

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER  
ENSTİTÜSÜ

ÇAĞDAŞ KAPİTALİST  
TOPLUMLARDA ÇIKAR ÇIKMAZI

DOKTORA TEZİ  
MEHMET ŞAHİNLER

GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ ANABİLİM DALI  
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

PROF. DR. ALİ AKAY

ARALIK 2023



Ön Boş Sayfa



MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER  
ENSTİTÜSÜ

ÇAĞDAŞ KAPİTALİST  
TOPLUMLARDA ÇIKAR ÇIKMAZI

DOKTORA TEZİ  
MEHMET ŞAHİNLER

GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ ANABİLİM DALI  
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

PROF. DR. ALİ AKAY

ARALIK 2023



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

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

Beyan ederim.

## ÖZET

Bu tez çalışması, “neden insanlar kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenip benimserler?” sorusuna cevap aramakta, bu soru etrafında çeşitli tartışmalar yürütmektedir. Bu soruyu ortaya koyabilmek adına, bu çalışmanın ilk bölümleri, ekonomik kriz ve ekolojik krize odaklanmakta, toplumsal durumun gerçekten de insanların çıkarlarının tersine işlediği söylenebilecek bir kriz halinin üretimi olarak yorumlanabileceğini vurgulamaktadır. Takip eden çıkarlar bölümünde, 17. yüzyıldan günümüze varan bir süreçte insan davranışının temel ilkesi olarak kavramsallaştırılan “çıkar” kavramının, politik ekonomi ve faydacı siyaset teorisi aracılığıyla bireysel çıkar ile toplumsal çıkar arasında bir uyumsuzluk yarattığı, dolayısıyla “çıkar” kavramının yeniden düşünülmesinin, “temel ortaklaşa çıkarlar”dan bahsedilmesinin gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Ancak çıkarların doğru tanımlanması, toplumsal dönüşüm için yeterli değildir. Toplumsal iktidar ile ilgili bölüm, toplumların kendi tarihlerini yapma kapasitesine ve toplumsal yapılanmanın bir iktidar olarak bu kapasiteyi sınırlandırmasına odaklanmaktadır. Bu tez çalışmasının son bölümü ise, bilinç, yanlış bilinç, özneleşme ve hayal gücüne odaklanarak, toplumsal yapılanmanın rıza üreten şiddetinin ötesinde, bilinçli bir beden olarak toplum içerisinde özneleşmeyi ele almakta ve toplumsal yapılanmaların “benimsenmesine” odaklanmaktadır.



## ABSTRACT

This thesis focuses on the question "why do people accept and embrace systems that work against their interests?" In order to address this question, the first chapters of this study focus on the economic crisis and the ecological crisis, emphasizing that the social situation can indeed be interpreted as the production of a state of crisis that can be said to work against people's interests. In the following section on interests, it is emphasized that the concept of "interest", conceptualized as a principle of human behavior, since the 17th century, through political economy and utilitarian political theory, has created an incompatibility between individual interest and social well-being, and that it is therefore necessary to rethink the concept of "interest" and emphasize "basic common interests". However, the correct definition of interests is not enough for social transformation. The chapter on social power focuses on the capacity of societies to produce their own histories and the limitation of this capacity by social organization as power. The final chapter of this thesis focuses on consciousness, false consciousness, subjectivation and imagination, and deals with subjectivation in society as a conscious body beyond the violence of social structuring that produces consent, and focuses on the "appropriation" of social structures by individuals.

## ÖNSÖZ

Bu tez çalışması “neden insanlar kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenir, hatta benimserler?” sorusuna odaklanmaktadır. Bu soruya odaklanmak adına, öncelikle insanların gerçekten de kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmalar içerisinde yaşayıp yaşamadıkları sorunsallaştırılmış, ekonomik ve ekolojik kriz başta olmak üzere toplumsal krizin bu soruyu meşrulaştırdığı ortaya konulmuştur. Bunun devamında “çıkar” kavramı sorunsallaştırılmış, toplumsal yapılanmanın ve geçmiş üretimin toplumların geleceği üzerinde nasıl bir iktidar oluşturduğu tartışılmış, son olarak yanlış bilinç, bilinç, özneleşme ve hayal gücünün toplumsal süreçlerdeki etkisi ele alınmıştır.

Çalışmam süresince ilgi ve desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, başta danışmanım Prof. Dr. Ali Akay ve tez izleme komitesi üyelerim Prof. Dr. Ateş Uslu ile Dr. Öğr. Üyesi Cihan Cinemre’ye sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca kendilerini sürekli tezim hakkındaki sorularıyla bunalttığım tüm MSGSÜ Sosyoloji Bölümü hocalarıma, bana verdikleri sabırlı ve kapsamlı yanıtlar için teşekkürü borç bilirim. Akademi dışında ise, tez yazım süreci boyunca benimle çalışmam konusunda sohbet eden tüm aile fertlerime ve arkadaşlarıma, gerektiğinde nazımı çektikleri, gerektiğinde bana destek oldukları için teşekkür ederim. Son olarak bilginin özel üniversitelerin kütüphanelerine hapsedilemeyeceğini gösteren ve bu tez çalışmasını büyük oranda mümkün kılan *Library Genesis* ve Alexandra Elbekyan’a teşekkürlerimi sunmak isterim. Bu insanlar ve kurumlar olmasaydı, bu tez de olmazdı.

# İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b>	<i>iii</i>
<b>ABSTRACT</b>	<i>v</i>
<b>ÖNSÖZ</b>	<i>vi</i>
<b>1. GİRİŞ</b>	<b>9</b>
1.1 Soru(n)lar Labirenti	9
<b>2. EKONOMİK KRİZ OLARAK KAPİTALİZM</b>	<b>25</b>
2.1. Giriş	25
2.2. Ekonominin Tekniğe İndirgenmesi	25
2.3. Ana Akım Ekonomide Kriz	34
2.4. Marksist Ekolde Kriz Tartışmaları	37
2.5. Ana Akım Ekonominin Kriz Ölçütlerinin Yetersizliği	42
2.6. Gerçek ve Aralıksız Kriz: Kapitalizm	46
<b>3. EKOLOJİK KRİZ OLARAK KAPİTALİZM</b>	<b>56</b>
3.1. Ekolojik Kriz	56
3.2. Küresel Isınma, İklim Değişikliği, Ekolojik Kriz	59
3.3. Ekolojik Krizin Zamansallığı ve Çıkarların Vadesi	62
3.4. Doğaya Müdahale, Kahraman Piyasalar ya da Krizin İnkârı	66
3.5. Antroposen, Kapitalosen ve Bağımlılık	73
3.6. Çözüm Olanakları	82
<b>4. TEMEL ORTAKLAŞA ÇIKARLAR</b>	<b>89</b>
4.1. Çıkarlardan Bahsetmek	89
4.2. “Çıkar Yalan Söylemez”	93
4.3. Para Kazanma Tutkusu	96
4.4. Kişisel Çıkar ve Toplumsal Uyum	99
4.5. En Fazla Sayıda Kişinin En Fazla Mutluluğu İlkesi	103
4.6. Genel Çıkar, Sınıf Çıkarı ve Araçsal Devlet Sorunu	113
4.7. Çıkarını Hesaplayan Rasyonel Birey	125
4.8. Temel Ortaklaşa Çıkarlar	134
<b>5. TOPLUMSAL İKTİDARIN SERMAYE BİÇİMİ</b>	<b>141</b>
5.1. Toplumsal İktidarı Kavramsallaştırmak	141
5.2. İnsan Doğası, Toplumun Özgür İradesi	154

<i>5.3. Maddi Toplumsal Yaşamın İtaat Üreten Şiddeti</i>	164
<i>5.4. Eteinne de La Boetie'nin Şok Edici Durumu ve İktidarın Artık-İtaat Olarak Üretimi</i>	175
<i>5.5. Yönetimsellik ve Toplumsal İktidarın Sermaye Biçimi</i>	189
<b>6. BİLİNÇ, ÖZNE ve HAYAL GÜCÜ</b>	<b>210</b>
<i>6.1. Giriş: Yapılardan İnsanlara</i>	210
<i>6.2. Gizli Senaryolar, Post-modern Eleştiri ve Yanlış Bilinç: Marksist İdeoloji Kuramının Eleştirisinin Eleştirisi</i>	212
<i>6.3. Bedenli Bilinç ve Toplumsal Özne</i>	229
<i>6.4. Bilinçli Bedenin Toplumsal Üretimi</i>	239
<i>6.5. Arı ve Mimar, Bina ve Toplum: Yeninin Üretimi, Varolanın Direnci</i>	244
<i>6.6. Hayal Gücünün Gücü</i>	247
<b>7. SONUÇLAR</b>	<b>257</b>
<b>KAYNAKÇA</b>	<b>263</b>
<b>Özgeçmiş</b>	<b>296</b>

# 1. GİRİŞ

## 1.1 Soru(n)lar Labirenti

Tüm dünyanın, özellikle de üzerinde yaşadığımız coğrafyanın, ekonomik, siyasal ve ekolojik olarak aralıksız krizlerle çalkalandığı bir dönemde, toplumsal bilimler alanındaki bir çalışmanın konusu ne olabilir ve hatta belki de *ne olmalıdır?* Okumakta olduğunuz çalışmanın konusunu belirleyen devasa ve bunaltıcı soru(n) tam olarak budur. Bu nedenle, bu çalışmada ele alınan sorunun ne olduğunu ve ne nedenle bu sorunun tam da şimdi ve burada önemli olduğunu açıklayarak başlamak yerinde olacaktır.

Öncelikle, toplumsal bilimler alanında bir sorunun tek başına ele alınmasının mümkün olmadığını vurgulamak gerekir. Sorun her zaman ardındaki ilişkileri de açığa çıkartmayı gerektirecek sorun veya sorularla birlikte düşünülmeli, bunları ele alırken de her zaman farklı yaklaşımların olanaklılığına işaret edilmelidir. Sorular yeni sorunlara, sorunlar yeni sorulara yol açacaktır. Bu işleyişin herhangi bir cevabı imkânsızlaştırdığını veya cevap arayışının kendisini anlamsızlaştırdığını söylemek gerekmez. Her labirentin çıkışı vardır, ancak ona ulaşmak için dolambaçlı yollar izlenmesi gerekir. Bir labirentte kaybolmanın tek yolu, labirentin, çıkma isteğini, kaybolan kişiye unutturmasıdır.<sup>1</sup> Bu soru(n)lar labirentini göz ardı eden bir anlayış her zaman kendi cevaplarının içe kapalı alanında sıkışmaya mahkumdur; böylesi bir anlayış ancak gündelik ve yüzeysel cevaplar veya çözümler uydurabilir (hem de tam tersine, evrensel ve tarih üstü cevaplar ürettiğini öne sürerken), ancak asla olayları kökünden kavrayamaz, yani asla *radikal* olamaz.<sup>2</sup>

Tam da bu nedenle, bu çalışmanın temelinde bir kavram, düşünür veya konu değil, bir soru koymanın, özellikle de *sorun çıkartacak bir soru* koymanın gerekli olduğunu öne sürüyorum. Çünkü *radikal* bir çalışmadan beklenebilecek tek şey budur; sorun

---

<sup>1</sup> Andre Gide, keskin öngörüsüyle *Theseus* adlı eserinde Daidalos adlı karakteri şöyle konuşturur, “Bu arada, inatla kaçmak isteyen hiçbir gardiyanın engelleyemeyeceğini, ataklık ve kararlılığın karşısında hiçbir duvar ya da hendeğin işe yaramayacağını hesaplayarak, onu labirentte tutmak için en iyi çarenin, labirentin hiç kaçılamayacak şekilde değil de (beni anlamaya çalış), içinden hiç çıkmak istenmeyecek şekilde yapılması olduğunu düşündüm.” (Gide, 2012, s. 39)

<sup>2</sup> Radikal sözcüğünün “olayların kökünden kavranması” olarak kullanımına iyi ve ısrarcı bir örnek için bkz. (Reich, 2013)

çıkartmak. Yüzeysel görünümünün ötesine geçerek kökten bir kavrayış adına sorunlardan bir labirent yaratmak. Radikal bir toplumsal bilimin görevi sorun çıkartmak, başına iş açmak, böyle gelmemiş olduğunu ve böyle gitmek zorunda olmadığını vurgulamaktır.<sup>3</sup>

Bu sebeple, bu çalışmanın merkezine yerleştirilen, “Neden insanlar kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenir ve hatta benimserler?” şeklinde ifade bulan sorudur. Bu soru, öte yandan, toplumsal bilimlerin alanında egemen (ve hatta bu alanın kurucusu) olan anlayış ve işlevin tersine çevrilmesinin bir örneğidir. Toplumsal bilimlerin, toplumda ortaya çıkan sorunları tespit edip çözmeye yönelik “tamirci” yaklaşımının yerine, toplumsal dışavurumu olmamasına rağmen var olan sorunlara, hatta bu dışavurum eksikliğinin kendisine bir sorun olarak odaklanır. Bu tersine çevirme, toplumsal bilimlerin görevinin, göç ve mülteci krizinin devletler ve yöneticiler tarafından nasıl hafifletilebileceği veya yoksulluk sorununun hangi yatırım yöntemleriyle törpülenebileceği gibi konulara, yani işlemekte olan toplumsal yapılanmayı ele geçirmiş hastalığın *semptomatik* tedavilerine odaklanmanın anlamsızlığını vurgular.<sup>4</sup> Semptomatik tedavilerle meşgul olan sosyal bilimler, toplumsal sorunlara çözüm bulmaya çalışır ve işlevsel gözükürken aslında sürekli olarak kriz halinde bulunan toplumsal yapılanmanın yeniden üretilmesinin sorunsuzca işlemesi adına görev üstlenir. Muhafazakâr bir toplumsal bilimin görevi, altta yatan sebeplere bakmaksızın toplumsal yapılanmadaki uyumsuzlukları tespit etmek ve bunlara semptomatik tedaviler önermektir. Bu, *teorinin uysallığıdır*. Bunun yerine yapılması gerekenin, bütün bu *semptomlara* rağmen, yani hastalığın kuvvetli ve yıpratıcı bir biçimde görünür, duyulur, hissedilir hale gelmiş olmasına rağmen, neden

---

<sup>3</sup> Judith Butler benzer bir anlatıyı Türkçeye “bela” olarak çevrilen “trouble” sözcüğü ile kurmaktadır: “Yürürlükteki yasa insanlığı belayla tehdit ediyordu, hatta başına bela kesiliyordu, bütün bunları da onu beladan uzak tutmak için yapıyordu. Nitekim belanın kaçınılmaz olduğu sonucuna vardım, yapılması gereken iş de en iyi nasıl bela çıkarılacağını, belaya en iyi nasıl çatılacağını bulmaktı.” (Butler, 2018, s. 33)

<sup>4</sup> Dikkat çekmek isterim ki, Marx’ın erken dönem metinlerinde, özellikle de “Yahudi Sorunu” (Marx, 1843b) ve “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi”ne yazdığı giriş (Marx, 2009) metinlerinde din eleştirisi karşısındaki tutumu da tam olarak budur. Marx, dini, maddi koşullardaki sefaletin bir semptomu olarak görür ve dolayısıyla din eleştirisi yapmanın ancak semptomatik bir tedavi anlamına gelebileceğini öne sürer. Bunun yerine yapılması gereken, (yalnızca siyasal kurtuluşun ötesinde) insani kurtuluşun sağlanması, emeğin özgürleştirilmesi ve insani özün gerçekleştirilmesi yönünde bir çalışmadır. Bu konuda daha detaylı bir tartışma, bu çalışmanın 5. bölümü olan “Toplumsal İktidar” bölümünde yürütülmektedir.

insanların bunu çözmek için cesur adımlar atmadıklarını sorgulamak olduğunu öne sürmek ise radikal bir toplumsal bilimin görevidir. Bu noktada sorgulanan farklı bir uysallık, *pratikteki uysallıktır*. Pratikteki uysallık bu çalışmanın başlıca sorunudur, teorideki uysallık ise baş düşmanı.

Bu bakışla, yukarıda ortaya konulan soruyu çalışmanın odağına yerleştirmek, bu sorunun sorulmasını, bugünün tarihsel ve toplumsal bağlamında bir zorunluluk olarak işaretler. Böylece, “bugün toplumsal bilimler alanında bir çalışmanın konusu ne olabilir ve hatta belki de *ne olmalıdır?*” sorusunun cevabı ifadesini yeni bir soruda bulur: “Neden insanlar kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenir, hatta desteklerler?” Ancak elbette bu soru, ilk defa ne bu çalışmada ne bu yüzyılda ne de bu coğrafyada sorulmuştur; Etienne de La Boetie’nin tiranlık karşıtı eserinden (La Boétie, 2015) David Hume’un kibar toplum övgüsüne dönüşen makalesine (Hume, 1998), Wilhelm Reich’in faşizmin kitle psikolojisi tartışmasına (Reich, 2013) ve Deleuze ve Guattari’nin *Anti-Oedipus* eserine (Deleuze & Guattari, 1983) kadar birçok metinde ve yazıya dökülmemiş olmasına rağmen birçok zihinde oldukça benzer şekillerde tekrar etmiştir.<sup>5</sup>

Bu çalışmanın amacı da farklı yüzyıllarda ve farklı coğrafyalarda sorulagelmiş ancak hiçbir zaman sosyal bilimler alanında merkezi bir rol üstlenmemiş bu soruya, bu soru etrafındaki temel tartışmalar aracılığıyla odaklanmaktır. Ancak bu tartışmalara odaklanmaya başlamadan önce neden bu sorunun bugün ve burada özellikle acil ve önemli olduğunu göstermek önemlidir. Bu metnin açılışında, içerisinde yaşamakta olduğumuz dünyanın ekonomik, ekolojik ve siyasal krizlerle çalkalanmakta olduğu vurgulanmıştır. Aslında bu oldukça bariz önermeyi biraz daha derinleştirmek gereklidir. İşte tam da bu nedenle ve bu bağlamda krizlerin daha detaylı bir analizine başlamadan önce krizden bahsetmenin neden gerekli olduğunu ve krizlere dair nasıl bir bakışın öne sürüleceğini belirtmek önem kazanır.

Bu çalışmada ele alınacağı biçimde krizlere temel önem atfeden iki sebep vardır. Bunlardan birincisi, krizlerin gerçekte oldukları gibi, yani içerisinde yaşamakta

---

<sup>5</sup> Bu düşünelere referans verilmesinin sebebi hepsinin aynı soruyu benzer biçimlerde somut olarak ortaya koymuş olmalarıdır. Elbette üstü kapalı bir şekilde bu soruyla meşgul olan daha nice düşünelerden bahsetmek mümkündür. Bu düşünelerden başlıcalarının kavram ve kuramları araştırma sorunu başlığı altında değil, kuramsal çerçeve başlığı altında ele alınacaktır.

olduğumuz toplumsal yapılanmanın *zorunlu ve tamir edilemez* sonuçları olarak anlaşılması ile ilişkilidir. Ekonomik, siyasal ve ekolojik krizler bir bütün olarak içerisinde yaşamakta olduğumuz toplumsal yapılanmanın, yani yaşama biçimimizin, üretme ve tüketme, ilişkilene ve anlamlandırma biçimlerimizin kaçınılmaz sonuçlarıdır. Dolayısıyla bu krizlerin birlikteliğinin toplumsal yaşamın farklı alanlarında birbirinden bağımsız krizlerdense bütünsel olarak toplumsal bir krize işaret ettiğini vurgulamak gereklidir. Bu toplumsal kriz yalnızca olumsuz anlamda çürümüşlüğe, yozlaşmaya ve yıkıma işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda radikal bir dönüşümün kaçınılmazlığını ve zorunluluğunu işaretler. Kapitalist toplumsal yapılanma çökmektedir ve bu çöküş kaçınılmazdır. Karşımızda duran dehşetengiz soru ise üzerinde yaşamakta olduğumuz gezegendeki yaşamın da kapitalizmle birlikte sonlanıp sonlanmayacağıdır.<sup>6</sup>

Elbette kaçınılmazlık ve zorunluluktan bahsetmek hiçbir zaman yeterli değildir. Burada söz konusu edilen kaçınılmazlık ve zorunluluğun ne şekilde yorumlanacağı son derece önemli bir sorundur. Klasik Marksist geleneğin ekonomik krize atfettiği anlama göre krizler objektif bir dönüşüm zorunluluğuna, ahlaki ve adalete dayalı taleplerin ötesinde tarihsel ve bilimsel olarak dayatılan bir zorunluluğa işaret eder.<sup>7</sup> Bu tarz bir anlayış krizi belirli bir tarihsel süreç içerisinde, bir geçiş dönemi olarak ele alır. Elbette bu teorik yorumun merkezinde ekonomik kriz bulunmaktadır ve ekonomik kriz de kapitalist üretim tarzına içkin, belirli aralıklarla sürekli tekrar eden, bir noktadan sonra ise üretim tarzının kendisini değiştirmeksizin aşamayacak kronik bir sorun olarak ele alınır.

Aslında bu türden bir anlayışın siyasal düşünceye ve ana akım makro tarih anlatısına egemen olan anlayışın tersine çevrilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Jean-Jacques Rousseau’dan, Francis Fukuyama’ya ve Jared Diamond’a kadar farklı

---

<sup>6</sup> Bu konuda ilgi çekici bir tartışma “kapitalizmin sonunu hayal etmek dünyanın sonunu hayal etmekten daha zordur” sorusu etrafında gelişir. Mark Fisher’in popüler kültürde sıklıkla dünyanın sonu konusu işlenirken kapitalizmin sonunun hayal gücünün sınırları dışına taşıyormuş gibi gözükmesini analiz ettiği *Kapitalist Gerçekçilik* (Fisher, 2009) adlı eserinin ilk bölümü bu konuda iyi bir örnektir.

<sup>7</sup> Krizlerin Marx’ın düşüncesinde de bu şekilde ele alındığı söylenebilir. Ancak Marx, krizler ile ilgili birkaç farklı ve metinleri içerisinde dağılmış yorumda bulunmaktadır. Bu nedenle onun düşüncesi içerisinde krizi katmanlı bir şekilde, hem kapitalist üretim tarzının bir dengelenme aracı, hem de kaçınılmaz sonu olarak okumak mümkündür.



dönemlerde yazmış çeşitli düşünürlerin anlatısında egemen olan varsayımın tersine çevrilmesidir bu. Bu düşünürlere göre insan toplulukları yerleşik hayata geçtikten, tarım başladıktan ve nüfus belirli bir yoğunluğu aştıktan sonra eşitsizlikler kaçınılmaz olarak başlamıştır (Graeber & Wengrow, 2020). Marksist geleneğin kriz anlayışının temelinde ise eşitsizliğin maddi koşullar nedeniyle kaçınılmaz ve zorunlu olduğu ve olacağı fikrinin tersine, bu eşitsizliğin aşılmasının kaçınılmaz ve zorunlu olduğu fikri yatmaktadır.

Bu noktada krizlere temel önem atfeden ikinci neden, ilk nedenin bu şekilde yorumlanmasına bir itiraz halinde karşımıza dikiliverir. Burada söz konusu olan krizlere ve onların anlaşılmasına dair bir perspektif değişikliğidir. Ekonomik kriz çerçevesinde ve Marksist gelenek içerisinde yapılan kriz analizinin bakış açısından, kriz her zaman sermayenin krizidir. İster yetersiz tüketime, ister sektörler arası dengesiz büyümeye, ister kâr oranlarının ücretlerdeki artışa dayalı düşüşüne ve ister kâr oranlarının düşme eğilimi yasasının kendisine dayandırılınsın, Marksist gelenek içerisinde ekonomik kriz temelde her zaman sermayenin krizinden bahsetmektedir. Aynı şey elbette ana akım ekonomi açısından da geçerlidir.<sup>8</sup> Ana akım ekonomi de krizleri dışsal şoklar veya yönetim hataları nedeniyle ortaya çıkan ve kapitalizm içerisinde aşılması mümkün olan (ve uzunca bir dönem aşıldığı düşünülen) sorunlar olarak ele alır. Bu anlamda, ana akım ekonomi de krizleri sermayenin bakışıyla çözümlenmektedir. Bu bakış açısı gerçekten de yaşayan, kanlı canlı insanın, çalışan, yürüyen, uyuklayan, acıkan ve daha birçok şey yapan insanın krizini, somut insanın krizini layıkıyla vurgulamakta mıdır? Bu çalışmada krize temel önem atfeden ikinci neden, bu sorunun olumsuz şekilde yanıtlanması ve krizler konusunda bir perspektif değişikliğinin gerekliliğinin öne sürülmesidir. Somut insanın krizi ile sermayenin krizinin kesişimleri olsa da bu ikisi tam olarak örtüşmez.<sup>9</sup> Öncelikle somut insanın

---

<sup>8</sup> Elbette bu karşılaştırmayı yapmak bile Marksist ekole hakkını vermemek anlamına gelir. Ana akım ekonomi kapitalizmin özürçülüğünü yapmak uğruna kendisini paralarırken, Marksist ekol radikal ve bilimsel bir yaklaşımı temsil eder. Burada yapılan vurgu ikisi arasındaki benzerliğe değil, ancak analizinin odağındaki sorunun sermayenin bakış açısından ele alınmasına yapılan bir vurgudur.

<sup>9</sup> Elbette ekonomik kriz, özellikle de krizin tüm ağırlığı halk kitlelerinin üzerine çökmesi nedeniyle kitleler için mevcut şartların korkunçluğunu derinleştiren bir durumdur. Bunu reddetmek mümkün değildir. Ancak mevcut şartların bu şekilde daha korkunç hale gelmesinin ekonomik kriz dönemleri ile ilişkili okunması, ekonomik kriz dışı dönemlerde şartların yaşanabilir olduğu yanılsamasını yaratmaktadır. Oysa özellikle bugün, bu hiç de gerçekçi bir anlayış değildir. Bu çalışmada krizlerle ilgili olarak öne sürülen bakış açısının vurgulamak istediği tam da budur.

krizi yalnızca ekonomik bir kriz değil, ekolojik, siyasal, kültürel, psikolojik, gündelik ve dolayısıyla genel anlamda toplumsal bir krizdir. Dahası, somut insan için bu krizler bütünü, kesintilerle tekrar eden bir sorun değil, *aralıksız, olağan* bir durumdur. Kriz kapitalist toplumsal yapılanma içerisinde doğallaşmış bir olgudur. Yalnızca çok küçük bir azınlık bu kriz halinin dışındadır ve şaşkıncı bir şekilde bizler krizden bahsettiğimizde bu küçük azınlığın krizini düşünürüz.

Aralıksız ve olağan krizlerden bahsetmenin önemi, bu bağlamda krizlerin artık belirli bir bilimsel zorunluluğa, radikal değişimin nesnel zorunluluğuna değil, doğrudan değişimi gerçekleştirebilecek olan faillerin bu değişimi arzulaması gerekliliğine işaret eder hale gelmelerinden kaynaklanır. Kriz bu anlamda, kapitalizm açısından kaçınılmaz olmakla birlikte normalleşmiş, kapitalizmin yıkılması ve aşılması süreci de bu nedenle yalnızca bir zorunluluk değil, *arzulanması gereken* bir zorunluluk halini almıştır.

Zorunluluk ile arzulanması gereken bir zorunluluk arasında ilk bakışta pek de önemli bir fark yokmuş gibi gözükse de burada önemli bir ayrım olduğunu öne sürmekteyim. Bir şeyin yalnızca ve doğrudan zorunlu olması ile hem arzulanması gereken bir şey hem de zorunlu olması arasında ciddi bir fark vardır. Örneğin bir toplumda askerlik hizmeti zorunlu olabilir, ancak bu hizmetin arzulanması bir şey olup olmayacağını belirleyen bir dizi değişkenden bahsedilebilir. Askerlik hizmetinin sağladığı toplumsal statü, askerlik süresince içerisinde bulunulan maddi koşullar ya da daha genel olarak olası riskler ve kazançlar, askerlik kurumunun siyasal rolü, bunun kişiler tarafından nasıl anlamlandırıldığı ve benzeri değişkenler bu zorunluluğun arzulanması gereken bir durum olup olmadığını belirler. Elbette bu örnekte arzunun yönü askerlik yapacak olan kişinin kendisi ve çevresi tarafından belirlenecektir. Bu belirlenim ise büyük oranda bu risklere ve kazançlara atfedilen önem ve öncelik tarafından, başka deyişle, toplumsal kodlar tarafından yönlendirilecektir. Örneğin, koyu bir milliyetçi için askerlik süresince kötü koşullarda bulunma olasılığı, askerlik yapmamış olmanın beraberinde getireceği statü kaybı karşısında önemsiz olabilir. Oysa farklı bir kişi için savaş ortamında askere gitmenin oluşturacağı risk, asker kaçacağı olmanın beraberinde getireceği risklerden çok daha büyük olarak görülebilir. Bu örneği terse çevirir ve biraz daha keskin hale getirirsek, herhangi bir kişinin askerden kaçmaktansa “vatani için” canını seve seve feda edeceğini düşünebiliriz. İşte tam burası *can alıcı* olan noktadır.

Ancak can alıcı olan bu noktayı açıkça ele almadan önce kısa bir sapma yapmak faydalı olacaktır.

Zorunlu bir şey ile zorunlu ve arzulanması gereken bir şey arasındaki ayırmda göz ardı edilmemesi gereken önemli bir parça “gerekten” ifadesidir.<sup>10</sup> Burada bir çeşit normatif yaklaşımın kokusu duyulmaktadır. Arzulanması gereken de nedir? Arzunun kendisi bile büyük bir analiz konusuyken bir de bir şeyin arzulanmasının gerekliliğinden bahsetmek mümkün müdür?<sup>11</sup> Aslında burada ortaya konulmaya çalışılan düşünce, en basit haliyle kriz ile bu krizin aşılması arasında bir tercih söz konusu olduğunda, krizin aşılmasının her zaman tercih edilmesi gereken seçenek olduğudur. Ve bu gerçekten de kaçınılmaz olarak normatif bir pozisyonudur. Buradaki gereklilik, bir durumun diğerinden daha iyi olduğu varsayımına dayanır. Bir gezegen olarak dünyanın ve bu gezegenin kaynaklarının küçük bir azınlığın kâr hırsı nedeniyle yok edilmesi durumundansa, farklı bir toplumsal örgütlenme ile üretim tarzına geçmenin ve eşit fırsatlara, eşit paylaşımaya dayalı bir toplumsal birlikteliği kurgulamanın insanlar için daha iyi bir seçenek olduğunu varsaydığımı ve bu seçeneği arzulanmanın bir gereklilik olduğunu kabul ettiğimi itiraf etmem gerekir. Bu, aynı zamanda arzunun özgürleşmesiyle de ilişkilidir. Arzu ve arzulanması gerekenlerin belirlenmesi, belirli

---

<sup>10</sup> “Gerekten”den bahsedildiğinde Kant’ın “*sollen*”ine yakınlaşan bir anlayış söz konusudur. Radikal bir toplumsal dönüşümün arzulanması gereken bir şey olduğunu söylemek ilk bakışta Kantçı terminolojinin Kant’ın ahlak felsefesine taban tabana zıt bir şekilde kullanıldığını düşündürebilir. Ne de olsa Kant’ın eserlerinde “devrim” fikri karşısında teorik olarak olumsuz bir tavır takındığı, insanların “başkaldırı,” “devrim,” “direniş” gibi haklarını reddettiği birçok paragraf bulunur. Ancak Kant’ın tarihsel olaylar ve devrimler söz konusu olduğunda Fransız Devrimi örneği başta olmak üzere oldukça olumlu bir tavır olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Bu tavır, Kant’ın düşüncesinde devrimi benimseyen ve hatta bir gereklilik olarak gören bir yönelim olduğuna işaret eder. Bu konuda ilham verici ve keskin bir analiz için Lea Ypi’nin “On Revolution in Kant and Marx” (Ypi, 2014) adlı makalesindeki tartışmalara bakılabilir. Ypi, Kant’ın kuramında devrimin, insan türünün tarihsel olarak ahlaki ilerlemesi açısından olumlandığını ve bunun kaçınılmaz olarak devrimci bir tavır olduğunu öne sürer.

<sup>11</sup> Arzu, Deleuze ve Guattari’nin *Anti-Oedipus* adlı eserlerinde ortaya koydukları şekilde, toplumsal alandan bağımsız, onun dışında bir şey olarak görülmemelidir. Bu anlamda, Deleuze ve Guattari’ye göre, toplumsal yaşamın tüm akışkanlığını kısıtlayan, arzunun üretkenliğini kısırlaştıran ve onu Hristiyanlığın kutsal üçgenine (baba-oğul-kutsal ruh) benzer, psikanalize ait bir üçgene (anne-baba-ben) hapseden anlayış, arzulanması gereken özgürlüğü ancak bir fantasma olarak ele almaktadır (Deleuze & Guattari, 1983, ss. 9-52). Oysa ancak arzulanması gereken özgürlükle beraber, özgürleşmesi gereken arzudan ve buna bağlı olarak, farklarıyla, çok sesliliğiyle, kesintileriyle, kopuşlarıyla, yön değiştiren akışlarıyla ortaya çıkacak bir toplumsal üretimden, toplumun üretiminden bahsetmek temel anlamda *radikal* ve dönüştürücüdür.

kalıplara sıkıştırılarak kısırlaştırılması bir zorunluluk değildir. Arzulaması gereken özgürlük kadar, özgürleşmesi gereken arzudan da bahsetmek gerekir.<sup>12</sup>

Aynı şekilde her yıl 5 yaşının altında milyonlarca çocuğun temel ilaçlara, temiz suya ve gerekli besinlere erişimleri olmaması nedeniyle öldükleri bir dünyayı, siyasetin ve siyasetçilerin aldıkları bağışlarla ve çeşitli gizli ama açık ilişkilerle en varlıklı azınlığın çıkarlarının amansız savunucuları haline geldiği bir dünyayı, üreticiler ve mülk sahipleri arasındaki korkunç uçurumu ve sonsuz sömürü ilişkisini aşarak, alternatif bir toplumsal birliktelik kurgulamanın arzulaması gereken bir şey olduğunu düşündüğümü de itiraf etmeliyim. Buradaki esas soru, alternatif bir birliktelik kurgulamanın olanaklılığı veya olanaksızlığı değildir. Elbette kapitalizmin sözcüleri kapitalizmin zorunluluğunu bir gerçekçilik olarak sunacak, alternatifin olanaksızlığını bugün içerisinde yaşamakta olduğumuz çileyi çekmemizin nedeni olarak gösterecektir. Ancak bu tür argümanların vadesi artık dolmuştur. Kapitalizmin alternatiflerinin işlememe olasılığı vardır, ancak bu bir olasılıktır. Kapitalizmin işlemediği ise kesin bir gerçekliktir.

İşte burada karşımıza biraz önce askıya aldığımız o şaşkıncu kişi yeniden çıkar. Asker kaçağı olmaktansa ölmeyi tercih eden kişi. Elbette koşullar bu senaryoya bambaşka anlamlar atfedebilir. Bu kişi bir devrim savaşçısı da olabilir, kendi vatanını işgalcilerden savunmaya çalışan bir bağımsızlık savaşçısı veya başka toprakları işgal etmeye giden emperyalist ordunun askeri ve hatta bir SS subayı da. Argümanı olabildiğince açık bir şekilde ele almak için bu kişinin işgalci bir orduda olduğunu ve koşulların hiç de lehine olmadığı bir durumda savaşa katıldığını varsayalım. Bu kişiyi

---

<sup>12</sup> Burada, arzudan bahsederken, bir çeşit yokluktan, eksiklikten değil, Deleuze ve Guattari'yi takip ederek üretici bir kapasiteden bahsetmekteyim. Bu yazarların vurguladığı gibi,

“Şöyle demek faydasızdır: Biz yeşil bitkiler değiliz; uzun zamandır klorofil sentezleyemiyoruz, dolayısıyla yemek zorundayız... Arzu bu şekilde bir şeyin yokluğunu çekmenin sefil korkusu halini alır. Ancak bunun yoksullar veya mülksüzler tarafından söylenen bir cümle olmadığını not etmek gerekir. Tam tersine, bu insanlar çimene yakın olduklarını, onunla neredeyse akraba olduklarını bilirler ve bu arzu çok az şeye “ihtiyaç duyar” -şansa karşılığında çıkan artıklara değil, ama kendilerinden sürekli olarak çalınanlara- ve onların sahip olmadıkları, içlerinde, derinlerinde eksikliğini hissettikleri şeyler değildir, bunun yerine, kendisi için arzulamak üretmek anlamına gelen, gerçeğin alanında üretmek anlamına gelen insanın nesnellığı, insanın nesnel oluşudur.” (Deleuze & Guattari, 1983, s. 27)

Arzu üretkendir. Bu manada arzuya toplumsal alanda ve psikanaliz aracılığıyla ket vurulması, yaşamın çok sesliliğini, farklılığını, üretkenliğini, akışkanlığını engellemekte, kendi kalıplarını yaşama dayatmaktadır. Ve işte tam da bu nedenle, arzunun özgürleşmesi, en az özgürlüğün arzulaması kadar gereklidir.

canını feda etmeye iten şey nedir? Soruyu farklı bir şekilde sorarsak, bu kişiyi canını feda etmeye iten şey ile içerisinde yaşadığımız toplumsal yapılanmanın aralıksız, dehşetengiz ve kaçınılmaz krizine rağmen toplumun büyük çoğunluğunu, ona bağlılık yemini etmişçesine bu yapılanmayı kabullenmeye ve hatta benimsemeye iten şey arasında önemli bir benzerlik yok mudur?

Bu çalışma, bu soruya odaklanmaktadır. Bunu yapmak için önce ekonomik ve ekolojik krizler ayrı ayrı incelenmekte ve bunların bütünlüğünün bir toplumsal kriz yarattığı fikri öne sürülmektedir. Devamında, bu toplumsal krizin radikal bir toplumsal dönüşümü hem bir zorunluluk hem de arzulanması gereken bir zorunluluk olarak açığa çıkarttığı iddia edilecektir. Böylece radikal bir toplumsal dönüşüm yerine var olan toplumsal yapılanmanın desteklenmesi ve benimsenmesine sebep olanın, var olan toplumsal yapılanmanın insanlara sağladığı koşullar olmadığı gösterilecektir. Olabilecek en açık şekilde söylersek, aralıksız ve olağan kriz bizlere şunu göstermektedir: Radikal bir toplumsal dönüşümün olmamasının sebebi, böyle bir dönüşüme ihtiyaç olmaması değildir. Ekonomik ve ekolojik kriz bölümlerinde ortaya konulan budur. Öyleyse toplumsal dönüşümü engelleyen ne olduğunun araştırılması son derece önemlidir.

Bu noktada, bu tez çalışması öncelikle 17. yüzyıldan günümüze, insan eyleminin temel ilkesi olarak kavramsallaştırılmaya başlanan “çıkar” kavramına odaklanmaktadır. Bu bölüm, özellikle kendisinden önceki ekonomik kriz ve ekolojik krizin somut verilerini kuramsal bir çerçeveye oturtma çabası olarak okunabilir. Bu bölüm, krizlerin, toplumsal yaşamın işleyişinde insanların çıkarlarını zedelediğini vurgulamanın ötesine geçerek, insanların çıkarlarının neye yönelmesi gerekebileceği hakkında bir tartışmayı açmaktadır. Söz konusu tartışma ayrıca, okuyucuyu, bir sonraki bölümde ortaya konulacak bazı temel soru ve sorunlara hazırlamayı hedeflemektedir. Bu bölümün başında ve sonunda yoğunlaşan normatiflik tartışması bu açıdan önemlidir. Bu çalışmanın temelinde bulunan, “neden insanlar kendi çıkarlarına ters işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenir ve hatta benimserler?” sorusuna sosyal bilimler literatürü içerisinde verilen cevapların birçoğunun, belirli bir şekilde normatif pozisyonlar aldığını hatırladığımızda bu tartışmanın daha da fazla önem kazandığı ortadadır. Özellikle ideoloji tartışmaları çerçevesinde ve Marksist literatürde “yanlış bilinç” üzerine kurulu olan kuramlar, bu konuda önemli örnekleri oluşturmaktadır. Toplumsal

pratik yaşam içerisinde, toplumsal işleyişin bütününün karmaşasını göremeyen insanların, ideolojik yapı içerisinde toplumsal yapılanmayı yeniden üretmelerini “bilmezler ama yine de yaparlar” ifadesine dayanarak açıklamayı hedefleyen kuramlar bu konuda ön plana çıkmaktadır. Yanlış bilinç, bu anlamda, doğru bir bilinci varsaydığı ölçüde normatif, bu doğru bilince ancak teorisyenin düşünsel çabası ile ulaşılabileceğini öne sürdüğü ölçüde de kibirli bir pozisyonda kalmaktadır. Bu nedenle bu bölüm, çıkarlardan bahsederken, bu tarz bir okumayı reddedecek ama yine de çıkarlardan bahsetmeyi sürdürebilecek bir pozisyon almayı hedeflemektedir.

Bu şekilde ortaya konulan çıkarlar düşüncesinin, “hafif normatif” bir pozisyonu kaçınılmaz olarak gerektirdiği ve bu pozisyonun, çalışma konusu karşısında bugün önerilebilecek yegâne çözüm olduğunu öne sürmekteyim. Burada özellikle 1970-80 sonrası post-yapısalcı düşüncenin, entelektüelin siyasal işlevi konusunda yaptığı kavramsallaştırmayı,<sup>13</sup> entelektüel ile toplum arasında hiyerarşik bir ayırım yaratmamak adına, entelektüelin toplumsal işlevini belki de bir gazeteciden farksız hale getiren ilişkilendirmeyi tekrar sorunsallaştırmak gerektiğini düşünüyorum. Elbette halk ve onu aydınlatacak entelektüeller anlatısının sorunlu yanlarını görmek için bugün büyük bir çabaya gerek yoktur, ancak sosyal bilimlerin toplumla olan ilişkisini yalnızca bir anlama ve yorumlama ilişkisine dönüştürmenin olumsuz siyasal-toplumsal sonuçlarını da görmek gerekir. Bu anlamda belki de gerekli olan, Sartre’ın söylediği gibi, gelecek nesillerin bu doğruları değiştirebileceğini bilerek, doğrular üretmekten çekinmeyen bir pozisyon almaktır (Sartre, 2005).

Çıkarlar hakkında bir tartışma yürütmek, yalnızca normatiflikle değil bu kavramın tarihselliğiyle de yüzleşmeyi gerektirir. Çıkar, insan doğasına ait, evrensel, tarih üstü bir kavram, bir davranış ilkesi değildir. Çıkar söz konusu olduğunda 17. ve 18. yüzyıl sıralarında Avrupa düşününde ortaya çıkmış bir kavramsallaştırmadan bahsedilmektedir. Vahşi ve tehlikeli tutkularından hesaplanabilir ve öngörülebilir, akla dayalı çığara geçiş, aslında satır aralarında feodaliteden kapitalizmin ideolojik

---

<sup>13</sup> Bu konunun en açık biçimde ortaya koyulduğu örneklerden biri için bkz. (Foucault, 2011) Elbette entelektüelin, kendisini halktan üstün gören bakışında ciddi bir sorun vardır. Ancak toplumsal olarak bu rolü reddedecek ilişkiler kurulmadan, bu rolü sadece entelektüelin düşüncesinde ve davranışında değiştirmek, bugün açıkça gördüğümüz gibi, toplumların kaderini finansçılara terk etmek anlamına gelecektir.

tasarımına geçişi de göstermektedir. Şan ve şöhret tutkularının yerine, para kazanma sevdasının 17. ve 18. yüzyıllarda ön plana çıkması bu anlamda önemlidir. Bu tarihsellik içerisinde çıkarın, siyasal alandan ekonomik alana kaymasını ve ekonomik alana ait bir mantığı, toplumsal anlamının ve bireysel davranış ilkesinin temeline yerleştirmesi dikkate değer bir değişimdir. Bu mantık ve onda belirginleşen özel çıkar, para kazanma sevdası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sevda, daha önceki bölümlerde kâr güdüsü olarak tartışılan tutkuyla paralel olması açısından da önemlidir.

Çıkarın, para kazanma sevdası olarak anlaşılması, toplumsal uyumu sağlamak açısından oldukça sorunlu bir anlayıştır. Özellikle de çıkarın “kişisel çıkar” olarak ortaya konması, toplumsal uyumu zedeleyecek bir yaklaşımdır. Adam Smith, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi düşünürlerin söz konusu çelişki karşısında ne gibi düşünceler ürettiklerini göstermek ve bu yaklaşımı eleştirmek bu anlamda bu bölümün önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Aynı zamanda kişisel çıkarlar arasında bir dengeleyici görevi görebilecek, devlet gibi bir üst kurumun, genel çıkarın bir temsilcisi olup olamayacağını tartışılması da bu bölümün önemli bir parçasıdır.

Bu bağlamda, çıkarın, evrensel bir ilke olmadığı ve kişisel temelde anlaşıldığında toplumsal uyumu sağlamak için doğru bir kavramsallaştırma olmadığı ortadadır. Ancak bu çıkardan tümüyle vazgeçmeyi gerektirmez. Tersine, bu yetersizlik, kişiselliği, burjuvazinin atomistik ve rasyonel birey anlatısını aşan, kendi tarihselliğinin farkında olan ve hafif normativiteden korkmayan bir ortaklaşa çıkarlar anlatısını çağırılmaktadır. Bu kaygılarla, bu bölümün sonunda son derece basit ve soyut bir şekilde ortaya konulan bir “temel ortaklaşa çıkarlar” fikri bulunmaktadır. İnsanların temel ortaklaşa çıkarları, yaşamı dönüştürebileceklerini ve bunun için yeni ilişkiler kurabileceklerini fark etmelerinden geçmektedir.

Bu çalışmanın devamında tartışmaya açılacak soru, bu “temel ortaklaşa çıkarlar”ın korunabileceği ve sağlanabileceği bir toplumsallığı kurmanın önünde ne gibi engeller olduğudur. Buradaki varsayım, bu sorunu yalnızca düşüncede çözmenin yeterli olmayacağı, çünkü toplumsal yaşam içerisinde, bu tarz bir anlayışa direnen önemli öğeler olduğudur. Bu tez çalışmasının 5. Bölümü, toplumsal iktidarın kavramsallaştırılmasına odaklanmakta ve bu temel ortaklaşa çıkarlar tanınsa dahi, toplumsal yapılanmanın bir iktidar olarak bu çıkarların gerçekleştirilmesi önünde nasıl

bir engel oluşturduğunu tartışmaya açmaktadır. Toplumsal iktidar, bu bölümde ortaya konulmaya çalışılan haliyle, toplumların kendi kaderlerine veya geleceklerine karar verme iktidarı olarak anlaşılmaktadır. Bu anlamda bu iktidar, doğrudan bu tez çalışmasının temelindeki soruyla ilişkilidir, yani insanların kendi çıkarları doğrultusunda bir dönüşümü ortaya koyup koyamayacakları sorusuyla. Ancak burada tanımlanan anlamıyla toplumsal iktidar, yalnızca yeninin üretilmesi ile değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi ile de ilişkilidir.

Bu çerçevede toplumsal iktidarı tartışırken, iktidarın bir mülk olarak veya devlete ait bir iktidar olarak anlaşılamayacağını, bunun yerine toplumsal iktidarın bir ilişki biçimi olarak anlaşılması gerektiğini öne sürmekteyim. Bir mülkiyet değil bir ilişki olarak iktidar, direnişi, çevresel faktörleri, katmanlaşmayı (yani farklı iktidar katmanlarını) ve tüm bunlarla ilişkisi içinde toplumsal yapılanmayı ele almaya çok daha uygun bir kavramsallaştırma biçimidir. Bunun yanı sıra, iktidarı yalnızca siyasal ilişkilerde geçerli bir ilişki biçimi olarak değil, tüm toplumsal ilişkilerde geçerli bir ilişki biçimi olarak anlamının bu ilişkiselliği daha iyi kavramsallaştırmayı sağlayacağını ileri sürmekteyim. Yani burada bahsedilmek istenilen, yalnızca siyasal anlamda iktidar değil, toplumsal iktidar ilişkilerinin bütünüdür. Aynı zamanda bu tartışma çerçevesinde, toplumsallığın, zorunlu olarak maddi bir zeminde gerçekleştiğini ve dolayısıyla maddi sonuçları olduğunu akılda tutmak gerektiğini vurgulamak gereklidir. Bunu özellikle “beden”i kuşatan iktidar fikri üzerinden ve ayrıca insan bedeninin limitleri ve potansiyelleri üzerinden iktidarla ilişkisini analiz ederek yapmak mümkündür.

Bu noktada insanların canlı varlıklar olarak yaşamlarını yeniden üretmek için çeşitli ihtiyaçları olduğunu, bu ihtiyaçların karşılanmasının da bir zorunluluk olduğunu hatırlamak önemlidir. İnsanların doğasının toplumsallık olduğunu vurgulamak ve bunun dışında insanın bir canlı varlık olarak tatmin edilmesi gereken minimum ihtiyaçları olduğunu akılda tutmak gerekir. Fracchia'nın deyişiyle bu “bedensel limitler”in toplumsal iktidar açısından, toplumların kendi tarihlerini yapmaları açısından önemli bir faktör olduğu bu bölümün önemli bir vurgusudur. Bu bölümde, bedensel limitlerin tatmin edilebilmesi için, belirli bir üretim yapılması gerektiği ve bu üretimin de toplumsal ilişkiler ve üretim araçlarının gelişkinlik düzeyine bağlı olduğu ileri sürülmektedir. Bu anlamda insanın bedensel limitlerini tatmin etme kapasitesi



açısından, toplumsal üretim kapasitesi, toplumsal iktidar olarak, toplumların geleceklelerini belirleyen önemli bir faktördür. Bu ilişkilendirmenin, bu çalışma açısından da önemli bir nokta halini alacak biçimde, insanların kendi çıkarları doğrultusunda yeni bir toplumsal örgütlenme biçimine geçişlerinin hiçbir zaman yalnızca bugünkü iktidar ilişkilerinden vazgeçmek, yapıp etmeyi bırakmak veya düşüncede onları aşmak halini alamayacağını vurgulamak gerektiğini savunuyorum. Dönüşümün, aynı zamanda yeni üretim ilişkileri ve yeni üretim araçları geliştirmeyi gerektireceğini, toplumsal yaşamı bugünkü üretim ilişkileri ve araçlarının egemenliğinden kurtarmak gerekeceğini vurgulamanın da aynı şekilde değerli ve gerekli olduğunu söylemek önemlidir. Aynı zamanda, bu tartışma çerçevesinde, üretim araçlarının, zaten bazı toplumsal iktidar ilişkilerini kemikleştirdikleri öne sürülmektedir, Buhar makinesi, kömür üretim ve dağıtım süreçleri, petrol üretim ve dağıtım biçimleri bunların başlıca örnekleridir. Bu bağlamda, bu bölümde, toplumsal iktidar ilişkilerinin, özellikle üretim araçları olarak makinelerde veya üretim süreçlerindeki teknolojilerde (boru hatları gibi) nesneleşebileceği vurgulanmaktadır.

Bu noktada, bu sürecin aynı zamanda toplumsal ilişkiler açısından, bir çeşit sürekli ilk birikim, yani sürekli piyasa dolayımına muhtaç bırakılma halini aldığı ve bu toplumsal ilişkilerin de yapma etme biçimlerinin sürekliliği açısından kaçınılmaz derecede önemli olduğu vurgulanmaktadır. Burada özellikle Marx'ın ilk birikim hakkında yazdıkları dikkate alınmaktadır. Ve bu anlamda, piyasa dolayımına muhtaç bırakılmanın, yani sürekli ilk birikimin, toplumsal iktidarın hem şiddet hem rızayı bir arada işlettiği bir biçimi olduğunu öne sürüyorum. Buradan yola çıkarak, toplumsal iktidarın, maddi yaşam üzerinde itaat üreten bir şiddet uygulamakta olduğunu vurgulamak gerekir. Bu anlayışın, Antonio Gramsci'deki rıza-şiddet ikiliğini yeniden yorumlayarak ortaya koyulabileceğini öne sürüyorum. Gramsci'nin kuramındaki bazı eksikliklere işaret ederek, belki rıza yerine kullanılması gereken daha doğru bir kavram olarak iktidarı üreten "itaat"i kavramsallaştırmayı düşünmek mümkündür. Bu anlamda, bu çalışmada, itaatin, rızadan oldukça farklı olduğu, bilinçli ve kabullenerek yapılmış bir tercihten çok zorunda bırakılan bir tercihi ifade etmesi açısından daha anlamlı olduğu ve toplumsal iktidarın üretiminin de aynı zamanda maddi toplumsal ilişkiler içerisinde olduğu ortaya konmaktadır. Bu tartışmalar aracılığıyla, bu bölümde, iktidarı üretenin bir çeşit "artık-itaat" olduğu ve bu artık itaatin birikiminin,

toplumların geleceklerine karar verme yetkinlikleri üzerinde ciddi bir baskı oluşturduğu öne sürülmektedir.

“Artık itaat” kavramı, Etienne de La Boetie’den yola çıkan Fredric Gros’tan alınmış ve bu çerçevede geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu anlatıyı özellikle La Boetie’nin pek de geliştirmeden bıraktığı “çıkarlar hiyerarşisi” fikri üzerine kurmanın mümkün olduğunu öne sürüyorum. Bu anlayış, özellikle toplumsal sözleşme kuramlarında bir sorun olarak tartışılan “rızanın nasıl teslim edildiği” sorusuna La Boetie’nin verdiği cevap olarak okunabilir. La Boetie’nin anlatısının desteklediği şekilde, rıza ilişkisinin tabandan tepeye yalnızca 2 katman olarak okunması yeterli değildir. Tepede Tiran vardır, onun altında onun kulları ve bu kulların altında onların kulları. Bu anlatı özellikle Ortaçağ Avrupa’sının feodal örgütlenme biçimine çok uygundur. Ancak bugün de daha az belirgin katmanlar arasında bu itaat ilişkisinin işlediğini görmek mümkündür. Bu bağlamda, bu bölümde, bugünü anlamak için, yalnızca tepedeki iktidar odağı ve onun altındaki yığınlar yerine, daha fazla katmanı içeren bir iktidar ilişkileri anlayışına ihtiyaç duyduğumuzu öne sürüyorum. Bu katmanların kendi aralarındaki ilişkilerin, belirli bir iktidarın birikimi olarak, bir artık-itaatin (toplumsal yeniden üretimin sağlanması için gerekenden daha fazla itaat) birikimi olarak toplumsal iktidar halini almakta olduğu iddia edilmekte, bunu bir “kabullenme” ilişkisi olarak okumanın mümkün olduğu öne sürülmektedir. Bu iktidarın dönüştürülemez bir ilişkisellik olmadığı ayırdında olmak önemlidir; elbette alternatif örgütlenme biçimlerinin, alternatif toplumsallaşma biçimlerinin, alternatif üretim biçimlerinin oluşturulmasının bu dönüşüm için bir ön koşul olduğu unutulmadığı sürece.

Bu noktada, “çıkar” düşüncesi gibi, iktidarın da tarihsel ve toplumsal olarak farklı biçimler alabildiğini vurgulamak gerekli hale gelmektedir. Foucault, bu düşüncüyü tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır. Foucault’nun özellikle biyoiktidar ve yönetimsellik anlatılarında, bu çalışmada “sermayenin toplumsal iktidarı” olarak adlandırılan iktidar ilişkilerine yaklaştığını, ancak sermayeyi hiçbir zaman kendi kuramına katmadığını söylemek mümkündür. Foucault’nun açtığı yolda bir adım daha atarak, bu çalışmada, tarihsel olarak farklı iktidar ilişkileri olduğu ve bugün toplumsal iktidardan bahsedilecekse bunun, toplumsal iktidarın sermaye biçimi olması gerektiği öne sürülmektedir. Toplumsal iktidarın sermaye biçimi, toplumların geleceklerini yapma

imkânlarını sınırlandırdığı gibi, aynı zamanda uluslararası ve sınıflar arası bir baskı mekanizmasıdır.

Çalışmanın son ve altıncı bölümünde ise, toplumsal yapılanmanın itaat üreten şiddetinin sonucu olarak “kabullenme”den, öznelerin üretimine ve “benimseme”ye geçilmekte, toplumsal yapılanmanın yeniden üretiminin nasıl sağlandığı, kabullenmenin ötesinde bu yapılanmanın nasıl benimsendiği tartışmaya açılmaktadır. İnsanları oldukları kişiler haline getiren toplumsal süreçlerin, insanların içerisinde yaşadıkları toplumu anlama ve yeni bir toplum hayal etme becerilerinin tartışmaya açılması bu çalışmanın önemli bir parçasıdır. Elbette bu yeni bir tartışma değildir, özellikle Marksist yanlış bilinç kuramları, insanların “bilmeden yaptıkları” ve dönüp onlar üzerinde baskı kuran eylemlerini uzun zamandır ele almaktadır. Ancak Marksist yanlış bilinç kuramları, özellikle “yanlış/doğru” ayrımı aracılığıyla hakikate dair bir söylem geliştirdikleri ölçüde eleştiriye açık hale gelmektedir. Bu noktada, bu tez çalışması, odaklanılması gerekenin yanlışlık veya doğruluk değil, bilincin kendisi olduğunu öne sürmekte, bilinç, özne, hayal gücü ve toplumsal yapılanma arasındaki ilişkiye bu açıdan bakmanın tartışmaya önemli katkısı olabileceğini vurgulamaktadır.

Bilinç bu çalışmada, bedenle ilişkisi içerisinde, pratik yaşamla, toplumsal ilişkilerle, kurumlarla ilişkisi içerisinde ele alınmıştır. Bu anlamda, bilinç, Descartes felsefesinden itibaren şiddetle ortaya konulmakta olan bilgi-duygu ayrımını ve buna bağlı zihin-beden ayrımını aşacak bir şekilde anlaşılmalıdır. Bilinç, her zaman bir öznenin, toplumsal ilişkiler içerisindeki bilinçli bedenidir. Her ne kadar post-yapısalcı eleştiri, Marksist kuramları bilinci, hakikat düzleminde bir yanlışlık/doğruluk eksenine hapsetmekle suçlasa da aslında Marx ve Engels’in metinlerinde açıkça ortaya konulduğu gibi, bu düşünürler açısından bilinç, toplumsal pratiğin, maddi yaşamın bir sonucudur. Hatta bilincin, maddi yaşamdan ve pratikten kopuk bir hakikat halini alabileceği anlayışı, Marx ve Engels’in hem genç Hegelciler hem de Fransız philosophes’ları karşısında geliştirdikleri önemli eleştirileridir. Marksist düşünce, toplumsal dönüşümün yalnızca bilinçlerde gerçekleştirilemeyeceğini, çünkü bilincin zaten toplumsal pratikler içerisinde gelişmekte olduğunu, dolayısıyla pratikte ve düşüncede toplumu eş zamanlı olarak değiştirmek gerektiğini ortaya koyar. Bu tez çalışması da bu anlayışı desteklemektedir.

Bu vurguyu güçlendirmek adına, çalışmanın son bölümü, bu tartışmaların ardından Marksist kuramdaki önemli bir çelişkiye odaklanmaktadır. Marx için insanın hayal gücü, zihninde tasarlama becerisi, insani üretimi (en kötü mimar bile olsa) diğer canlıların üretiminden (en iyi arı bile olsa) ayıran başlıca etkidir. Ancak söz konusu olan yeni bir toplumsallığı hayal etmek olduğunda, Marx ve Engels, özellikle ütopyacı sosyalistler, genç Hegelciler ve philosophes'ların hayal ederek yeniyi yaratma fikirlerinin karşısında konumlanırlar. Böylece ontolojik düzlemde insan üretiminin ayırt edici faktörü olarak işaretlenen hayal etme becerisi, toplumsal-politik düzlemde reddedilmektedir. Bu yaklaşım farkını oluşturanın ne olduğunun ortaya çıkartılması hem Marksist kuram açısından hem de bilincin kapasitesini tartışmak açısından önemlidir. Bu çalışmada son olarak yeni bir toplum hayal etmek ve kurmanın mimari (veya insani) üretimden ne anlamda ve ne kadar farklı olduğu tartışmaya açılmaktadır. Bu tartışma ekseninde, yeni bir toplum hayal etmenin bir bina hayal etmekten farklı olduğu, dolayısıyla farklı bir dünyanın ancak pratikte ve hayal gücünde eş zamanlı olarak kurulabileceği ortaya konmaktadır.

Bu tez çalışması, birçok farklı disiplinin kuramsal tartışmalarını birlikte düşünmeyi önemli bulmaktadır. Ancak ortaya koyulan sonuç, soru(n)un yalnızca düşüncede, bakış açısı değişiklikleriyle ve daha “doğru” anlamalarla çözülemeyeceğidir. Toplumsal yapılanmaların, toplumsal dönüşüme karşı, yapısal ve kişisel ölçeklerde önemli bir dirençleri vardır. Bu direnç, ekonomik ve ekolojik krizlerin günümüz toplumunda açıkça gösterdiği değişim ve dönüşüm gerekliliğinin gerçekleştirilmesi önünde önemli bir engeldir. Bu krizlerin aşılması için çıkarların yeniden kavramsallaştırılması veya halkın teorisyenler tarafından aydınlatılması hiçbir zaman yeterli olmayacaktır. Dönüşümün ve daha iyi bir yaşamın imkânı, hayal gücü, düşünce, duygu ve pratiğin bir arada ve eş zamanlı olarak kuracağı yeni toplumsallıklardadır, onu başka bir yerde aramak anlamsız bir çaba olacaktır.

## 2. EKONOMİK KRİZ OLARAK KAPİTALİZM

*Yani bir devrim, ancak yeni bir krizin ardından olanaklıdır,  
ama biri ne kadar kesinse, öteki de o kadar kesindir.*

Karl Marx – *Fransa’da Sınıf Savaşları*

### 2.1. Giriş

Temelinde yer alan soru, “insanlar neden kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenir ve hatta benimseler?” olan bir tez çalışması için, ekonomik koşulları göz ardı etmek mümkün değildir. Ekonomik koşulların, insanların üretme, ürettiklerini paylaşma ve tüketme biçimlerinin incelenmesi, insanların içerisinde yaşadıkları toplumların kendi çıkarlarına ters işlemekte olup olmadığını sorgulamak için dikkate alınması gereken temel bir konudur. Ekonomi, insanın toplumsal yaşamının temel belirleyenlerindedir ve bu açıdan, içerisinde bulunduğu ekonomik koşullar, insanların çıkarları ile doğrudan ilişkilidir. Bu bölümde, gelişmiş ve gelişmekte olan kapitalist ekonomilerin öyle ya da böyle kendilerini sürekli içerisinde buldukları krizin bugüne kadar nasıl değerlendirildiğine odaklanılacaktır. Ekonomik krize bakış ve ona cevaben ortaya konulan davranışlar, insanların kendi çıkarlarına ters işleyen sistemler içerisinde yaşamalarına dair bir ipucu sunacaktır. Öte yandan bu bölüm özelinde gerçekleştirilen tartışma, insanların gerçekten de kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmalar içerisinde yaşayıp yaşamadıklarının tartışılması açısından elzemdir. Eğer gerçekten de bu bölümün sonunda ortaya konulan şekilde olağanlaşmış ve aralıksız bir ekonomik krizden bahsedilebilirse, bütün bir ekonomik güçler ve ilişkiler ağının gerçekten de insanların büyük çoğunluğunun çıkarlarının tersine işlemekte olduğunu ileri sürmek mümkün olacaktır. Bu açıdan bu çalışmaya ekonomik krizin analizi ve değerlendirmesi ile başlamak yerinde olacaktır.

### 2.2. Ekonominin Tekniğe İndirgenmesi

Ekonomik kriz ile ilgili tartışmaya başlamadan önce, ekonomi ile ilgilenen sosyal bilimler disiplininin, yani ekonomi disiplininin güncel durumundan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Ekonominin, toplumsal olanı anlamak açısından son derece önemli bir disiplin olduğu tartışmasız bir gerçektir. Bunun yanı sıra, ekonomi disiplininin,

diğer toplumsal bilimlere nazaran daha yüksek bir saygınlığı olduğunu ve daha “bilimsel” bir disiplin olarak kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Ancak ekonomi disiplini uzun bir süredir bilimsel kesinlik adına matematik denklemlerin, soyut istatistik ve modellemelerin alanında hapsolmuştur.<sup>14</sup> Bunu görmek için herhangi bir çağdaş ana akım ekonomiye giriş kitabına ya da bugün ekonomi alanında önemli kabul edilen çalışmalara bakmak yeterlidir (örneğin (Parkin, 2012); (Samuelson & Nordhaus, 1998)).<sup>15</sup>

Ekonomi disiplini toplumsal ve siyasal analiz alanını terk etmiş, bilimsellik adı altında kendisini tekniğe ve bu tekniğin gelişimine adanmış durumdadır. Bugün için ekonomi disiplini, sayısal hesaplamaların, bilgisayar programları ile yapılan modellemelerin, somut olanın soyutlandığı denklemlerin egemenlik sürdüğü bir gerçeklik alanı halini almıştır. Toplumsal üretimin, dağıtımın ve tüketimin, siyasal uygulamaların, hukuki düzenlemelerin, toplumsal ilişkilerin soyutlandığı veya daha da tehlikeli biçimde tümüyle düşünce dışı bırakıldığı bu alan, kendi gerçekliklerini yaşanan gerçekliğe dayatmakta, yaşamı ekonomikleştirdiği gibi ekonomiyi de cansızlaştırmaktadır. Bu tez çalışmasının son bölümünde, özneleşme pratikleri üzerinde bu soyutlama biçiminin insanlar arası ilişkileri hangi değer etrafında kodladığı ve toplumsallığı nasıl kendi imgesinde yeniden ürettiği tartışılacaktır. Bu gidişatın büyük oranda kendi teknik gelişiminin büyümesine kapılan bir disiplinin gidişatı olduğu öne sürülebilir. Elbette bu bir faktördür. Yine de sorunun bundan ibaret olmadığını ayırdında olmak gerekir. Çünkü buradaki sorun, ekonomik tekniklerin veya daha genel anlamda tekniklerin gelişmesi değildir. Teknik gelişme, belirli toplumsal ilişkilerin yönlendirdiği şekilde gerçekleşmekte, böylece ideolojik bir doku kazanmaktadır. Teknik bir imkân, bir bakış açısı, çevreyle bir ilişkilendirme biçimidir, ancak bunun çağdaş toplumlarımızda ekonomi disiplini içerisinde gittiği yön, toplumu anlamak ve üretimi, dağıtımını, tüketimi düzenlemekten ziyade, belirli bir üretim biçiminin sınırları içerisinde onun savunuculuğunu yapmaya dönmüştür. Bu anlamda ekonomik bakışın aldığı halin,

---

<sup>14</sup> Ben Fine, benzer bir şekilde ekonomi disiplini içerisinde ekonomi-politiğin nasıl dışlandığını, ekonomi-politik alanında çalışan akademisyenlerin kadro bulmaları bir yana çalışmalarını yayımlatmalarının bile ne kadar güç olduğunu vurgulamaktadır (Fine, 2001, ss. 5-6).

<sup>15</sup> Özellikle Samuelson’ın ekonomi ders kitabı, hem kendisinin bir ülkenin “ekonomi ders kitabını yazma”ya verdiği önem hem de kitabın en çok kullanılan ders kitabı olması açısından bu anlamda iyi bir örnektir.

toplumsal alanın çatışma ve çelişkilerinin üzerini örten, statükoyu sürdürmeye yönelik, tamirci bir yönü olduğunu gözden kaçırmamak önemlidir.

Teknik gelişmenin içeriği tamamen ikinci plana ittiği bu güncel durum yalnızca ekonomi disiplini için değil, düşünsel pratiğin oldukça geniş bir kesiti için geçerlidir. Ekonomi alanından oldukça uzak bir disiplin olan mimari tasarım pratiği bu konuda iyi bir örnektir. Bugün mimari tasarım toplumsal ve mekânsal tartışmaları büyük oranda terk etmiş, çevresinden kopmuş ve adeta tekniğin fetişleştiği bir alan haline gelmiştir. Bu gidişat, henüz 1970'li yıllarda İtalyan mimar ve mimarlık tarihçisi Manfredo Tafuri tarafından ortaya koyulmuştur (Tafuri, 1976, 1998). Tafuri'ye göre, burjuvazinin mekânı olan endüstriyel şehirde, kapitalist gelişmenin bir aracına indirgenen modern mimarlık bir kriz içerisindedir. Mimarlığı yönlendiren ütopya ve realizm arasındaki diyalektik, Aydınlanma dönemiyle birlikte yıkılmış, ütopyacı düşünce kendisini imha etmiştir. Böylece mimarlık ütopyacı düşünme kabiliyetini tümünden yitirmiş, üretim ve tasarım becerilerini tamamıyla kapitalist üretim tarzının belirleyiciliğine teslim etmiş, kapitalist ideolojinin esiri haline gelmiştir. Tafuri'nin çizdiği resim oldukça karanlıktır, o, mimari tasarımın bundan sonra hiçbir siyasal ve toplumsal söylemi olamayacağını öne sürer. Tafuri'nin haklı olduğu bir nokta vardır. Bugünün mimari tasarım ve uygulamaları bize bunu açıkça gösterir.<sup>16</sup> Ancak yine de Tafuri'nin öne sürdüğü kadar derin bir karanlık ile karşı karşıya olmadığımızı fark etmek gerekir. Kapitalist ideoloji başta olmak üzere her ideolojinin çatlakları ve delikleri vardır. Bunlar, içerisinden dönüşümün filizlenebileceği çatlaklar ve deliklerdir.<sup>17</sup>

Çoğu disiplinde olduğu gibi mimarlık söz konusu olduğunda da teknik elbette son derece önemlidir. Sorun tekniğin kullanımı ve geliştirilmesi değildir. Tekniğin

---

<sup>16</sup> Mimar Melike Altınışık'ın "Çamlıca Kulesi" projesinin çevresiyle, şehrin silüetiyle, kentsel mekân ve kamusal mekân ile yitik bir ilişkilene içerisinde olmasına rağmen, tasarımında ve üretiminde kullanılan teknik yenilikler nedeniyle kimi mimari çevrelerde hayranlık uyandırması buna iyi bir örnektir.

<sup>17</sup> Engels, *Anti-Dühring* adlı eserinde bunu açıkça ortaya koyar: "Buradan, ışık tutulan bağdaşmazlıklardan [üretimin toplumsallaşması ve özel mülkiyet arasındaki çelişkiden doğan, M.Ş.] kurtulma araçlarının, az ya da çok gelişmiş koşullarda değiştirilen üretim tarzlarının içerisinde bulunması gerekliliği ortaya çıkar. Bu araçlar *icat* edilmeyecektir, kafadan uydurulmayacaktır, bunun yerine kafanın yardımıyla var olan maddi üretim gerçeklerinde *keşfedilecektir.*" (Friedrich, 2010, s. 225)

gelişimini sorunlu hale getiren iki noktayı özellikle vurgulamak gerekir. Öncelikle belirli bir üretim tarzının egemen olduğu toplumlarda teknik gelişmenin bu toplumsal yapılanmadaki egemen sınıfların belirlediği yönde ilerleyeceğini, bunun da toplumsal çıkara göre değil, egemen sınıfın çıkarlarına göre belirlenen bir ilerleme olacağını vurgulamak gerekir. Egemen sınıfın çıkarları ile teknik gelişme arasındaki ilişki o denli iç içe girmiştir ki bazı durumlarda egemen sınıfın çıkarları teknik gelişmeyi istediği yöne doğru hareket ettiremez ise onu doğrudan engeller. Bu konuda iyi bir örnek Lenin tarafından sunulur ve alıntılanmaya değer,

Amerika’da Owens adında biri, şişe yapımında devrim yapacak bir makine icat etmişti. Alman şişe fabrikatörleri karteli, Owens’ın patentini satın aldı; ama kullanacağı yerde çekmeceye atıp sakladı. Elbette, bir tekel, kapitalist rejimde, dünya pazarındaki rekabeti tümüyle ya da uzun bir süre için ortadan kaldıramaz (ultra-emperyalizm teorisinin saçmalığını kanıtlayan nedenlerden biri de budur). Kuşku yok ki, üretim giderlerini azaltma ve uygulanan teknik düzeltme işlemleriyle kâr artırma olanağı, birtakım değişikliklere yol açmaktadır. Ancak tekellere özgü o durgunluk ve çürüme *eğilimi* işlemeye devam etmekte, bazı ülkelerde, bazı sanayi dallarında, bir zaman için üste çıkmaktadır.<sup>18</sup> (V. İ. Lenin, 1978, s. 121)

Lenin’in keskin analizi eş zamanlı olarak egemen sınıflar ile teknik gelişme arasındaki ilişkinin iki yüzünü de görünür kılar. Teknik gelişme üretim maliyetlerini düşürmesi ve dolayısıyla sermayenin kâr oranlarını artırması nedeniyle kapitalizm için bir tür zorunluluktur. Ancak aynı teknik ilerleme belirli bir kesimin çıkarlarını tehdit ettiğinde doğrudan engellenebilir. Bu iki zıt kutbun birlikte bulunmasının sebebi kapitalist ekonominin örgütlenme biçimine temel oluşturan anlayıştır. Kapitalist için önemli olan hiçbir zaman toplum çıkarı veya genel fayda değildir.<sup>19</sup> Kapitalist üretim

---

<sup>18</sup> Marx’ın Kapital’in 3. Cildi’nde, “Kâr Oranlarının Düşme Eğilimi Yasası” başlıklı kısımda benzer bir vurgu yaptığını görmek önemlidir: “Hiçbir kapitalist, kâr oranını düşüren yeni bir üretim tekniğini gönüllü olarak getirmez, bu yeni teknik üretkenlikte ne kadar artış sağlayacak olursa olsun ve artık değeri ne kadar artıracak olursa olsun.” (Marx, 2017, s. 263)

<sup>19</sup> Burada hedeflenen, toplumsal çıkar veya genel fayda kavramsallaştırmalarının yüceltilmesi değildir, bunun yerine kapitalist üretim tarzına egemen olan kâr tutkusunun, toplumsallıkla uyumsuzluğunun vurgulanmasıdır. Toplumsal çıkar ve genel fayda, bu tez çalışmasının 4. Bölümünde daha detaylı olarak tartışılacağı için şimdilik bu konuda daha fazla söz söylenmemektedir.



tarzı ve kapitalist toplumsal yapılanma içerisinde teknik gelişmenin yönünü belirleyen her zaman için mübadele değeri, kâr güdüsü, kâr hırsıdır. Burada temel bir sorunun ortaya çıktığını gözden kaçırmamak gerekir. Kapitalist ekonomi, birincil değer olarak mübadele değerine bağlı kârı benimsemektedir. Bu değer, insanların çoğunluğunun çıkarları ile uyuşması ise mümkün değildir. Kâr etmek, küçük bir azınlığın, sermaye sahiplerinin ayrıcalığıdır. Bu anlamda kapitalist ekonomilerin temel işleyiş mantığının, insanların çıkarlarıyla uyum içerisinde olmadığı ortadadır.

Aslında tam da bu noktada, sermaye ve onun çıkarları açısından önemli bir paradokstan bahsetmek mümkündür. Kapitalist gelişme açısından tekniğin sağladığı imkanlar aracılığıyla üretkenliği ve birikimi artırmak ve parça ürün maliyetini (yani ürün başına canlı ve ölü emeği) düşürmek bir zorunluluktur. Ancak aynı zamanda tekniğin gelişmesi ve özellikle makineleşme üretim sürecinde değişken sermayenin payını azaltır.<sup>20</sup> Bunun kaçınılmaz bir sonucu ise artık-değerin ve dolayısıyla kâr oranlarının düşmesidir.<sup>21</sup> Elbette teknik gelişmenin artık-değer üretebilecek ve dolayısıyla sömürülmesi ile kâr elde edilebilecek işçi sayısını düşürmesinin yanı sıra emeği yoğunlaştırması, iş gününü uzatması ve birim zamanda üretebildiği parça sayısını artırması aracılığıyla artık değeri artırması mümkündür. Ancak makineleşmenin yine de kâr oranlarının düşmesi eğilimini yaratacağını söylemek yanlış olmayacaktır, çünkü artık değer oranının ve mutlak derecesinin artışı uzun vadede canlı emeğin oranının düşüşüne denk olamaz (Marx, 2017).

Bu noktada kapitalizmin belirleyici güdüsü olan kâr güdüsü tekrar devreye girer. Kâr oranlarının düşmesi, üretimin emek gücünün daha ucuz olduğu bölgelere taşınmasına neden olur. Makineleşmenin ise bu bölgelerdeki üretimde rolü belirli bir seviyenin

---

<sup>20</sup> Aslında burada ikinci bir paradokstan daha bahsetmek mümkündür. Tekniğin seviyesi ile canlı emeğin niteliği orantılı olarak artmaktadır. Dolayısıyla “emek gittikçe daha çok nesnel olarak toplumsallaştığında ve bilinçli iş birliğine yöneldikçe” der Mandel, “emeğin sermaye tarafından örgütsel ve teknik olarak kapsanması işçiler için gittikçe daha kabul edilemez bir hal alır.” (Mandel, 1998, s. 584) Ancak güncel açmazımız ve bu çalışmanın odaklandığı sorun tam da bu kabul edilemezliğin etkin bir şekilde ortaya çık(a)mamasıdır.

<sup>21</sup> Marx’ın şaşmaz mantığı şunu açıkça göstermektedir: Kâr, emek sömürsünün, yani değişken sermayenin sömürülmesinin, yani ona kendi emek gücünü yeniden üretmek için gereken karşılığın verilmemesinin bir sonucudur. İşçi, iş gününün belirli bir kısmında kendi alacağı ücret için çalışırken, belirli bir kısmında doğrudan kapitalist için üretim yapmaktadır ve bu da kârın yegâne koşuludur. Dolayısıyla üretimde değişken sermayenin payının azalması, zorunlu olarak kâr oranlarının düşmesiyle sonuçlanacaktır.

altında tutulur. Böylece genel üretim maliyetini artırarak parça başına düşen üretim maliyetini düşürmektense, daha ilkel üretim teknikleri ve düşük ücretli emek gücü sömürüsü ile kâr oranlarını yüksek tutmak mümkün olacaktır. Ücretler, makineleşme ve kâr oranları arasındaki bu ilişki ekonomik krizin Marksist gelenek tarafından ele alınışında da önemli bir rol oynar. Bu konuya aşağıda daha detaylı olarak dönülecektir. Şimdilik kâr güdüsü ile teknik ilerleme arasındaki ilişkiyi biraz daha detaylandırmak faydalı olacaktır.

Teknik gelişmenin kapitalizm için hem bir ihtiyaç hem de bir felaket olması konusunda ortaya koyulabilecek en çarpıcı örneklerden biri ilaç sektörünün işleyiş biçimidir. Bu sektördeki teknik gelişme ve araştırma neye göre belirlenmektedir? Aslında bu sorunun cevabı oldukça açıktır ve devasa ilaç üreticilerinin yöneticileri dahil olmak üzere herkes tarafından dile getirilmektedir (Barut, t.y.). Araştırma ve geliştirme doğrudan kâr oranlarını ve mutlak kârı artıracak alanlara yönelmiştir. Örneğin antibiyotikler ve antivirallerin kâr getirisi yüksek olmadığı için son 15 yıl içerisinde ABD'deki büyük ilaç üreticilerinin neredeyse tamamı bu konudaki araştırmalarını sonlandırmıştır (Davis, 2020). Oysa antibiyotik ve antiviral araştırmaları toplum sağlığı açısından son derece önemlidir. Ancak bir şeyin toplum sağlığı açısından önemli olması, kapitalizm içerisinde çalışabilecek durumdaki bir emek gücünü sağlamak ve böylece emek arzını artırarak ücretleri düşük tutmak dışında bir şey ifade etmez. Artık nüfusun daha sağlıklı yaşamasının, temel hedefi kâr etmek olan şirketler açısından hiçbir önemi yoktur. İlaç sektöründeki teknik gelişmenin toplum sağlığını destekleme amacı gütmemesinin de ötesinde bu sektörün bilinçli olarak toplum sağlığını zedelediğinden bahsetmek mümkündür. *Vioxx* veya çok daha bilindik bir ilaç olan *Aspirin* gibi ilaçların yan etkilerinin gizlenmesi, bu ilaçlar hakkındaki araştırmanın olduğundan çok daha bilimsel ve geçerli gibi sunulması bunun kanıtı niteliğindedir (Michaels, 2008, s. 106).<sup>22</sup> Burada teknik ilerleme, olduğundan çok daha fazlası olarak sunulur. İlaç büyülü bir nesneye dönüşür ve teknik fetişleşir. Tekniğin bu şekilde fetişleşmesi ise tekniğin gelişimini sorunlu hale getiren ikinci noktadır. Fetişleşen teknik içeriğin üzerini örter, kendisini kutsallaştırırken eş zamanlı olarak ürettiği içeriği tartışılmaz bir gerçeklik olarak sunar.

---

<sup>22</sup> Ayrıca bkz. (Götzsche vd., 2013) ve (Goldacre, 2012).

Teknikler ve teknik gelişme söz konusu olduğunda önemli bir ayırmadan daha bahsedilebilir. Teknikler doğrudan üretim alanını etkileyecek şekilde gelişebilir. Teknik alandaki bu gelişme üretim araçlarının gelişmesi ile ilişkilidir. Ancak bunun yanı sıra üretim tekniklerinin veya doğrudan üretim üzerinde etki yaratan tekniklerin gelişimi teknik gelişimin yegâne alanı değildir. Özellikle teorik alanda, analiz tekniklerinin gelişmesinden bahsetmek mümkündür. Bugün ekonomi disiplini teslim alan ve çalışma alanını belirleyen bu türden bir teknik gelişmedir. Yüksek kapasiteli bilgisayarlar, çok büyük veri paketlerinin kolaylıkla analiz edilmesini sağlayan programlar ve bu verilere dayanarak modellemeler yaratılmasını sağlayan yazılımlar maddi üretim alanını doğrudan etkilemezler. Elbette burada dolaylı bir etkiden söz edilebilir, örneğin finansal analiz tekniklerinin yeni programlama imkanları ile gelişmesi ve hatta yapay zekanın finansal analizde önemli bir rol oynama eğiliminin yatırımların nereye yöneleceği üzerinde ciddi bir etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra teknik analiz yöntemindeki gelişmenin kendisini daha kesin bir bilime doğru atılmış bir adım olarak sunması ve böylece elde ettiği sonuçların ekonomik, siyasal ve kültürel düzlemde belirli hakikatler kurmak vesilesiyle üretim üzerinde etkili olması mümkündür. Burada gizli kalan ise bu türden gelişmelerin yönünü belirleyen maddi koşulları daha da fazla kendi lehine çevirmek amacıyla hareket eden egemen sınıfların toplumdan ve hatta birbirlerinden bağımsız çıkarları olduğudur. Öncelikle bu teknik gelişmenin büyük oranda egemen sınıfların çıkarlarını gerçekleştirmek konusunda yaşadıkları sorunları çözmeye hizmet ettiğine dikkat çekmek gerekir. Ekonomi disiplindeki teknik gelişme söz konusu olduğunda iki farklı şekilde egemen sınıfların çıkarlarıyla ilişkilenen bir gelişmeden bahsedilebilir. İlk olarak yeni ve daha gelişmiş olduğu öne sürülen analiz tekniklerinin temel amacı çoğunlukla sermayenin kâr oranını maksimize etmek, onun kaçınılmaz sonunu ertelemektir. Modellemeler ve programlamaların istenen şekilde çalışması, sermayenin kâr oranının en yüksek olduğu alana en hızlı şekilde geçiş yapmasını sağlar. İkinci olarak ise analiz alanındaki bu tür bir teknik gelişme ekonomi disiplini, toplumsal bilimlerin diğer disiplinlerinden uzaklaştırarak onu izole eder. Bu elbette eleştirel bir yaklaşım olasılığının sonu anlamına gelecektir. Aynı zamanda bu yaklaşım, somut insanları, onların yaşamlarını ve çıkarlarını, toplumun işleyişini, ilişkiler ağını ve çıkarlarını göz ardı etmekte, kendi kurduğu sayıların büyülü dünyası

içerisinde birtakım analizler yapmakta, daha da kötüsü bunları nesnel gerçeklikler olarak kabul etmektedir. Sayılar ortadadır, önemli olan onların ne ifade ettiğini tartışmaktansa onları doğru sıraya sokarak “bilimsel” bilgi üretmektir. Ekonomi disiplini kendisini tümüyle bu teknik gelişme fetişizmine terk etmiştir ve Bernard Stiegler’in sözleriyle,

Bunu ekonometri haline gelmek için, yani sürekli olarak daha fazla kendini gerçekleştiren, Derrida ve Lyotard’ın performatif olarak adlandırdığı şekilde bir göstergeler teknolojisi haline ve beklentinin matematikselleşmesi haline gelen, eninde sonunda ekonominin yıkımı olacak bir finansal yazılımın gelişmesi ile sonuçlanacak bir gizleme teknolojisine dönüşen modeller ve simülasyonlar teknolojisi olmak için yapmıştır. (Stiegler, 2015, ss. 39-40)

Elbette bu sözlerle ekonomi disiplininin matematik denklemlerle, soyut istatistik ve modellemelerle iç içe geçmesinin, analiz tekniklerinin gelişmesinin radikal bir biçimde reddedilmesi gerektiğini, kâğıt ve kaleme dönülmesi gerektiğini öne sürmek istenmemektedir. Andre Gunder Frank’ın açıkça ortaya koyduğu gibi aslında bu teknik gelişmeler ilk bakışta olumlu görünmektedir. Frank şöyle yazar,

Bu durumda (dayanaksız arzular yerine katı gerçeklere ihtiyaç duyan şirketlerden ve hükümetten cömert ödenekler alan, bütün ampirik hamallık işini yapacak bilgisayarlar ve mezunlar ordusunu arkalarında bulan) yeni, katı profesyonel ekonometrik model koyucuların, binlerce denklem aracılığıyla bilgisayarlarının türettikleri tahminlerde çok daha başarılı olacaklarını insan gayet masumane, bekleyebilir.<sup>23</sup> (Frank, 1995, s. 18)

Ancak, soyut düzlemde işleyen ekonomik analizlerin, çoğunlukla pratiğe uygulandığında pek bir anlam ifade etmediğini, çünkü ekonominin hiçbir zaman kendi

---

<sup>23</sup> Elbette Andre Gunder Frank, kendi makalesinin devamında durumun hiç de böyle olmadığını göstermektedir.

içinde ve bağımsız olarak işleyen bir alan olmadığını vurgulamak önemlidir. Aslında burada söz konusu edilmesi gereken, ekonomik krizin yanı sıra ekonomi disiplininin de krizidir. İzzettin Önder'in sözleriyle söylenecek olursa,

Şöyle ki, onlarca ünlü akademisyen durumu açıklayamaz, ileriye öngöremezken acaba içinden geçtiğimiz kriz bizlere sistemi açıklamada kullandığımız araçların yetersiz olduğunu göstermiyor mu? Başka bir deyişle, reel yaşamda ekonomik krizi yaşarken, akademik dünyada da acaba iktisat öğretisinin krizini mi yaşamaktayız! Gerçekten de ana akım iktisat öğretisinin krizini yaşamaktayız. Şöyle ki, tarihten ve felsefeden kopuk olarak, salt aletsel düzeyde ve bir zaman kesitindeki oluşumları mekanistik yöntemle açıklamaya yönelik ana akım iktisat öğretisi geleceği öngörmeden, sosyo-ekonomik olguları oluştukları aşamada gündeme almakta ve krizin oluşum sürecinde krizi açıklamaya ve çözmeye çalışmaktadır. (Önder, 2011, s. 20)

Elbette bu girişim her zaman başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdur. Sürekli tekrar eden ekonomik krizler bunun en basit göstergesidir. Bu manada ekonominin her zaman siyaset, kültür, coğrafya gibi farklı etkenlerle bir arada düşünülmesi gerektiğini unutmamak gerekir. Bunun yanı sıra, ekonomi disiplininin üretiminin, yıllarca ekonomi eğitimi almamış insanlar tarafından erişilmez ve anlaşılmaz hale gelmesi de kaygılandırıcı bir durumdur. Bu da büyük oranda aşırı teknikleşmenin sonucudur. Son olarak teknik gelişmenin her zaman egemen sınıfların çıkarlarının yönlendirdiği şekilde gerçekleştiği vurgusunu tekrarlamak gerekir. Teknik ve teknolojik gelişme daha adaletli, eşitlikçi ve yaşanılabilir bir düzen kurmak amacıyla değil, sermayenin daha fazla artık değeri sömürmesini sağlamak için fonlanır ve sağlanır. Böylece teknik gelişmenin ilk bakışta olumlu gözükken görüntüsünün ardında farklı bir gerçeklik açığa çıkar. Ekonomi disiplini kendisini tekniğin dallanıp budaklanan kollarına bırakırken, yaşayan insanları ve onların çıkarlarını da karanlık bir boşluğa terk etmiştir. Bu kadar büyük bir bilimsellik iddiasında bulunan, teknik açıdan mükemmelleştirilmiş bu disiplinin, kendi içerisindeki en temel sorunlardan birine nasıl yaklaştığını ele almak, bu noktada açıklayıcı olacaktır.

Ekonomik kriz sözü bugün adeta bir öcü halini almış durumdadır. Medyada, siyasetçilerin açıklamalarında, akademisyenlerin çalışmalarında sürekli olarak

ekonomik krizin ne kadar korkulacak bir olay olduğunu, onun gelmesini, bitmesini, öngörülmesini, engellenmesini, “teğet geçmesini” dinler, görürüz. Ekonomik kriz korkusuyla çeşitli kamu spotları yayınlamakta (“al ver ekonomiye can ver”), çeşitli kurumlar vergilerimizle desteklenmekte (veya kurtarılmakta) ve hepimizin yaşamlarını etkileyen kararlar alınmaktadır.<sup>24</sup> Bütün bunların arkasında, sürekli olarak ekonomiyi teknik yetkinliği sayesinde “anlayan” birilerinin, engin bilgileri doğrultusunda, hepimizi korumak ve kurtarmak için çeşitli adımlar attığına dair bir anlayış olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu kadar büyük bir kabusla dönmüş ekonomik krizin ne olduğunu yirmi birinci yüzyılın takım elbiseli ve parlak gülümsemeli ana akım ekonomistine sorduğumuzda açık ve kesin bir cevap alamadığımızı görürüz.<sup>25</sup>

### 2.3. Ana Akım Ekonomide Kriz

Ekonomik krizin ne olduğu, neden kaynaklandığı, nasıl sonuçlar doğurduğu ve özellikle de ondan nasıl kaçınılabileceğine dair sorular sıklıkla sorulsa da hiçbir ana akım ekonomik kuram veya model bu soruları soranların üzerinde anlaşılabileceği bir cevap sağlayamamaktadır. Hatta, ekonomik krizler konusunda ana akım ekonomi o kadar yanılğı içerisindedir ki, 2008 krizinin hemen öncesinde, Nobel ödüllü ekonomistler, makro ekonomik modellerin kapitalizmin kriz sorununu çözdüğünü bile öne sürmüşlerdir (Harman, 2010, s. 253; Keen, 2017, s. 4).

Ekonomik kriz alanında verilemeyen cevaplara ve bunların gerekçelerine dair genel yaklaşım veya daha doğrusu genel kaçınma cümlesi “ekonomi sürekli olarak evrildiği için her kriz bir öncekilerden farklı olur” sözlerinde ifadesini bulur. Aslında 21.

---

<sup>24</sup> Aslında ekonomik krize karşı korunmak ve ekonomiyi işler bir halde tutmak adına bu “dış müdahalelerin,” (kamu spotları, hukuki ve siyasal düzenlemeler gibi) gerekliliğini görmek, “serbest” piyasa ekonomisinin o kadar da serbest bırakılmayacağını, çok serbest kaldığında tepe taklak olduğunu bize açıkça gösterir. Bu manada neoliberalizm adını verdiğimiz ekonomik yaklaşım ve yönetimin, Foucault’nun (Foucault, 2010) vurguladığı şekilde, devletin tamamen ekonomik alandan çekilmesini değil, devletin büyüdüğü değneği ile, ekonominin içerisinde işleyebileceği çerçeveyi oluşturmak adına kısa süreli ve kritik dokunuşlar yapması gerektiği anlayışına dayalı olduğunun bir kere daha doğrulandığını vurgulamak gereklidir. Bu durumu en güncel ve açık örneği, 2008 krizi sonrasında, neoliberal politikalarla işleyen ekonomide, devletlerin devasa şirketleri “kurtarmaları”dır.

<sup>25</sup> Andre Gunder Frank şöyle yazar: “İktisatçılar konjonktürel salınımların genliğini öngörmede, hele konjonktürel dönüşleri kestirmede yeteneksiz kalmışlarsa, bu genliği kısaltmak ve inişleri önlemek için politikalar önermede de yeteneksiz kalmaları şaşırtıcı değildir.” (Frank, 1995, s. 29)

yüzyılın teknik anlamda ilerlediği var sayılan ekonomik analizinin, bütün bunlara rağmen 19. yüzyılda ortaya koyulan kriz ile ilgili açıklamalardan fazlasını sunamadıkları bir gerçektir (Clarke, 1994, s. 2).<sup>26</sup> Ama yine de krizi anlamak ve dolayısıyla ondan kaçınmak konusunda tümüyle yetersiz bu “bilimsel” yaklaşım en azından bir cevap kırıntısı sunmak zorundadır. Bu cevap kırıntısını bir örnekle ortaya koymak yerinde olacaktır.

International Monetary Fund (Uluslararası Para Fonu) tarafından 2014 yılında yayınlanan *Financial Crises: Causes, Consequences, and Policy Responses* (Finansal Kriz: Nedenler, Sonuçlar ve Siyasal Cevaplar) adlı cildin, Stijn Claessens ve M. Ayhan Kose tarafından yazılan “Financial Crises: Explanations, Types, and Implications” (Mali Kriz: Açıklamalar, Tipler ve Çıkarımlar) adlı ilk makalesi tam olarak yukarıda belirtilen sorunu ele alır ve mali krizin ne olduğunu, hangi tiplerde olabileceğini ve ne anlama geldiğini açıklamayı hedefler.

Bahsetmekte olduğumuz makalenin yazarlarına göre krizler, “yurt içi veya yurt dışı kökenli olabilir, özel veya kamusal sektörlerden kaynaklanabilir. Farklı şekillerde ve ölçülerde ortaya çıkarlar, farklı biçimlere evrilirler ve süratle sınırları aşabilirler.”<sup>27</sup> (Claessens & Köse, 2014, s. 3) Elbette bu sözler bize krizlerin tam olarak ne anlama geldiğiyle ilgili hiçbir bilgi vermemektedir. Bu cümleler bize öncelikle krizlerin nereden kaynaklanabileceği hakkında bilgi veriyormuş gibi görünür. “Krizler yurt içi veya yurt dışı kökenli olabilirler” diye yazar Claessens ve Kose, ancak bu cümlenin neredeyse hiçbir anlamı olmadığını görmek oldukça kolaydır. Bu cümlenin tek anlamı, krizlerin yalnızca yurt içinde veya yalnızca yurt dışında olmak durumunda olmadığıdır ve bu da küreselleşmiş bir ekonomide hiç şaşırtıcı bir sonuç değildir. “Farklı şekillerde ve ölçülerde ortaya çıkarlar, farklı biçimlere evrilirler ve süratle sınırları aşabilirler” cümlesinde de tümünden bir safсата yapıldığını görmemek mümkün değildir. Burada süslenerek verilen bilgi kolaylıkla kendini ele verir: “Krizlerin ne ölçüsü ne biçimi hakkında hiçbir ön bilgiye veya öngörüye sahip değiliz, yalnızca onların başladıklarında hızla yayılabileceklerini biliyoruz.” Tekrar etmek gerekirse,

---

<sup>26</sup> Benzer bir şekilde İzzettin Önder çoğu Nobel ödüllü ana akım iktisat teorisyeninin krizi öngöremediklerini ve bu öngörüsüzlüğün sistem çözümlemesi yapılmamasının doğal bir sonucu olduğunu vurgular (Önder, 2011, ss. 18-19).

<sup>27</sup> Türkçe çeviri M.Ş.

küreselliği her daim vurgulanan bir ekonomide, krizin de sınırları hızla aşabileceğini söylemek, pek de yeni ve önemli bir sonuç değildir.

Claessens ve Kose devamında şöyle yazarlar, “bir mali kriz çoğunlukla, kredi hacimlerindeki ve varlık fiyatlarındaki büyük değişimlerden; mali aracılıkta ve özellikle de dışsal maliye arzında ağır aksamalardan; büyük-ölçekli bilanço tabloları sorunlarından ve büyük-ölçekli devlet desteği gereksinimlerinden oluşan olayların karışımıdır” ve bu çerçevede, dört farklı kriz grubunun oluşturulabileceğini vurgularlar (Claessens & Köse, 2014, ss. 3-4). Bu gruplar sırasıyla, (1) kur krizleri, (2) ani fren krizleri, (3) borç krizleri ve (4) banka krizleri olarak sıralanır. Metnin devamında yazarlar, bu türleri, bu türleri analiz etmek için kullanılan farklı modelleri, bu modellerin farklı tarihlerdeki farklı örneklere uygulanmalarını, tanımlama ve tarihleme sorunlarını ele alırlar. Yazarların da sıklıkla vurguladıkları gibi, ele alınan bu konuların hiçbirinde ne bir kesinlik ne de bir açıklık mevcuttur (yalnızca mali krizlerin dört ana gruba ayrılması nispeten kesindir, ancak bu konuda bile farklı grupların çoğunlukla kesişmesi nedeniyle tam bir ayırım söz konusu değildir). Yazarlar, özellikle, mali krizleri açıklayan ana faktörlerin ne olduğunun, mali krizin nedenlerinin ne olduğunun tam olarak tanımlanamadığını (Claessens & Köse, 2014, s. 44), bir mali krizi öngörmenin hala pek mümkün olmadığını (Claessens & Köse, 2014, s. 44),<sup>28</sup> ve hatta krizlerin neden büyük maliyetleri olduğunun bile açıklanamadığını (Claessens & Köse, 2014, s. 48) vurgularlar.

Bu metne daha genel bir çerçeveden baktığımızda ise, ana akım ekonominin, krizi ne kadar sınırlı ve taraflı bir biçimde ele aldığı ortaya çıkmaktadır. Mali kriz adı altında tartışılan temel meselelerin yalnızca soyut ekonomik alanda analiz edildiğini, bu alanın kendisinin tümüyle sorgulanmadan bırakıldığını ve mali krizler ile bunların reel ekonomiye yansımaları sonucunda sürekli tekrar eden ekonomik krizleri üretim biçimine içkin ve onun kaçınılmaz bir sonucu olarak görmek yerine, yöneticilerin hatalarına veya dışsal şoklara bağlı önlenebilir ve tedavi edilebilir sorunlar olarak ele

---

<sup>28</sup> Aslında burada ilginç bir sapma vardır. Ana akım finansal teori tüm riskin istatistiksel olarak hesaplanıp öngörülebileceği anlayışını destekler (Foley, 2010, s. 415). Ancak Claessens ve Kose adeta bir itirafta bulunurcasına ana akım ekonominin krizleri öngörmekteki başarısızlığını kabullenirler. Elbette bu itiraf hem 2008 mali krizi tarafından zorlanmıştır hem de hâlâ krizleri kapitalist üretim tarzının zorunlu bir sonucu olarak görmekten uzaktır. Yazarlar bu itirafta bulunurken bile hâlâ krizlerin bir şekilde anlaşılabilirlerse engellenebilecekleri fikrine dayanırlar.



alındığını görürüz. Mali kriz, bu manada, tümüyle oyunun kuralları içerisinde tanımlanmaya çalışılmakta, müthiş işleyen bir sistemdeki bir hata, bir “bug” veya “glitch” olarak ele alınmaktadır. Oysa daha radikal bir analiz, oyunun kendisinin hatalı olduğunu ve dolayısıyla oyunun doğru çalışmasının bu tür sorunları yarattığını öne sürecektir. Ekonomi disiplini, üretimi, dağıtımını ve tüketimi daha adaletli, toplumsal ve eşitlikçi biçimde düzenlemek iddialarını tümüyle terk etmiş, bunun yerine teknik modellerin cazibesine teslim olmuştur. Böylece ekonomik kriz, kaçınılması gereken bir kötülük, sermaye düzenini tehdit eden bir canavar olarak görülürken, bu canavarın sürekli yiyip yuttuğu ezilenler ekonomi disiplininin görüş alanının dışında bırakılmıştır. İnsan ister istemez Guy Debord’un şiirsel önermesini hatırlamaktadır: “Gerçek anlamda altüst edilmiş dünyada doğru, bir yanlışlık anıdır.” (Debord, 1996, s. 15)

#### **2.4. Marksist Ekolde Kriz Tartışmaları**

Ana akım ekonominin karşısında farklı kollara ayrılmakla birlikte Marksist geleneğin krizi doğrudan kapitalist üretim tarzının kaçınılmaz bir sonucu olarak ele aldığını söylemek mümkündür. Bu ekol içerisinde farklı kollar krizin sebebini ve işlevini farklı şekillerde değerlendirmiştir. Simon Clarke, farklı değerlendirme biçimlerinin farklı dönemlerde ortodoks görüş halini aldığını vurgular. Clarke’a göre 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başında ortodoks görüş pek de netleştirilmemiş bir “orantısızlık” teorisine ve dolayısıyla market anarşisine odaklanmaktadır. 1930’lu yıllarda Marksist ortodoks görüş “yetersiz tüketim” teorisini temel alır ve 1970’li yıllarda “kâr oranlarının düşmesi” teorisi baskın yaklaşım biçimi olur (Clarke, 1994, s. 9). Kısaca özetlemek gerekirse, “orantısızlık” kuramı farklı sektörlerin gelişimi arasındaki orantısızlığa odaklanır. Bu yaklaşım açısından piyasa anarşisi özellikle önemli bir konumdadır. Piyasayı ve üretim biçimlerini düzenleyen bir işleyiş olmaması ve her kapitalistin kendi bireysel çıkarı yönünde hareket etmesi bu orantısızlığı besler ve büyütür. Bunun sonucu bazı sektörlerde aşırı üretim yapılırken, bazı sektörlerde üretimin yetersiz kalmasıdır ve bu durum da ekonomik krizin temel sebebi olarak anlaşılmaktadır.

Yetersiz tüketime odaklanan görüş ise üretim maliyetini düşürmek adına baskılanan ücretlerin, yaratılan işsizliğin ve yoksulluğun kaçınılmaz olarak ürünleri satın alması beklenen kişilerin tüketim imkanını kısıtlayacağı ve dolayısıyla ürünlerin elde

kalmasına neden olacağı düşüncesine dayanır. Luxemburg'un kuramı burada ayrıcalıklı bir konumdadır. Ona göre kapitalizm, sürekli olarak kendi "dış"ına ihtiyaç duyar. Kapitalizm için sermayenin yayılabileceği bir "dışarı," büyümenin zorunlu koşuludur. Bu nedenle kapitalist üretim tarzı kendisini kaçmasına imkân olmayan bir krize doğru sürüklemektedir (Ypi, 2022).<sup>29</sup> <sup>30</sup> Yetersiz tüketim kuramı ilk bakışta oldukça açıklayıcı ve tutarlı görünmektedir. Özellikle kriz meselesini basitleştirmek isteyen düşünürler genelde bu kurama yakınlaşırlar. Örneğin Wallerstein, kapitalizmin krizde olduğunun basit bir göstergesi olarak küresel işsizlik oranının yüksekliğini vurgular (Wallerstein, 2015) benzer bir şekilde Michael Heinrich, kapitalistlerin üretimi artırırken masrafları kısma çabalarının başarı ile sonuçlanmasının kapitalistlerin bir başarısı olmakla beraber onları zorunlu olarak krize sokan bir süreç olduğunu öne sürer. Maliyeti kısmak amacıyla işçilerin ücretlerini baskılamak onların alım gücünü ve dolayısıyla genel olarak talebi düşürecektir (Heinrich, 2019). Yetersiz tüketim veya üretim ile tüketim arasındaki bu kopukluk elbette kapitalizmin krize sürüklenmesinin sebeplerinden biridir, ancak bunun başlıca sebep olmadığına altını çizmek gerekir. Eğer yetersiz tüketim krizin temel sebebi olsaydı, Henry Ford'un önerdiği şekilde kendi işçisine kendi ürününü satabilmek için ücretleri artırmak krizi önlemek için yeterli olmalıydı. Hatta eğer sorun yetersiz tüketim olsaydı, ücretleri artırmaya dahi gerek kalmazdı. Çağdaş kapitalizmin borçlandırma sistemlerinin, insanların yarınlarnı çalarak kendisinin bugünkü kâr oranlarını yüksek tutma denemesi krizi yaratmış değil, önlemiş olurdu.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Rosa Luxemburg'un yetersiz tüketime odaklanan kriz analizinin, Marx'ın ortaya koyduğu kriz analizinden oldukça farklı olduğunu, hatta bu analizin bir eleştirisi olduğunu gözden kaçırmamak gerekir (Dobb, 2012, ss. 183-184). Luxemburg'a göre, kapitalizm kendi üretim ve tüketim döngüsünü ancak, yeni ve kapitalizmin dışında duran marketlere ürün sattığında tamamlayabilecek ve yetersiz üretim krizini ancak bu şekilde engelleyebilecektir.

<sup>30</sup> Luxemburg'un kriz anlatısı, sermayenin büyüme güdüsü ile bu büyümenin paradoksal olarak onun sonunu hazırlayan hareket olduğu vurgusunun ekonomik krizi açıklamak konusundaki geçerliliği sorgulanabilir olsa da bugün bizim için farklı bir açıdan kıymetlidir. Bugün kapitalist gelişme dünyayı ekolojik bir krize doğru sürüklemektedir. Sermayenin fethettiği her yeni toprak parçası, ormansızlaştırılan her alan, aşırı üretilen her ürün ve dolayısıyla her atık sermayenin hacmini büyütmeyle birlikte gezegenin ömrünü kısaltmaktadır.

<sup>31</sup> Krizlerin ve hatta kapitalist üretim tarzının bütününün borç ile yakından ilişkilendiğini hatırlatmak gerekir. Bu anlamda borçlandırma yalnızca çağdaş kapitalizme değil, kapitalizmin bütününe içkindir. Borç ve borçluluk ilişkisinin kapitalizmde işlemekte olan temel ilişki olduğunu, mübadele ilişkisinin kapitalizmin temel ilişkilene biçimi olamayacağını çünkü eşitler arası bir mübadelenin söz konusu olmadığını öne süren kuvvetli bir analiz için Lazzarato'nun çalışmasına bakılmalıdır (Lazzarato, 2020).

Kâr oranlarının düşmesine odaklanan analiz söz konusu olduğunda ise iki farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi, Maurice Dobb tarafından öne sürüldüğü şekliyle kâr oranlarının düşmesini temelde reel ücretlerdeki artış ile ilişkilendirir (Dobb, 1958, 2012). Dobb, ekonomik süreci yükseliş ve çöküşler arasında bir döngü olarak ele alır. Yükseliş dönemlerinde üretim artar, işsizlik azalır ve fiyatlar düşer.<sup>32</sup> Fiyatlardaki düşüş reel ücretlerin artmasına ve dolayısıyla işçi sınıfının pazarlık gücünün artmasına olanak sağlarken, üretimin artması ve işsizliğin azalması emek gücü talebini artırır ve emek gücünün fiyatını, yani ücretleri yukarıya çeker. Dobb'a göre ücretlerdeki artış üretim maliyetini artırır ve kâr oranlarını düşürerek sermayeyi krize sokar.<sup>33</sup> Bu gelişmeler sermayenin organik kompozisyonunun (sabit sermaye/değişken sermaye) yükselmesine ve sermayenin, emek gücünün yükselen maliyetinden tasarruf etmek için teknolojik gelişmeye yönelmesine sebep olur. Bu anlayışa göre krizin sebebi, kapitalist üretim tarzı içerisinde üretimin, sınıf çelişkileri ve bunu aşmaya çalışan kapitalistin kâr güdüsü tarafından yönlendirilmesidir. Dobb, ısrarla toplumsal çıkarı amaçlayan bir üretim tarzının benzer bir krize girmeyeceğini vurgular.

Dobb'un analizinde ücretlerin yükselmesi kâr oranındaki düşüşün ve teknolojik gelişmenin sebebi olarak sunulur. Oysa farklı (ve belki de Marx'ın analizine daha yakın) bir okuma teknolojik gelişmeyi ve buna bağlı olarak sermayenin organik kompozisyonundaki artışı kapitalizmin, rekabetten kaynaklanan, vazgeçilemez ve temel içgüdüleri olarak ele alır (Shaikh, 1978, ss. 238-241).<sup>34</sup> Bu açıdan bakıldığında

---

<sup>32</sup> Fiyatların düşüşü konusunda vurgulanması gereken bir nokta, bu düşüşten faydalanın büyük oranda egemen sınıf olduğudur. Herhangi bir kapitalist A ürününü değerinin altında sattığında, burada karın genel oranı düşer, ancak bu işçinin daha az sömürüldüğü veya işçinin ücretinin arttığı anlamına gelmez. Burada gerçekleşen bir kapitalistin karının bir diğerine aktarılmasıdır (Marx, 1979a, s. 318).

<sup>33</sup> Marx'ın Kapital'in üçüncü cildinde bunun ancak bir istisnai durum olabileceğini vurguladığını unutmamak gerekir: "Kâr oranlarının düşme eğilimi, artık değer oranının yükselme eğilimi ile, yani emek sömürüsü oranının artış eğilimi ile birlikte ele alınmalıdır. Bu nedenle hiçbir şey kâr oranlarındaki düşüşü, ücret oranlarındaki artış ile açıklamak kadar saçma değildir, her ne kadar bu istisna durumunda gerçekleşebilecek olsa da." (Marx, 2017, s. 238)

<sup>34</sup> Benzer bir vurgunun Marx ve Engels'in kapitalizm eleştirisine temel oluşturan metinlerden birinde, henüz ikisi birlikte çalışmaya başlamadan önce Engels tarafından yazılan "Outlines of a Critique of Political Economy" (Ekonomi Politikin Eleştirisinin Hatları) metninde yapıldığını görmek önemlidir. Bu metinde Engels, rekabetin temel rolüne ve kaçınılmaz sonuçlarına vurgu yapar. Bu vurgu uzun haliyle alıntılanmaya değerdir: "Sermayenin sermaye karşısındaki, emeğin emek karşısındaki, toprağın toprak karşısındaki mücadelesi üretimi, içerisinde tüm doğal ve rasyonel ilişkilerin tepe taklak olduğu hummalı bir aşamaya getirir. Hiçbir sermaye etkinliğinin en üst aşamasına getirilmedikçe diğerlerinin rekabetine dayanamaz. Hiçbir toprak parçası üretkenliği sürekli artırılmadıkça kârlı olarak işlenemez.

kâr oranlarındaki düşüşün ve krizin arka planında, kapitalistler arası rekabete dayanan teknolojik gelişme ihtiyacı ve bu şekilde sermayenin organik kompozisyonundaki artışa dayalı bir düşüş etkindir.<sup>35 36</sup> Bu düşüş sürekli ve uzun vadede kaçınılmaz olarak kapitalizmin sonunu getirecektir, bu nedenle de Marx tarafından bir “yasa,” “kâr oranlarının düşmesi eğilimi yasası” olarak tanımlanır.

Krizin sebepleri konusunda Marksist ekol içerisinde yapılan tartışmalar elbette burada ele alınandan çok daha karmaşıktır. Ancak krizin sebepleri ile ilgili daha detaylı bir tartışmanın, bu çalışmanın bu bölümünde ortaya konmak istenen düşünceyi geliştirmek konusunda pek bir faydası olmayacaktır. Bu nedenle kısaca krize Marksist kuram içerisinde atfedilen iki farklı rolden bahsetmek yerinde olacaktır.

Krizin kapitalist üretim tarzına içkin bir sorun olduğunu söylemek, çoğunlukla krizin kapitalist üretim tarzı açısından olumsuz bir süreç olduğu fikrini akla getirir. Aslında burada da iki farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi ve doğrudan akla geleni, krizin kapitalizm açısından bir tıkanma anı, çözülmesi gereken ancak çözülmesi mümkün olmayan bir sorun olduğu ve hatta onun kaçınılmaz sonunu

---

Hiçbir işçi tüm enerjisini emeğe harcamadıkça kendisini rekabet ettiği kişiler karşısında koruyamaz. Rekabet mücadelesine giren kimse onunla tüm enerjisinin tüketmeden, tüm insani amacı reddetmeden başa çıkamaz. Sonucu bir tarafta aşırı çaba olan bu durumun, diğer sonucu ise gevşekliliktir. Ne zaman ki rekabetin dalgalanması ufaktır, arz ve talep, tüketim ve üretim neredeyse eşittir, üretimin gelişmesinde öyle bir noktaya ulaşılmış olur ki aşırı derecede yüzeysel üretici güç mevcutken nüfusun büyük çoğunluğunun yaşam gereçlerinden mahrumdur, bu insanlar düpedüz bolluktan açlık çekerler. Bir süre için İngiltere kendisini bu çılgın pozisyonda, bu yaşayan saçmalıkta bulmuştur. Ne zaman ki üretim, böyle bir durumun sonucu olarak olmak zorunda olduğu gibi, daha büyük dalgalanmalara tabidir, o zaman da patlamalar ve krizler, aşırı üretim ve çökme devreye girer.” (Engels, 1844)

<sup>35</sup> Sermayenin organik kompozisyonunun yükselmesi, sabit sermayenin (başta makineler olmak üzere, fabrika vb. ölü emekten oluşan sermaye), değişken sermayeye (canlı emek, yani emek-gücünden oluşan sermaye) göre oranının artması anlamına gelir. Bu eğilimin sebebi, kapitalizmin gelişmesinin emeğin üretkenliğinde zorunlu bir artış ortaya koymasıdır. Marx şöyle yazar: “Bu üretim tarzı değişken sermayenin sabit sermayeye göre artan görece düşüşünü ve dolayısıyla total sermayenin organik kompozisyonunun yükselişini üretir. Bunun sonucu artı değer oranının, aynı veya artan bir emek sömürüsünün, genel kâr oranlarındaki sürekli düşüşte temsil edilmesidir.” (Marx, 2017, s. 211)

<sup>36</sup> Kâr oranlarının düşmesi yasası, Marx tarafından eğilimler ve karşı-eğilimler çerçevesinde ortaya koyulmuştur. Teknolojik gelişmenin her durumda kâr oranlarını düşüreceğini varsaymak doğru olmayacaktır, ancak bu uzun vadede kaçınılmaz bir durumdur. Marx’ın analizinin açıkça ortaya koyduğu şudur, kapitalist üretim tarzının emeğin üretkenliğinde zorunlu olarak sağladığı artış, yani makineleşme kâr oranlarını düşürmektedir. Kâr oranlarındaki düşüş, mutlak kârın düşmesini engellemek için total sermayenin sürekli büyümesini gerektirir. Bu büyüme sermayenin ve metallerin aşırı üretimi sonucunu kaçınılmaz olarak doğuracak, kendi ürettiği bir bariyere toslayacak ve dolayısıyla kendini iptal edecektir. Ancak bu kaçınılmaz çarpışmayı geciktiren, kâr oranlarının düşüşünü yavaşlatan “karşı eğilimler” de mevcuttur. Marx bunların başlıcalarının 1) sömürünün yoğunluğunun artması, 2) ücretlerin emek gücünün değerinin altına düşmesi, 3) sabit kapital öğelerinin ucuzlaması, 4) görece aşırı nüfus, 5) dış ticaret ve 6) stok sermayesinin artışı olduğunu vurgular (Marx, 2017, ss. 230-239)

hazırlayan sorun olduğudur. Krizin “sonun kaçınılmazlığı”na işaret ettiği fikri Wallerstein tarafından kriz kavramsallaştırmasının içerisinde işlenmiştir. Wallerstein şöyle yazar,

Çoğunlukla insanlar kriz terimini gevşek bir anlamda, herhangi bir sistem içinde güçlük içeren bir dönemi kastetmek için kullanırlar. Fakat bir şekilde güçlüğü üstesinden geliniyorsa, söz konusu olan gerçek bir kriz değil, sadece sistem içinde ortaya çıkan bir güçlüktür. Gerçek krizler sistemin çerçevesi içinde üstesinden gelinemeyecek güçlüklerdir. Ancak güçlüklerin bir parçasını teşkil ettiği tarihsel sistemin dışına ve ötesine gidilerek bu güçlüklerin üstesinden gelinebilir.<sup>37</sup> (Wallerstein, 2018, s. 135)

Ancak krizin kapitalist üretim tarzı için olumsuz bir duruma işaret ettiği genel geçer kabul edilmiş değildir. Örneğin Maurice Dobb, krizin kapitalizm içerisinde dengeden bir kopuş değil, bir tür denge sağlama aracı olduğunu vurgular (Dobb, 2012, s. 172).<sup>38</sup> Bu anlayışa göre kapitalist ekonomi kendi yükseliş dönemi içerisinde çöküşünü barındırır, ancak bu çöküş dönemi de aynı zamanda bir sonraki yükseliş dönemini hazırlar.<sup>39</sup> Bu şekilde bakıldığında krizler uzun vadede işsizliğin artmasına, dolayısıyla

---

<sup>37</sup> Belirtmek gerekir ki bu Wallerstein için kapitalizmin krizde olmadığı anlamına gelmez. Ona göre, “bir kapitalist dünya-ekonomi olan içinde yaşadığımız modern dünya-sistem, şu anda tam olarak böyle bir kriz içindedir ve bir süredir de durum böyledir.” (Wallerstein, 2018, s. 136)

<sup>38</sup> Marx, benzer bir vurguyu *Felsefenin Sefaleti*'nde yapar: “Nihayet üretken sermaye, ne kadar artarsa, isteklerini bilmediği bir pazar için üretim yapmağa o kadar mecbur kalır, üretim tüketimden o kadar önce yapılmak zorunda kılınır; arz, talebi zorlamaya o kadar fazla mecbur kalır ve bunların sonucu olarak krizlerin hem sıklığı hem de yoğunluğu artar. Fakat karşılık olarak her kriz, sermaye temerküzünü hızlandırır. Ve proletaryaya ilâveler yapar. Böylece üretken sermaye büyüdükçe, işçiler arasındaki rekabet çok daha büyük bir oranda büyür. Emegın ödülü herkes için azalır; emegın yükü ise bazıları için çoğalır.” (Marx, 1966, s. 225) Aynı argüman daha kısa ve açık bir biçimde *Kapital*'in 3. Cildi'nde de ortaya koyulur: “Krizler her zaman, var olan çelişkiler karşısında anlık ve zorla uygulanan çözümlerdir. Onlar, bozulmuş dengeyi belirli bir süre için düzelten şiddetli kaymalardır.” (Marx, 2017, s. 248)

<sup>39</sup> Dobb, bunu krizlerin uzun vadede kapitalizm için denge sağlama araçları olduğunu göstermek için vurgular. Benzer ve daha güncel bir analiz Guglielmo Carchedi ve Michael Roberts tarafından ortaya koyulmuştur (Roberts & Carchedi, 2013)

ücretlerin düşmesine ve kâr oranlarının yeniden artmasına sebep olacak, arz talep dengesinin yeniden kurulması açısından kapitalizme faydalı olacaktır.<sup>40</sup>

Krizin kapitalizm açısından olumlu veya olumsuz sonuçlar doğurması bu kadar önemli midir gerçekten? Kriz kaçınılmaz sonu hazırlayan bir sıkışma veya kapitalizmin yeni bir denge kurma aracı olabilir. Oysa bu analizlerden birini yetersiz kılan diğerinin dışarıda bırakılması değildir. Esas sorun krize dair perspektifin hala sermayenin bakış açısında temelleniyor olmasıdır. Sermayenin kâr oranlarının düşmesi, işsizliği artıracak için halk kitlelerinin olağan ve aralıksız krizini derinleştirebilir, ancak krizi sermayenin bakış açısıyla tanımlamak yine de yanıltıcıdır. Kriz, ezilenler için kapitalist ekonominin aralıksız halidir. Ve bu durumda şaşırtıcı olan, ana akım ekonominin krizleri analiz etmekteki yetersizliğinden ziyade, insanların içerisinde yaşadıkları bu aralıksız kriz haline rağmen dönüştürücü bir eylem pratiği ortaya koymayışlarıdır.

## **2.5. Ana Akım Ekonominin Kriz Ölçütlerinin Yetersizliği**

Pek de şaşırtıcı olmayan bir şekilde ana akım ekonomi tarafından krizin objektif olarak tanımlandığı iddia edildiğinde de aynı bakış açısı benimsenir. Bugün ana akım ekonomide ekonomik kriz kişi başına düşen GSYH, ekonomik büyüme ve işsizlik gibi toplumun ve ekonominin bütününe yansıttığı düşünülen göstergelerle ölçülmektedir.

Ancak bu göstergelere dayanılarak yapılan tanımlamalar oldukça sorunludur. Öncelikle, genel olarak, hangi göstergede, ne ölçüde bir değişimin kriz olarak nitelendirilmeyi hak edecek oranda fark yarattığının kesinleştirilmesi (imkânsız değilse) oldukça güçtür. Örneğin bir ekonomide, ekonomik büyümenin yaşandığı, kişi başına düşen ortalama gelirin arttığı ve eş zamanlı olarak işsizliğin de arttığı bir

---

<sup>40</sup> İzzettin Önder'in ekonomik kriz analizinin de benzer bir vurgusu olduğuna dikkat çekmek isterim. Önder'e göre, "Krizin sistemik amacı sermayenin genişlemesi aşamasında karşılaşılan engelin yıkılarak aşılmasıdır. Nitekim kronik kriz aşamalarında oluşmuş sosyal demokrasi politikalarının ya da finansın aşırı şişkinliği veya küreselleşme gibi politikaların devamlı genişleyen sermayenin piyasa sorununu çözmeye yönelik olarak talebi genişletme çabalarından başka bir şey olmadığı, aslında tüm bu politikaların kronik kriz ortamının birer semptomatik yansıması olduğu şeklinde algılanması gerekmektedir. Tüm bu politikalar tıkanmış evrede krizin devreye girmesi ise, arzın talebe denkleştirilmesi yönünde talep cephesinde yeterli artış sağlanamaması nedeniyle, sermayenin büyüme yolunun tıkanmış olmasının sonucunda bu tıkanıklığa dayanamayan ya da akut tıkanıklık nedeniyle oluşan panik havasında zarar eden ünitelerin devreden çıkması ile arz üzerinde gerçekleşen otomatik ayarlama olarak görülmelidir" (Önder, 2011, s. 30)

senaryo kolaylıkla düşünülebilir.<sup>41 42</sup> Ekonomik olarak en varlıklı kesimin, ulusal gelirden daha da fazla pay aldığı bir büyüme örneğinde, ekonomik büyümeye ve kişi başına düşen ortalama gelirdeki artışa rağmen işsizlikte de artış görülebilir. Bunun sebebi, sıklıkla iddia edilen aksine, varlıklı sınıfların istihdam yaratmamaları, ellerindeki varlığı istihdam yaratacak şekilde üretken sermaye olarak değerlendirmek yerine faize yönelmeleri olabilir. Tam da bu sebeple ekonomik krizin sebebini kâr oranlarının düşüşünde değil, faizlerin yeterince düşük tutulmamasında gören bir anlayıştan ve bu anlayışın faizleri düşük tutarak ekonomik krizi önleme önerisinden bahsetmek mümkündür. Aslında bu anlayış krizin sebebini kâr oranlarının düşmesinde gören anlayış ile uyumsuz değildir, ancak temel bir hatası vardır. Kapitalist bir ekonomide, kapitalistler, faizler düşük tutularak, düşük kâr oranlarıyla üretim yapmaya zorlanamazlar, çünkü kapitalizmi kapitalizm yapan şey onun temelindeki amacın kâr etmek olmasıdır (Dobb, 2012, s. 180).

Temel amacı kâr elde etmek olan bir üretim tarzında, üretilen ekonomik büyümenin zorunlu olarak tepedeki kesimin elinde toplanması ve bu kesimin zenginleşmesi kişi başına düşen ortalama gelirin ortalama değerini yükseltse de aslında en tepedeki %1 dışında kimsenin zenginleşmemesi şaşılacak bir durum değildir.<sup>43</sup> Çoğu durumda bu tutarsız ölçütler toplumun zenginleştiğini gösterirken halk kitleleri yoksullaşmakta, gittikçe daha kötü koşullarda yaşamlarını sürdürmeye zorlanmaktadır. Dolayısıyla bu

---

<sup>41</sup> Zaten ekonomik büyümeyi ve kişi başına düşen ortalama geliri bir ölçüt almanın tutarsızlığı da tam olarak burada yatmaktadır. Sıklıkla vurgulandığı gibi, afetlerden felaketlere, yıkımdan spor müsabakalarına kadar her şey GSYH'yi artırmaktadır (Başkaya, 2015, ss. 34-35) (O'Neill, 2020).

<sup>42</sup> Burada Thomas Piketty'nin *Kapital* isimli çalışmasında ortaya koyduğu ana argümanına yaklaşmaktayız. Piketty,  $r > g$  (sermaye getiri oranı > ekonomik büyüme) durumunun kapitalizmde her zaman uzun vadede geçerli olan durum olduğunu ve bu durumun eşitsizlik yarattığını vurgulamaktadır (Piketty, 2014). Piketty'nin veri bakımından oldukça zengin olan bu analizine katılmakla birlikte, buradan çıkarttığı sonuçları reformist bir pakete dönüştürmesinin olayların radikal bir kavranışından uzaklaştığını vurgulamak isterim.

<sup>43</sup> %1 ile ilgili derinlemesine yapılmış analizler ve çarpıcı verilerin dikkatle ele alındığı birkaç çalışma için Danny Dorling'in özellikle Birleşik Krallık'taki eşitsizliği incelediği çalışmasına (Dorling, 2015), Thomas Piketty'nin eşitsizliğin toplumsal yayılımını oldukça geniş bir veri hazinesine dayandırarak tarihsel ve teorik analizine (Piketty, 2014), Anthony B. Atkinson'un temel yaklaşımına (Atkinson, 2015) ve eşitsizliği küresel ölçekte ele alması açısından önemli bir çalışma ortaya koyan Branko Milanovic'in çalışmasına (Milanović, 2016) bakılabilir. Bunların ötesinde eşitsizliğin yalnızca ekonomik eşitsizlik olarak ele alnamayacağını, kişisel otonomiye belirleyen varoluşsal eşitsizliklerin, yaşam beklentisi ve sağlıklı bir yaşam alanındaki eşitsizlik ve maddi eşitsizliğin birlikte düşünülmesi gerektiğini öneren etkileyici bir analiz sunmaları açısından Göran Therborn'un çalışmaları (Therborn, 2015, 2017) önemlidir.

durumda kişi başına düşen ortalama gelirdeki artış yalnızca bir yanılsama olarak karşımıza çıkar. Bunun yanı sıra, ulusal gelirin büyük kısmını ellerinde toplayan varlıklı kesimler bu varlıkları nasıl yönetecekleri konusunda tamamıyla serbestlerdir. Türkiye gibi, faizlerin %10+ civarında dolaştığı, döviz kurunun sürekli olarak (çoğunlukla yukarıya doğru) hareket ettiği ulusal ekonomilerde, ulusal gelirin büyük kısmını elinde biriktiren insanlar için önemli olan hiçbir zaman ulusal ekonomiye katkı yapmak veya topluma yatırım yapmak olmayacağından, varlıklı kesimler varlıklarını kayda değer bir istihdam yaratmayan finansal enstrümanlar aracılığı ile değerlendirmeyi ve artırmayı tercih ederler.<sup>44</sup> Bu durumda nüfus artışının da etkisiyle işsizlik kaçınılmaz olarak artacak, ulusal gelir daha fazla insan arasında bölüşülecek ve toplumdaki ekonomik eşitsizlik tekrar ve daha kuvvetli şekilde üretilecektir.

İkinci bir senaryo ise GSYH'nin (gayri safi yurtiçi hasıla) ölçüt olarak kabul edilmesinin gerçeklikten ne kadar uzak olduğunu bize göstermektedir. 1990'lı yıllara kadar yine isabetli bir ölçüt olmamakla beraber toplumların ekonomik etkinliklerini ve üretim hacimlerini belirlemek amacıyla kullanılmakta olan ölçüt GSMH'dir (gayri safi milli hasıla). GSYH ve GSMH ölçütlerinin temelindeki anlayış aynı olmakla birlikte bu ikisi arasında ciddi bir fark bulunmaktadır. Gayri Safi Milli Hasıla bir ulusun ekonomik etkinliğini ve üretim hacmini ölçer. Bu hesaplama yurt dışında yapılan yatırımlar ve üretim de eklenir, ancak yurtiçinde yabancı üreticiler tarafından yapılan yatırım ve üretim bu hesaba dahil edilmez. Tam tersine Gayri Safi Yurtiçi Hasıla söz konusu olduğunda hesaba yurtiçindeki yabancı yatırım ve üretim dahil

---

<sup>44</sup> Finansallaşmanın yalnızca ulusal çapta değil, uluslararası düzlemde de sermaye hareketi açısından önemli olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Finansallaşma “üretimin uluslararasılaşmasını destekler, gelir ve servetin yoğunlaşmasını sağlar ve neoliberalizmin siyasal hegemonyasını sermayenin kaçması tehdidi ile sürekli olarak destekler” (Saad-Filho, 2019, s. 304). Finans kapital bu anlamda yalnızca spekülasyon veya kapitalist üretimin asalak bir parçası değildir. Finansallaşma, kapitalizmin vaz geçilemez bir parçasıdır. Greg Albo, Sam Gindin ve Leo Panitch'in aşağıdaki satırları, bu konuda alıntılanmaya değerdir: “Finans kapital, toplumsal artığın biriktirilmesinde, üretim öncesinde kredi para yaratılmasında, dik başlı şirketlerin kredisiz bırakılarak disipline edilmesinde ve endüstrinin hangi kollarına yeni yatırımların yapılacağına kararlaştırılmasında baskın bir ekonomik rol oynamaktadır. Bu rolün, farklı bloklar arasındaki siyasi ortaklıkları güçlendirmekte ve piyasa mübadelesini, kâr etmeyi savunan farklı ideolojik ajandaların savunulmasında ciddi ideolojik ve siyasal etkileri vardır. Avcı bazı kapitalistlerin üretken bir ekonominin başarılarından ve yıkımından kazanç sağlamasının tam tersine, finans kapital tüm kapitalizm içerisindeki tüm kapitalistleri temsil eder ve savunur.” (Albo vd., 2010, s. 34)



edilirken, yurt dışındaki ulusal yatırım ve üretim hesaba dahil edilmez. İlginçtir ki 1990'lı yıllara değin kullanılmakta olan GSMH, bu tarihlerde sessiz sedasız GSYH'ye dönüştürülmüştür (O'Neill, 2020). Elbette bu değışiklik aracılığıyla, ölçütlerin verdikleri sonuçlar önemli ölçüde farklılaşmış, “gelişmekte olan” veya “az gelişmiş” veya “üçüncü dünya” veya “küresel güney” olarak adlandırılan ülkelerdeki ekonomik büyüme ve kişi başına düşen ortalama gelir olduğundan çok daha yüksek gözükümüştür. Bu yanıltıcı görünümün ardındaki sebep küresel sermayenin ucuz iş gücünü sömürebileceği topraklara doğru hareket etmesidir. Burada dikkat edilmelidir ki küresel sermayenin ya da başka bir deyişle küreselleşmenin yeniliği uluslararası yatırım yapılması veya belirli şirketlerin farklı ulusların topraklarında üretim yapması değildir.<sup>45</sup> Küreselleşmeye karakterini kazandıran, uluslararası sermayenin gittiği ulusların kuralları tarafından belirlenen sınırlar içerisinde kalmaktansa, kendi kurallarını da beraberinde getirmesidir. Bu tarz bir sermaye hareketi ucuz iş gücünün ve yüksek faiz oranlarının olduğu yerlerde yatırım ve üretim yapsa, çeşitli ulusların hammaddelerini çıkartıp işlese dahi elde ettiği artık değeri bu toplumların gelişimi için harcamaz. Dolayısıyla topraklarında uluslararası sermaye tarafından yatırım ve üretim yapılan bir toplumun GSYH'si artmış gözükse dahi bu halkın ne ekonomik ne kültürel ne toplumsal yaşam koşullarında bir iyileşme gerçekleşmez. Ekonomik krizi en derin şekilde deneyimlemekte olan bir ülke, yabancı sermayeyi çekmek adına faizleri yükseltip kendi vatandaşlarının işçilik haklarını zayıflatabilir ve bu şekilde sayısal olarak GSYH'de bir artış ve ekonomisinde bir büyüme illüzyonu yaratabilir.<sup>46</sup>

Bütün bunların yanı sıra, bir ekonomik krizi belirten göstergelerin kendilerinin nasıl belirleneceği de oldukça büyük bir sorundur. Örneğin işsizlik verileri söz konusu olduğunda, işsiz ama iş aramaktan vazgeçmiş insanlar bu verilere dahil edilecek midir? Ya da kişi başına düşen GSYH söz konusu olduğunda, en tepedeki %0.1'lik kesim bu

---

<sup>45</sup> Elbette sermayenin uluslararasılaşmasındaki artışı doğrudan reddetmek mümkün değildir. Uluslararası sermayenin dünya üretimindeki payı 1960'lı yıllardan itibaren artış eğilimindedir (Başkaya, 2015, ss. 38-39). Ancak küreselleşmeyi belirleyen bu nicel değışiklik değil, nitel bir değışikliktir.

<sup>46</sup> Bunun yanı sıra GSYH'nin hesaplanma biçiminin kendisi de oldukça sorundur. Örneğin afetler, yıkım ve felaketler GSYH'yi artırır ve böylece maddi koşulları dehşetengiz bir şekilde kötüleşen bir toplumun ekonomisi büyüyormuş gibi gözükabilir (Başkaya, 2015, s. 34)

ortalamaya dahil edilecek midir?<sup>47</sup> Ekonomik büyüme söz konusu olduğunda, onun tek başına bir sayı olarak mı ele alınması gerekmektedir, yoksa Piketty'nin (Piketty, 2014) ısrarla vurguladığı gibi ekonomik büyümenin daha doğru anlaşılabilmesi için “sermayenin getiri oranı” ile ilişkisi içinde mi düşünülmesi gerekmektedir? Veya bir toplumun ekonomisi söz konusu olduğunda, aylık periyodlara mı, yıllık periyodlara mı yoksa beş yıllık periyodlara mı bakmak daha doğru sonuçlar verecektir?<sup>48</sup> Örneğin yıllık periyodların ele alındığı bir çalışmada, özelleştirmelerle içerisine sıcak para enjekte edilen bir ekonomi ilk başta büyüyormuş gibi görünebilir. Aynı şekilde yabancı yatırımı çekmeye yönelik siyasetler geliştiren bir ülkenin ekonomisi başlangıçta canlanıyormuş gibi gözükülebilir. Ancak bu ülkelerdeki ekonomik canlanma çoğunlukla uzun vadede hüsrarla sonuçlanacaktır.<sup>49</sup>

## 2.6. Gerçek ve Aralıksız Kriz: Kapitalizm

Bu bölümde şimdiye kadar ekonomik krizin sebepleri, kapitalist üretim sistemi içerisinde oynadığı rol ve onu ölçmek için kullanılan ölçütlerin farklı yaklaşımlarda

---

<sup>47</sup> Bu kesimi ortalama dahil edip etmemek yalnızca araştırmacının karar vereceği metodolojik bir tartışma konusu değildir. Toplumun ekonomik olarak en üst tabakasındaki insanların araştırmaya katılması bambaşka bir açıdan daha sorunludur. Bu tür araştırmalar, Milanovic'in (Milanović, 2016) araştırmasında vurguladığı gibi, “hane anketleri” aracılığı ile gerçekleştirilir ve en yüksek gelire sahip %1'lik kesimin bu anketlerde gerçekte olandan daha az temsil edildikleri göz önünde bulundurulmalıdır. Buna ek olarak, küresel ölçekte “hane anketleri”ne dayanan analizler yapmanın farklı bir sorun daha yarattığını unutmamak gerekir. Bu sorun da hane anketlerinin ABD ve Avrupa gibi bölgelerde gelire dayanarak yapılması ve buna karşın özellikle Afrika ve Asya'da tüketime dayanarak yapılmasıdır (Therborn, 2017, s. 14). Bu manada, Therborn'un da vurguladığı gibi, Milanovic ve çalışma arkadaşlarının, aşırı zengin olanların gerçekte olandan az temsil edilmesini düzenlemek için ve farklı ülkelerdeki alım gücü farklarını hesaba katarak yaptıkları çalışmalar bile böylesi bir farkı kapatmaya yeterli olmayabilir (Therborn, 2017, s. 14).

<sup>48</sup> Marx'a kulak verilecek olursa, “Ekonomi politikte, ilke olarak, bir tek yılın rakamları, genel kanunları formüle etmek için asla esas alınmamalıdır. Çağdaş sanayiinin refah, aşırı üretim, durgunluk, kriz gibi çeşitli aşamalardan geçip kaçınılmaz döngesini tamamladığı 6, 7 yıl gibi bir dönemin ortalaması alınmalıdır.” (Marx, 1966, s. 223)

<sup>49</sup> Piketty, *Kapital* isimli çalışmasında, son yüzyılda batı ekonomilerine yetişen hiçbir gelişmekte olan ekonominin dış yatırımlara bel bağlamadığını, bunun yerine kendi toplumu içerisinde bilginin daha dengeli bir dağılımını sağlayarak insan sermayesini güçlendirdiğini ısrarla vurgular (Piketty, 2014, ss. 138-139). Buna ek olarak Ha-Joon Chang'ın kıymetli analizini göz önünde bulundurmamak faydalı olacaktır. Chang gelişmiş ülkelerin ekonomik gelişmeleri tarihini analiz eder ve bu ülkelerin neredeyse hiçbir istisna olmaksızın gelişmekte olan ülkelere vaaz ettikleri kalkınma yöntemlerini kendilerinin uygulamadıklarını ortaya koyar (Chang, 2018). Chang buna kitabının başlığına da taşıyacağı şekilde “merdiveni tekmelemek” adını verir. Gelişmiş ülkeler, kendi gelişimlerini sağladıkları araçları (merdiveni) kullandıktan sonra yok etmeye eğilim gösterirler. Bu nedenle IMF'nin, Dünya Bankası'nın vb. kurumların gelişmekte olan ülkelere önerdikleri ekonomik ve siyasal düzenlemelerin büyük ölçüde yanlıtıcı olacağını dikkate almak gerekir.

nasıl ele alındığı ortaya konuldu. Ancak bütün bu yaklaşımların, krize sermayenin krizi olarak baktıkları, ölçütlerinin ve analizlerinin bu nedenle yetersiz ve yanıltıcı olduğu vurgulandı. İşte bu nedenle gerekli olan krizlere farklı bir perspektiften bakmak ve kapitalizmin krizini bu yeni perspektiften tanımlamaktır. Bu perspektif değişikliği, gerçek ve aralıksız ekonomik krizi, ezilenlerin her gün yaşadığı bitmek bilmez buhranı fark etmeyi sağlayacaktır. Ve elbette bu perspektif değişikliği, her gün gerçek ve aralıksız bir ekonomik kriz yaşayan bu çoğunluğun, nasıl olup da içerisinde yaşadıkları toplumsal yapılanmayı kabullendikleri, benimsedikleri sorusunu tekrar ön plana çıkartacaktır. Bu tarz bir perspektif değişikliği için Ernest Mandel'in kapitalist üretim ilişkilerinin krizi ile ilgili yazdıkları yol göstericidir:

Kapitalist üretim ilişkilerinin krizi bütünsel bir toplumsal kriz –yani geç kapitalizm dönemi boyunca işlemiş bulunan bütün bir toplumsal sistem ve üretim tarzının tarihsel gerilemesi- olarak görülmek zorundadır. Bu ne aşırı üretime dayalı klasik krizle eşittir, ne de onu dışlamaktadır.<sup>50</sup> (Mandel, 1998, s. 570)

---

<sup>50</sup> Mandel'in "kapitalist üretim ilişkilerinin krizi" analizi bu çalışmada ortaya koyulmaya çalışılan yaklaşım ile ciddi şekilde benzer bir bakış açısına sahiptir. Ancak Mandel'in kapitalist üretim ilişkilerinin krizinde, krizi gittikçe derinleştiren, sınıf bilinci gittikçe artan bir işçi sınıfının varlığına vurgu yaptığına dikkat etmek gerekir. Bu Marx ve Engels'in döneminden ve kriz ile sınıf mücadelesi arasında kurdukları ilişkiden Mandel'e miras kalan bir anlayıştır. Marx ve Engels'in kriz analizlerinin doğrudan sınıf mücadelesi ile ilişkisi çerçevesinde okunduğu fikri en uç noktasına Peter Bell ve Harry Cleaver tarafından taşınmıştır: "Bizim Marksist teori analizimizin merkezi itkisi, birikimi, kapitalist kontrol dokusunun sürekli genişleyen yeniden üretiminin, sürekli olarak işçi sınıfının mücadelesi tarafından tehdit edildiği görüşüdür. Bu anlamda kriz, en basit haliyle bu dokunun yırtılması ve işçi sınıfının bir özne olarak olumlu anlamda gelişmesi sonucudur. Bu çerçeve içerisinde, devrim, 'işçi sınıfı tarafından üretilen' bir kriz, sermayenin yeterli bir yanıt bulamadığı bir kriz olarak anlaşılır" (Bell & Cleaver, 2002, s. 1). Bu yaklaşım, krizin nasıl konumlandırıldığını da etkileyecektir. Söz konusu olan "kapitalist üretim ilişkilerinin içindeki kriz" midir yoksa "kapitalist üretim ilişkilerinin krizi" mi? Bu tarz bir ayrımı Alfredo Saad-Filho (Saad-Filho, 2019) neoliberalizm ve kriz ilişkisi aracılığıyla ele alır. Saad-Filho'ya göre, neoliberalizm ciddi bir kriz halindedir ve bu kriz neoliberalizm içerisinde sistemik bir krizdir, ancak bundan henüz "neoliberalizmin krizi" olarak bahsedilemez, çünkü neoliberalizm ciddi bir alternatif tarafından (Bell ve Cleaver'ın, Marx ve Engels'in kriz anlayışına temel olduğunu iddia ettiği ve Mandel'in 1970'li yıllarda gelmekte olduğunu düşündüğü devrim gibi) tehdit edilmemektedir (Saad-Filho, 2019, s. 310). Bell ile Cleaver'ın, Mandel'in ve Saad-Filho'nun krizi kavramsallaştırırken karşıtların birbirini belirlediği bir anlayış öne sürdüğünü söylemek mümkündür. Bu önemli bir perspektif değişikliğidir. Krizi kriz yapan onun aşılması olanağı ve zorunluluğu olarak ele alınır. Ancak bu çalışmanın temelindeki soru, bugün yaşamakta olduğumuz olağan ve aralıksız krizin tüm sarsıcılığına rağmen neden onu aşmakla tehdit eden bir hareketin ortaya çıkmadığı sorusudur.

Mandel'in de vurguladığı gibi, çağdaş kapitalizmin krizi, yalnızca ekonominin belirli bir hatasıyla, yanlış işleyen bir parçasıyla ilişkili değildir artık. Bundan öte, kriz toplumun bütününe kapsayan bir hal almıştır. Mandel'in analizine ek olarak, şimdiye kadar ele aldığımız analizlerden bize yol gösterecek farklı parçalar bulmak mümkündür. Ancak önce, krizin aralıksız olduğunu kısaca açıklamak, gerekli olacaktır. John Holloway, benzer bir analizi ortaya koyarken, isim olarak düşünülenlerin, fiiller olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürer,

Ancak, eğer isimler fiillere dönüştürülürse, eğer kapitalist üretim tarzının tüm toplumsal ilişkileri biçim-süreçleri olarak anlaşılırsa, yani meta metalaştırma, para parasallaştırma, sermaye sermayeleştirme, devlet devletleştirme vb. olarak anlaşılırsa her şey değişir. (...) Değişen ilk şey mücadelenin yönü olur. Mücadeleyi, kurulu ve yerleşmiş bir egemenlik sistemine karşı mücadele olarak anlamaktansa, bu kurulu sistemin sürekli ve çaresizce kendisini tutarlı ve mantıklı bir sistem olarak göstermesi ve yeniden üretmesini anlamaya başlarız. (Holloway, 2017)

Bu bağlamda kapitalizmin toplumsal krizi, bir krizleştirmedir. Kapitalizm ezilen halk kitleleri karşısında sürekli bir saldırıdır. O bizi her gün yataktan çıkmaya, üretim araçlarına sahip olmadığımız metalar ve ilişkiler üretmeye, sürekli olarak ilgimizi sermayenin karlılığını artıracak yeni yöntemlere yöneltmeye zorlar (Holloway, 2017). Bu anlamda krizi, kapitalistlerin kâr oranlarındaki düşüşle, ekonominin büyüme oranının yetersizliğiyle, iş imkanlarının daralmasıyla ve benzer göstergelerle açıklamak yetersiz olacaktır. Kapitalizmin aralıksız olarak krizleştirdiği, toplumsal yaşamın ta kendisidir.

Buna ek olarak kapitalizmin krizinin dışsal bir şoka, yöneticilerin hatalarına veya kapitalistlerin yersiz paniğine değil kapitalist üretim tarzının tam da hedeflendiği şekilde işlemesine bağlı olduğunu, kapitalizmin istendiği şekilde çalışmasının bu krizi yarattığını vurgulamak gereklidir.<sup>51</sup> Kapitalist üretim tarzının temelinde özel mülkiyet,

---

<sup>51</sup> Bu noktada özellikle krizlerin, kapitalizm açısından bir yeniden yapılanma fırsatı olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Chris Harman, bu noktayı vurgulamaktadır: "Marx, kriz aracılığıyla yeniden yapılanmayı kâr oranlarını telafi etmeyi mümkün kılan bir süreç olarak görmüştü ve ana akım ekonominin "Avusturya Ekolü" de benzer bir şekilde krizleri sistemi canlandırmanın tek yolu olarak

özellikle de üretim araçlarının özel mülkiyeti ve özel mülkiyete dayalı iş bölümü bulunmaktadır. Kapitalizm mülkiyet sahipleri ile üreticiler arasındaki özgün bir ilişkinin, bir sömürü ilişkisinin ve bu ilişki üzerinde elde edilen artık değer belirlendiği bir ekonomik örgütlenme biçimidir. Kapitalizm içerisinde emek gücü ve emek araçları metalaşmış durumdadır ve bu onun diğer üretim tarzlarından ayrılması açısından önemli bir noktadır (Mandel, 1998, s. 562). Bu manada kapitalizmin temelindeki kâr güdüsü ve onu belirleyen mülkiyet ilişkilerinin birlikteliği mülkiyetin bir azınlığın elinde yoğunlaşması ve çoğunluğun mülkiyetten yoksun kalması sonucunu doğurur. Buna ek olarak kapitalizm içerisinde emek toplumsallaşmış, bireysel-özel emeğin rolü gittikçe azalmış, ancak eşzamanlı olarak işçilerin üretim süreci içerisindeki konumu gittikçe daha izole ve atomistik bir hale bürünmüştür (Mandel, 1998, s. 568).

Üretim araçlarının mülkiyetinin ve dolayısıyla üretim şartlarının eşitsiz dağılımı bu bağlamda belirleyicidir. Son yıllarda yoğun olarak çalışılmakta olan ulusal ve küresel gelir ve servet eşitsizliklerine döndüğümüzde de bunların temelinde üretim araçlarının mülkiyeti ile ilgili bir eşitsizliğin yattığını akılda tutmak gereklidir. Marx'ın sözleriyle söylersek, “dağılım denen şey hakkında yaygara koparmak genel ve temel vurguyu buraya yapmak genel olarak bir hatadır. Tüketim araçlarının herhangi bir dağılımı yalnızca üretim koşullarının dağılımının bir sonucudur” (Marx & McLellan, 2000, s. 616). Kapitalizmin gerçek ve aralıksız krizinin temelinde de bu eşitsizlik yatmaktadır, yani üretim araçlarının mülkiyetinin eşitsiz dağılımı.

Elbette üretim araçlarının mülkiyetinin eşitsiz dağılımı kapitalizmi sürekli ve gerçek bir kriz halinde tutan temel nedendir, ancak bu yegâne neden değildir. Bunun ötesinde kapitalizmin temel güdüsünün kâr hırsı olmasından, dolayısıyla üretim araçlarının mülkiyet hakları çerçevesinde yalnızca kâr elde etmek amacıyla kullanılmasından da bahsetmek gerekir. Ayrı ayrı kapitalistlerin yalnızca kendi ekonomik çıkarlarını gözetmeleri, kapitalizmin “kısmi rasyonelliği ile bütünsel irrasyonelliği” arasındaki karşıtlığın temelini oluşturur. Ekonomik düşüncenin çılgınlığı, bu durumda, aynı

---

gördüler. 1980lerde, 1990larda ve erken 2000lerdeki her kriz, endüstrinin geniş çaplı yeniden yapılandırılmasıyla sonuçlanmıştır.” (Harman, 2010, s. 232)

zamanda Marksist analizin bir dalında sıklıkla vurgulanan piyasa anarşisini ortaya çıkartmaktadır.<sup>52</sup> Ancak piyasa anarşisinin ötesinde herkesin kendi çıkarını gözeterek hareket ettiği bu işleyiş çoğunluğun çıkarlarının göz ardı edilmesine, onların yaşanamayacak koşullarda bırakılmasına neden olur. David Harvey, “ekonomik düşüncenin çılgınlığından”<sup>53</sup> bahsederken tam da bu noktayı işaret etmektedir. Harvey şöyle yazar,

Son kırk yıl boyunca tekrar tekrar yaşadığımız bu çılgınlıktır. Artık sermaye ve sürekli artan, artık ve harcanabilir emek, onları çok ihtiyaç duyulan kullanım değerlerini üretecek şekilde bir araya getirmenin hiçbir yolu olmaksızın yan yana durmaktadır. Dünyanın hala en zengin ülkesi olan ABD için bile hala çocukların üçte biri yokluk içerisinde, toksik çevrelerde yaşamakta, açlık ve kurşun zehirlenmesi gibi sorunlar yaşamaktadır. Onlar bile, zorlanan kemer sıkma politikaları ile basit toplumsal servislerden, eğitim fırsatlarından mahrum bırakılmaktadır. Bundan daha çılgın ne olabilir? (Harvey, 2018, ss. 208-209)

Kapitalizme ait ekonomik düşüncenin çılgınlığının tüm toplumsal ilişkilerin belirleyen düşüncesi haline gelmesi<sup>54</sup> aynı zamanda kapitalizmin krizleşmesidir. Kapitalizm, yalnızca ekonomik alanda değil, ancak ekonomik alana ait burjuva düşünme ve davranma biçimlerini tüm toplumsal alana yayması aracılığıyla toplumun bütününde ciddi bir yıkımı aralıksız olarak yaratmakta ve yeniden yaratmaktadır.

---

<sup>52</sup> Piyasa anarşisi özellikle Engels için temel önemdedir. Üretimin toplumsallığı ile özel mülkiyet arasındaki çelişki, Engels’e göre tekrar eden krizleri anlamak için temel önemdedir: “Toplumsallaşmış üretim ile kapitalist sahiplenme arasındaki çelişki şimdi kendisini *tekil atölyede üretimin örgütlenmesi ile genel olarak toplumdaki üretim anarşisi arasındaki antagonizmada* gösterir.” (Engels, 1987, ss. 260-261) Piyasa anarşisinin aşılmasının tek yolu ise toplumsal etkenleri anlayan ve üretme tarzını, sahiplenme biçimini ve mücadeleyi bu toplumsal karakter çerçevesinde gerçekleştiren bir toplumsal örgütlenmedir (Engels, 1987, s. 267).

<sup>53</sup> Bu tanımlama, yani ekonomik düşüncenin çılgınlığı tanımlaması, Jacques Derrida’nın, Marcel Mauss’un “potlach” seremonileri hakkında yazdığı yorumdan alınmaktadır.

<sup>54</sup> Bu konu hakkında daha detaylı bir analiz, bu çalışmanın “Temel Ortaklaşa Çıkarlar” bölümünde ortaya konulmaktadır.

Dünyanın bir kısmında örneğin tarımsal aşırı üretime dayalı bir kriz yaşanırken, başka bir kısmında açlık ve kıtlık eşzamanlı olarak var olabilir.<sup>55</sup> Kapitalizm içerisinde bu iki durum birbiri ile ilişkilendirilerek çözüme kavuşturulmaz, çünkü böylesi bir çözüm kâr güdüsüne uygun değildir. Bolluk krizi kapitalizmin önemli ve çarpıcı bir yan etkisidir. Marx ve Engels şöyle yazarlar,

Sanayinin ve ticaretin tarihi, on yıllardan beri, modern üretici güçlerin, modern üretim koşullarına karşı, burjuvazinin ve onun egemenliğinin varlık koşulu mülkiyet ilişkilerine karşı isyanının tarihinden başka bir şey değildir. Tüm burjuva toplumun varlığını dönemsel yinelenmeleriyle her kezinde daha tehdit edici bir biçimde sorguya çeken ticari bunalımların [krizlerin, M.Ş.] sözünü etmek yeterlidir. Bu bunalımlar sırasında yalnızca mevcut ürünlerin değil, daha önceden yaratılmış üretici güçlerin de büyük bir kısmı dönemsel olarak tahrip ediliyor. Bu bunalımlar sırasında, daha önceki bütün çağlarda saçmalık olarak görülecek bir salgın baş gösteriyor – aşırı üretim salgını. Toplum kendisini birdenbire, gerisin geriye, anlık bir barbarlık durumuna sokulmuş buluyor; sanki bir kıtlık, genel bir yıkım savaşı, bütün geçim araçları ikmalini kesmiştir; sanki sanayi ve ticaret yok edilmiştir; peki ama, neden? Çünkü çok fazla uygarlık, çok fazla geçim aracı, çok fazla sanayi, çok fazla ticaret vardır da ondan. (...) Peki, burjuvazi bu bunalımların üstesinden nasıl geliyor? Bir yandan üretici güçlerin büyük bir kısmını zorla yok ederek; öte yandan yeni pazarlar ele geçirerek ve eskilerini de daha derinliğine sömürerek. Yani, daha yaygın ve daha yıkıcı bunalımlar hazırlayarak ve bunalımları önleyen araçları azaltarak. (Marx & Engels, 2011, ss. 122-123)

Bu yalnızca istenmeyen bir yan etki değildir üstelik. Eşitsizliği bu şekilde tutmak, var olan eşitsizliği korumak ve derinleştirmek, bunu da büyük toplumsal hareketlerle karşılaşmadan yapabilmek için her yıl ciddi meblağlar harcanır. Polis teşkilatları, isyan

---

<sup>55</sup> David Harvey bu konuda şöyle yazmaktadır, “Kriz zamanlarında, kapitalizmin irrasyonelitesi herkesin görebileceği şekilde ayyuka çıkar. Devasa insani çile ve karşılanamayan ihtiyaçların yanında artık sermaye ve artık emek yan yana, ikisini bir araya koyacak hiçbir yöntem yokmuş gibi bulunurlar. 2009 yazının ortasında, ABD’deki sermaye ekipmanlarının üçte biri boşa dururken, işgücünün %17’si işsiz, zorla yarı zamanlı çalıştırılan veya cesareti kırılmış işçilerden oluşmaktaydı. Bundan daha irrasyonel ne olabilir ki?” (Harvey, 2011)

bastırma timleri, kültür endüstrisi ve daha birçok kurum ve kuruluş kitleleri uysallaştırmak, göz korkutmak ve statükoyu korumak üzere görevlendirilir. Küçük bir azınlık kâr ederken onların eteklerinde dolaşan birtakım insanlar, kuruluşlar ve sektörler bu kârdan ufak paylar koparmak için çoğunluğun karşısına dikilir. Bu da aslında insanların kendi çıkarlarının tersine işleyen yapılanmaları koşulsuzca benimsemediklerinin bir göstergesidir. Aksi halde neden bu kadar değer, olası isyanları bastıracak kurum ve kişilere akıtılsın? Ancak yine de ezilenlerin kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmayı benimsemedikleri bir durumda, egemen azınlığın, ezilenlerin çoğunluğu karşısında hiçbir gücü olmayacağını görmek önemlidir. Bu konu, ezilenler ve egemenler arasındaki iktidar ilişkisi olarak bu tez çalışmasının 5. bölümünde ele alınmaktadır.

Bahsetmekte olduğumuz gerçek ve aralıksız krize dönecek olursak, bu, kapitalizmin kaçınılmaz bir sonucudur. Kapitalizmin işleyişi zorunlu olarak mülkiyetin yoğunlaşmasını, tekelleşmeyi ve giderek artan eşitsizlikleri beraberinde getirir. Marx'ın sözleriyle söylenecek olursa,

Kapitalist üretimin *gerçek bariyeri sermayenin kendisidir*. Bu sermayenin ve onun öz genişlemesinin üretimin başlangıç ve kapanış noktası olarak, gerekçe ve amacı olarak görünmesidir; üretim yalnızca *sermaye* için üretimdir ve öteki türlü değildir, üretim araçları üreticiler *toplumunun* yaşam sürecinin sürekli genişlemesinin araçları değildir. (Marx & Engels, 1975, ss. 248-249)

Bugün de sermayenin, sermayeleşme ve sermayeleştirme sürecinin kaçınılmaz bir sonucu olarak tekelleşen mülkiyet düzeni ve gelir-servet eşitsizliği dehşetengiz seviyelerdedir. Üretimin sermaye için olmasının sonuçları açıktır. Yoksulluk araştırmaları yapan Oxfam International adlı kuruluşun raporuna göre, 2017 yılında dünyanın en zengin %1'lik kesimi, o yıl üretilen zenginliğin %82'sini cebine indirmiştir (Oxfam, 2018).<sup>56</sup> Ancak tüm bu zenginliğe sahip olan %1'lik kesim elbette

---

<sup>56</sup> Bu eşitsizliği hesaplamak oldukça güçtür. Dolayısıyla farklı kuruluşlar farklı oranlardan bahsederler. Oxfam raporu ile aynı yılda yani 2018 yılında yayınlanan "Dünya Eşitsizlik Raporu" 1980 yılından bu yana %1'lik kesimin en alttaki %50'lik kesimin iki katı oranında büyüdüğünü işaret eder (2018: 7).



sorunun tek sebebi değildir, sorun kişilerden ve sonuçlardan ziyade temel işleyişte aranmalıdır. Dolayısıyla bugün yaşamakta bulunduğumuz eşitsizlik krizi yalnızca bugüne ait bir kriz değil, kapitalizme içkin, aralıksız ve olağanlaşmış bir krizdir. Ancak yine de %1 adlandırması, kapitalizmin bir ekonomik üretim tarzı olarak dünya nüfusunun bütününe ne kadar kısıtlı bir kesime hizmet ettiğini göstermesi açısından kullanışlıdır.<sup>57</sup> Aynı zamanda bu adlandırma, %99un kendi çıkarları için harekete geçmemesinin, kendi çıkarlarına zıt bir toplumsal yapılanmayı kabullenmelerinin ne kadar şaşırtıcı olduğunu da tekrar hatırlatmaktadır.

Bu kesimin çıkarlarının yani kapitalizmin işlemesi halinde sağladığı çıkarların, toplumun bütününe çıkarları ile ne kadar uyumsuz olduğunu görmek oldukça kolaydır. 2020 yılı boyunca tüm dünyayı saran korona virüsüne bağlı sağlık krizinde en varlıklı kesimin servetleri ciddi oranda artmıştır. Örneğin ABD'deki milyarderlerin toplam serveti Covid-19 pandemisi süresince %34 artmış, 1 trilyon doları geçmiştir (Collins, 2020). Benzer bir durum Türkiye'de de gerçekleşmiştir. Pandeminin henüz ilk 4 ayında Türkiye'deki milyonerlerin toplam serveti 210 milyar 874 milyon TL artmıştır (Kıraç, 2020). Aynı süreç içerisinde yine Türkiye'de asgari maaş aylık 2.324 TL, kısa çalışma ödeneği günlük 33 TL civarındadır. Buradaki uçurumun anlaşılmasına yardımcı olmak adına, asgari maaşla gelir elde eden birinin 210 milyar doları hiç harcama yapmadan elde etmesinin aşağı yukarı 7,5 milyon yıl süreceğine dikkat çekmek isterim. Bu ilk insandan bugüne geçen süreden bile daha fazladır.

Elbette sorun yalnızca ekonomik eşitsizlik değildir. Kapitalizmin gerçek ve aralıksız krizi maddi koşulların tümüne yayılmıştır. Therborn'un çarpıcı şekilde vurguladığı gibi,

---

Benzer bir şekilde Jeremy Corbyn, 3 Kasım 2019 tarihli tweetinde 26 milyarderin toplam servetinin dünyanın yarısının servetine eşit olduğunu vurgular.

<sup>57</sup> Oxfam International 2019 yılında yayınladığı bir diğer raporda, milyarderlerin günlük olarak 2.5 milyar dolar gelirleri karşısında, dünyada aşırı yoksulluğun artmakta olduğunu ve günlük 5.5 dolar altında yaşayan insan sayısının yükseldiğini vurgular (Oxfam, 2019). Bu durum, Dünya Bankası ve Birleşmiş Milletler (özellikle Milenyum Hedefleri) gibi uluslararası kuruluşların öne sürdüğü, küresel yoksullukla mücadelede başarılı olduğu iddiasının tam aksine işaret etmektedir. Gerçekten de bu uluslararası kuruluşların yoksulluk değerlendirmelerindeki tutarsızlıklar dikkate alındığında pek de güvenilir sonuçlar ortaya koymadıkları ortadadır (Hickel, 2014; <https://www.aljazeera.com/opinions/2014/8/21/exposing-the-great-poverty-reduction-lie/>).

Toplumsal eşitsizlikleri yalnızca gelir eşitsizliğine -insanların cüzdanelerinin kalınlığına- indirgemek oldukça miyop bir yaklaşımdır. (...) Eşitsizlik yalnızca soyut bir sayı olarak değil, bedensel koşulları (yaşamsal eşitlik) ve kişisel bağımsızlığı (varoluşsal eşitlik, özellikle etnisite ve ırka dayalı yapılarda ve aile-cinsiyet yapılarında) da kapsayan yerleşmiş deneyim olarak anlaşılmalıdır. (Therborn, 2017, ss. 15-16)

Bugün dünyada 6 milyon çocuk 5 yaşını göremeden hayata veda etmektedir (Therborn, 2017, s. 2). Elbette bu çocukların oldukça küçük bir kısmı egemen sınıflara mensup olarak dünyaya gelmişlerdir. Sınıfsallık ve ülkeler arası gelişmişlik farkı yaşam beklentisini oldukça ciddi şekilde etkiler (Therborn, 2015, s. 50). Aynı zamanda ırka, etnisiteye, dine, cinsel yönelime dayalı ayrımcılık ve şiddet olaylarının da bugün renk körü ve tolerans bonkörü olduğunu iddia eden kapitalizm içerisinde hala ciddi bir sorun olduğunu görmezden gelmek mümkün değildir. Bugün evsizlerin sayısının boş duran konut sayısına denk olduğu, açlık ile obezitenin her ikisinin de ciddi sorunlar olduğu bir dünyada, yalnızlaşmış, güvencesiz, temiz suya, yeterli besine, basit ve önemli ilaçlara erişim olanaklarından mahrum bırakılmış, hayat boyu anlamsız işler yapmaya zorlanmış, başarı ve uyum baskısı altında ezilmiş, sebebi belirsiz savaflara kurban olmuş, toprağından sürülmüş yaşamlar yaşamaktayız. Görünen o ki Thomas Hobbes'un sivil toplum öncesi "doğal durum"da insanın içerisinde bulunduğunu öne sürdüğü koşullar, yani "sürekli korku ve şiddete dayalı ölüm korkusu"nun egemen olduğu, "yalnız, fakir, çirkin, kaba ve kısa" (Hobbes, 2010 böl.13, par.11) yaşam koşulları onun doğal durum tahayyülünden çok bugünün gelişmiş kapitalizmi içerisindeki yaşama ait koşullardır.

İlginç olan bu kadar çarpıcı eşitsizliklerin hala çeşitli söylemlerle meşrulaştırılabiliyor olmasıdır. İlginç olan, ezilen çoğunluğun, egemen azınlığa sessizce boyun eğmesi, onun tutarsız anlatılarına ikna olması ya da olmuş gibi görünmesidir. Örneğin "aşağı damlama etkisi" adı verilen anlayışa göre eşitsizlikler "beşerî ve fiziki sermayeye daha çok yatırım yapılmasını teşvik edeceği ve dolayısıyla büyümeyi artıracığı için, iktisadi eşitsizlikler 'kabul edilebilir' olarak nitelendirilmektedir." (İncekara & Mutlugün, 2016, s. 358) Oysa eşitsizlikler, terimin tam anlamıyla bir ekonomik krizdir. Sermayenin olağan ve aralıksız krizinin ekonomik yüzü de kendisini bu terimin

anlamında gösterir. Ekonomi, kıt kaynakların idareli kullanımı ile ilgilidir. *Oeconomus* evi idare eder, onu en iyi koşullara getirmeye, potansiyelini gerçekleştirilmeye çabalar. Kapitalist ekonomi ise evi ateşe vermekte, en önemli kaynağı, insani potansiyeli küçük bir azınlığın kâr güdüsüne kurban etmektedir. Kapitalizmin aralıksız ve olağan krizi de bize tam olarak bunu gösterir: Artık evi idare etmenin yeni bir yolunu bulmak gerekmektedir.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> “Nesnel olarak toplumsallaşmış emek ile özel sahiplenme arasında büyüyen çelişki yalnızca üçüncü teknolojik devrim tarafından ve yüksek nitelikli emeğe duyulan ihtiyacın artması ve işçi sınıfının kültürel ve siyasal ufğunun genişlemesi tarafından değil, aynı zamanda potansiyel bolluk ile yaşanan şeyleşme ve yabancılaşma arasındaki uçurum tarafından belirlenir. Klasik kapitalizm döneminde işçi sınıfının mücadelesinin temel güdüsü geçmiş ve bugün arasındaki gerilimden gelirken, bugün bu gerilim potansiyel ile aktüel arasındaki gerilimden kaynaklanmaktadır.” (Mandel, 1998, s. 585)

### 3. EKOLOJİK KRİZ OLARAK KAPİTALİZM

#### 3.1. Ekolojik Kriz

Bir önceki bölümde ekonomik krizden bahsederken bu krizin dünya nüfusunun büyük çoğunluğu için aralıksız ve olağan durum haline geldiği vurgulanmıştı. Gösterilmek istenen, ekonomik krizin ana akım ekonomi içerisinde tanımlanmasının ne denli güç olduğu, bu tanımlamanın yapıldığında dahi belirsiz ve tutarsız olduğu, krizin sürekliliğinin gözden kaçtığıydı. Üstüne üstlük krizden bahsedilirken her zaman sermayenin bakış açısından bakılmakta olduğu, kâr oranlarının düşmesi, ekonomik büyümenin yavaşlaması veya durması gibi göstergelerin dikkate alındığı vurgulanmıştı. Böylesi bir bakış zorunlu olarak dünyada her yeni günle tekrar doğan açlığı, sefaleti, sömürüyü ve sürekli kriz halinde yaşamakta olan kitleleri görmezden gelmektedir. Bu nedenle ekonomik krizden bahsederken sermayenin bakış açısının terk edilmesi, ekonomik krizin olağan durum haline geldiğinin fark edilmesi gerekliliği vurgulanmıştır. Bakışın temellendiği nokta değişmelidir. Bu değişikliği takiben kriz halinin içinden, kimi düşünürlerce ekonomik krizin ayrılmaz bir parçası olarak konumlandırılan kitle hareketlerinin (Mandel, 1998) neden çıkmadığını sormak önemli hale gelmektedir. Gerçekten de dünya nüfusunun büyük çoğunluğu her gün tekrar ve tekrar terini ve kanını akıtmakta, yapay açlıkla,<sup>59</sup> önlenebilir hastalıklarla,<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Eric Holt-Gimenez vd. (2012), dünyadaki açlığın “azlıktan değil, yoksulluk ve eşitsizlikten” kaynaklandığını çarpıcı bir şekilde göstermektedir. Yazarların gösterdikleri, dünyada üretilmekte olan besinlerin 10 milyar insanı beslemeye yetecek bollukta olduğu, ancak birçok insanın bu besinleri almaya gücünün yetmediğidir (s. 595). Ayrıca Holt-Gimenez “diz boyu buğday içinde oluşan ekmek sıraları”nı ve 1929 krizi sırasında çiftçi ve köylülerin düşen gıda fiyatlarını dengelemek için nasıl daha da fazla ürettiklerini ama buna rağmen ekonomik bunalım nedeniyle ürünlerini satamadıklarını, dolayısıyla hem aşırı üretim nedeniyle fiyatlar düşerken hem de alıcı olmadığı için fiyatların düştüğünü, bunun sonucu olarak da çiftçinin ürünlerini sokaklara döktüğünü ve aynı zamanda insanların ekmek sıralarında beklemekte olduklarını hatırlatır (Holt-Giménez, 2017, s. 41). Bugün de benzer bir çarpıklığa tanık olmaktayız. Dünyanın gıda ihtiyacının %70inden fazlası tarım alanlarının %25inden daha azında küçük ölçekli, aile arazilerinde üretilmekte. Bu arazilerde çalışan ve büyük çoğunluğu kadın olan çiftçiler aşırı derecede yoksullar ve dünyadaki aç nüfusun %70ini oluşturmaktalar (Holt-Giménez, 2017, s. 38). Aynı nedenle kapitalizmin kendisini krizde hissettiği dönemlerde, örneğin 2008 ve 2011 tarihlerinde gıda fiyatları enflasyonu yaşanıp milyarlar açlığa maruz kalırken, dünyada rekor seviyede gıda üretilmekteydi (Holt-Giménez, 2017, s. 54). Bunun yanı sıra bugün gıda üretiminin, endüstrileşmiş, sanayi ürünü gübreyle, ilaçlamaya ve sulamaya aşırı derecede bağımlı hale gelmiş olduğunu, dolayısıyla sera gazı salınımının arttığını ve tarımın çevre kirliliğine çok daha fazla katkı yapan, biyoçeşitliliğe zararlı, küçük üreticiyi dışlayan bir hal aldığını görmekteyiz (Faber, 2020; Holt-Giménez, 2017).

<sup>60</sup> Bugün dünyada 2 milyar insanın ilaca erişim sorunu olduğu raporlanmaktadır. Çocuklardan erişkinlere kadar milyonlarca insan, önlenebilir hastalıklardan, yalnızca ilaçlara erişemedikleri için ölmektedir (Access to Medicine Foundation, 2021; Margaret Chan, 2017). Bunun yanı sıra ekolojik

topraklarına el koyan ve kullanılamaz hale getiren şirketlerle,<sup>61</sup> evlerini yıkan savaşlarla,<sup>62</sup> zehirli besinlerle,<sup>63</sup> su kıtlıklarıyla,<sup>64</sup> kaybettikleri yoldaş türlerle<sup>65</sup> ve daha birçok sorunla mücadele etmekte, ancak aynı zamanda bir şekilde bu korkunç koşulları kabullenmekte, kabullenmek zorundaymış gibi davranmakta, kabullenmek zorunda olduğuna inanmaktadır. Bu durum başlı başına, yukarıda da değinilen ve bu çalışmanın temelinde yer alan soruyu ortaya koyar. İnsanlar bu işleyişi neden ve nasıl kabul etmekte, hatta benimsemekteler?

---

krizin sürekli yeni tehditler üreten epidemiyolojik sonuçları olduğunu tüm dünya tarafından en sert şekilde deneyimlenen Covid-19 salgını ile tümünden açığa çıkmıştır (Davis, 2020; Pabst, 2023).

<sup>61</sup> Toprak verimliliğini ve canlılığını korumak çiftçiler tarafından yapılacak “gübreleme, drenaj, muhafaza ve toprağı dikkatle işleme pratikleri” ile mümkündür. Ancak bu büyük oranda gerçekleşmemektedir ve bunun gerçekleşmemesinin sebebi bilgi eksikliği değil, özel mülkiyet ilişkileridir. Toprak sahipleri, toprağı yatırım yapmak yerine onu çiftçilere kiralamayı daha kârlı bulmakta ve çiftçiler ise kendilerinin olmayan bir toprak için en azından daha fazlasını yapmaya gerek görmemektelerdir (Holt-Giménez, 2017, s. 130). Ayrıca zehirlenen ve kirletilen yalnızca tarım toprakları değildir. Kullanılmış kurşun asitli bataryalar, madencilik ve cevher işlemleri, tabakhaneler, çöplükler, sanayi bölgeler, eritmecilik, zanaate dayalı küçük ölçekli altın madenciliğı, ürün manifiaktürü, kimyasal manifiaktür ve boya endüstrisi başta olmak üzere çeşitli işlemler toprağı zehirlemekte ve 32 milyon insanı risk altında bırakmaktadır (Bernhardt & Gysi, 2016, s. 4).

<sup>62</sup> Ekolojik krizin neden olduğu zorunlu göç gittikçe daha belirgin bir konu haline gelmektedir. Dünya Bankasının bildirdiğı tahminler 2050 yılına kadar yalnızca 3 bölgeden (Afrika, Güney Doğu Asya ve Latin Amerika) 143 milyondan fazla insanın ekolojik kriz sığınmacıları olarak göç edeceğini hesaplıyor (Rigaud vd., 2018).

Ancak bu tahminler, Avrupa Parlamentosu tarafından yayınlanan “Climate Change and Migration” başlıklı çalışmada da bildirildiğı gibi oldukça tartışmalı, hesaplanması güç tahminler (Kraler vd., 2020, s. 32). Üstüne üstlük, göç, ekolojik krize bağlı olarak belirli bölgelerin yaşanamaz hale gelmesinin ne tek ne de en kötü sonucudur. Yeterli imkanlara sahip olmayan insanların bu bölgelerde mahsur kaldıklarını da dikkate almak gerekmektedir (Kraler vd., 2020, ss. 30-31).

<sup>63</sup> Kısa ve uzun vadede tarım ilaçlarına maruz kalmaları nedeniyle her yıl 200,000 civarında insan yaşamını yitirmektedir (Birleşmiş Milletler Genel Toplantısı 2017, aktaran Faber 2020). Tarım ilaçlarının insan sağlığı üzerinde ne kadar ciddi ve olumsuz etkileri olduğu bugün bilinmektedir, ancak petrokimya sektörü bu konuda denetimlerin uygulanmasını engelleyecek güçte olduğu için yeterli önlem alınmamaktadır (Faber, 2020). Bu durumun, aynı zamanda dünyanın çiftçilerini devasa petrokimya şirketlerinin tarım ilacı yoğun ürünlerine bağımlı hale getiren bir sistemin yan etkisi olduğunu da unutmamak gerekir (Faber, 2020, ss. 3-5).

<sup>64</sup> Dünyada şu anda yaşanmakta olan su kıtlıkları 3 milyardan fazla insanı etkilemekte (FAO, 2020), hastalıklara, özellikle çocuklarda ishale bağılı ölümlere sebep olmakta (UNICEF, 2016), tarım için gereken su sağlanamadığından gıda güvenliği tehdit altına girmekte (FAO, 2020) ve temiz suda yaşayan türlerin nüfusunda akıl almaz düşüşler yaşanmakta, birçok tür yok olma tehdidi ile karşı karşıya bulunmaktadır (WWF, 2020).

<sup>65</sup> Bugün neredeyse bir “hayvan soykırımı”ndan bahsetmek mümkündür (Plumwood, 2002). Hem besi hayvanlarının içerisinde buldukları koşullar açısından, hem de yaban hayattaki hayvanların yaşam alanlarının yok edilmesi veya bu hayvanların avlanması açısından kapitalist üretim tarzının türlerarası ilişkileri ciddi şekilde ve orantısız biçimde etkilemekte olduğunu söylemek mümkündür.

Ekonomik kriz kapitalist üretim tarzı içerisinde yaşanmakta olan gündelik, aralıksız ve olağan kriz halidir. Başlı başına bu kriz karşısında toplumsal tepkinin ortaya çıkmayışı müthiş şaşırtıcı bir durumdur. Buna rağmen şaşkınlığımızı daha da artıracak bir başka krizden ve bu kriz karşısında ortaya koyulan tepkilerden bahsetmek mümkündür. Bahsetmekte olduğum kriz gezegen üzerinde yaşamı, özellikle de insan türünün yaşamını ciddi şekilde tehdit etmekte olan ekolojik krizdir.

En azından bir açıdan ekolojik kriz ve onun karşısında verilen tepkilerin, ekonomik kriz karşısındaki tepkisizlikten daha da ilginç olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü aralıksız ve olağan ekonomik kriz hali, eninde sonunda, dünya nüfusunun büyük kısmını etkilese de ekonomik ve siyasal iktidarı elinde bulunduran kişileri olumsuz etkilememektedir. Tam tersine, bu kişiler bu durumdan fayda sağlamakta, “ötekilerin” krizini yatlar, katlar, lüks tüketim ürünleri ve bunlardan daha önemli olarak toplumsal üretimin ve toplumsal örgütlenmenin yönünü belirleme imkânı olarak ele geçirmektedirler. Oysa söz konusu olan ekolojik kriz olduğunda, her ne kadar aşağıda tartışmaya açılacağı gibi yoksul halklar ve kitleler ekolojik krizin etkilerinden daha fazla etkilenmekte olsalar ve her ne kadar sömürücü ve yönetici sınıfların ekolojik krizin etkilerine dayanma gücü daha fazla olsa da gerekli şekilde eylemde bulunmadığı takdirde ekolojik krizin onlar üzerinde de ciddi olumsuz etkileri olacağı verilerle açıkça ortaya konulmaktadır. Yine de karar alma yetkisini elinde bulunduranlar ve bu kararları ekonomik olarak destekleyebilecek birikime sahip olanlar ekolojik kriz karşısında da ekonomik kriz karşısında takındıkları tavrın bir benzerini takınırlar. Krizi görür, ancak krizin gerçek sebepleri karşısında tamamen inkâra dayalı ve çözüm getirmeyecek uygulamalarla sorunu ertelemeye çalışırlar.

İşte bu nedenle, ekolojik kriz karşısında takınılan tavrın daha ilginç olduğunu, çünkü bir çeşit “sınıf bilinci”nden yoksun olanın, kendi çıkarlarının ayırdına varmaktan aciz olanın yalnızca ezilen, sömürülen, sefalete maruz bırakılan insanlar değil, bütün bu işleyişi yönetir gibi gözüken, kapitalist üretim ilişkilerinin kendileri için yaratmakta olduğu özel çıkarları evrensel çıkarlarmış gibi sunan sınıflar da olduğunun bu şekilde açığa çıktığını söylemek mümkündür. Bu anlamda egemenlerin bireysel çıkarları olarak belirledikleri ile egemenlerin bir sınıf olarak çıkarlarının (ve tabii ezilenlerin

çıkarlarının da) çatışmakta olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>66</sup> Bu noktada kapitalizme yön veren kâr güdüsünün, ekonomik ve ekolojik krizleri üretmekte ve yeniden üretmekte olduğunu, bunun ise artık kontrolden çıktığını, insan ürünü olan davranışların insanlar tarafından kontrol edilemez hale geldiğini ve dolayısıyla insanlar ile çıkarları arasına girmekte, onları birbirleri ile zıt yönlerde göndermekte olduğunu vurgulamak her geçen gün daha fazla önem kazanmaktadır. Ekolojik kriz, insanlar ile çıkarları arasındaki mesafeyi görünür kılan, aynı zamanda da bu mesafe karşısında insanda dehşet ve hayret uyandıran ikinci bir başlık olarak karşımıza çıkar. Öyleyse şimdi bahse konu bu krizin birkaç yönünü ele alarak, bu kriz karşısında gerçekleştirilmesi gereken eylemlerin kimlerin çıkarları ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu tartışmaya başlamak uygun olacaktır.

### **3.2. Küresel Isınma, İklim Değişikliği, Ekolojik Kriz**

Korkunç etkileri halihazırda hissedilmeye başlanmış, tüm gezegenin geleceğini tehdit eden bir gerçeklik ile karşı karşıyayız. Bu gerçekliğe vereceğimiz isim, onun tanımlanma biçimini ve dolayısıyla karşısında üretilecek çözümleri de etkilemektedir. Bu çalışmada, bu çarpıcı gerçekliği “ekolojik kriz” olarak tanımlamanın yerinde olacağı fikrine dayanılarak bu isimlendirme tercih edilmektedir. Ancak bu basit bir tercih meselesi değildir, dolayısıyla bu isimlendirmeler arasındaki farkların kısaca da olsa tartışılması önemlidir.

Literatürün hızlı bir şekilde taranması ekolojik kriz olarak tanımlamayı tercih ettiğim gerçekliğin birkaç farklı ismi olduğunu gösteriyor. Küresel ısınma bunlardan ilki ve en eskisidir. Küresel ısınma tanımının karşılık geldiği bir durum elbette vardır. Gerçekten de gezegende ortalama ısı artmakta ve gittikçe daha fazla artacağı hesaplanmaktadır. Ancak küresel ısınma tanımı, sanayi sonrası kapitalist toplumların etkilerine dayalı olumsuz gelişmelerin tümünü kapsamamaktadır. Örneğin, gezegende ortalama olarak ısının artmasına rağmen bazı bölgeler aşırı soğuk dalgalarına maruz

---

<sup>66</sup> Bunu burjuvaların bireysel çıkarları ile sınıf çıkarları arasındaki çelişkiye benzetmek mümkündür ve bu sorunun temelinde, burjuva ekonomik düşüncesinin, toplumu oluşturan bireyleri, birbirinden bağımsız ve kendine yeterli, kendi çıkarları olan atomistik bireyler olarak ele alması bulunmaktadır. Bu konuda daha geniş bir tartışma, bu tez çalışmasının 4. Bölümü olan “Temel Ortaklaşa Çıkarlar” bölümünde yapılmaktadır.

kalmaktadır. Bu konuda Şubat 2021 tarihinde ABD'nin Texas eyaletinde yaşanan olay güncel ve yerinde bir örnek olarak düşünülebilir (Bogel-Burroughs vd., 2021). Ancak sorun sadece sıcaklık-soğukluk olayları ile de sınırlı değildir. Sera gazlarının salınımının sonucu olarak yaşanmakta olan olaylar aşırı yağışa bağlı seller, okyanusun asitlenmesi gibi doğrudan ısınma başlığı altında ifade edilemeyecek biçimlerde de ortaya çıkmaktadır. Bu tarz ilişkilerin kurulmasının güçleşmesi ise, sonunda ABD başkanının bile havanın soğukluğuna atıf yaparak küresel ısınmanın yalan olduğunu iddia edebilmesine neden olmaktadır (Mooney & Dennis, 2019). Bu tür örneklerde, isimlendirme tercihinin ne kadar büyük bir önemi olduğu da görünür olur.

Küresel ısınma yerine bugün büyük oranda kullanılmakta olan terim “iklim değişikliği”dir. Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli, Birleşmiş Milletler Enerji Programı, Dünya Meteorolojik Örgütü ve daha birçok önemli kurum bugün bu ismi kullanmaktadır. Elbette bu isim küresel ısınmaya göre daha kapsayıcı olması açısından avantajlıdır, ancak yine de sorunu doğru ifade etmek açısından hem çok yetersiz hem de çok yanıltıcı bir tanım olduğunu görmek gerekir. Öncelikle, “değişim, değişiklik” sözcüklerinin ne kadar yumuşatıcı olduğuna dikkat çekilmelidir. Bugün neredeyse bütün bir gezegeni etkilemekte olan, etkisi gittikçe artacak ve daha fazla yayılacak bir gerçeklikten bahsedilmektedir. Bunun “çorap değiştirmek”teki “değişim” ile aynı olduğu imasının yanıltıcı olduğunda sanıyorum hemfikir olunabilir. Burada daha uygun bir tanımın “kriz” olduğunu öne sürüyorum. Kriz, Wallerstein'in isabetli bir şekilde tanımladığı gibi, “bir sistemin çerçevesi içinde üstesinden gelinemeyecek güçlükler”i ifade eder (Wallerstein, 2018, s. 135).<sup>67</sup> Bir kriz onu üreten toplumsal yapılanmanın ve ilişkilerin içerisinde kalınarak, burada sağlanan imkanlarla çözülemez. Krizi aşmak için alınması gereken kararlar, krizi oluşturan bağlamın dışına çıkmayı gerektirir.<sup>68</sup> Bunun daha en baştan, açıkça isimlendirme tercihinde gözüktüğünü söylemek mümkündür. İklim değişikliği ifadesi hem yaşanmakta olanın

---

<sup>67</sup> Wallerstein tam olarak şöyle yazmaktadır, “Çoğunlukla insanlar kriz terimini gevşek bir anlamda, herhangi bir sistem içinde güçlük içeren bir dönemi kastetmek için kullanırlar. Fakat bir şekilde güçlüğün üstesinden geliniyorsa, söz konusu olan gerçek bir kriz değil, sadece sistem içinde ortaya çıkan bir güçlüktür. Gerçek krizler sistemin çerçevesi içinde üstesinden gelinemeyecek güçlüklerdir. Ancak güçlüklerin bir parçasını teşkil ettiği tarihsel sistemin dışına ve ötesine gidilerek bu güçlüklerin üstesinden gelinebilir.” (Wallerstein, 2018, s. 135)

<sup>68</sup> Kriz kelimesinin etimolojisi, kriz ile karar (antik Yunancada *krinein*) arasındaki ilişkiyi, bugün krizlerin sürekliliği nedeniyle üzeri örtülen ilişkiyi hatırlatmaktadır.



bir kriz olduğunu göz ardı eder hem de yaşananın sadece iklim ile ilişkili olduğu yanlışlığını besler. Oysa yaşanmakta olan yalnızca iklimle ilişkili değildir. Sanayi sonrası kapitalist toplumlara yön veren gözü kör kâr güdüsü yalnızca iklime değil, bütün çevreye ve çevreyle ilişkilene biçimine sızarak onu çürütmektedir. Sorun sadece atmosferdeki sera gazları oranının artışından ibaret değildir. Sorun belirli bir yaşam formunun, gezegendeki diğer yaşam formlarının yaşam alanlarını imha etmesi, varlıklarını sonlandırması, yaşam biçimlerini imkânsızlaştırmasıdır.<sup>69</sup> Bu bozulan bir ev içi ilişkidir ve dolayısıyla krizin iklimle sınırlı olmadığını, daha genel olarak ev içi bir kriz olduğunu söylemek mümkündür.<sup>70</sup>

Son olarak içerisinde yaşamakta olduğumuz krizin bir “eko” kriz değil, “eko-lojik” kriz olduğuna dikkat çekmek önemlidir. Kriz, doğanın krizi değil, ona yönelen belirli bir bakışın, belirli bir anlayışın, belirli bir mantığın ve sözün yani belirli bir *logos*’un krizidir (Plumwood, 2002, s. 15). Bu, söz konusu krizin yine başka bir *logos* aracılığı ile aşılamayacağı anlamına gelmez. Bu yalnızca var olan *logos*’un her geçen gün büyüyen bir kriz içerisinde olduğu ve bu kriz içerisinde çıkmak için bu *logos*’un da terk edilmesi gerektiği anlamına gelir.<sup>71</sup>

Bu anlamda yok olan türleri, bozulan yaşam alanlarını, atmosferde artmakta olan sera gazları oranını, kuraklıkları, yangınları, selleri, eriyen buzulları, asitlenen okyanusu ve saymakla bitmeyecek diğer sorunları ekolojik kriz olarak adlandırmanın daha doğru olduğunu ileri sürmekteyim. Kısaca ve tüm açıklığıyla söylemek gerekirse sanayi sonrası kapitalist toplumların üretme, tüketme, düşünme, davranma, yaşama

---

<sup>69</sup> Bookchin (Bookchin vd., 2015) ekolojik krizin temelinde insanın insan üzerinde egemenlik kurma ilişkisini görmekte ve bunun doğaya uzandığını belirtmektedir. Ancak bu tarz bir yaklaşım meseleyi kâr güdüsü yerine egemenlik temelinde değerlendirmesi açısından eksiktir. Çünkü bahsedilmekte olan ekolojik kriz çok büyük oranda kapitalist toplumların ürettiği bir krizdir. Her ne kadar bu kriz kapitalist toplumların yalnızca üretim biçimiyle değil, aynı zamanda değerleri, yaşama atfettiği anlam, toplumsal kurgusu ve ilişkileri, iktidar anlayışı ile ilişkili olsa da egemenlik ilişkilerinin rolünün aşırı vurgulanmasının eksik bir analiz ile sonuçlanması kaçınılmazdır.

<sup>70</sup> Ekoloji tanımının dilsel kökeninde *oikos* yani “hane” sözcüğünün bulunduğunu bilmekteyiz. Bu tanıma ilk kez kullanan Alman antropolog Ernst Haeckel’in de benzer bir ilişkiyi ifade ettiğini söylemek mümkün. Bu anlamda ekoloji tanımının ev içi bir ilişkiyi ifade ettiğini düşünmek, örneğin Barca’nın “üretim için kullanılan ile üretilen, atık, üreten bedenler ve üretimin, yeniden üretimin ve atığın içerisinde gerçekleştiği çevre arasındaki ilişkiler sistemidir” (Barca, 2012, s. 67) tanımından daha isabetlidir.

<sup>71</sup> *Logos*’un terk edilmesi, düşünce biçimlerinin ve mantığın değişmesi hiçbir zaman pratikten kopuk olamayacağı için (bkz. bu çalışmanın son bölümü) bu dönüşüm, yaşam pratiklerindeki bir dönüşümle birlikte işlemek zorundadır.

mantıklarının bir sonucu olarak ev içi ilişkiler bozulmuştur ve bu mevcut toplumsal yapılanma biçimi içerisinde aşılması mümkün olmayan bir krizdir.

### **3.3. Ekolojik Krizin Zamansallığı ve Çıkarların Vadesi**

Ekolojik krizin boyutu ve oluşturduğu tehdit göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür. Elbette gezegen veya insanlık ilk kez bir çevre felaketi ile karşı karşıya değildir. Tarih boyunca farklı ölçeklerde felaketler yaşanmıştır. Ancak bugün yaşanmakta olan kriz Mezopotamya uygarlıklarını veya Maya uygarlığını yıktığı düşünülen çevresel krizler gibi yerel veya bölgesel boyutta değildir. Bu kriz insan etkisi ile, insan da dahil olmak üzere birçok türün yaşamını tehdit eden küresel bir boyuttadır ve kontrolden çıkmış görünmektedir (Magdoff & Foster, 2011, ss. 11-12; Wall, 2010).

Ekolojik krizin insan eliyle üretilmesi, küresel boyutu ve kontrolden çıkmasının yanı sıra onu özel kılan koşullardan biri de krizin zamansallığıdır. Krizin etkileri bugün hissedilmekte ve giderek şiddetlenmektedir ancak krizin bazı etkileri geleceğe aittir. Bu nedenle ekolojik krizin özgün bir zamansallığı olduğu söylenebilir. Ekolojik kriz şimdinin içerisinde tüm etkisini göstermemektedir, ancak yine de çözümü yalnızca hemen harekete geçilerek sağlanabilir. Bu önemli bir uyumsuzluktur ve bu konuda takınılan tavır üzerinde ciddi etkileri vardır. Etkileri şu anda tam anlamıyla görülmeyen, hatta bazı insanlar için (gelişmiş ülkelerin egemen sınıfları) neredeyse hiç hissedilmeyen bir kriz karşısında bugün harekete geçilmesini beklemek, insanların kendi çıkarlarını içerisinde buldukları koşulların dışında kalarak değerlendirebildikleri ve bu konuda eyleme geçebilecekleri varsayımını kabullenmek anlamına gelecektir. Dolayısıyla, bugün ekolojik kriz karşısında nasıl ve niye harekete geçilmediğini tartışırken, daha genel bir sorunun çağdaş toplumsal yapılanma içerisinde insanların kendi çıkarlarını içerisinde buldukları ve onları özneler haline getiren toplumsal koşullar dışında değerlendirebildikleri varsayımının geçerliliği ile ilişkili olduğunu akılda tutmak önemlidir.

Ancak ekolojik kriz yalnızca gelecekle kurulan bir ilişkinin sonucu değildir. Bu kriz, aynı zamanda geçmişin birikiminin, bugün nasıl kullanılmakta olduğuyla da ilişkilidir. Peki bu krizin zamansallığı tam olarak nasıl işlemektedir? Ekolojik krizin zamansallığının, özellikle de geçmiş ve şimdi ile bağlantısının *gezegenin yeniden üretimi* ile ilişkili olduğunu söylemek mümkündür. Gezegenin yeniden üretimi

gezegendeki kaynakların yenilenmesini ifade eder. Bu yenilenme, güneşin dünyaya aktardığı enerjiye, bu enerjinin birikimine ve arada geçen zamana dayalıdır. Örneğin fosil yakıtlar fotosentez aracılığıyla sabitlenmiş ve depolanmış karbonun zaman içerisinde kömürleşmesi, petrolleşmesi veya doğal gaz haline gelmesinin ürünüdür (Dukes, 2003). Bu anlamda bugün dünyanın enerji ihtiyacının büyük kısmı, milyonlarca yıldır gezegenimizde sabitlenmekte ve depolanmakta olan güneş ışığı tarafından karşılanmaktadır. Dukes'un sözleriyle, bugün dünyanın enerji ihtiyacının büyük kısmı "antik ve gömülü güneş ışığının yakılması" ile karşılanmaktadır (Dukes, 2003). Ancak buradaki sorun, bugün dünyanın tükettiği enerji ile birikmiş ve yeniden üretilmekte olan enerji kaynakları arasında ciddi bir dengesizlik olmasıdır. Bu dengesizliği hesaplayan Dukes, dünyadaki fosil yakıtları oluşturan maddeler ile onların oluşması için gereken biyokütlelerin ne kadarının korunduğunu ölçmekte ve buna dayalı olarak bu işleyişin sürdürülebilirliğini, daha doğrusu sürdürülemezliğini ortaya koymaktadır. Örneğin, Dukes'un gösterdiği şekilde 1997 yılında yakılan fosil yakıtın, aynı yılki net birincil üretimin (NPP)<sup>72</sup> 400 katından fazla olması gittikçe büyüyen bir soruna işaret etmektedir (Dukes, 2003). Bu anlamda çağdaş kapitalizmin büyük bir hızla gezegende var olan enerji birikimini tüketmekte olduğunu, üstelik bunu bir yıl içerisinde aşağı yukarı 400 yıllık bir enerjiyi tüketerek yaptığını söylemek mümkündür. Elbette bu yalnızca fosil yakıtlar için geçerli değildir. 19. yüzyılın ortalarında Justus von Liebig yeni İngiliz tarım sistemi başta olmak üzere aşırı yoğun işlemlerin "toprağın soyulmasına" yol açtığını ve bir "soygun kültürü" etrafında şekillendiğini vurgulamaktaydı (Von Liebig, 2018).<sup>73</sup> Bu elbette yalnızca basit bir yanlışlığın sonucu değildir. Temel doğal süreçler üretim ve tüketimi nesnel bir şekilde sınırlarlar. Yoktan bir şeyi var etmek mümkün olmadığı için üretim var olanın ancak biçimini değiştirebilmektedir. Dolayısıyla üretimin önünde maddi doğa tarafından tanımlanan belirli sınırlar vardır. Ancak sermaye birikimi üzerine kurulu olan bir

---

<sup>72</sup> Toplam birincil üretim dünyada sabitlenen güneş enerjisinin bütünüdür. Net birincil üretim ise bu enerjinin canlıların metabolizmaları tarafından yakılan kısmının toplam birincil üretimden çıkartılması yoluyla hesaplanmaktadır.

<sup>73</sup> İngiltere'de bu yoğun tarım uygulamalarının yarattığı toprak krizi, toprağı besleyecek minerallerin aranmasına ve guano ticareti aracılığıyla Peru topraklarının emperyalist müdahaleler ile soyulmasına neden olmuş, böylece emperyalizmin ve sömürgeciliğin ekolojik boyutunun da ortaya koymuştur (B. Clark & Foster, 2009; Foster & Clark, 2020)

üretim biçimi ne kâr hırsından vazgeçebilir ne de kâr edebilmesi için gerekli olan büyümeden. Bu nedenle nesnel olarak var olan sınırlar, kapitalizm tarafından dikkate alınması gereken limitler olarak değil, aşılması gereken bariyerler olarak görülmektedir (B. Clark & Foster, 2009).

Öte yandan ekolojik krizin zamansallığı açısından daha temel bir sorun, onun içerisinde şimdi ile gelecek arasında kurulan ilişkidir. Ekolojik krizin etkileri gelecek boyunca kümülatif olarak şiddetlenecek, üstüne üstlük bugün tam olarak hesaplanması mümkün olmayan “devrilme noktaları” (tipping point) gelecekte bu etkilerin beklenmedik ve ani şekillerde değişmesi ve şiddetlenmesine sebep olacaklardır. Bu tarz “dramatik sürprizler”in ne kadar etkili olabileceklerini buz kütleleri ile derin deniz tortularında yapılan araştırmaların, geçmişte bölgesel olarak çok kısa zamanlarda 5°C civarında değişiklikler olabildiğini göstermesinden yola çıkarak tahmin etmek mümkündür (Maslin, 2009). Ancak bu etkilerin ve olasılıkların geleceğe ait olması, onların çözümlerinin de gelecekte mümkün olacakları anlamına gelmemektedir. Bu ilginç bir durumdur, çünkü örneğin ekonomik kriz için aynı şey geçerli değildir. Kapitalizmin sürekli, aralıksız ve olağan krizi her ne kadar sürekli yeniden üretilmekte ve nicel olarak gittikçe daha keskin hale gelmekte olsa da bu eşitsizliğin kökünün kazınacağı bir gelecek mümkündür. Oysa ekolojik kriz için aynı şey söylenemez. Ekolojik kriz söz konusu olduğunda şimdi eyleme geçirilmeyen her gereklilik, geleceğin kurtuluş imkanlarını gittikçe daha fazla sınırlamaktadır. Bu durum karbon salınımlarını düşürme hedeflerini 2030 yılı veya 2050 yılına koymanın da aslında bilimsel değil, siyasal ve ekonomik bir karar olduğuna işaret etmektedir (Klein, 2019). Karbon salınımlarının yalnızca vade günü gelince azaltılması değil, sürekli olarak azaltılması, böylece kümülatif artışın yavaşlatılması gerekmektedir. Oysa şimdiden kopuk, bağımsız, sorunun ertelenebileceği bir gelecek fikri yanıltıcı bir kurgudan ibarettir. Ekolojik kriz içerisinde geçmiş, gelecek ve şimdi iç içedir.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Timothy Morton, antroposen, agrilojistik, bakteriosen, cynidesen, mimeosen ve haemosen gibi dönemlerin birbirini takip eden zaman parçaları olmaksızın iç içe geçmiş şimdiler haline bulduklarını söylerken benzer bir vurgu yapmaktadır (2016).

Ekolojik kriz içerisinde iç içe geçen dönemlerin üzerinin örtülmesi ve birbirlerinden kopuk parçalar olarak değerlendirilmesi oldukça sorunludur. Bu değerlendirme, gelecekte ve geçmişten sınırsız borç alınabileceği yanılgısına yol açmaktadır. Uzun vadeli düşünce ve planlama reddedilmekte, şimdi burada elde edilebilecek faydayı maksimize etmek üzere her yol kullanılmaktadır. Kapitalist pazarın görüşü dar ve kısa vadeli. Bu dar ve kısa vadeli görüşü ve onu belirleyen kâr güdüsü, “uzun doğal döngülerle işleyen yaşayan çevrenin rasyonelitesi ile içsel olarak çelişmektedir” (Löwy, 2015). Çağdaş kapitalist toplumların merkezine yerleşen bu düşünce geleceği belirsizleştirmektedir. Uzun vadeyi düşünmeden yaşamak aslında bir bunalım belirtisidir (Morton, 2016). Bu açıdan bakıldığında çağdaş kapitalist toplumun kitleleri bunalıma sürüklediği söylenebilir. Plan yapmak, önünü görmek, tasarlamak çağdaş toplumsal yapılanma içerisinde mümkün değildir. Bu aynı zamanda bir güvencesizlik halidir. Çağdaş toplumsal krizin bütününde ifadesini bulan güvencesizlik hali, bir zamanlar “yalnızca talihsiz olanların kaderiymiş gibi görünmekteydi,” oysa bugün güvencesizlik hali neredeyse tüm toplumsal alana yayılmış durumdadır (Tsing, 2015). Bu anlamda çağdaş toplumsal yapılanma içerisinde güvencesizliğin artmakta, dolayısıyla uzun vadeli düşünme ve bu düşüncelere göre davranma imkânlarının kapanmakta olduğunu söylemek mümkündür. Bu güvencesizlik hali toplumu derinden etkilemektedir. Örneğin Hindistan’daki bir çiftçi için Muson yağmurlarının ne zaman geleceğini öngörebilmek ve buna göre ekim yapabilmek, Endonezya’daki bir çiftçi için ise önündeki sene iki Muson yağmuru geleceğini bilmek ve böylece iki kez ekim yapmayı hesaplayabilmek hayati önemdedir (Maslin, 2009). Oysa ekolojik krizin etkileri arttıkça yağmurların ne zaman ne şiddette geleceklerini, hatta gelip gelmeyeceklerini kestirmek gittikçe güçleşmektedir.

Güvencesizlik halinin tüm toplumsal alana yayılışı, bu çalışmanın temelindeki soru ile iki önemli noktada kesişmektedir. Bunlardan birincisi, yukarıda da vurgulanan güvencesizlik ile kendi çıkarlarını uzun vadede ve içerisinde buldukları koşulların dışına çıkararak değerlendiremeyen kişiler arasındaki ilişkidir. Güvencesizlik, uzun vadenin imhasıdır. Çağdaş toplumsal yapılanma günü yaşamak, kendini gerçekleştirme ve benzeri diğer söylemlerle bezenmiştir, gelecek bugünden kopmakta, hiçbir yan etkisi olmadan sömürülebilecek bir kaynak olarak

kullanılmaktadır. Bu aynı zamanda uzun vadeli çıkarların üzerinin örtülmesi anlamına gelir.

Güvencesizliğin tüm toplumsal alana yayılmış olması ikinci bir konuda daha yol göstericidir. İnsanların neden kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları benimsemekte oldukları gibi bir soru ortaya konulduğunda, akla ilk gelen cevaplardan birisi söz konusu insanların değişimin getireceği belirsizlikten korktuklarıdır. Bunun önemli bir psikolojik etki olduğu ve göz ardı edilemeyeceği açıktır. Statükonun “kesinliği” karşısında değişimin belirsizliğinin ve özellikle de geleceği bilememenin yarattığı korkunun radikal değişimler önündeki temel engel olduğu ileri sürülmüştür (Jost vd., 2009). Gerçekten de değişim ve onun getireceği belirsizlik karşısında duyulan korku önemli bir etkendir. Ancak bunun temel etken olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca burada önemli bir sorun çağdaş toplumsal yapılanmayı bir kesinlik olarak göstermektir. Bu ancak çağdaş toplumsal yapılanma içerisinde nispeten avantajlı konumda olanların bakışı olabilir. Çağdaş toplum, toplumsal alanın neredeyse bütününe yayılmış bir güvencesizlik, belirsizlik halini sürekli olarak yeniden üretmektedir. Ekonomik, siyasal ve hukuki yapılar dahil olmak üzere belirsizlik toplumsal alanın tümüne sirayet etmiş durumdadır. Ekolojik kriz ise bu belirsizliğin üzerine eklenir ve onu daha da sarsıcı hale getirir. Ekolojik kriz nedeniyle çevresel koşullar değişmektedir ve bu geleceğin neler getireceğini bilememeye, dolayısıyla geleceğe hazırlanamama sorununa neden olmaktadır. Tüm bu belirsizlik ve güvencesizliğin, olası bir radikal değişimin getireceği belirsizlik ve güvencesizlikten çok da farklı olmadığını ileri sürmek mümkündür. Dolayısıyla belirsizlik karşısında duyulan korku, radikal toplumsal değişimin önündeki temel engel olarak gözükmemektedir.

### **3.4. Doğaya Müdahale, Kahraman Piyasalar ya da Krizin İnkârı**

Peki öyleyse bu kriz karşısında takınılan tavır nasıl açıklanabilir? Acaba gerçekten de ekolojik kriz adı verilen çöküş abartılmakta mıdır? Ekolojik kriz tartışmaları ortaya çıktığından beri egemen sınıfların söyleminin büyük oranda ekolojik krizi reddetmeye yaklaştığını görmekteyiz. Ekolojik krizin gerçekliği hakkında bilim insanları tarafından ortaya koyulan bilgiler ile karşılaştıklarında egemen sınıflar sorunu çözmek için gerekli olan değişimleri gerçekleştirmek yerine,

herhangi bir toplumsal dönüşüm olanağını engellemek için ellerinden geleni yaparlar. Bu sınıflar insanların büyük çoğunluğu için maddi yaşam koşullarının bozulması karşısında ilgisiz, gezegenin ve biyosferin zehirlenmesi karşısında umursamazlardır (Löwy, 2015). Aslında bunun bir umursamazlıktan fazlası olduğunu görmek önemlidir. Donna Haraway, Arendt'in Eichmann'da gördüğünün “anlaşılması mümkün olmayan bir canavar”dan çok daha kötüsü, “sıradan düşüncesizlik” olduğunu vurgular. Haraway'e göre sıradan düşüncesizlikte, “işlev önemlidir, görev önemlidir, ama dünya önemli değildir.” (Haraway, 2015) Düşüncesizlik, yapının ağırlığının toplumu kontrolsüzce yönlendirmesine neden olur. Burada devreye girmesi gereken bilimsel sözler, analizler, veriler ve analitik değerlendirmelerden farklı bir düşüncedir. İçerisinde bulunulan dünyayı, çevreyi bu şekilde, bu fazlalık ile düşünmek, ona özen göstermenin, onun sömürülecek bir kaynak değil, kendisine bağlı ve bağımlı olunan bir birliktelik olarak düşünmenin ön koşuludur. Bu düşüncesizliğin ardında özel mülkiyet ilişkilerini görmek mümkündür. Özel mülkiyet ilişkileri insanların kendilerine, topluma ve çevrelerine yabancılaşmasının temel sebebidir. İnsan ve toplum arasındaki, insan ve çevre arasındaki aidiyet ve birliktelik ilişkileri özel mülkiyet düzeni tarafından yarıdır. Bir yanda başkasının toprağında, başkasının fabrikasında, başkasının ofisinde, başkasının araçları ile geçimini sağlamak için üretim yapmak zorunda kalan insanlar, öte yanda ise hiç görmedikleri, bilmedikleri varlıkları yalnızca değişim değeri temelinde ölçerek alıp satan insanlar bulunur. Bu ilişki içerisinde ne ezilenlerin ne de egemenlerin çevreyi benimsemesi mümkün değildir. Bunun sonucu kaçınılmaz olarak bir düşüncesizlik, ilgisizlik ve yabancılaşmadır. Bu düşüncesizlik, döngüyü tamamlayarak, kendisine sebep olan özel mülkiyet ilişkilerinin daha da güçlenmesine neden olmaktadır. Gezegene verilen zarar veya milyonların içerisine sürüklendiği korkunç koşullar ancak ikincil önemdedir. İkincil önemde olanların ise başat amaç ile çeliştiklerinde inkâr edilmeleri veya baskılanmaları gerekmektedir.

Bu konuda temsili değeri olduğunu söyleyebileceğimiz kişilerden birisi Marc Morano ya da takma ismiyle ClimateDepot'dur. Ancak Morano tek örnek değildir. Klein'ın isabetli bir şekilde vurguladığı gibi, bugün bazı kişi ve kuruluşlar iklim krizini inkâr etmek için büyük çabalar harcamaktadır (Klein, 2019). Bu çabalar düzenlenen kongreler, yayınlanan “bilimsel” araştırmalar, vurgulanan haberler başta olmak üzere

farklı şekillerde hayata geçirilmektedir. Ayrıca bu çabaların kamuoyunu ciddi şekilde etkilemekte olduğunu da göz ardı etmemek gerekir (Klein, 2019). Bu çabaların varabileceği raddeyi görmek açısından ExxonMobile başta olmak üzere enerji şirketlerinin, çeşitli prestijli kurumlarda yapılan araştırmaları fonlayarak (ya da daha doğru bir ifadeyle onlara rüşvet vererek) yanlış bilgiler yayınlamakta olduğunu ve bunun açığa çıkartılan elektronik yazışmalarda görülebildiğini söylemek yeterlidir (Mulvey & Shulman, 2015). Elbette bu sadece ekolojik kriz söz konusu olduğunda karşılaştığımız bir uygulama değildir. Örneğin dev ilaç şirketlerinin de çeşitli araştırmaları ne şekilde fonladıkları, nerelere rüşvetler verdikleri ve bu sırada nasıl sayısız insanın sağlığı ile oynadıklarını bilmekteyiz (Gøtzsche vd., 2013; Michaels, 2008). Bu anlamda ekolojik kriz karşısında gerekli ve yeterli eylemlerin ortaya koyulmamasının ardında bir çeşit rıza üretim mekanizması olduğunu söyleyebiliriz.

Rızanın üretimi Chomsky ve Herman'ın (Chomsky & Herman, 2006) çalışmalarını hatırlatmaktadır. Ancak burada bahsedilen rıza üretimi, Chomsky ve Herman'ın medya kuruluşlarının yapısı üzerinden analiz ettiklerinden farklıdır. Chomsky ve Herman, medya kuruluşlarında işe alınan kişilerin zaten belirli bir ideolojik görüşe sahip olduklarını (bu görüşe göre işe alındıklarını) ve böylece dünyayı bu bakış açısıyla yorumlayarak medyayı da bu şekilde yönlendirmekte olduklarını öne sürmekteledir. Ancak kriz karşısında rıza üretiminden bahsedildiğinde daha radikal ve doğrudan bir rıza üretimi mekanizması ile karşı karşıyayız. Bilimsel üretim rüşvet yoluyla yozlaştırılmakta ve bu şekilde kafa karışıklığı yaratılmaktadır. Bu Chomsky ve Herman'ın analizinden çok, Graeber'ın vurgusunu anımsatmaktadır. Graeber, kendiliğinden ve doğal gibi gözükten ideolojik yapının korunması ve yeniden üretilmesi için ne kadar büyük çabaların ve bütçelerin harcanması gerektiğini vurgular, bunu yapmak için “ordular, hapishaneler, polisler, her çeşit özel güvenlik şirketi ve polis ile askeri istihbarat aracı, her çeşit propaganda motoru”nun gerektiğini hatırlatır, üstüne üstlük bütün bu mekanizmanın toplum üzerinde hem ekonomik hem de ekolojik olarak büyük bir yük olduğuna işaret eder (Graeber, 2011b). Çeşitli bilimsel araştırmaları fonlayan ve ekolojik krizin olası etkilerini küçümseyen yayınları destekleyen anlayış da elindeki tüm imkânları, benzer bir şekilde, tüm dünyayı tehdit eden bir krizi reddetmeye adanmış gibi görünmektedir.



Ancak ekolojik kriz karşısında takınılan sakıncalı tavırlar inkârla sınırlı değildir. Ekolojik krizin gerçekliğinin yadsınmasına ek olarak bu krizin var olan toplumsal yapılanmayı sürdürerek ve “doğru” veya “iyi” şekilde işleterek atlatılabileceği yanılgısından da bahsetmek gerekir. Bu anlayışa göre ekolojik kriz düzeltilebilir bir hata, sistemin iyi, doğru, verimli kullanılması ile düzeltilebilecek bir sorun olarak ele alınır. Elbette bu yanılgı, semptomları tedavi etmeye çalışan ancak elindeki imkânlarla bunu bile gerçekleştirmesinin mümkün olmadığını farkına varamayan bir anlayışa aittir. Bu bağlamda birkaç farklı yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, jeomühendislik olarak adlandırabileceğimiz yaklaşımdır. Doğa bilimlerinin kibrinin doruk noktasına işaret eden bu yaklaşım, örneğin uzaya devasa aynalar yerleştirerek güneş ışınlarını yansıtmayı, böylece dünyaya gelen güneş ışınlarını azaltmayı ve gezegenin ısınmasını yavaşlatmayı öngören projeler üretir. Bu tarz projelerle ilgili en basit ve açık öngörünün Bong Joon Ho tarafından yönetilen *Snowpiercer* (Ho, 2013) filminde ortaya koyulduğunu söylemek mümkündür. Filmin henüz başında, gezegenin ısınmasına çözüm bulmaya çalışan bilim insanlarının uyguladıkları jeomühendislik deneyinin geri tepmesi nedeniyle gezegenin yeni bir buzul çağına girdiğini öğreniriz. Benzer bir anlatı McNeill tarafından aktarılmaktadır. McNeill metni boyunca felaketleri engellemek için doğaya yapılan müdahaleler ile ortaya çıkan yeni felaketler arasında sürekli bir dengelenme hali olduğundan söz eder (McNeill & Kindleberger, 1989). Her yeni müdahale, öngörülememiş yeni bir sorun ortaya çıkartma riskini de beraberinde getirmektedir.

Elbette bu doğaya her türlü müdahalenin kaçınılması gereken bir şey olduğu anlamına gelmemelidir. Doğanın çelişkisiz, harmonik, dengeli ve muntazam bir şey olduğu fikri, Slavoj Žižek’in vurguladığı gibi gerçek Darwinizmin bize öğrettiğinin, yani “doğanın doğaçladığının” göz ardı edilmesine, ciddi bir kaos ve kırılğan bir dengenin varlığının ihmal edilmesine neden olur. Bu anlamda da insan faillerin önceden var olan bir dengeyi (büyük “D” ile Doğayı) bozduğu fikrinin çağdaş ideolojiler arasında önemli bir yeri vardır. Žižek, bu şekilde ortaya çıkan söylemin, doğaya müdahaleyi korkunç bir şey gibi göstererek değişimi, ilerlemeyi, gelişmeyi tehlikeli, korkutucu bulan muhafazakâr bir ideoloji ürettiğini öne sürmektedir (Žižek, 2007).<sup>75</sup> Bu bir açıdan

---

<sup>75</sup> Benzer bir vurguyu Bookchin (Bookchin vd., 2015) yapmakta ve ekolojik kriz için teknolojiyi suçlamanın sorunlu olduğunu, çünkü teknolojinin aynı zamanda ekolojik kriz karşısında önemli bir araç

tartışmasız olarak doğrudur. Eğer bugün yeni enerji kaynaklarına yeni teknolojiler aracılığı ile geçilmez, örneğin güneş enerjisinin yeni sorunlar çıkarabileceği, bu nedenle kullanılmaması gerektiği söylenirse bu ciddi bir yanlış olacaktır, özellikle de halihazırda fosil yakıtlardan devasa kârlar elde etmekte olan enerji şirketlerinin hoşuna gidecek bir yanlış. Öte yandan bugün sadece güneş enerjisine geçmenin sorunu çözemeyeceği anlaşılmalıdır. Dikkat edilmesi gereken bir nokta, ekolojik krize dair çözümler üreten düzenlemelerde dahi bu anlayışın, dünyayı imha eden düşünce ve davranış biçimlerinin sürebileceğidir. Güneş enerjisi endüstrisi bu konuda dikkat çekici bir örnektir. Ryan Stock, saha çalışması verileri ve kuramsal yaklaşımı aracılığı ile “gezegeni kurtaran” işçilerin, solar enerji şirketleri ve devlet kurumları tarafından nasıl değersizleştirilmekte olduklarını vurguladığında aslında tam olarak buna işaret etmektedir (Stock, 2021).

Öte yandan bugün, “küçülme” adıyla anılmakta olan ekol, Žižek’in muhafazakâr bir ekoloji anlayışı ile engelleneceğini söylediği, “büyüme” ve “ilerleme” gibi anlayışların gezegeni ve üzerindeki yaşamı yok etmekte olduğunu, bitmesi gerekenin büyüme, ilerlemeye dayalı bu anlayış olduğunu vurgulamaktadır (D’Alisa vd., 2020; Kallis, 2020; Latouche, 2009).<sup>76</sup> “Küçülme” düşünürlerinin bu vurgusunu dikkate almak gerekmektedir. Bu düşünürler, “büyüme” fikrinin nasıl tüm topluma yayıldığına, nasıl doğal bir gereklilik gibi anlaşıldığına ve bunun hem toplumsal alanı hem de üzerinde yaşamakta olduğumuz gezegeni imha etmekte olduğuna dikkat çekmektedir. Borçlar, yokluk, enflasyon, konut ve besin krizleri, bu düşünürlere göre daha fazla büyüme ile çözülebilecek sorunlar değildir. Çünkü bu sorunların sebebi zaten büyüme dayalı ideolojinin ta kendisidir (D’Alisa vd., 2020, s. 34). “Küçülme” sloganı, Latouche’un işaret ettiği gibi, kümülatif büyümenin yalnızca kârlarını artırmak veya sabit tutmak isteyen sermayedarların bu amaçlarına hizmet ettiğini ve bu sırada toplumu, çevreyi ve insanları atık haline getirdiğini göz önüne sermeyi amaçlar (Latouche, 2009, ss. 7-8). Bu önemli bir amaçtır, çünkü bugün tüm bunlara sebep olan mantığın daha iyi

---

olduğunu vurgulamaktadır. Ancak Bookchin aynı metninde “büyüme” fikrinin topluma büyük zarar verdiğini de yazmaktadır.

<sup>76</sup> Küçülme yeni bir düşünce değildir. Örneğin Serge Latouche 1970li yıllardan itibaren bu konu üzerine yazmaya başlamıştır. Ancak bugün bir “küçülme ekolü”nün sosyal bilimler içerisinde gittikçe daha fazla “büyüdüğü” söylemek mümkündür.

uygulanmasının veya ekolojik krize uyarlanmasının sorunu çözeceği yönünde büyük bir yanılma söz konusudur. Gerçekten de çağdaş kapitalist toplumun ekolojik krizle yüzleşme çabalarından bir diğerinin var olan tüm toplumsal ilişkileri olduğu gibi bırakarak piyasa mekanizmalarını devreye sokmak, böylece hem büyümeyi hem ilerlemeyi sürdürürken ekolojik kriz ile mücadele etmeye çalışmak olduğu görülmektedir.

Bu tarz bir anlayışa iki farklı örnek verilebilir. Bunlardan ilki jeomühendisliğin rolünü ekonomiye teslim etmekte, ancak tamamıyla aynı mantığı sürdürmektedir. Gillingham ve Stock'un çalışması bu konuda oldukça iyi bir örnektir (Gillingham & Stock, 2018). Çalışmada yazarlar, bir önceki bölümde ekonomi biliminin aşırı teknikleşmesi hakkında yapılan vurguyu haklı çıkartan bir yaklaşımla karbon salınımını azaltmanın "ekonomik olarak en efektif" yolunu araştırırlar. Bunu yaparken ekonomiyi başat, ekolojiyi ise semptom göstermeyecek kadar iyileştirilmesi yeterli olan, ikincil bir konuma koyarlar. Bunun yanı sıra, bu makale, piyasa mekanizmalarının en "akılcı ve iyi" şekilde çalıştırılmasının, statik bedeller ile dinamik bedeller arasındaki ilişkiyi doğru kurgulamanın, karbon salınımını azaltırken en az ekonomik masrafı çıkartmayı veya belirli bir ekonomik değer karşılığında azami karbon salınımı azalmasını sağlayacağını vurgulamaktadır. Bu tarz bir bakış, sorunun temelinde doğrudan piyasa mekanizmasına terk edilmiş bir yaşam anlayışı olduğunu görememektedir. Dolayısıyla her ne kadar ince eleyip sık dokumuş, büyük bir ciddiyetle araştırma yapmış olsalar da yazarlar kanayan yaraya aspirin veren doktordan farksız davranmaktadırlar.

Ekolojik kriz konusunda önemli bir rapor olan "Stern İncelemesi"nin (Stern, 2007) de benzer bir yaklaşımı olduğunu ekleyebiliriz. Bu incelemede ortaya koyulan önemli noktalardan biri, karbon salınımlarında sağlanacak kayda değer bir azalmanın yaklaşık küresel GSYİH'nin %1'i oranında masrafı olacağı, oysa eylemsizlik halinde ortaya çıkacak sonuçların küresel GSYİH'nin %20'si kadar masrafı olabileceği fikridir (Stern, 2007, s. vi). İncelemenin bu konuda açıkça vurguladığı konu özetle, "kuvvetli ve erken eylemin faydalarının, eyleme geçmemenin ekonomik masrafına fazlasıyla ağır bastığıdır." (Stern, 2007, s. vi)<sup>77</sup> Benzer bulgular her yıl farklı raporlar tarafından

---

<sup>77</sup> İncelemeye de ismini veren ekonomist Nicholas Stern, daha sonra 2009 yılında bu değerlendirmeleri revize eder ve 500ppm (milyonda parça) sınırına koyulan hedefi sağlamanın dünyanın yıllık

bildirilmektedir. Örneğin 2021 yılında Birleşmiş Milletler Enerji Programı'nın yayınladığı “Adaptasyon Gediği Raporu 2020” güncel araştırmaların 2°C civarında bir sıcaklık artışında küresel ekonomik bunalımın %1.0-1.6 civarında olacağını, oysa 3°C'lik bir artışın yıllık olarak küresel ürünün %1.5-2.2'sinin kaybına yol açacağını bildirmektedir (United Nations Environment Programme, 2021). Bütün bu veriler elbette önemlidir, ancak ciddi bir sorun, ekoloji krize hala bu krize sebep olan ekonomik değer temelinde bakmaktır. Ekolojik kriz hakkında farkındalığı üreten veya üretme olasılığı olan onun kutsal ekonomi üzerindeki olumsuz etkileri olarak anlaşılır. Çünkü ancak “fiziki bariyerler sermayenin ilerlemesi önünde ekonomik bariyerlere tercüme olduğunda” bu farkındalığın ortaya çıkması anlamlı bulunur (Foster vd., 2010).

Böylesi bir anlayış daha genel anlamda, kapitalizmin, özellikle de neoliberalizmin çevre sorunları karşısında takındığı tavrı göstermektedir. Bu tavrın, 1970'li yıllarda “büyümenin sınırları”nın ortaya koyulması ile ortaya çıkan ekolojik kaygının, 1980'li yıllarda “sürdürülebilir büyüme” fikri ile neoliberal çevreciliğe dönüşmesinin bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür (Stoner, 2021). Neoliberal tavır, ekolojik kriz karşısında piyasa mekanizmalarını devreye sokmakta, devletin küçülmesini ve özel sektörün dümeni ele geçirmesini önermekte, doğal kaynakların özelleştirilmesinin bu kaynakların daha verimli kullanılmasına yol açacağı fikrine dayanarak “doğanın neoliberalleşmesi”ni ve metalaştırılmasını (Bakker, 2015; Heynen & Robbins, 2005) savunmaktadır.

Piyasa mekanizmalarını ekolojik krizi çözmek için harekete geçirme fikrinin temsilcisi olan bir diğer örnek ise “salınım takası” sistemidir. Karbon başta olmak üzere çeşitli sera gazı salınımlarını takas etmek üzerine kurulu olan bu sistem ciddi şekilde yozlaşmaya açıktır ve bu açıdan piyasa mekanizmalarının gerçek yüzünü gösterdiği söylenebilir. Salınım takası sisteminde, her üretici birimin belirli bir salınım kotası bulunmaktadır, ancak birimler kendi kotalarını aşmaları halinde başka birimlerden kota satın alabilir ve üretimlerine devam edebilirler. Piyasa mekanizmalarının kahramanlığına dayalı bu yaklaşım, aynı zamanda Temiz Büyüme Mekanizması adı

---

GSYİH'sinin %2'si civarında masrafı olacağını, 550ppm sınırının ise %1 civarında masrafı olacağını öne sürer (Stern, 2009).

verilen bir süreçle daha desteklenmektedir. Bu mekanizma içerisinde küresel kuzeydeki şirketler üretimlerini sürdürmekte, bunun karşılığında küresel güneyde sera gazı salınımını azaltacak projeler gerçekleştirmektedir. Buradaki temel sorun, regülasyonların tüm dünyada aynı olmaması, ancak karbon salınımının bölgeden bağımsız olarak küresel etki yaratmasıdır. Bu piyasa mekanizmaları, merkez ülkelerdeki üreticilerin çevre ülkelerdeki üreticilerden karbon kotası satın alarak üretimlerine devam etmelerine veya çevre ülkelerin topraklarını ormanlaştırarak kendi salınımlarını sınırlamalarına, karbon kotasını veya toprağını satan ülkelerin ise yalnızca bir temel kaynak gibi kullanılmasına, dolayısıyla küresel eşitsizliğin sürekli daha güçlü olarak yeniden üretilmesine ve ayrıca regülasyon yokluğu nedeniyle küresel olarak karbon salınımının artmasına neden olmaktadır.<sup>78</sup> Böylece üretkenlik zengin ülkelere doğru akarken, çevre ülkelerde üretim merkezi besleyecek şekilde sınırlandırılmış olur. Bu durum, bağımlılık ekolünün kalkınma bağlamında derinlemesine analiz ettiği bir merkez/çevre ilişkisini yeniden düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bağımlılık ilişkisini ekolojik kriz tartışmaları bağlamında, Antroposen ve onun karşısında Kapitalosen terimleri ile tartışmaya açmak yerinde olacaktır.

### **3.5. Antroposen, Kapitalosen ve Bağımlılık**

Bağımlılık ekolü düşünürleri,<sup>79</sup> 1960'lı ve 1970'li yıllarda ciddi bir etki yaratmış, sonrasında büyük oranda etkilerini yitirmiştir. Ancak bugün, bağımlılık ekolü düşünürlerinin ortaya koyduğu analizin bir benzerinin ekolojik kriz karşısında alınan önlemler çerçevesinde tekrar değerlendirilmesi mümkündür. Bağımlılık kuramının temelinde, çevrenin artık ürününün merkeze akması ve böylece çevrenin az gelişmişliğinin sürekli olarak yeniden üretildiği vurgusu bulunmaktadır. Andre Gunder Frank, ünlü tanımlamasıyla buna “az gelişmişliğin geliştirilmesi” adını

---

<sup>78</sup> Mark Maslin, salınım takasının savunucuları arasındadır ve bu açıdan piyasa içi çözümlere göz yuman bir anlayışı temsil etmektedir. Maslin iyi bir örnektir çünkü kendisi ekolojik krizi gayet iyi tanımakta, anlamakta, bilimi el üstünde tutmakta ancak sorunun kapitalist üretim tarzı ile ilişkisini kuramamaktadır (Maslin, 2009).

<sup>79</sup> Bu düşünürleri tek ve bütünsel bir kuram ortaya koyuyorlarmış gibi ele almak pek doğru bir yaklaşım değildir. Ancak bu metnin konusu bağımlılık ekolü içerisindeki farklı yaklaşımlar olmadığından bu farkları göz ardı etmek şimdilik büyük bir sorun teşkil etmemektedir. Bağımlılık ekolü düşünürleri arasındaki farklı yaklaşımların detaylı bir karşılaştırılması için bkz. (Kay, 2011).

vermektedir (Frank, 2010). Azgelişmişliğin sürekli olarak yeniden üretilmesi/geliştirilmesi ise ilk olarak azgelişmişliğin sürdürülmesi anlamına gelir,<sup>80</sup> ancak daha da önemlisi bu ilişki merkez ülkelerin kendi gelişmişlikleri açısından çevre/uydu ülkelere bağımlı olduklarını göstermektedir. Bu bağımlılık ilişkisi, ekonomik artığın sürekli olarak çevre/uydu ülkelere kâr ve faiz biçiminde merkez ülkelere akması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu bir kısır döngüdür. Theotonio Dos Santos, bu kısır döngünün 3 koldan işlemekte olduğuna işaret eder. İlk olarak, uluslararası pazarda çevre/uydu ülkelere hammadde ihracı rolü atanmıştır. Bu ülkeler geri teknoloji ve aşırı emek gücü sömürsüne dayalı bir hammadde ihracı ekonomisine bağımlıdır. Bu bağımlılık bir çeşit çıkmazdır. Çünkü bu ülkeler endüstriyel sektörler için belirli malları almak istediklerinde dövize muhtaç olurlar. Ancak onlara döviz sağlayan tek şey ihraç etmekte oldukları hammaddelerdir. Dolayısıyla bu geri kalmış sektörün endüstriyel sektöre dönüşmesi engellenir. İkinci olarak, endüstriyel gelişme aynı zamanda bu ülkelerin ödemeler dengesine bağlıdır. Bu denge de tam da bağımlılığı sağlayan ilişkiler nedeniyle sürekli açık vermektedir. Tekelleşmiş küresel pazarda hammaddelerin fiyatı düşük, endüstriyel ürünlerin fiyatı yüksektir. Buna bağlı bir ikinci sonuç, yabancı sermayenin bu çevre ülkelere getirdiğinden daha fazlasını götürmesidir.<sup>81</sup> Yerli sermaye çevre ülkelerde en dinamik sektörlerle ayak uyduramayacak seviyededir, dolayısıyla yabancı sermaye bu sektörleri ele geçirir. Ancak bu sektörleri ele geçirmek için getirdiği sermayeden fazlasını alır ve geri götürür, dolayısıyla ödemeler dengesinde daha da fazla açık verilmesine sebep olur. Son olarak teknolojik gelişmenin merkez ülkelerin tekelinde bulunduğunu akıldan tutmak önemlidir. Bu teknolojik üstünlük kendisini patentlerde ifade eder. Merkez

---

<sup>80</sup> Bu nokta özellikle bağımlılık kuramının, kendisinden önce gelen “modernizasyon kuramı”na ve büyük ölçüde W. W. Rostow’a yönelik eleştirisidir. Rostow, gelişmenin çeşitli aşamaları olduğunu, ulusların bu aşamalardan geçerek gelececeklerini, Batı’nın bu aşamaları tamamladığını, diğer ulusların da yolda olduğunu vurgulamaktaydı (Rostow, 1990). Bu anlayışın ne kadar yanlış ve aynı zamanda emperyalizm açısından ne kadar kullanışlı olduğu bağımlılık kuramı tarafından açıkça ortaya konulmaktadır. Yine de bugün hala benzer bir anlayışın uluslararası kurumlar tarafından ve gelişmiş ülkeler tarafından söyleme döküldüğünü görmekteyiz. Özellikle piyasaların serbestliği, devletin küçülmesi, merkez bankasının bağımsızlığı gibi vurgular üzerine inşa edilmiş olan çağdaş söylemin ne kadar yanıltıcı olduğu konusunda ekonomi tarihinden veriler ile yapılan dikkatli bir analiz için bkz. (Chang, 2018).

<sup>81</sup> Örneğin ABD’nin Ticaret Bakanlığı tarafından açıklanan verilere göre, 1946 ile 1967 arasında Latin Amerika’ya yapılan yatırım ve yeniden yatırım toplamı 10 milyon dolar civarındadır. Oysa Latin Amerika’dan ABD’ye transfer edilen kârlar 15 milyon doları bulmuştur (Santos, 1970, s. 233)

lkeler bu makineleri ve teknikleri azgelişmiş ülkelere satmazlar, yani metalar halinde pazara çıkarmazlar. Bunun yerine sermaye olarak bu ülkelere götürürler. Dolayısıyla evre ülkede endüstrileşme değil, bağımlılık daha fazla gelişmiş olur (Santos, 1970, ss. 232-234). Tüm bunların sonucunda evre ülkelerde ücretler düşer, birikim azalır, refah standartları geriler ve yatırım dışa bağımlı hale gelir.

1980’li yıllarda bağımlılık ekolü farklı kollardan eleştirildi ve bu ekolün yaklaşımı terk edilmeye başlandı.<sup>82</sup> Ancak bugün, bağımlılık kuramının yaklaşımının açıklayabileceği şekilde, “salınım takası” gibi uygulamalar başta olmak üzere, küresel yapılanma azgelişmiş ülkeleri retimdense karbon kotasını satmaya veya karbon sınırlamak amacıyla yapılan projelere yer sağlamaya yöneltilmektedir. Bu ilişki içerisinde evre ülkelere merkezin üretiminin devamlılığını sağlama rolü atanmıştır. Küresel karbon salınımı kapasitesinin büyük bir kısmı merkez ülkeler tarafından smrlmekteyken, evre ülkeler onlara kapasite sağlayan bölgeler olarak kullanılmaktadır. Bu ilişkiyi bir bağımlılık olarak ortaya koymak mümkündür. Ancak bu bağımlılığın ekolojik kriz karşısında çözüm retemediğine de dikkat etmek gerekir. Salınım takası yöntemi veya Temiz Büyüme Mekanizması özellikle şirketlerin iyi niyetine dayalı olması açısından oldukça güvenilmezdir. Dolayısıyla bu süreçte hem ekolojik kriz büyür hem de evre ülkelerin azgelişmişliği ve merkez ülkelerin gelişmişliği hiyerarşisi yeniden üretilmiş olur. Buna bağlı olarak ortaya koyulabilecek başka bir sorun Naomi Klein tarafından gösterilmektedir. Naomi Klein, National Academy of Sciences’in bulgularına dayanarak Kyoto Protokolü sonrasında, sanayileşmiş ulusların karbon emisyonlarının stabilize edildiğinin ne sürüldüğünü, ancak bunun ardında bu ülkelerin kendi kirli üretimlerini Çin’e ve benzeri ülkelere taşımaları gerçeği olduğunu vurgular. Bunun sonucunda ise Çin’de üretilip endüstrileşmiş ülkelere geri yollanan ürünler, taşımacılık ve bu sırada yakılan fosil yakıtlar sebebiyle 6 kat daha fazla karbon salınımına neden olmaktadır (Klein 2019). Bu da salınım takasının reel üretim içerisindeki karşılığı olarak düşünülebilir. Pis işler çevrede görülür ve kârlar merkeze aktarılır. Yabancı sermaye hem ekonomik anlamda

---

<sup>82</sup> Bu eleştirilerin başlıcaları, bağımlılık ekolü düşüncesinin aşırı derecede işlevselci olması, insan faaliyetine yeterli önemi vermemesi ve tarihsel olarak Kanada, İrlanda, Japonya, Güney Kore gibi evre ülkelerin gelişimini açıklayamaması, (Saad-Filho, 2005) sınıf mücadelesine yeterli vurgunun yapılmaması, içsel dinamikler yerine dışsal faktörlerin belirleyiciliğinin aşırı derecede ön plana çıkartılması ve ampirik bulgularla uygunsuz analizler yapılması (Kay, 2011) oldu.

hem ekolojik anlamda getirdiğinden çok daha fazlasını götürmektedir. Dikkat etmek gerekir ki buradaki sorun yalnızca çevre ülkelerdeki ucuz işgücünün sömürülmesi veya toplumsal üretkenliğin kısır yönlere yönlendirilmesi değildir. Bunun da ötesinde, merkez ülkeler çevre ülkelerin toprağını, suyunu, havasını, canlı yaşamını ya da kısaca doğal kaynaklarını da kirletmekte, sömürmekte ve tüketmektedir. Kapitalist merkez, kendi çevresel bozunumunu kapatmak için çevre ülkelerin kaynaklarını gittikçe artan bir şekilde sömürmektedir (B. Clark & Foster, 2009). Merkez ülkeleri beslemek için çevre ülkeler yoğun tarım yapılan alanlara dönüştürülür, toprağı besleyen ürünler merkeze aktarılır<sup>83</sup> ve çevrenin yeniden üretimi için gerekli hiçbir koşul dikkate alınmadan kısa vadede verimliliğı azami hale getirmek adına her türlü işlem uygulanır.<sup>84</sup> Son olarak ekolojik krize sebep olan gelişmişlik düzeyini ve zenginliğı sağlayan teknik bilgi ile makineleşme hala patentler aracılığı ile çevre ülkelerden uzak tutulmaktadır. Günümüzde yaşanmakta olan aşı krizi buna iyi bir örnektir. Gelişmiş kapitalist ülkeler nüfuslarından fazla aşığı stoklarken, bazı ülkelere ve bölgelere aşı ulaşmamaktadır. Kapitalist üretimin ve kâr açılığının kaçınılmaz bir sonucu olan Covid-19 krizi yoksul kesimleri, çevre ülkeleri daha kötü etkilemekte, çözüm bu ülkelerin erişiminin dışındadır.

Bütün bu yapı içerisinde kâr edenler ile bedel ödeyenler arasında dengesiz bir ilişki olduğu açıktır. Bu dengesiz ilişkinin üzerinin örtüldüğü bir kavram olarak bugün sıklıkla kullanılmakta olan Antroposen kavramını tartışmaya açmak gereklidir. Antroposen, bugünkü anlamı ve popülarlığına yol açacak şekilde ilk kez 2000 yılında Paul Crutzen ve Eugene F. Stoermer (Crutzen & Stoermer, 2000) tarafından gündeme getirildi. Bu tarihten itibaren de sayısız araştırmanın konusu ve parçası oldu. Bu terim, günümüzde insanlığın, yani *anthropos*'un jeolojik süreçleri etkileyebilecek bir kuvvet haline geldiğini ifade etmektedir (Steffen vd., 2007). İnsanlığın jeolojik bir kuvvet haline geldiğı düşüncesi, elbette ekolojik kriz ile yakından ilişkilidir. Antroposen, ekolojik kriz de dahil olmak üzere, insanlığın çevresi üzerinde yarattığı engin etkiyi

---

<sup>83</sup> Tarihsel olarak “guano ticareti” bunun çok belirgin bir örneğidir (B. Clark & Foster, 2009).

<sup>84</sup> Özellikle monokültür ve köle emeğinin birlikte hem insanları hem toprağı son damlasına dek sömürdüğü plantasyonlar bu durumun oldukça açık bir örneğidir (Foster & Clark, 2020).



ortaya koymaktadır. Bu etki, ne yazık ki gezegen üzerindeki yaşamın büyük bir kısmı için son derece olumsuzdur.

Antroposen çerçevesinde sıklıkla ifade edilen iki ana tartışma konusuna işaret edilebilir. Bu iki konu birbirleri ile bağlantılıdır. Bunlardan ilki, Antroposen'in ne zaman başladığına ilişkin bir tartışmadır. Crutzen, kutuplardaki buzullarda hapsolmuş karbon ölçümlerine dayanarak yapılan analizlerin, Antroposen'in 18. yüzyıl civarında başladığını düşündürdüğünü vurgulamaktadır (Crutzen, 2002). Ancak farklı yaklaşımlar, Antroposen'i insanların ateş üzerinde hakimiyet kurmasından (Glikson, 2013),<sup>85</sup> yerleşik hayata geçiş ve tarım devriminden (Gowdy & Krall, 2013), 18. yüzyıl sanayi devriminden ve özellikle James Watt'ın buhar makinesini icat etmesinden (Malm, 2016) ve 20. yüzyıl ortasındaki "Büyük Hızlanma"dan (Steffen vd., 2015; Zalasiewicz vd., 2015) başlatmaktadır. Elbette tüm bu farklı tarihlemeler, farklı bakış açıları dolayısıyla farklı yaklaşımlar üretirler. Bu bakış açılarının toplumsal ilişkilere (toplum-doğa ilişkisi de dahil olmak üzere) odaklanmak veya yalnızca sayısal verilere odaklanmak uçları arasında konumlandıkları saptaması yapılabilir. "Büyük Hızlanma"nın Antroposen'in gerçek başlangıcı olduğu vurgusu, "Dünya Sistemleri"nde ancak 1950 tarihinden itibaren Holosen'in kapsam ve çeşitliliği dışında temel değişiklikler olduğuna ve bu nedenle ancak bu dönemin Antroposen'in gerçek başlangıcı olarak kabul edilebileceğine işaret etmektedir (Steffen vd., 2015). Bu anlayış Antroposen'i büyük oranda verilere dayalı olarak tanımlar. Veriler 1950'li yıllardan itibaren, sera gazı salınımlarında, gezegen yüzeyi ısısının artışında, okyanus asitlenmesi oranında, su kullanımında vb. ciddi bir artış olduğunu gösterir. Dolayısıyla doğrudan verilere bakan biri için 1950'li yılların gerçekten Antroposen'in başlangıcı olduğu iddiası oldukça inandırıcıdır. Ancak yukarıda ekolojik krizin zamansallığı tartışılırken vurgulandığı gibi ekolojik kriz sebepleri ile sonuçları arasında ciddi zamansal mesafeler barındıran bir krizdir. Bugünün eylemleri, sonuçlarını büyük oranda gelecekte, uzun erimde göreceğimiz eylemlerdir. Bu durum, geleceği kurtarmak için bugün harekete geçme zorunluluğunu bildirirken yanı sıra, sadece verilere bakmanın yanıltıcı olabileceğine de işaret eder. Verilerin 1950 yılındaki artışı,

---

<sup>85</sup> Glikson, Antroposen'in üç farklı aşaması olduğunu (erken, orta, geç) öne sürer ve ateşin kullanımının erken Antroposen'e ait olduğunu iddia eder. Ancak bu şekilde yine de Antroposen'i ateşin bulunmasından başlatmış olur (Glikson, 2013).

1950 yılından önce başlayan bir sürece işaret ediyor olmalıdır. Toplumbilimsel açıdan da bu geçerlidir. Toplumsal düşünce, davranış ve etkilerin ortaya çıkması belirli bir kuluçka dönemini gerektirir. Plastik kullanımında, betonlaşmada, okyanusun asitlenmesinde, gezegenin ısısında ve benzer koşullarda, verilerin gösterdiği artış 1950 yılına işaret ediyorsa, 1950 yılından geriye doğru bakmak gerekmektedir.

Aslında Antroposen'in başlangıcını insanlığın ateş üzerinde egemenlik kurmasına veya yerleşik hayata ve tarıma dayandıran anlayışlar da bu geriye bakışı ortaya koyarlar. Ancak bu tarz analizlerdeki sorun geriye bakışın aşırıya kaçmasıdır. Eğer insanların dünya sistemleri üzerinde etkide bulunabileceği, jeolojik bir aktör olabileceği dönem ateşin bulunması veya yerleşik hayatın başlangıcına dayandırılırsa, arada geçen binlerce, milyonlarca yıl boyunca bu etkinin neden görülmediği sorusu cevaplanamayacaktır.

Dolayısıyla Antroposen'in başlangıcını 18. yüzyıl ortasında James Watt'ın buhar makinesini icat etmesi ve aradan geçen önemli bir süreden sonra bu makinenin yaygın şekilde kullanılmaya başlanmasında işaretlemek daha doğru bir yaklaşımdır. Burada önemli bir nokta daha ortaya çıkmaktadır. Antroposen'in başlangıcına ve dolayısıyla ekolojik krize sebep olan şey herhangi bir nesne veya icat olarak görülmemelidir. Jeolojik etkiyi, Antroposeni ve ekolojik krizi üreten belirli toplumsal ilişkilerdir. Andreas Malm, *Fosil Kapital (Fossil Capital)* adlı eserinde buhar makinesinin ve dolayısıyla karbon bazlı yakıtların yaygın şekilde kullanılmasının temelinde kapitalizme ait mülkiyet ve iktidar ilişkilerinin bulunduğunu vurgular.<sup>86</sup> Malm'a göre mülkiyet ilişkileri, özellikle fosil yakıtların ve buhar makinesinin mülkiyetine sahip olunabilecek ve metalaştırılabilecek nesnelere olması karşısında, akım halindeki enerji kaynaklarının, özellikle de 18. yüzyıl içerisinde en yaygın şekilde kullanılan su enerjisinin mülkiyetine sahip olunamayan, müşterek bir varlık olması buhar makinesinin yaygınlaşmasını açıklamak açısından temel önemdedir. Bunun yanı sıra

---

<sup>86</sup> Malm'ın eserinde ortaya koyduğu gibi buhar makinesinin kullanımının yaygınlaşmasına sebep olan, onun daha fazla enerji üretmesi değildir. Buhar makinesinin yaygınlaştığı dönemde var olan enerji ihtiyacını su enerjisi fazlasıyla karşılamaktadır ve üstüne üstlük buhar makinesinin su akımlarından daha fazla enerji üretmesi için aradan uzun zaman geçmesi gerekmiştir. Bu tercihin arkasında buhar makinesinin daha ucuz olması da yoktur. Buhar makinesi daha maliyetlidir. Zaten buhar makinesinin icat edilmesi ile yaygınlaşması arasında nispeten uzun bir süre geçmesi gerekmiştir, bu da farklı etkenlerin buhar makinesini fabrikalarında kullanmayı tercih eden kapitalistleri etkilediğini gösteren bir başka olgudur (Malm, 2016).

buhar makinesinin yaygınlaşması ve fosil yakıtların tercih edilmesini Malm, özellikle sınıf mücadelesi ile ilişkilendirerek açıklar. 18. yüzyıl fabrikası içerisindeki üretimde bazı işler çok özel bir güç ve nitelik gerektirmektedir. Dolayısıyla bu işleri yapmakta olan işçiler, örneğin ip eğiriciler (spinner) fabrikada, kapitalist karşısında ciddi bir güç sahibidir. Bu kişiler üretimin sürekliliği için elzem bir iş yapmakta, dolayısıyla yaptıkları işi bıraktıklarında tüm üretimi aksatabilmektelerdir. Malm, bunun kapitalistler açısından ne kadar büyük bir sorun olduğunu vurgular. Ve tam da bu sebeple Demir Adam (Iron Man) adlı icadın, ip eğiricilerinin işini yapmakta olan ve gücünü buhar makinesinden alan bir makinenin kapitalistler için neden tercih edilecek bir alternatif olarak gözüktüğünü gösterir (Malm, 2016).

Malm'ın analizi, ekolojik krizin büyük oranda kapitalizme ait bir kriz olduğunu ortaya koymaktadır böylece. Ekolojik kriz iki anlamda kapitalizme aittir. İlk olarak kapitalizm ekolojik krizin sebebi, sorumlusudur. Sorumluluk ekolojik kriz ve Antroposen söz konusu olduğunda önemli bir meseledir, çünkü insan burada aktif bir özne olarak, jeolojik bir kuvvet olarak ele alınmaktadır ve bu doğal etkenlerin kendi hareketinden farklı olarak sorumluluğu denkleme katmaktadır (Latour, 2017).<sup>87</sup> Ve ikinci olarak ekolojik kriz kapitalizm içerisinde aşılması mümkün olmayan bir krizdir (ve tam da bu nedenle bir krizdir). Krizin ardında yalnızca bir icat olarak buhar makinesinden bu icadın yaygınlaşmasını sağlayan üretim ilişkileri, sınıf mücadelesi ve ideolojik yapılanma bulunmaktadır. Burjuva ideolojisi buhar makinesini fetişleştirmekte,<sup>88</sup> böylece ardındaki ilişkileri gizlemektedir. Ancak bugün içerisinde bulunduğumuz krizi yaratan fosil yakıtları enerjiye çeviren bir makineden çok insan emeği ve doğal kaynakların suyunu sıkarak kurutan bir üretim biçimidir.

Aslında bu vurgu bizi Antroposen hakkındaki başat tartışmalardan ikincisine getirmektedir. Antroposen, bir tür olarak “insan”ın jeolojik bir aktör olduğunu öne sürer. Crutzen (2002), “İnsanlığın Jeolojisi”ni yazmaktadır. Ancak gezegenin sistemleri üzerinde etkisi hissedilen gerçekten de “insanlık” mıdır?

---

<sup>87</sup> Donna Haraway buna, İngilizce sorumluluk anlamına gelen “responsability” sözcüğünü ikiye bölerek ürettiği bir ifadeyle (response ability) demektedir (Haraway, 2016).

<sup>88</sup> Malm dönemin burjuva ideolojisinin nasıl buhar makinesini fetişleştirdiğini, bu icadın nasıl tüm insanlığın ortak çıkarı gibi gösterildiğini ve ona şiirler yazıldığını, tasvirleri ve övgüleri ile dolu yazıların bolluğunu, neredeyse her şehre dikilen James Watt heykellerini anlatmaktadır (Malm, 2016).

Chakrabarty, Antroposen kavramının geçerliliğini savunmakta ve ekolojik krizin “endüstrileşme ve yüksek enerji tüketimine dayalı toplumsal biçimler tarafından üretildiğini” söylemekte, var olan krizin farklı bir durumu, bu gezegendeki yaşamın tarihi ile ilişkili ve kapitalizmden, milliyetçilikten, sosyalizmden bağımsız bir durumu açığa çıkarttığını ileri sürmektedir. Ona göre bu şekilde ortaya çıkan, yaşam formları arasındaki ilişkinin ve dengenin birbirine bağlılığıdır (Chakrabarty, 2009, s. 217). Aslında tam da bu nedenle, yani krizin genelliği nedeniyle bu kriz karşımıza insan kolektifi ile ilgili bir soru, “dünyayı deneyimleme kapasitemizi aşan bir ‘biz’” çıkartmaktadır (Chakrabarty, 2009, s. 222). Meseleyi böyle ortaya koyduğunda, Chakrabarty, ekolojik kriz ve Antroposeni, sebeplerinden ve sorumlularından çok sonuçları karşısında takınılması gereken tutum üzerinden adlandırmanın gerekliliğini vurgulamış olur. Ancak bu yaklaşımın geçerliliği oldukça tartışmalıdır. Her geçen gün tekrar tekrar gördüğümüz gibi “aynı gemide” olan insanlık ciddi bir yalandır. İçinde yaşamakta olduğumuz toplumsal yapılanmada bazı insanlar için her zaman (en azından şimdilik) can kurtarma botları vardır ve dolayısıyla paylaşılan bir felaket hissinden bahsetmek oldukça güçtür (Malm, 2016).<sup>89</sup>

Chakrabarty’ninkine benzer bir analiz Morton tarafından da ortaya konulmaktadır. Morton, bireysel eylemlerin, örneğin araba anahtarını çevirmenin ölçüğü artırıldığında dünyaya zarar veren eylem olduğunu, dolayısıyla bu eylemde bulunan bireyin, aynı zamanda “jeofiziksel bir güç olan bir varlığın parçası olarak” Antroposende payı ve sorumluluğu olduğunu vurgular (Morton, 2016).<sup>90</sup> Buna ek olarak Morton’a göre, Antroposene alternatif olarak kullanılan Kapitalosen geçersizdir. O “sermaye ve kapitalizmin yalnızca sorunun semptomları” olduğunu, eğer bunlar sorunun sebepleri olsalardı Sovyet ve Çin deneyimlerinde karbon salınımlarının iklim krizine hiçbir katkısı olmamış olması gerektiğini öne sürer (Morton, 2016).<sup>91</sup> Oysa Morton’un

---

<sup>89</sup> Bugün bu can kurtarma botlarının Mars’a giderek koloni kurma hayalleri ile iç içe geçtiğini söylemek mümkündür. Bu konuda ilham verici bir analiz için bkz. Akay (2021).

<sup>90</sup> Morton’un analizi “biz” yerine bir “tür”den bahsetmektedir. O bu “tür”ün bir “hipernesne” olduğunu öne sürer ve ölçüsü, boyutu nedeniyle doğrudan kavranılamayan bir şey olduğunu vurgular. Bu “tür” Morton’a göre insan merkezli bir anlayışın ürünü değildir. Açık, seçiren, algılanabilir olandan uzak bir şeye işaret etmektedir ve bu nedenle de ona göre Antroposen, ilk anti-antroposentrik kavramdır (Morton, 2016).

<sup>91</sup> Bu aslında oldukça yaygın bir anlayıştır. Ancak bu anlayış, kapitaloseni yalnızca bir sorun olarak analiz etmenin sonucudur. Oysa kapitalosen bir krizdir ve tam da kapitalizm içerisinde içinden

analizi kendisini içerisinde bulunduğu toplumsal konuma o kadar kaptırmış bir analizdir ki doğrudan ele verdiği gerçeği görememektedir. Araba anahtarını çevirmek dünya nüfusunun büyük çoğunluğu için mümkün değildir. Örneğin bu şekilde seçilmiş olması önemsiz ve ardındaki anlam önemlidir diye düşünülemez. Seçilen örnek önemlidir. Bu örnek Antroposen'in kapsayıcı ve soyut bir "insan ırkı" fikrine dayanmasının ne kadar yanlış olduğunu istemeden göstermektedir. Jeolojik bir kuvvet halini alan "insanlık" değildir. Fosil yakıtları tüketen, doğal kaynakları sonsuzca sömüren, dünyadaki canlı türlerini tehdit eden ve böylece onlardan enerji, metalar ve zenginlik üreten "insanlık" değildir.

Veriler kesin olmasa da durum oldukça açıktır. Sera gazı salınımlarının nüfusun hangi kesimleri tarafından üretildiği bilinmektedir. Birçok araştırma gezegenin en varlıklı kesimlerinin ekolojik krize açık ara farkla en büyük katkıyı yapmakta olduklarını ve üstüne üstlük, ekolojik krizin etkilerinden en fazla ve en önce zarar görenlerin ise krize en az katkıda bulunan insanlar olduklarını ortaya koyar (Eckstein vd., 2019; Klein, 2019; United Nations Environment Programme, 2020). Bu farklar hem ülkeler içerisinde hem de uluslar arasındadır. Bu anlamda nüfusu bir bütün olarak ele almak doğru bir yaklaşım değildir. Paul Robbins, bu tarz bütünleştirici anlayışların ardında Malthus'un ünlü nüfus kuramının bulunduğunu öne sürer ve demografiye dayanan bu anlayışın "ekolojik kriz ve değişimin, tutarlı olarak zayıf olan bir öngörüsü" olduğunu vurgular (Robbins, 2012, s. 15). Gerçekten de bu tarz bir yaklaşım ciddi derecede sorunludur. Ortada büyük farklar, büyük bir çelişki söz konusudur. Bir tarafta teknolojinin gelişmesi, değerlerden, sınıf mücadelesinden, maddi koşullardan bağımsız, önceden belirlenmiş bir yolda ilerlemediği ölçüde bu gelişimin yönünü belirleyen, üretim araçlarının özel mülkiyetini elinde bulunduran ve bir tür olarak insanlığın çok çok ufak bir parçasını oluşturan bir sınıftan bahsetmek mümkündür. Bu insanlar yaşam tarzlarıyla ve toplumsal üretimi verdikleri yönle ekolojik krizi alevlendirmektelerdir (Malm & Hornborg, 2014). Diğer tarafta ise kapitalizmin dışında tutarak içselleştirdiği ve üzerinden beslenmekte olduğu, kendi çevrelerini korumak konusunda öncü olan insanlar (Barca, 2012; Löwy, 2015). Bu iki grubu aynı

---

çıkılamayacak bir krizdir, çünkü kapitalizmin özel mülkiyet düzeni ve kâr güdüsü, ekolojik krizin aşılması için atılması gereken adımları imkânsız kılmaktadır.

“insan” kategorisi altında değerlendirmek doğru olamaz. Dolayısıyla farklı bir terime ihtiyaç duyulmaktadır ve Kapitalosen, özellikle krizin kapitalizm içerisinde kalınarak aşamayacağını, yani kapitalizme ait bir kriz olduğuna işaret etmesi açısından kullanışlı bir alternatiftir.

### **3.6. Çözüm Olanakları**

Bu bölümü bitirmeden önce son olarak ekolojik krizi inkâr etmenin veya jeomühendislikten karbon takasına kadar farklı yaklaşımların hangi olguların üzerini örtmekte olduğunu kısaca belirtmekte yarar vardır. Neoliberal çevrecilik bugün açıkça etkisiz olduğunu göstermiş, hatta istenenin tersinde bir etki yapmıştır. Bugün, 1988 yılında kurulmuş olan ve genel olarak iklim krizine “iyimser” bir bakışla yaklaşan (Işıkara, 2020) ve buna rağmen yayınladığı raporlarda 2014 yılından itibaren ekolojik krizin korkutucu gerçekliğini ortaya koyan IPCC (Hükümetler Arası İklim Değişikliği Paneli) başta olmak üzere kurumlar, bilim insanları, hükümet komisyonları ve hatta devasa enerji şirketlerinin CEO’ları bile kamusal söylemlerinde ekolojik krizin ne kadar büyük bir tehdit olduğunu kabul etmektedir. IPCC, 2014 yılında yayınlanan “5. Değerlendirme Raporu”nda insan etkinliğinin sera gazı salınımının başlıca sebebi olduğunu ve bunun uzun vadede büyük riskler oluşturduğunu açıkça ortaya koymaktadır (IPCC, 2014). 2020 yılının son aylarına geldiğimizde ise Dünya Meteorolojik Örgütü (WMO) tarafından yayınlanan “Küresel İklimin Durumu Ön Raporu” bu yılda da ekolojik krizin açıkça daha kötüye gitmekte olduğunu vurgulamaktadır. 2020 yılı bu rapor yazılırken - hepsi son 10 yıl içerisinde olan - tarihteki en sıcak 3 yıldan biri olmaya adaydır ve yılın son ayları da bunu değiştirmemiştir. Raporun da açıkça belirttiği gibi ekolojik kriz çözümlenmek bir yana gittikçe daha kötü hale gelmektedir. Deniz seviyesi yükselmekte, okyanuslarda sıcaklık dalgaları yaşanmakta, okyanusların sıcaklığı genel olarak artmakta, deniz-buz çizgisi kısalmakta, Grönland buz kütlesi küçülmekte, aşırı yağmur ve sel olayları görülmektedir. 17 Kasım 2020 tarihine kadar bu yıl içerisinde 30 adet isimlendirilmiş fırtına, ciddi sıcaklık dalgaları, kuraklıklar ve orman yangınları yaşanmıştır (World Meteorological Organization, 2020). Bütün bu etkiler sadece 2020 yılında 50 milyondan fazla insanı etkilemiştir ancak adaptasyon için atılması gereken adımlar ile halihazırda atılmış adımlar arasındaki fark, yani “adaptasyon gediği” daralmak bir

yana büyümektedir (United Nations Environment Programme, 2021). Andreas Malm'ın bu durumu vurgulayan ve 1990 ile 2012 yılları arasındaki durumu özetleyen paragrafı oldukça çarpıcı ve doğrudan alıntılanmaya değerdir,

1990 yılında, Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli (IPCC) ısınmakta olan dünyanın olası kaderi hakkındaki ilk raporunu sundu. Olgular ve tahminler, Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Kongresi (UNFCCC) için temel oldu, 1992 yılında Rio Dünya Toplantısında imzalandı ve başta karbondioksit olmak üzere sera gazı salınımlarını keserek 'iklim sistemine tehlikeli antroposentrik müdahaleleri engellemeye and için' BM üyeleri tarafından yürürlüğe kondu. Yine de 2012 yılında, küresel karbon salınımları 1990 yılındakinden yüzde 58 daha yüksekti. (Malm, 2016)

2023 yılında da yapılması gerekenlerin yapılmadığı, sera gazı salınımlarının arttığı, hayvan ve bitki türlerine, insan topluluklarına, toprağa, suya, havaya ciddi zararlar verilmesinin sürdüğü açıkça ortadadır. İlginçtir ki bir zamanlar ateşli bir şekilde kıtlık sorununu çözdüğü öne sürülen liberal demokrasiler,<sup>92</sup> teslim oldukları piyasa mekanizmaları içerisinde tüm gezegeni büyük bir çöküşe sürüklemektelerdir.

Oysa gerçekleşmeyen ve her geçen gün gerçekleşmesi daha da güçleşen bu hedefler bile oldukça tartışmalıdır. Küresel ısınmanın 2°C sınırında mı yoksa 1,5°C sınırında mı tutulmaya çalışılacağı kesin olarak belirlenmemiş olmakla birlikte çeşitli kişi ve kuruluşların 2°C'lik bir sınırın uygunluğunu vurguladıkları görülmektedir. Örneğin Maslin (2009), 2°C'nin önemli bir sınır olduğunu, çünkü bu sınırdaki bazı etkilerin radikalleşmeye başladığını bildirir. Aslında bu kadarlık bir artışta dahi milyarların hayatı mahvolacaktır, ancak insan yaşamını ve hatta daha genel olarak yaşamın bütününe metalaştıran anlayış, 2°C'lik bir artışı uygun bulmuştur. Elbette bu söylemin bir kısmı yalnızca bir reklamdır, çünkü raporlar bu söylenenlerin ne küresel olarak ne de uluslar çapında gerçekleştirilmemekte olduğunu göstermektedir. Bugünkü gidişat ile 2100 yılına kadar artışın en az 3°C olacağı öngörülmektedir (United Nations Environment Programme, 2021). Yine de hayata geçirilmeyen bu söylemlerde bile

---

<sup>92</sup> Burada Amartya Sen'in meşhur iddiasından bahsedilmektedir. Ancak bu iddianın zaten ortaya atıldığı tarihten itibaren de pek geçerli olmadığını unutmamak önemlidir (Massing, 2003).

vurgulanan çıtanın önemli bir gösterge olduğunu unutmamak gerekir. 2°C’lik bir artış, Paris Anlaşması için yapılan görüşmelerde belirlendiğinde, birçok Afrikalı delegenin bu kararın “ıdam kararı” olduğunu bildirmeleri bu konuda açıklayıcıdır (Klein, 2019).<sup>93</sup> Benzer ama çok daha yumuşak bir vurgu IPCC tarafından 2018 yılında yayınlanan raporda da yapılmaktadır. Bu rapor, güncel olarak Paris Anlaşması çerçevesinde açıklanan ulusal “hafifletme” (mitigation) girişimlerinin 1,5°C’lik bir hedef için yeterli olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca rapor 1,5°C’lik bir artış ile 2°C’lik bir artışın sonuçları arasında ciddi farklar olacağını vurgulamaktadır (IPCC, 2018). Raporda açıkça ve özellikle, beşeri ve doğal sistemler üzerindeki riskler (7), deniz seviyesi yüksekliği (9), toprak, biyoçeşitlilik ve ekosistemler üzerindeki etkiler (türlerin azalması ve yok olması da dahil olmak üzere) (10), okyanusların ısısı, asit oranı ve barındırdıkları oksijen seviyesi (ve dolayısıyla denizdeki biyoçeşitlilik, balıkçılık faaliyetleri ve su ekosistemleri üzerindeki olumsuz etkiler) (10), sağlık, yaşam, besin güvenliği, su kaynakları, insan güvenliği ve ekonomik büyüme üzerindeki etkileri (11) açısından 1,5°C’lik bir ısınmanın 2°C’lik bir ısınma karşısında çok daha makul olduğu vurgulanmaktadır.<sup>94</sup>

Yukarıda da belirtildiği gibi sorun bilgi eksikliği değildir. Timothy Morton “ekolojik farkındalık” adını verdiği bir durumdan bahsetmektedir. Morton’a göre, ekolojik

---

<sup>93</sup> Paris anlaşmasına son dakikada ülkelerin “1,5°C’nin altında kalmak için çabalarını sürdürecekleri” (Bent 2, (a) maddesi, (United Nations, 2015)) maddesi eklenmiş olsa da bugün bunun pek ciddiye alınmadığını görmekteyiz.

<sup>94</sup> Profesör Lord Nicholas Stern’in eleştirisini dikkate almak burada farklı bir yaklaşımı gerektirebilir. Stern, tartışmanın, limitlerin ve ölçümlerin sıcaklık temelinde değil, atmosferdeki sera gazlarının milyonda parça olarak yoğunluğu temelinde yapılmasının daha doğru olacağını, çünkü sıcaklığın bu oranın bir sonucu olduğunu vurgulamakta (Stern, 2007, s. 42). Bu noktada, milyonda parça temelinde bakıldığında içerisinde bulunan durumu özetlemek için tarihsel olarak atmosferde bulunan milyonda parça oranına dair tahminleri kısaca belirtmek faydalı olacaktır. Öncelikle güncel olarak (2019 yılı verileri ile) atmosferdeki karbondioksitin 410.5±0.2 milyonda parça civarında olduğunu, metan gazının 1877±2 milyarda parçaya, nitroz oksidin ise 332.0±0.1 milyarda parçaya ulaştığını, karbondioskit, metan ve nitroz oksidin sırasıyla sanayi öncesi döneme göre (1750 öncesi) %148, %260 ve %123 artış gösterdiğini bilmekteyiz. Ayrıca 2018 yılından 2019 yılına geçerken karbondioksit artışının 2.6 milyonda parça olduğunu ve bu artışın 2017-2018 arasındaki değer (2.3 milyonda parça) ile son on yılın ortalama artışının (2.37 milyonda parça) üzerinde olduğunu, dolayısıyla sorunun hızlanarak büyüdüğünü söylemek bu açıdan da mümkündür (World Meteorological Organization, 2020). Daha geniş bir perspektiften bakıldığında ise dünyada karbondioksitin 400 milyonda parça üzerine çıktığı en yakın tarihin 2.5 milyon yıl önce Pliosen’de olduğunu, Miosen boyunca bu oranın 500 milyonda parçanın altında olduğunu tahmin edildiğini ekleyebiliriz. Son buz çağından beri, yani Holosen’de ise (yaklaşık 12.000 yıldır) bu oran 260 milyonda parça ile 285 milyonda parça arasında dalgalanmaktaydı. Ta ki Sanayi Devrimi bu gidişatı korkunç bir şekilde değiştirene dek (Malm, 2016).



bilinç veya farkındalık bir çeşit sorumluluk ve vicdan ile iç içe geçmiştir (Morton, 2016). Arabasının anahtarını çeviren bir kişi, aynı anda ekolojik felaketin gelmekte olduğunun bilincine sahiptir ve eşzamanlı olarak bu felakete katkı yaptığı için kendisini bir suçlu olarak görmektedir. Morton, bunu sürekli ve yaşamın tümünü işgal eden bir bilinç hali olarak değerlendirir (Morton, 2016). Bu ilginç bir sorunu ortaya çıkartmaktadır. Çünkü eğer gerçekten de bugün böyle bir bilinçten bahsetmek mümkünse eyleme geçilmesinin önündeki engel tam olarak nedir diye sormak gerekir. Žižek (2007) benzer bir sorunsallaştırmayı ortaya koyar ve ekolojik krizin farkında olunmasına rağmen eylemde bulunulmamasına dair bir açıklamayı, “fetişist inkâr” ile açıklar. Žižek’e göre insanlar tam da doğanın içine yerleşik olduklarından tehdidin boyutunu bilseler dahi buna inanmamakta, bunu inkâr etmekteledir. Parlak bir gökyüzü, canlı yeşillikler içindeki insan çökmekte olan bir ekosistem düşüncesini kabullenememektedir. Tam da bu nedenle Žižek’e göre çözüm radikal bir yabancılaşmadan geçmektedir.

Bu açıdan bilgi olarak var olmasına rağmen davranışlara ve düşüncelere gerçekten sirayet edecek bir bilincin ortaya çıkmadığını söylemek mümkündür. Peki bu bilinç tam olarak nasıl ortaya çıkacaktır ve bugüne kadar neden ortaya çıkamamıştır? Bu bilincin ortaya çıkamamasının önündeki büyük bir engelin dünyanın çoğu kesiminde gündelik yaşantılarda bu krizin belirtilerinin henüz şiddetli bir biçimde görülmemesi olduğu söylenebilir. Žižek bu konuda haklıdır, güzel bir günde felaketi düşünmek oldukça güçtür. Üstüne üstlük bu, tek tek bireylerin oturdukları yerden ulaşacakları bir bilinç değildir. Belirli bir pratiği gerektirmektedir. Dolayısıyla ekolojik bilinç söz konusu olduğunda bahse konu olması gereken toplumsal öznenin tek tek bireylerin toplamından oluşmayacağını vurgulamak gerekir. Bu önemli bir noktadır, çünkü geri dönüşüme, yeşil tüketime ve yeşil büyümeye vurgu yapan “dünyayı alışveriş yaparak kurtarma” (Stoner, 2021) anlatısının yetersizliğine de işaret etmektedir. Ekolojik bilincin oluşmasına şirketlerin, piyasa mekanizmalarının ve devletlerin öncülük etmesini beklemekten de pek fayda gelmeyeceğini geçtiğimiz on yıllar bize göstermiştir. Ulusların neredeyse hiçbiri fonladıkları bilimsel kurumlar tarafından gerekliliği ortaya koyulan dönüşümleri gerçekleştirmemişlerdir. Dünya çapında enerji tekelleri, yeşil enerjiye geçiş masalları anlatmakta ancak aynı zamanda eriyen buzullarda fosil yakıt aramaları yapmaktadırlar (Işıkara, 2020). Piyasa mekanizması

ise yalnızca merkez-çevre ilişkilerini yeniden üretmekte, “iklim dolandırıcılığı” ve “karbon kolonyalizmi” (Bachram, 2004) adı verilebilecek uygulamalara neden olmaktadır. Dolayısıyla ekolojik bilinçlenmeyi şirketlerden, piyasalardan veya devletlerden beklemek pek de mantıklı gözükmemektedir. Ekolojik kriz söz konusu olduğunda, şirketler, piyasa ve devletler gerçek anlamda “bilirler ama yine de yaparlar” ifadesinin, temsilcileridir. Bookchin, şirketlerden ve iş camiasından ekolojik kriz karşısında önemli adımlar atılmasını beklemeyi “köpek balıklarının çimende yaşamasını” beklemeye veya “aslanların kuzuların yanında sevgi dolu bir şekilde uzanmasını” beklemeye benzetir (Bookchin vd., 2015). Üretim ve yönetim araçlarının mülkiyetini ellerinde bulunduran kişi ve kuruluşlar, bugün hala gündelik olarak yeni “petrol kuyularına, kömürle çalışan enerji santrallerine, yeni havalimanlarına, otoyollara, sıvılaştırılmış doğalgaz tesislerine, insanların yerini alacak yeni makinelere yatırım yapmakta ve böylece salınımlar yalnızca artmaya devam etmekte değil, aynı zamanda gittikçe daha hızlı artmakta.” (Malm, 2016) Başka bir ifadeyle, fosil yakıt kullanımının “sonuçları hakkında daha fazla bilgiye sahip olundukça daha fazla fosil yakıt yakılmakta.” (Malm, 2016)

Bu gerçekten önemli bir noktadır. Ekonomik kriz konusunda sürekli öne sürülen “önceden kestirilemez,” “dışsal sebeplere, şoklara bağlı” gibi vurgular ekolojik kriz söz konusu olduğunda geçerli değildir (zaten bu argümanlar ekonomik kriz söz konusu olduğunda da geçerli değildir, çünkü kapitalist toplumlarda kriz kestirilecek bir sürpriz değil, sürekli ve olağanlaşmış bir durumdur). Ekolojik krize katkısı olan kişilerin “bilmezler ama yine de yaparlar” ifadesiyle temsil edilemeyeceğini görmek gerekir. Özellikle bu krizi gittikçe büyütenler, yani üretim ve yönetim araçlarının mülkiyetini ellerinde bulunduranlar için geçerlidir bu durum. Üstüne üstlük bu yeni bir tavır da değildir. Mike Davis, kapitalizmin içine sızdığı toplumlarda felaketlere karşı savunma mekanizmaları olarak kurulmuş olan toplumsal yapıları, depoları, yolları, ilişkileri, iletişimi nasıl imha ettiğini çarpıcı bir biçimde gösterir (Davis, 2017). Bugün yaşanmakta olan Covid-19 krizinin de 40 yıllık neoliberal politikalar ve örgütlenmelerle ne kadar şiddetlendiği açıkça ortadadır (Harvey, 2020; Saad-Filho, 2020). Toplumun yok sayılmasının, insani olan her şeyin sayılara ve kâr-zarar hesaplamalarına indirgenmesinin sonucunun bu olacağı bilinmektedir. Bilinmektedir ama yine de yapılmaktadır!

Bilmek ve yine de yapmak halinin, ekonomik ve siyasal kararlar ile ne kadar yakından ilişkili olduğu konusunda iyi bir örneği Paul Robbins anlatır. Robbins, Kenya'daki habitatın ve yaban yaşamın, komşusu Tanzanya'ya göre çok daha hızlı bir çöküş içerisinde olduğunu vurgulamakta ve bunun nedenini sorgulamaktadır. “Yağmur oranları, insan nüfusu ve besi hayvanları nüfusu arasında kayda değer bir fark” olmayan bu iki ülkede doğal yaşamın farklı derecelerde etkilenmesinin sebebinin ne olduğu önemli bir sorudur. Robbins, Kenya topraklarında, özel şirketlerin ve yatırımların mısır gevreği ihracatına yatırım yaptığını, dolayısıyla bu topraklarda “yoğun tarım” yapılmakta olduğunu gösterir. Robbins aynı zamanda burada bir kısır döngünün de yaşanmakta olduğunu vurgular, çünkü Kenya bu üretim biçimi ile “küresel markete daha fazla entegre oldukça ve böylece üretici üzerindeki baskı gittikçe arttıkça, habitat kaybı da hızlanmaktadır.” (Robbins, 2012, ss. 12-13)

Bu örnek krizlerin iç içe geçmişliğini açıkça ortaya koymaktadır. Söz konusu olan bir toplumsal krizdir. Kâr güdüsü çerçevesinde örgütlenmiş bir yaşam içerisinde bu toplumsal krize yanıt verilmesi mümkün değildir. Ekonominin başat kaygı, diğer her şeyin ise ikincil önemde olduğu anlayışın etkisini Naomi Klein çok açık ve etkileyici şekilde şöyle özetler,

Bu pratiklerin acı verici hatta ölümcül etkilerini göz ardı etmek imkânsızdı; bunun yerine basitçe bunların aşırı derecede zenginlik üreten ve bu sayede faydaları eninde sonunda gezegendeki herkesin yaşamını iyileştirecek şekilde ‘aşağı damlayacak’ [trickle down] bir sistemin zorunlu bedelleri olduğu öne sürüldü. Bunun yerine tek tek işçilerin fabrikalarda sömürülmesinde, tek tek dağların ve nehirlerin imhasında dışa vurulan yaşama karşı ilgisizlik tüm gezegeni kaplayacak şekilde ‘yukarı damladı’ ve verimli toprakları tuzlalara, güzelim adaları enkazlara, bir zamanlar canlı, renkli ve hareketli olan mercanları ise cansızlığa dönüştürdü. (Klein, 2019)

Dolayısıyla ekolojik kriz için ekonomik ve siyasal iktidardan çözüm beklememek gerekir. Nitekim ekonomi ve siyaset de kriz içerisindedir ve tüm bu krizler toplumsal bir kriz olarak iç içe geçmiş, bütünleşmiştir. Elbette bu toplumsal krizin korkunç sonuçları halihazırda yaşanmaktadır. Ancak her kriz aynı zamanda yaşam biçimlerimizi, değerlerimizi, davranışlarımızı yeniden değerlendirmeye almak ve

farklı biçimlerde örgütlemek için açık bir davetiyedir. Yeni bir ekolojik anlayış ve daha genel anlamda yeni yaşama, ilişkilene, siyasallaşma biçimleri düşünmek için bir fırsattır (Barca, 2012). Bu tarz toplumsal bir krizin çözümü ve yaşamın, ilişkilerin, değerlerin yeniden değerlendirilmesi ancak yeni toplumsal pratikler içerisinde belirebilir. Bookchin'in erken bir dönemde vurgulamış olduğu gibi, bireysel tüketim alışkanlıkları, geri dönüşüm pratikleri ve yeni bir duyarlılık bu toplumsal kriz karşısında etkili olsa da yeterli olmayacaktır. Toplumsal kriz karşısında çok daha zorlu ve büyük bir çaba gerekmektedir: "Örgütlü, açıkça bilinçli ve ileri görüşlü bir siyasal hareket." (Bookchin vd., 2015)

## 4. TEMEL ORTAKLAŞA ÇIKARLAR

### 4.1. Çıkarlardan Bahsetmek

Bu çalışmada, önceki bölümlerde “Ekonomik Kriz” ve “Ekolojik Kriz” konularına odaklanıldı. Tezin temelinde bulunan “Neden insanlar kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenir ve hatta benimserler?” sorusu çerçevesinde düşünüldüğünde, önceki iki bölümün, düşünceyi ve dolayısıyla bu çalışmayı üçüncü bölüm olan “Temel Ortaklaşa Çıkarlar” bölümüne hazırladığını söylemek mümkündür. Aralıksız ve sürekli bir ekonomik krizden bahsetmek, aynı kendine has bir zamansallığı olan ve bugün, hızlı eylem gerektiren bir ekolojik krizden bahsetmek gibi çağdaş toplumsal yaşamın insanların büyük çoğunluğunun çıkarlarıyla çeliştiğini vurgulamaktadır. Bu bölümlerde ortaya konulan olguların ve fikirlerin temelinde, ezilen sınıfların ekonomik ve ekolojik olarak kuşatılmış oldukları çağdaş toplumsal yaşamı sürdürmelerinin çıkarlarına olmadığı varsayımı bulunmaktadır. Aslında çağdaş ekonomik ve ekolojik krizin analizi, bugün için ciddi bir toplumsal dönüşümün gerekliliğini veya arzulanabilirliğini göstermekte, dolayısıyla dönüşümün insanların çıkarına, varolan koşulların sürdürülmesinin ise insanların çıkarlarına ters işlemekte olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu bölümde ise arzulanan ve yapılabilir bu dönüşümün ne yönde olmasının tanımlanıp tanımlanamayacağı sorusuna odaklanılacaktır. Bu soruya odaklanmak adına, çıkar kavramsallaştırması öncelikle tarihsel bağlamı içerisinde ele alınacak ve devamında kişisel çıkar ile toplumsal uyum arasındaki çelişkinin, temel ortaklaşa çıkarlardan bahsederek aşılıp aşılamayacağı tartışmaya açılacaktır.

Yukarıda belirtildiği gibi, bu bölüm “insanlar gerçekten kendi çıkarları doğrultusunda hareket edecek olsaydı, bu çıkarların neler olması beklenebilirdi?” şeklinde ifade edilebilecek bir soruyu merkezine almaktadır. Ancak söze başlamadan önce belirtmek gerekir ki bu “beklenebilirlik” zorunlu olarak kurgusal olduğu ölçüde, teorik bir yaklaşımı ve kaçınılmaz olarak normatif bir tutumu beraberinde getirmektedir. Buna sebep olan iki farklı sorunun varlığından bahsedebilir. Bunlardan ilki, çıkarların kim tarafından ve nasıl belirlenebileceği sorunudur. Özellikle çıkar kavramı etrafında bu soru sıklıkla tartışılmış, kendi çıkarını en iyi bilecek kişinin birey olduğu ve bunun tam

karşıtı olacak şekilde, insanlar toplumsal yapılanmanın ve işleyişin karmaşası içinde kendi “hakiki çıkarlarını” göremedikleri için bu bilginin ancak toplumu bütünlüklü olarak görebilen “bilimsel” yaklaşıma ait olacağı varsayımına kadar uzanan geniş bir yelpazede farklı düşünceler ortaya konulmuştur. Özellikle bu ikinci tutum, zorunlu bir teorik ukalalığı beraberinde getirmektedir. Böyle bir bakış açısıyla bakıldığında, insanların kendi çıkarlarının farkına varamayan, kültürel kavrayışları, bilimsel anlayışları yetersiz kişiler oldukları varsayılmaktadır. Öte yandan, yukarıda da vurgulandığı gibi, bu çalışmanın ilk iki bölümü insanların gerçekten de çıkarlarına olmayan toplumsal yapılanmalar içerisinde yaşamakta olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla bu çalışma insanların kendi çıkarları yönünde eylemde bulunmadıkları fikrini ileri sürmekte ve tartışmaya açmaktadır. Eğer çıkarlar söz konusu olduğunda insanların kendi çıkarlarını en iyi bilecek kaynaklar oldukları ileri sürülecek olsaydı bunun teorik ukalalıktan belki de daha kötü bir yaklaşıma, insanların kendi çıkarlarının farkında olmalarına rağmen hiçbir eylemde bulunmadıkları anlayışına yol açması kaçınılmaz olurdu. Burada çözülmesi gereken bir düğüm bulunmaktadır. İnsanların kendi çıkarlarının bilincinde olmadıklarını, “yanlış bilince” sahip olduklarını söylemek de insanların kendi çıkarlarını bildiklerini söylemek de sürdürülmesi açıkça kitlelerin çıkarlarına ters işleyen toplumsal yapılanmalar içerisinde doğru yaklaşımlar değildir. Elbette hala belirli bir şekilde, ekonomik ve ekolojik krizle ilgili yapılan analizlerin, çağdaş toplumsal yaşantının insanların çıkarlarına uygun olmadığını gösterdiği varsayılmakta, dolayısıyla çıkarlarla ilgili normatif bir değerlendirme yapılmaktadır. Açlık, yoksulluk, hastalık, yok olan bir gezegen, tükenen kaynaklar, zehirlenen toprak ve benzeri sorunların insanların çıkarlarına olmadığı varsayılmaktadır. Bu bölümün sonunda, çıkarların nasıl belirlenebileceği ile ilgili fikirler bu varsayımı daha derin bir şekilde açıklayacak, çıkarların yalnızca bu ekonomik ve ekolojik temelde tanımlanmasının da eksik olacağını, toplumsal alanın tümünü hesaba katan bir ortaklaşa çıkarlar analizinin gerekliliğini işaret edecektir. Ancak normatif bir yaklaşımın tehlikeleri olduğu da unutulmamalıdır. Çıkarların normatif şekilde belirlenmesi düşüncüyü yine teorik ukalalığa taşıyabilecek bir araçtır.

Dolayısıyla normatif yaklaşımın olabilecek en soyut ve açık şekilde, belki de *hafif normatiflelik*<sup>95</sup> olarak adlandırabilecek şekilde uygulanması önemlidir.

İkinci sorun çıkarların zamansallığı ile ilişkilidir. Çıkarların zamansallığı ile ilgili de iki farklı sorundan bahsedilebilir. Bunlardan ilki çıkarların, şimdiden, geçmişin dolayımıyla geleceğe doğru açılmalarıyla ilgilidir. Çıkarlar, belirli bir durumun korunmasına işaret ettiklerinde bile, geleceğe yöneliktir, yakın veya uzak gelecekteki bir durumu tanımlarlar. Çıkarların şimdiden, geçmişin dolayımıyla geleceğe yönelik oluşu zorunlu olarak çift yönlü bir kurgusallık barındırır. Elbette bu kurgusallık geçmişteki ve şimdideki toplumsal ilişkilere, dolayısıyla da maddi yaşama ve maddi deneyimlere bağlıdır. Ancak çıkarlar, geçmişteki ve şimdideki bu maddi temelde doğrudan var olamazlar. Çıkarlar, geçmişin belirli bir anlatıya dönüşmesinden etkilenirler. Bugünkü çıkarlar, geçmiş deneyimlere dair kurgulanmış bir anlatıdan, kurgulanmış bir geleceğe doğru uzanırlar. Çıkarlar, şimdiden geçmişe ve sonra da geleceğe yönelmektedir. Ancak burada en azından iki dolayım bulunmaktadır. Şimdiden geçmişe bakış tarihsel bir söylemi oluşturur. Geçmiş deneyim doğrudan tekrar deneyimlenmez. Tarihsel anlatının dolayımından geçer. Benzer şekilde geçmiş deneyim aracılığı ile geleceğe yönelen bakış zorunlu olarak ikinci bir deneyimden, anlama, yorumlama ve değerlendirme becerilerinin dolayımından geçer. Bu anlama, yorumlama ve değerlendirme aşaması çıkarların kavramsallaştırmasına ikinci bir kurgusallık katar. Şimdinin, şu an yaşanmakta olan maddiyatın dolayimsız biçimde deneyimlendiği varsayılsa dahi (ki bu oldukça sorunlu bir varsayımdır ve çıkarların bireyler tarafından bilinebilirliği sorusu açısından son derece önemlidir), tarihin hataya yer vermeyen bir bilim olduğu herhangi bir şekilde kanıtlanırsa dahi, geleceğe yönelik bu kurgusallığı aşmanın imkânı yoktur.<sup>96</sup> Bu kurgusallık, çıkarlar hakkında bir söz söylemeyi tekrar zorunlu olarak normatifleğe teslim eder. Çıkarlar, özü itibarıyla hiçbir

---

<sup>95</sup> “Hafiflik” burada, Italo Calvino’nun *Amerika Dersleri* başlığını taşıyan ve çağdaş edebiyat üzerine vermek için hazırladığı derslerin metinlerinden oluşan eserindeki “hafiflik” bölümünden esinlenerek kullanılan bir terimdir (Calvino, 2013).

<sup>96</sup> Bu tarz bir kurgusallığın aşılabileceği tek alan yine kurgu alanının kendisidir. Bilim kurgu edebiyatının belki de en tanınmış eserlerinden biri olan *Vakıf* serisinde Isaac Asimov, “psikotarih” adlı bir bilimden bahseder (Asimov, 2021). Serinin baş karakteri Hari Seldon’un uyguladığı psikotarih, adından da anlaşılacağı gibi psikoloji ve tarih bilimlerinin birleşiminden oluşur ve inanılmaz büyüklükte verileri işleyerek gelecekte neyin ne zaman ve ne şekilde gerçekleşeceğini tespit eder. Bu tarz bir bilim gelişinceye kadar, yani asla, çıkarların geleceğe yönelik kurgusallığından kurtulmak mümkün değildir.

zaman tümüyle bilinemez bir gerçekliğe ait oldukları ölçüde zorunlu olarak belirli değer yargılarıyla donatılmışlardır, tarihsel ve toplumsal olarak oluşurlar.

Çıkarların zamansallığı ile ilgili ikinci sorun, çıkarların tarihsel ve toplumsal olarak değişebileceği görüşü karşısında, evrensel ve insan türüne ait çıkarlar olduğu görüşünün yarattığı çatışmadır. Çıkarları belirlerken, insanlar için zorunlu olan yemek, içmek, barınmak, giyinmek gibi ihtiyaçlar mı temel alınacaktır, yoksa belirli toplumsal ve tarihsel süreçler içerisinde oluşan, sömürülmemek, ırka veya cinsel yönelime dayalı ayrıma uğramamak, bir insan olarak tanınmak ve benzeri ihtiyaçlar mı temel alınacaktır? Başka deyişle, çıkarların toplumsal yaşam içerisinde değişebileceği, dönüşebileceği, farklılaşabileceği mi kabul edilecektir yoksa evrensel geçerliliği olan çıkarlar mı belirlenecektir? Evrensel geçerliliği olan çıkarlar belirlemek, insanlar ve toplumlar arasındaki farklılaşmayı dikkate almamak anlamına geleceği ölçüde sorunludur.<sup>97</sup> Ancak tek tek her toplumun çıkarlarının birbirinden farklı olabileceği düşüncesi de özellikle çağdaş toplumsal yapılanma içerisinde oldukça yanıtıcı ve analizi imkânsız hale getirecek derecede yorucudur. Üretimin, tüketimin, iletişimin, hareketliliğin bu kadar küreselleştiği bir dünyada ve bütün bu süreci tek bir güdünün, kâr etme güdüsünün yönlendirdiği dünyada farklılaşan çıkarlardan bahsetmek elbette mümkündür, ancak bunların farklı ölçeklerde ortaklaşa çıkarlarla birlikte bulunduğunu gözden kaçırmamak önemlidir. Örneğin küresel ekolojik kriz karşısında Endonezya'daki bir insan ile Kanada'daki bir insanın ortak çıkarları olmadığını söylemek, açıkça yanlış olacaktır.<sup>98</sup> Benzer bir şekilde Afganistan'daki bir işçinin Bulgaristan'daki bir işçiyle hiçbir ortak çıkarı olmadığını söylemek de doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Elbette bu iki işçinin yaşam standartlarında farklılıklar olabilir, ancak bu genel anlamda emek sömürsünün son bulduğu bir toplumsal düzende yaşamının her ikisinin de çıkarına olmadığı anlamına gelmez. Bu nedenle

---

<sup>97</sup> Elbette tarihsel olarak evrensel geçerliliği olduğu iddia edilen düşünceler, sömürgecilik, emperyalizm ve Avrupamerkezcilik gibi uygulamalarla ilişkili olduğu ölçüde pratik olarak da sorunluluğunu kanıtlamış, bir anlamda kan ve kin ile bezenmiştir.

<sup>98</sup> Tabii bu gerçek, bugün dünya ölçeğinde ulus devletlerin kaderlerinin ortaklığının farkına vardığı anlamına gelmez. Özellikle uluslararası kurumların ekolojiyle ilgili aldığı kararlarda belirginleştiği gibi, gelişmiş Batı ülkelerinin temsilcileri, kendilerinin Afrika ülkeleri ile ortak çıkarları olduğunun farkında değilmiş gibi davranmaktadır. Paris İklim Anlaşması sürecinde, küresel ısınmanın üst limitinin, Afrika'daki çoğu ülke için felaket anlamına gelecek şekilde 2 derece ile sınırlandırılması ve ancak büyük itirazlar sonucunda bunun ek bir madde olarak, eğer başarılabilirse 1.5 derece ile sınırlı tutulmasının eklenmesi, bu yanlış bakışı özetler niteliktedir.



evrenselliği dizginlemeye ve farklılığı korumaya çalışan bir yaklaşım geliştirmek gereklidir. Bu bölümün sonunda bu konu tekrar tartışmaya açılacaktır.

Bütün bu çatışmalar ve düğümler karşısında, bu bölümde ortaya koyulacak anlayış, teorik ukalalığını törpülemeye çalışan, hafif normatif bir yaklaşım olacaktır. Bu şekilde hem çıkarlar hakkında düşünmenin zorunluluklarına (özellikle kurgusallığa) uyulmuş olunacak hem de bu zorunluluğun beraberinde getirdiği tehlikelerden mümkün olduğunca uzak durulmaya çalışılacaktır.

Şimdi, “çıkar” kavramının düşünce tarihi ve toplumsal tarih içerisinde nasıl ortaya çıktığına ve egemen bir söylem haline geldiğini incelemeye başlamadan önce, son olarak bu bölümde çıkarların gerçekleştirilmesini engelleyen mekanizmaların tartışılmayacağını, bu tartışmanın, bu çalışmanın 5. ve 6. bölümlerini oluşturduğunu belirtmek isterim. Bu bölümlerin birbirlerinden ayrılması, özellikle bu bölümün, bu tez çalışmasının bütünüyle ilişkilmesini bir oranda güçleştirmektedir. Ancak bu çıkarları tartışmayı ve tartışmanın takibini kolaylaştıran, bilinçli bir ayırmadır.

#### **4.2. “Çıkar Yalan Söylemez”**

Çıkar bugün hem siyasal hem ekonomik hem de gündelik dilimiz içerisinde o kadar yer etmiş bir kavramdır ki onun belirli bir tarihte, belirli bir bağlamda ortaya çıkarak yaygınlaştığını düşünmek güçtür. Ama elbette her kavram gibi çıkar kavramı da belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda ortaya çıkmış, belirli sorunlara cevap verdiği düşünüldüğü için kullanılmaya başlanmış, bu sorunlara gerçekten belirli çözümler ürettiği için yaygınlaşmıştır. Çıkar kavramı gerçekten de ortaya çıkışının ertesinde hızla yaygınlaşmış ve sonunda insan davranışına ve tasarımına dair tümünden bir düşünme biçiminin temel belirleyeni olarak yerini almıştır. Hızla yaygınlaşan bu anlayışa göre çıkar, insan davranışlarını ve tasarımlarını anlamak için en uygun kavram olarak kabul görmeye başlamıştır. Bu kavramın, nasıl bir tarihsel ve toplumsal bağlamda, hangi sorunlar karşısında ortaya çıktığını görmek iki açıdan önemlidir: Hem kavramın evrensel ve tarih üstü şekilde verili olmadığını, toplumsal yaşam pratiği içerisinde geliştirilmiş olduğunu göstermesi açısından hem de bu kavramın bilinçli bir şekilde neleri dışarıda bırakmak için kullanıldığının anlaşılmasının bugün, kavramın yetersizliklerini aşmak için faydalı olması açısından.

Albert O. Hirschman, *Tutkular ve Çıkarlar: Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?* (2008) adlı eserinde çıkar kavramının 17. yüzyılda Avrupa’da yaygınlaşmasını ele almaktadır. Hirschman’a göre, çıkar kavramı toplumsal alana girmeden önce, bu alan “tutkular” tarafından yönetilmektedir. Tutkular, özellikle de “şan ve şöhret tutkusu” toplumsal birlikteliği sağlayan temeli oluşturmaktadır. Hirschman, özellikle, Montesquieu’nun, sonradan Adam Smith’in yapacağı gibi, toplumu birlikte tutan bir “görünmez el”den bahsettiğini yazmakta, ancak Adam Smith’in aksine, Montesquieu için bu bağı sağlayanın kişisel çıkar değil, “şan” (*glory*) olduğunu vurgulamaktadır (Hirschman, 2008). Şan, 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyılda, çıkar kavramı henüz egemenliğini ilan etmeden, daha genel bir tutkular kümesinin içindeki bir birimdir. Tutkular, bu dönemde insan eylemini belirleyen etkenler olarak ele alınmaktadır. Ancak tutkular beraberlerinde bazı sorunları doğurmaktadır. Özellikle yöneticilerin şan ve şöhret tutkuları, toplulukları kötü etkilemekte, şan ve şöhret için savaşlar yapılmakta hem topluluk içerisinde hem topluluklar arasında, üretim faaliyetlerinin barış ve huzur dolu bir ortamda gelişmesi engellenmektedir.<sup>99</sup> Hirschman bu konuda şöyle yazmaktadır,

17. yüzyılın başında, hükümdarın çıkarları, vahşi ve yıkıcı tutkular ile, ölçüsüz ve aptalca şan arayışı ile ve bu dönemde artık geçerliliğini yitirmiş olan Ortaçağların ve Röneansas’ın kahramanlık ideali gibi aşırılıklar ile karşılaştırılmaktaydı. (A. O. Hirschman, 1986, ss. 37-38)

Bu şekilde zararlı tutkular ve faydalı ya da en azından masum çıkarlar arasında bir ayrım kurulmaya başlanmıştır. Aslında zararlı tutkular ve onların yerine geçebilecek yararlı tutkular doğrultusunda ilk fikirler, Machiavelli tarafından ortaya konulmuş, henüz “çıkâr” kavramı ismini kazanmamış olsa da Machiavelli’nin düşüncesinde ilk tohumları atılmıştır (Hirschman, 2008). Yine de Machiavelli’nin düşüncesinin, bireylerin davranışlarından çok yöneticilerin davranışlarıyla ilgili olduğunu akıldâ

---

<sup>99</sup> Bu bir anlamda başta Thomas Hobbes olmak üzere çeşitli “toplumsal sözleşme” kuramcılarının “doğal durum” adını verdikleri durumu anımsatmaktadır. Hobbes, doğal durumda insani faaliyetin gelişemediğini ve bu nedenle sivil topluma, egemenin boyunduruğu altında yaşama geçmenin gerekliliğini vurgulamaktadır (Hobbes, 2017, s. 103).

tutmak önemlidir. Tutkular Machiavelli sonrasında devlet yönetimi çerçevesinde yararlı ve zararlı tutkular olarak ikiye ayrılmış, yararlı tutkular, akıl yoluyla ortaya konulan ve hesaplanabilen tutkular yavaş yavaş “çıkar” olarak kavranmaya başlanmıştır. Tutkuların tehlikeli ve yıkıcı olduğu fikri, bu dönemde tutkuların akıl ve hesap yoluyla dengelenmesi gerektiği düşüncesini doğurmuş, bu düşünce de ifadesini çıkar kavramında bulmuştur. “Çıkar” kavramı bu şekilde, “dengeleme görevi yüklenen tüm tutkuları kapsayan bir anlamda” kullanılmaya başlanmıştır (Hirschman, 2008).

Hirschman’ın anlatımıyla, tehlikeli ve yıkıcı olan tutkuları dengeleyen, akıl ve hesaplama ile birlikte işleyen tutkuların bütünü kapsayan çıkar kavramı, 17. yüzyılda artık devlet meseleleriyle ilgili olmaktan çok daha fazlasıdır. J.A.W. Gunn’ın, “çıkarın, kralın odasında saklı kalamayacak bir mesaj getirdiğini” söylerken kastettiği şey de budur (Gunn, 1968, s. 511). Gunn, 17. yüzyılda, siyasal olarak çalkalanmakta olan İngiltere’de, Rohan Dükü’nün yaygınlaştırdığı, “çıkar yalan söylemez” (*interest will not lie*) maksiminin ortaya çıkışından bahsetmektedir (Gunn, 1968, s. 558, 2009, s. 36). Gunn, “çıkar yalan söylemez” maksiminin 1640’lı yıllardan önce pek de kullanılmadığını, ancak kendisi bir Huegenot devlet adamı ve generali olan Rohan Dükü’nün yazdıklarıyla, özellikle 1638 yılında yayınlanan ve prence dış politika yönetimi hakkında tavsiyeler veren kitapçığıyla ön plana çıktığını yazmaktadır (Gunn, 1968, s. 552). Aynı zamanda Gunn’a göre bu anlamsal değişimin, özellikle İngiltere’de iç savaş döneminde yaşanıyor olması ve dolayısıyla çıkarların bir çeşit birleştirici, ortak, akla dayalı bağ olarak görülmesi önemlidir (Gunn, 1968, s. 555). Hirschman’ın vurguladığı şekilde, çıkarlar, tutkular ve akıl arasında dengeli bir ilişki kurarak, toplumsal alanı daha dengeli bir hale getirmeyi amaçlamaktadır. Hirschman’ın sözleriyle söyleyecek olursak, “çıkar hem tutkunun hem de aklın iyi taraflarını almış kabul edilmektedir. Kendini sevme tutkusu akıl tarafından dizginleniyor ve geliştiriliyor, akıl ise bu tutku tarafından yönlendiriliyor ve güçlendiriliyordu.” (A. Hirschman, 2008, s. 57) Ayrıca Gunn, “çıkar”ın bu şekilde siyaset sahnesine girmesiyle birlikte, insan davranışını en iyi açıklayan kavram mertebesine hızla yükseldiğini ve 1650li yıllardan itibaren bu tarz bir anlayışa dayanan analizlerin çoğaldığını vurgulamaktadır (Gunn, 1968, s. 558). Ancak bu çıkarın ne olduğu veya kim tarafından bilinebileceği konusunda ilginç bir yaklaşım söz konusudur. Çıkar ne kişinin öznel olarak bilebileceği ne de ona nesnel olarak

atfedilebilecek bir şey olarak görülmektedir. Çıkar, kendisini retrospektif olarak doğrulamaktadır. İnsanların kamusal işlerde değer elde etmesini sağlayan her şeye “çıkar” adı verilmektedir. Böylece çıkar, ancak iyi bir çıktıyla kendisini doğrulayan sonuçlara verilen bir isim olarak anlaşılır (Gunn, 1968, s. 559). Bu ilginç bir yaklaşımdır, özellikle de bu dönemin hemen ertesinde, Whigg’ler,<sup>100</sup> tüccarlar ve ekonomi hakkında yazan çoğu insan bireyin çıkarının en iyi kendisi tarafından bilinebileceğini iddia ettikleri için (Gunn, 1968, s. 560). Aşağıda vurgulanacağı gibi, bu dönem sonrasında baskınlığını koruyan anlayış, bireylerin kendi çıkarını en iyi bilecek birim olduğu anlayışı haline gelmiştir. Hatta Amartya Sen’in sözleriyle, hala, “iktisat teorisinin ana akımı şahsi çıkarın peşinden tam bir adanmışlıkla gidileceği ön kabulünü etkili biçimde kullanmaktadır.” (2008, s. 14)

Amartya Sen’in sözlerinde de görülebileceği gibi, başlangıçta yöneticilerin tehlikeli ve vahşi tutkularını akıl ve hesaplama yoluyla dengelemek açısından faydalı olduğu için yaygınlaşan bir kavram,<sup>101</sup> bugün de çıkarlardan bahsedildiğinde ilk akla gelen alan olan iktisadi alana geçişini hızla gerçekleştirmiş ve bu alanda da yaygınlaşmış, hızla egemen hale gelmiştir. Aslında bir anlamda, çıkar kavramı ve onun etrafında kurulan anlayış, modern çağda siyaset ve ekonomi arasında bir köprü haline gelmiş, kralın odasından piyasanın alanına hızlı bir yolculuk yapmıştır (Gunn, 2009, s. 42).

### **4.3. Para Kazanma Tutkusu**

Kavramın kralın odasından piyasanın alanına geçişinde diğer tüm yararlı ya da masum tutkularından daha merkezi rol oynayan, çıkar olarak tanınması bu açıdan önemli olan bir tutkudan bahsetmek mümkündür. Bu tutku, para kazanma tutkusudur (Hirschman, 2008). Hirschman bu tutkunun rolünü şu sözlerle vurgulamaktadır,

On yedinci yüzyılda tutkular üzerine kaleme alınan çeşitli yazılara bakıldığında, açgözlülüğün “hepsinin en kötüsü” olduğuna dair değerlendirmede veya Ortaçağın

---

<sup>100</sup> İngiltere Paramentosunun muhafazakâr kanadına üye olan ve perukları nedeniyle whiggs (peruklar) olarak anılan grup.

<sup>101</sup> Bu özellikle kavramın İngiltere’de iç savaş sırasında yaygınlaşması söz konusu olduğunda son derece belirginleşen bir gerçekliktir (Gunn, 2009).

sonlarına doğru kazandığı Ölümcül Günahların en ölümcülü etiketinde hiçbir değişme görülmez. Ama para kazanma “çıkar” etiketine sahip olunca ve bu kılık altında diğer tutkularla rekabete girişince, birden alkışlanır ve eskiden daha zararsız olarak nitelenen diğer tutkuları dizginlemekte kullanılır oldu. (2008)

Aslında para kazanma sevdası, bir çıkar olarak tanımlanmaya ve yaygınlaşmaya başladığında dahi bu sevda faydalı veya övgüye değer bir tutku olmaktan çok, masum ve hatta kimi zaman horgörülebilen bir sevda olarak anlaşılmaktaydı (Hirschman, 2008). Bu, örneğin aşağıda değerlendirilecek olan Adam Smith’in kişisel para kazanma sevdası ile toplumsal çıkar arasında kuracağı paralellikten oldukça farklı bir yaklaşımdır. Para kazanma sevdasıyla hareket eden insanların, toplumun tümünün çıkarına sonuçlar doğuracağı henüz düşünülmemektedir. Para kazanma sevdasının kişisel çıkarın temeline yerleşmesi ve dolayısıyla onun toplumsal ölçekte de yararlı olduğu iddiası bir süre daha askıda kalacaktır. Bunun yerine, bu tutkunun, diğer zararlı tutkular yerine tercih edilmesinin altında başka bir özelliğini, tutarlı ve ısrarcı olmasını, dolayısıyla farklı zamanlarda ve farklı kişiler için değişiklik göstermemesini bulmak mümkündür (A. Hirschman, 2008).

Elbette hesaplanabilirliğin ve genel anlamda para kazanma sevdasının veya bugünkü haliyle kâr güdüsü adını verebileceğimiz tutkunun, yalnızca siyasi veya ahlaki değerlendirmeler tarafından onaylandığı için ekonomik alana uygulandığını düşünmekte önemli bir eksiklik vardır. Bu kavramın ortaya çıkışında İngiltere’deki iç savaş, devletler arası savaşlar ve kötü yönetimlerin etkisi olduğu yadsınamaz, ancak maddi koşulların, üretim, dağıtım ve tüketim koşullarının, Devlet egemenliği karşısında ciddi şekilde güç kazanmaya başlayan özel mülkiyetin, toplumsal alanda belirleyici bir rol üstlenmesi sürecinde ve dolayısıyla çıkarların özel mülkiyet ile yakından ilişkili para kazanma sevdasıyla ilişkilenmesinde temel bir rol oynadığının ayırıcılığı olmak önemlidir. 17. yüzyıl boyunca, İngiltere’nin sömürgeciliği kurumsallaştırması (1601 yılında Doğu Hindistan Şirketinin kurulması örneğinde belirginleştiği gibi), sermaye birikiminin kırsal feodaliteden şehir burjuvazisine doğru hareket etmeye başlaması ve bunlara bağlı olarak parlamentoda temsil edilen şehirli burjuvazinin (özellikle İngiltere’de Avam Kamarasında) kendi siyasi taleplerini ortaya koyabilmesi bu yüzyıl boyunca ve yüzyılın sonunda İngiltere başta olmak üzere

Avrupa'nın bütününde yaşamı ciddi şekilde değiştirmiştir (Hill, 2006). Dolayısıyla bu dönemde ciddi şekilde yaygınlaşan çıkar kavramının, yalnızca zararsızlığı nedeniyle yaygınlaşmadığını, dönüşmekte olan ekonomik ilişkilere uyumlu olmasının bu yaygınlığın ardındaki nedenlerden önemli bir tanesi olduğunu unutmamak gerekir.

Çıkarların “hesaplanabilir” oluşuna dönülecek olursa, bunun, siyasal alanda uyum ve ekonominin gelişebileceği bir huzur ortamı sağlamanın yanı sıra, kişilerin kendi çıkarlarını ön görebilmeleri ve buna göre değerlendirmeleri açısından da önemli olduğunu belirtmek gerekir. Bu anlamda bireylerin kendi çıkarlarını hesaplayabilir olmaları ile çıkarlarına göre hareket eden bireylerin yönetilebilir olması birbiriyle iç içe geçmiştir. Hesaplanabilir çıkarlar, bireylerin kendi geleceklerini görebilmesi açısından olduğu gibi daha kolay yönetilebilir bireylere ait olmaları açısından da ön plana çıkmaktadır (Hirschman, 1986, s. 42). Gunn'ın vurguladığı gibi siyasal aritmetik açısından “ötekinin çıkarlarının bilinebilirliği” ve hesaplanabilirliği önemli sayılmaktadır (Gunn, 1968, ss. 562-563). Bu anlayışa göre çıkarlara göre hareket eden insanlar, ekonomik ve siyasal alanda birçok sorunu birden çözmektedir. Öncelikle kişiler, yöneticilerin vahşi ve tehlikeli tutkulara göre hareket etmeyeceklerini bilmekte, bu şekilde de yöneticilerin sınırlandırılmamış eylemleri tarafından kendi özel işlerinden mahrum bırakılmayacağını öngörebilmektedir. Ayrıca, yukarıda da vurgulandığı gibi kişilerin yönetilmesi kolaylaşmıştır. Ancak bunların ötesinde, her kişinin kendi çıkarına göre hareket ettiği bir toplumsal alanın çok daha uyumlu ve huzurlu olacağı, insanın insan üzerinde egemenlik kurması anlamında siyasetin, kişisel çıkarların karmakarışık ağı içerisinde yok olacağı, devletler arası savaşların da ortak ticari ilişkilere dayalı çıkarlar dolayısıyla azalacağına dair fikirler 17. yüzyıl boyunca ve sonrasında ortaya konulmaktadır (Hirschman, 2008; Hirschman, 1986, ss. 41-42)

Ancak, insan davranışlarının çıkarlar temelinde anlaşılması, çıkarların hesaplanabilirliği ve öngörülebilirliği açısından avantajlar sağlıyor olsa da aynı zamanda kişisel çıkarı doğrultusunda hareket eden insanın tek motivasyonunun kendi çıkarı olması, toplum içerisinde yaşayan bireylerin davranışlarının ahlaki açıdan değerlendirilmesi konusunda sorunlara ve uyuşmazlıklara neden olmaktadır. Kişisel çıkarın bu dönemde gittikçe daha çok ekonomik çıkar ile sınırlı şekilde anlaşılıyor olması bu ahlaki sorunu tam olarak aşmamakta hatta derinleştirmektedir. Gerçekten de bu dönemde siyasal ve ekonomik alanda temel bir yer edinen çıkar kavramı, gittikçe

daha fazla, ifadesini kişisel çıkar anlayışında bulmaktadır. Bu anlayışa göre toplumsal alanı belirleyen, bireylerin çıkarlarına göre hareket etmesidir. Kamusal çıkar (“public interest”) bu dönemde konuşulan ve tartışılan önemli bir mesele olmakla birlikte, yalnızca bireysel çıkarların toplamı olarak anlaşılmaktadır (Gunn, 2009, s. 11; Lewin, 1991, s. 7).

David W. Hands’i takip ederek, gerçekten de kişisel çıkar kavramının ekonomi disiplininin merkezine yerleşmek bir yana, ortaya çıkışından sonraki yüzyıllar boyunca ekonomistlerin ve hatta daha genel olarak insanların, bireysel ve kurumsal karar alma süreçleri hakkındaki düşüncelerini belirlediğini söylemek mümkündür (Hands, 2021). Bu durum, bahsetmekte olduğumuz kavramın, yani gittikçe kişisel çıkar halini alan çıkar kavramının, ekonomi disiplini içerisinde baskın olduğu gibi ekonomik davranışı anlamak açısından toplumsal bakışı da ne ölçüde belirlediğine işaret etmektedir.

Ancak tüm bu olumlu yanlarına rağmen, çıkarın ekonomik alana kaymasının ve kişi temelinde anlaşılmasının beraberinde getirdiği çeşitli teorik sorunları da aşmak gerekmiştir. Bu da büyük oranda bireyin kendi çıkarını takip etmesinin, bireyin “bencil davranışı” anlamına gelmediğini savunmayı gerektirmiştir. Kişisel çıkar, büyük oranda özel mülkiyet ile ilişkili bir kavram olarak ortaya çıkmış, ekonomik alanda olduğu gibi siyasal alanda da özel mülkiyetin korunması ile iç içe geçmiştir. Gunn, İngiltere’de “kamusal çıkar” ile yani tek tek bireylerin çıkarlarının toplamı olarak görülen çıkar ile büyük oranda toprak mülkiyeti olarak ifade bulan özel mülkiyet arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Bu anlayışa göre, kamusal çıkar ile özel mülkiyet birbirlerini beslemektelerdir. Dolayısıyla yoksul insanların kamusal çıkarla paralel çıkarları yoktur. Hatta tersine, bu insanların çıkarları, özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasına yönelebileceği için, onlara bu konuda söz hakkı verilmemesi gerektiği düşünülmüştür (Gunn, 2009, s. 11). Özel mülkiyet ile bu yakın ilişkisine rağmen, kişisel çıkarın, bencillik anlamına gelmediğinin, yukarıda da belirtildiği gibi kanıtlanması gerekmiştir.

#### **4.4. Kişisel Çıkar ve Toplumsal Uyum**

Bencillik ile kişisel çıkar arasında yapılan ayırım, özellikle 17. yüzyılda çıkar kavramının ortaya çıkışından sonra, 18. yüzyıl boyunca ve 19. yüzyılda tekrar tekrar

ortaya konulmuştur. Başta Adam Smith, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi düşünürler olmak üzere birçok düşünür kişisel çıkarın bencillik anlamına gelmediğini öne sürmüş, ısrarla bu noktayı vurgulamıştır.<sup>102</sup> Belirli bir toplum içerisinde yaşayan her kişinin kendi kişisel çıkarını davranışlarının temel ilkesi haline getirmesi, bu kişisel çıkar diğer kişilerin kişisel çıkarıyla çeliştiği oranda, insanların aynı toplumu paylaştığı ötekilerin dezavantajlarından faydalanması anlamına gelebilecektir. Dolayısıyla toplumsal bağı güçlendiren kişisel çıkarın, toplumsal bağı umursamaksızın kendisini düşünen bencillikten ayrılması gerekmiştir. Galit Ailon'un belirttiği gibi, piyasanın başlıca meşruiyeti kişilerin, bireyleri, ötekilerin dezavantajlarından mümkün olan en fazla maddi çıkarı sağlamaya itecek stratejik bir kişisel çıkar anlayışı olduğunda, ahlaki bir sorun kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Ailon bu sebeple kişisel çıkarın ekonomik ve siyasal düşüncenin temelinde yerleşmiş bir kavram olmakla birlikte ahlaki açıdan değersiz kabul edildiğini, bu sorunun ise ancak pazar ekonomisinin ortak bir çıkarı da getireceği önermesiyle çözüldüğünü vurgulamaktadır (Ailon, 2022, s. 256). Hirschman bu durumu şu şekilde özetlemektedir,

Buna göre, bir yandan, eğer bir kimse kendi çıkarının peşinden giderse kendi durumu daha iyileşir, çünkü tanım olarak “çıkar yalan söylemez veya onu aldatmaz”- tam da o deyim anlamındaki gibi... Öte yandan, kendi çıkarının peşinden gitmesi başka kişiler için de yararlıdır, zira davranışları tümüyle erdemli bir insanınkiler gibi şeffaf ve öngörülebilir olur. (Hirschman, 2008, s. 63)

Bu bağlamda yalan söylemeyen çıkar, kişisel çıkar olsa dahi toplumun bütünü açısından yararlıdır. Ancak bu 18. yüzyılda, artık yalnızca kişisel çıkarın tutarlı ve ısrarcı olmasına ya da şeffaf ve öngörülebilir olmasına bağlanmaz. Kişisel çıkar ile toplumsal çıkar arasındaki yeni bağın en meşhur anlatımı ile Adam Smith'in düşüncesinde, özellikle de *Ulusların Zenginliği* eserinde karşılaşılır. Adam Smith'in bu konudaki düşüncelerini özetleyen ünlü pasaj, bu noktada alıntılanmaya değerdir.

---

<sup>102</sup> İlgili düşünürlerin bencillik ile kişisel çıkar arasında yaptıkları ayırım için sırasıyla bakınız, (Nohara, 2021), (Itai, 2021) ve (Ozawa, 2021).



(...) ve bu sanayi, ürününü en yüksek değere çıkartacak şekilde yönlendirirken, sadece kendi kazancını gözetir ve o, birçok başka durumda olduğu gibi görünmez bir el tarafından, hiçbir şekilde niyetlenmemiş olduğu bir hedefin gerçekleşmesi için çalışmış olur. (A. Smith, 2004, s. 41)

Adam Smith, “görünmez el” anlayışı ile toplumsal çıkarı sağlayanın, tek tek kişilerin kendi çıkarlarını takip etmeleri olduğunu vurgulamaktadır. Kişiler, bu motivasyonlarının ardında topluma fayda sağlamak veya öteki kişilere yardımcı olmak gibi bir düşünceye sahip değillerdir. Onlar için önemli olan yalnızca kendi çıkarlarıdır. Başka bir ünlü pasajı alıntılanmak gerekirse,

Yemeğimizi kasabın, biracının ya da fırıncının yardımseverliğinden dolayı değil, onların kendi çıkarlarını gözetmeleri nedeniyle elde ederiz. Onların insancılıklarına değil bencilliklerine sesleniriz ve her zaman, kendi ihtiyaçlarımızdan değil, onların kazançlarından söz ederiz. Dilenciden başka hiç kimse yalnızca hemşerilerinin yardımseverliğine dayanarak yaşamaz. (A. Smith, 2004, s. 26)

Bu anlamda Adam Smith ve onu takiben Jeremy Bentham, John Stuart Mill gibi düşünürlerin kişisel çıkarı bencillikten uzaklaştırmanın ötesinde, onu toplumun çıkarı ile paralel şekilde kavramsallaştırdığını söylemek mümkündür. Adam Smith’in “görünmez el” kuramı, herkesin kendi çıkarına göre davranmasının genel refahı artıracaklarını ortaya koyarak, kişilerin kendi meselelerine odaklanmalarını meşrulaştırmış, böylece kendi çıkarını takip etmekte olan insanların yaşayabilecekleri suçluluk duygusunu halının altına süpürmüştür (Hirschman, 1986, s. 39).

Bu noktanın daha iyi anlaşılabilmesi için, Smith’in “görünmez el” isimlendirmesinin ardında ne gibi bir yaklaşımın olduğunu değerlendirilmesi önemlidir. Neden görünmez bir elden bahsedilmektedir? Gloria Vivenza, Smith’in “görünmez el” imgesini, 1700lerin başında yazılmış ve Jüpiter’in cezalandırıcı elini ve tanrıların görünmezliğini anlatan bir metinden aldığını düşünebileceğimizi belirtmektedir (2004). Aslında bu ilginç bir yaklaşımdır. Gabriel Tarde’a göre de benzer bir şekilde,

Adam Smith'in "görünmez el" kuramı ve bu kuram aracılığı ile tüm politik ekonomiyi çıkar ilkesine indirgemesi, onun materyalist kavramsallaştırmasının sonucu değildir. Tarde'a göre "görünmez el" kuramı, Smith'in dini inancı ve Tanrıya olan yakınlığının bir sonucudur. Egoist insanın ardında, bu egoizmi faydaya dönüştüren bir Tanrı vardır ve kişinin egoistliğinin özrü, Tanrıya adanan bir ilahi şekli almaktadır (Latour & Lépinay, 2009, s. 72). Bunun yanı sıra Adam Smith'in kişisel çıkar kuramıyla ilgili başka bir sorundan daha bahsedilebilir. Bu sorun, literatürde "Adam Smith Sorunu" (*Das Adam Smith Problem*) olarak karşımıza çıkmaktadır ve insanların kişisel çıkarlarının Adam Smith tarafından daha erken dönemde yazmış olduğu *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda ve sonradan *Ulusların Zenginliği* eserinde farklı şekillerde tanımlanmasıyla ilişkilidir. *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda, Smith, insan motivasyonunu çok daha çeşitli bir alanda incelerken, *Ulusların Zenginliği* eserinde, kişisel çıkarı büyük oranda ekonomik alana indirgemektedir. *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda insanların ötekileri de düşünerek eylemde bulunduğu ve bunun "sempati" üzerinden gerçekleştiği öne sürülürken, *Ulusların Zenginliği* eserinde kişilerin yalnızca kendi kişisel çıkarlarını takip etmekte olduğu vurgulanmıştır. Shinji Nohara, bu sorunun iki eseri de Smith'in hukuk felsefesi ile ilişkilendirerek çözülebileceğini öne sürmektedir (Nohara, 2021). Nohara, Smith'e göre insanların birlikte yaşamaları sırasında birbirlerine yapılmasından hoşlanmadıkları davranışları ve birbirleriyle paylaşmaktan hoşlandıkları davranışları sempati dolayısıyla ahlaksallaştırdıklarını ve buradan bir "doğal haklar" anlayışının ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu doğal haklar anlayışı, içerisinde mülkiyet hakkını da bulduğundan, Smith'e göre, mülkiyetin korunması kişinin kişisel çıkarı anlamına geleceği ölçüde aslında bir motivasyon olarak kişisel çıkar Smith için hukuk felsefesine ait bir tanımdır. Benzer bir şekilde Dennis C. Rasmussen, Adam Smith'in kamusal ruhlu motivasyonları, kişisel çıkarlara dönüştürmeye çalışmadığını, "görünmez el" kuramı ile aslında kişilerin çıkarlarını en iyi bilebilecek olanın kim olduğuyla ilgili bir soruyu yanıtlamak istediğini vurgulamaktadır (Rasmussen, 2004, s. 251). Ancak yine de bu yaklaşımların sorunu tam olarak çözdüğünü söylemek güçtür. Adam Smith'in kendi kuramında dahi belirginleştiği şekilde, kişisel çıkarlar ile genel çıkar arasında sürekli üzeri örtülmesi gereken bir çelişki mevcuttur.

#### 4.5. En Fazla Sayıda Kişinin En Fazla Mutluluğu İlkesi

Kişisel çıkar ile genel çıkar arasındaki çelişki, Adam Smith gibi liberal düşünürlerin iyi niyetli uyum anlatılarına rağmen, özellikle 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyıla gelindiğinde pratikte ciddi bir sorunla karşılaşır. Artık piyasada ifadesini bulan kişisel çıkarlar ve bunları düzenleyen görünmez elin işini yapamadığı iyice belirginleşmiş durumdadır. Ekonomik alan, siyasal, hukuki, ekonomik iktidarı elinde bulunduran insanların yozlaşmış davranışları nedeniyle karmakarışık durumdadır ve bu serbest piyasa hayallerini suya düşürmüştür. Böylece 19. yüzyılda klasik liberalizm artık ciddi bir krizle karşı karşıyadır. Bu krizin temelinde ise kişisel çıkarlar ile genel çıkar arasında var olduğu öne sürülen, piyasa dolayımıyla toplumsal yaşamı düzenleme niteliğine sahip bir uyumun teorik olarak insanın içini rahatlatırsa da pratikte hiçbir karşılığının bulunmadığının iyice anlaşılmasını bulmak mümkündür. Finansçıların, şirket yöneticilerinin ve dolayısıyla da onlara bağlı politikacıların “görünür elleri,” piyasanın “görünmez eli”ne olan inancı neredeyse tümüyle yok etmiştir (Dardot & Laval, 2013, s. 112).

Kişisel çıkar düşüncesi, 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıl boyunca ekonomik bakışa ve büyük oranda kişisel çıkar anlayışı çerçevesinde ekonomikleşen siyasal düşünceye egemen hale gelmiştir. Ateş Uslu'nun sözlerini alıntılacak olursak,

Bu dönemde pek çok yazar toplumun tekil bireylerden oluştuğu konusunda hemfikirdir artık. Kapitalist egemen ideolojide, bireylerin iktisadi işlerinde kâr ve zarar derecelerini, genel olarak da yarar ve mutluluklarını hesaplama yoluyla ‘rasyonel’ kararlar alındığı anlatılır, ancak bu kararların egoist nitelikte olmadığına ve eninde sonunda bir uyum getireceğine dair bir güven de bu anlatıyı destekler: Bireysel çıkarlar, eninde sonunda toplumun pürüzsüzce işleyişine yönelik çıkarlarla uyum içinde olacaktır. (Uslu, 2021, s. 405)

Ancak teorik alandaki bu güzellemenin pratikteki çöküşü yeni yaklaşımların ortaya çıkması gerekliliğini beraberinde getirmiştir. Faydacı düşünürler,<sup>103</sup> yani insan

---

<sup>103</sup> Bu düşünürler arasında Jeremy Bentham öncesinde, Claude Adrien Helvetius ve Paul Henri Thiry d’Holbach’ı sayabiliriz, aynı şekilde Bentham ve Mill sonrasında Henry Sidgwick’in de faydacı kurama

davranışlarını açıklayan temel ilkeyi, hatta her birimin çıkarını belirleyen temel ilkeyi (bu birim bir topluluk da olabilir bir kişi de) “hazzın artırılması ve acının azaltılması” olarak belirlemektedir. Faydacılık, bu anlamda insan davranışını anlamlandırılan ve yargılayan bir ilke, bir yasa olarak ortaya konulmaktadır. Jeremy Bentham’ın sözleriyle söyleyecek olursak,

Faydacılık ilkesi ile belirtilen, her eylemi çıkarları söz konusu olan birimin mutluluğunu artırma veya azaltma yönelimine uygunluğuna göre onaylanması veya reddedilmesi ilkesidir. Ya da başka sözlerle aynı anlama gelecek şekilde, bu mutluluğu güçlendirmek veya zayıflatmaktır. Burada eylemlerin tümünden ve dolayısıyla yalnızca özel bireylerin eylemlerinden değil, her türlü yönetim ölçütünden bahsetmekteyim.<sup>104</sup> (1987)

Faydacı kuramlar, liberal düşüncenin kişisel çıkar anlayışından kopmamakla birlikte, piyasanın sonsuz özgürlüğü ilkesi olan *laissez-faire* (“bırakınız yapsınlar”) anlayışına alternatifler getirmek gerekebileceğini ileri sürmektedir. Faydacılık anlayışı, kişisel çıkar ve genel çıkar arasında bir uyum oluşturma çabasından vazgeçmiş değildir. Ancak bu anlayışta ortaya konulan yaklaşım, var olan işleyiş içerisinde bazı kurumların, yasaların ve genel olarak yönetimin adaletsizlikler yarattığını öne sürmektedir. Dolayısıyla bireyin mutluluğunu, toplumsal uyum ve yararı göz ardı etmeksizin sağlamak için çeşitli kurumsal ve yasal reformların yapılması gerektiği vurgulanmaktadır (Şenses, 2021, s. 65). “Faydacılık” Bentham’ın sözleriyle bir “yönetim ilkesidir” (1987). Kişilerin özyönetimi için geçerli olan ilke, toplumların ve hatta tüm dünyadaki gelişmiş devletlerin yönetilmesi için de uygulanabilir bir ilkedir. Bentham, bu ilkenin kaçınılmaz olarak egemen olduğunu vurgulamış ve fayda ilkesine

---

büyük katkıları olduğu unutulmamalıdır. Ancak bu çalışmanın sınırlılıkları nedeniyle bu bölümde yalnızca Bentham ve J.S. Mill’in faydacı kuramları tartışmaya açılacaktır.

<sup>104</sup> Bu anlayışı, yani insan motivasyonunu hazzın artırılması ve acının azaltılmasında bulan anlayışı (özellikle haklar veya görevlere dayalı anlayışlar karşısında) antik Yunanlı düşünörlere kadar geri götürmek mümkündür. Örneğin Epikür, kişinin temel önem atfemesi gereken şeyin hazzın artırılması ve özellikle de acının azaltılması olduğunu vurgulamaktadır (Eggleston & Miller, 2014, ss. 3-4)

göre hareket eden faydacılığı, alternatifini mümkün olmayan bir çeşit zorunluluk olarak ortaya koymuştur.

Faydacılık, kişisel çıkar ve toplumsal çıkar arasında yeni bir ilişki varsaymaktadır. Öncelikle Bentham ve Mill gibi düşünürler, faydacılığın ve bu ilkeye dayalı olarak anlaşılan kişisel çıkarın bencillik ile aynı şey olmadığını göstermek için ciddi çaba sarfetmişlerdir. Bu düşünürlere göre faydacılık yalnızca kişilerin değil, “en fazla sayıda kişinin, en fazla mutluluğu” ilkesine göre davranmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla bencillik bu düşünce içerisinde yer yoktur (Itai, 2021). Özellikle Bentham’ın kişisel çıkar kavramını kullanışı, kendisinden önce bu kavramı kullanan düşünürlerden farklılaşmaktadır. Çünkü Bentham’a göre, kişisel çıkarların takibi, doğrudan bir şekilde genel çıkarı veya faydayı sağlamak açısından yeterli değildir. Bu nedenle Bentham, sonrasında J.S. Mill’in de takip edeceği şekilde, çeşitli denetim ve yönetim mekanizmaları ve ilkelerinin, “en fazla sayıda kişinin, en fazla mutluluğu”nu sağlamak için gerekliliğini ileri sürmektedir (Itai, 2021).

Kişisel çıkarlar, Bentham’a göre zorunlu olarak faydayla, fayda ise bir birimin “iyi oluşu” (*well-being*) ile ilgilidir. Bu “iyi-oluş” her zaman yalnızca kişisel çıkarların takip edilmesiyle sağlanabilecek bir durum değildir. Kişiler kendileri için faydalı olanın veya onların iyi oluşuna neyin katkıda bulunacağını bilebilirler. Ancak Bentham, kişilerin toplumlar içerisinde yaşamakta olduklarını ve dolayısıyla zorunlu olarak kişisel çıkarlarının bu toplum içerisindeki ilişkilerle beraber değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu nedenle Bentham’a göre mutluluğun maksimum hale getirilmesi amacına ulaşmak ancak temsili demokrasi ve benzeri yönetim sistemleri aracılığıyla mümkündür (Itai, 2021). Yöneticinin görevi, çıkarlara dair ince hesaplar yaparak toplum içerisinde en büyük oranda mutluluğu sağlayacak yasaları tasarlamak ve toplumu oluşturan bireylerin mutluluğunu artırmaktır (Crimmins, 2004, ss. 41-42).

Ancak Bentham, toplumsal alanda farklı etkilerin devreye girmekte olduğunu farkındadır. İktidarı elinde bulunduran insanlar, ekonomik ve siyasal alanlarda bu iktidarı kötüye kullanmakta, kendi çıkarlarını veya Bentham’ın sözleriyle kendi “uğursuz çıkarlarını” takip etmekte ve bu şekilde “en fazla sayıda kişinin en fazla mutluluğu” ilkesine zarar vermektedir. Bentham’a göre, kilisede, hukukta ve yönetimde söz hakkına sahip olan insanlar yozlaşmış davranışlar sergilediklerinde ve

kendi “uğursuz çıkarlarını” takip ettiklerinde bu çıkarlar halkın çıkarları ile çelişmektedir. Bu oldukça önemli bir noktadır. Bentham, Adam Smith’in aksine, çıkarlar temelinde mükemmel, hatta belki de ilahi bir uyum bulmak yerine, çıkarların önemli bir özelliğini, onların bütün toplumsal ağlarda çatışma ve çelişkilerle bezenmiş oluşunu işaret etmektedir. Bu çatışma ve çelişkilerin denetlenmesi ve düzenlenmesi gerekliliği, Bentham’ı çeşitli kurumsal ve siyasal müdahalelerin gerekliliği düşüncesine götürmüştür (Crimmins, 2004, ss. 51-52).

Benzer bir yaklaşımı, hatta belki de bu anlayışın bir adım ileriye taşınmış halini, Bentham’dan etkilenen John Stuart Mill’in düşüncesinde bulmak mümkündür. Mill de Bentham’a benzer şekilde, bencilliğin eleştirisine önem vermektedir. Faydacılığın temel ilkesi haline gelen, “en fazla sayıda kişinin en fazla mutluluğu” Mill için de başat rolü oynamaktadır. Onun bencilik karşısında kamusal ruhu ön plana çıkartma çabası da bu açıdan bakıldığında kolaylıkla anlaşılabilir (Ozawa, 2021). Mill, bu düşüncüyü bazı pasajlarında kişisel çıkar karşısında genel çıkarı savunacak kadar ileriye götürmüş, faydacılık ilkesinin ve faydacı davranışların, kişisel çikardan ayrılması gerektiğini vurgulamıştır (Ozawa, 2021). Mill, başkalarını önemsememenin ve bencilliğin, insanları yaşamdan yeterli keyfi alamayacak hale getirdiğini yazmaktadır (Mill vd., 1987).

Mill’in bu yaklaşımının ardında, onun faydacılığa getirdiği yeni bir bakışı bulmak olanaklıdır. Mill’e göre her eylem belirli bir amaç doğrultusundadır ve eylemin kuralları, ulaşılması hedeflenen amaç tarafından, eylemin bütün karakterini ve renklerini belirleyecek şekilde etkilenir. En fazla mutluluk ilkesi veya faydacılık, Mill’e göre, eylemlerin mutluluğu artırdığı oranda doğru, acıyı artırdığı oranda yanlış olduğunu vurgulamaktadır (Mill vd., 1987). Mill, insan davranışını, faydacılığın ahlaki görüşünde temellendirmek gerektiğini vurgulamaktadır. Özellikle adalet hakkında yaptığı tartışma insan ilişkilerinin mevcut olduğu her alanda faydacılık ilkesinin bir üst belirleyen olarak işlenmesini önermektedir (Mill vd., 1987; West, 2014, s. 77). Bu anlamda Mill için faydacılık ilkesi insan davranışını belirleyen veya belirlemesi gereken bir ilkedir.<sup>105</sup> İnsanların davranışları, onları engelleyen bir şey olmadığı sürece

---

<sup>105</sup> Elbette faydacılık ilkesinden bağımsız davranışlar mevcuttur. Mill bunları, başta arzulan şeylere yönelik eylemlerin alışkanlıklar haline gelmesi olarak açıklar (West, 2014, s. 75).

kendilerinin ve içerisinde buldukları bütünün mutluluğunu artırmaya yönelik olacaktır. Mutluluk bu anlamda Mill için tüm eylemlerin “nihai dayanağı”dır (Mill vd., 1987). Mill’e göre mutluluk ilkesi kendisini kanıtlamaktadır. Mill’in sözleriyle,

Bir nesnenin görünür olduğu konusunda sunulabilecek tek kanıt insanların gerçekten onu görmesidir. Bir sesin işitilebilir olduğunun kanıtı, insanların onu duymasıdır ve aynı şekilde deneyimin diğer kaynakları için de geçerlidir bu. Benzer şekilde, bir şeyin arzulandığı olduğunun kanıtı, insanların onu arzuluyor olmasıdır. (Mill vd., 1987)

Bu şekilde Mill, nihai dayanak olan mutluluğun aynı zamanda insan davranışı içerisinde, hiçbir yüce veya kutsala bağlı olmadan kanıtlanabileceğini öne sürmektedir. Bu onun faydacılığa seküler yaklaşımının önemli bir göstergesidir. Mutluluk, Tanrı insanların mutlu olmasını istediği için değil, insanların arzuları mutluluğa ve acının azaltılmasına yönelik olduğu için nihai bir dayanaktır.

Elbette bu mutluluğu sağlayan farklı eylemler ve durumlar vardır, ancak bunlar yalnızca mutluluğun farklı parçalarıdır. Bu parçaların hiçbiri temel dayanak olan mutluluk veya acının azaltılması olmadan bir anlam ifade etmezler (Mill vd., 1987). Aynı zamanda Mill’in faydacılık kuramına önemli katkılarından biri, faydaların yalnızca nicel olarak değil, nitel olarak da farklılaşmakta olduklarını vurgulamasıdır. Bentham’a göre, faydalar, farklı yoğunluk ve uzunluk dereceleriyle değerlendirilmekteyken, Mill, farklı mutlulukların ve acıların nitel olarak da birbirinden ayrıldıklarını vurgulamaktadır (West, 2014, s. 71). Bu, örneğin, entelektüel faydalar ile temel ihtiyaçları sağlayan faydalar arasında bir ayrım yapılması ile sonuçlanır.

Faydalar arasında yapılan nitel ayrım, mutluluğa ulaşmanın farklı yolları olduğunu ve bu yolların mutluluk kümesinin farklı parçalarını oluşturduğunu vurgulamaktadır. Yine de farklı parçalar faydacılık ilkesinin ortaya koyduğu mutluluğa ulaştıkları ölçüde değerlendirilmekteyken, Bu açıdan, Bentham’da olduğu gibi Mill’in düşüncesinde de sonuçsalcılığın kuvvetli bir şekilde savunulduğunu görmek mümkündür. Bu sonuçsalcılık, faydacılığın genel olarak çıkarları mutlulukla ve toplu faydayla eşitleyen yaklaşımının önemli sorunlarından biridir.

Faydacılık, yukarıda da belirtildiği gibi, bu bölümün konusu olan çıkarları, genel bir mutluluk ilkesinde ifade etmektedir. Bu “en fazla sayıda kişinin en fazla mutluluğu” ilkesi, özellikle 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başında klasik liberalizmin önermelerinin pratik yaşamda tamamen krize girmesine bir cevap verme çabasını da içermektedir. Klasik liberalizmin devre dışı bıraktığı devlet kurumları, toplumsal alana, özellikle hem Bentham hem Mill’de görüldüğü üzere eğitime ve düzeltme<sup>106</sup> alanında geri çağırılmıştır. Yalnızca kişisel çıkarın davranışların motoru olduğu düşüncesi reddedilmiş, bencillik eleştirisi hız kazanmış ve genel çıkar veya “en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğu” ilkesi ortaya konulmuştur. Tüm bunların düşünsel alandaki tartışmalardan öte, toplumsal alandaki krizlere, düşümlere, çalkantılara cevap vermek için ortaya konulan düşünceler olduğunu unutmamak önemlidir.

Faydacılık bu anlamda kişisel çıkarlar ile genel çıkar arasındaki çatışmayı çözmek için nihai bir dayanak olarak “mutluluk ilkesi”ni ortaya koymuştur. Genel mutluluk ilkesi söz konusu olduğunda toplumun mutluluğu, tek tek kişilerin mutluluğunun toplamı olarak değerlendirilmektedir. Ancak faydacılığın kişisel çıkar ile genel çıkar arasında oluşturmaya çalıştığı bu “nihai hedef olarak mutluluğa” dayalı uyum, birçok soruyu ve sorunu beraberinde getirmektedir. Bu yaklaşım, insanların çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları reddetmeleri halinde, yönecekleri çıkarlarını nasıl kavramsallaştıracığımız hakkında, klasik liberalizmin ileri sürdüğü çözümleri aşmayı başarmıştır. Ancak bu kavramsallaştırma da çeşitli bariyerlere takılmıştır. Dolayısıyla çıkarları fayda temelinde belirlemek ve bunun bireyden topluma ve toplumdan bireye bir çeşit toplama çıkarma işlemiyle hesaplanabileceğini öne sürmek pek de kolay değildir.

Öncelikle çıkarları fayda ile eşitlemek felsefi açıdan sorunludur. Özellikle de fayda kavramı mutluluk arayışı ve acıdan kaçınma şeklinde kavranmaktaysa bu sorun ciddi

---

<sup>106</sup> Bentham’ın, bütün iktidar kipi dönüşümünü ve disiplinler iktidara geçişi temsil eden Panoptikon tasarımı bu düzeltme anlayışının belki de en önemli temsilcisidir (Foucault, 2006). Panoptikon, Bentham’ın tüm çabalarına rağmen Britanya’da gerçekleşmeyen bir proje olarak kalmış, hatta hükümet tarafından yıllarca süren çabalarına rağmen bu projenin gerçekleştirilememesi dolayısıyla Bentham’a 20.000 poundluk bir ödeme dahi yapılmıştır (Crimmins, 2014, 43). İç içe geçmiş iki silindirik yapıdan oluşan Panoptikon’un mimari tasarımı, dış silindirde bulunan hücrelerin, iç silindir tarafından sürekli olarak gözetlenebilmesi mantığının mimariye taşınmasıdır. Gözetlenmeden gözetleyen gardiyanlar ve ne zaman gözetlendiklerini bilmeyen suçlular arasındaki ilişkinin sonucunda, suçluların üzerlerinde sürekli olarak bir gözetim, denetim hissetmeleri onları disipline edecek ve böylece topluma kazandıracaktır.



şekilde büyümektedir. Çıkarlar, geleceğe yönelik tasarımlardır. Bu tasarımlar öznenin ve toplumun değişimini, dönüşümünü ve farklılaşmasını hedeflemektedir. Dolayısıyla çıkarlar her zaman mevcut koşullar içerisinde belirlenecektir. Çıkarlar evrensel ve tariüstü ifadeler değildir. Bir kişinin veya toplumun çıkarları, her durumda içerisinde bulunan koşullara göre belirlenmektedir. Buna karşın fayda, evrensel bir geçerliliği olan, insanların veya toplumların iyi oluşunu sağlayacak nesnelere yönelir. Fayda bir nesneye yöneliktir, nesneden sağlanır. Dolayısıyla fayda temelindeki bir anlayış, toplumsal ilişkileri ve kişiler arası etkileşimleri, ötekileri nesneleştirmek suretiyle bozar. Hatta bunun da ötesine geçerek, faydacılık açısından, fayda sağlayan kişinin dahi önemsizleştiğini, yalnızca bir konuma indirildiğini söylemek mümkündür. Amartya Sen ve Bernard Williams'ın sözleriyle söyleyecek olursak,

Temelde, faydacılık kişileri onların görelî faydalarının konumları olarak görür – arzulama, mutluluk ve acı çekme gibi eylemlerin gerçekleştiği alanlar olarak. Bir kez kişinin faydası hakkındaki değerlendirme yapıldı mı, faydacılık bu kişi hakkında başka hiçbir bilgiyle ilgilenmez. (...) Kişiler, burada ulusal petrol tüketimi analizinde petrol tanklarının olduğundan daha fazlası olarak, bireyler olarak görülmezler. (1982, s. 4)

Çıkarlar ise kişileri canlı kanlı, somut özneler olarak görmenin yanı sıra, bu öznelerin diğer öznelerle ve özne olarak kendileriyle ilişkilmesini ve toplumsal alanda varoluşunu bir özne-nesne ilişkisine indirgememe ayrıcalığına sahiptir. Bunun yanı sıra çıkarların her zaman belirli toplumsal ilişkiler içerisinde ortaya çıkmakta olduğu ve dolayısıyla toplumsal bir temeli olduğunu görmek önemlidir. Fayda temelli bir bakış, çatışmaları ve çelişkileri büyük oranda göz ardı ederken, çıkar temelli bir bakışın bu kaçınılmaz gerçeklikleri analize dahil etmesi mümkündür. Bunlar çıkar ve fayda arasındaki temel farklar ve önemli ayrımlardır. Faydacı düşünürler, çıkarı faydada ifadesini bulan kavramlardan bir başkası olarak değerlendirirken bu önemli ayrımları göz ardı etmiş, dolayısıyla vardıkları sonuçlarda yıkıcı hatalara sürüklenmişlerdir.

İkinci bir sorun mutluluk ve acı arasında kesin bir ayırım yapmanın neredeyse imkânsız oluşundan kaynaklanır. Nietzsche'nin düşüncesinde ortaya konduğu gibi acı, insan yaratıcılığını ve aklını besleyen önemli bir etkidir. Eggleston ve Miller'ın sözleriyle,

Nietzsche'nin faydacıların anladığı haliyle iyi oluş haline itirazı, bu anlayışın, onun insan gelişmesinin apotheosisi olarak gördüğü kişisel filizlenmeyle ilgisiz veya ters oluşudur. Çünkü bu tarz kişisel filizlenmeler çoğunlukla acı ve başka zorluklarla yüzleşmeyi ve onları aşmayı gerektirmektedir -veya özsel olarak bu tarz durumları içermektedir – onlardan uzak durmayı değil. (2014, ss. 5-6)

İnsanların gelişimi, acı ve zorluklarla iç içe geçmiş haldedir. Elbette bu, acının veya zorlukların arzulanmasını gerektirmez. Ancak onların kimi zaman insanların çıkarlarına olduğunu veya insanların bu acılardan veya zorluklardan fayda sağlayabileceğini söylemek mümkündür. Faydacıların kendi argümanlarını tersine çevirmek gerekirse, mutluluğa veya insani gelişmeye giden yol çoğunlukla zorluklar ve acılarla bezenmiştir. Dolayısıyla insan eylemlerini mutluluk ve acılar temelinde değerlendirmek güçtür. Mill'in de farkında olduğu gibi, mutluluklar ve acılar çoğunlukla iç içe geçmiş durumdadır (1987). Nietzsche'nin acıdan ve zorluklardan bahsederken insani filizlenmeyi temel almış olması önemlidir, ancak mutluluk ve acı arasında ayırım yapmanın zorluğu yalnızca insanın gelişmesi sürecinde acının büyük bir rol alıyor olmasına bağlı değildir. Aynı zamanda fiziksel gereksinimler ve doğal gereksinimler açısından da acı ve mutluluk birbirleriyle iç içe geçmiş durumdadır. Yemek, içmek, barınmak, giyinmek ve benzeri doğal zorunluluklar veya temel ihtiyaçlara da acı dolayımından geçmeden ulaşmak mümkün değildir.<sup>107</sup> Aradaki tüm farklara rağmen, yemek bulmak için avlanan bir kişi gibi, ücret almak ve hayatını sürdürebilmek için emek gücünü kiralayan bir kişinin de “mutluluğa” ulaşmak için

---

<sup>107</sup> Basit bir örnek, tıbbi işlemlerden örneklerle açıklanabilir. Örneğin Parkinson hastalığının tedavisinde uygulanan Derin Beyin Stimülasyonu operasyonu, göğüs kafesinin üzerine bir pil yerleştirilmesini, kafatasının iki noktadan delinerek buraya metal kapakçıklar yerleştirilmesi ve pilden beyne bir elektrik akımı yollanmasını hedefler. Bu süreçte pilin doğru çalışıp çalışmadığının anlaşılması için 10 saatten fazla süren ve hastanın kafatasının tıbbi bir matkapla delinmesini de içeren bir süreç boyunca hastanın hiçbir narkoz olmaksızın ayık olması gerekir. Bu, ciddi psikolojik ve fiziksel acının yaşanması anlamına gelecektir. Ancak operasyonun başarılı olması sonucunda hasta, motor fonksiyonları, konuşma becerisi ve hareket kabiliyeti açısından öncekine göre çok daha iyi bir durumda olacaktır.

“acı” veya en azından zahmetli (dolayısıyla mutluluğu azaltan) yollardan geçmesi gerektiği kesindir.<sup>108</sup>

Aslında tam da bu karmaşıklık, faydacılığın anlayışını ciddi şekilde zedelemektedir. Çünkü tam da bu karmaşıklık ve iç içe geçmişlik nedeniyle kişilerin neyden ve nasıl fayda sağlayacaklarının bilinmesi oldukça güçleşmektedir. Faydacı düşünürlere göre, yukarıda da vurgulandığı gibi, neyden fayda sağlanacağını en iyi bilebilecek kişi yine kişinin kendisidir. Ancak kişiler çoğu durumda aldanabilir, tutarsız hesaplar yapabilir, yeterli bilgiye sahip olmayabilirler. Bunun çok basit bir örneği, içerisinde geçmekte olduğumuz Covid-19 salgını sırasında sesleri daha duyulur olan aşı karşıtlarıdır. Özellikle dezenformasyonun bu kadar yoğun olduğu çağdaş toplumsal yaşamda, kişilerin kendilerine fayda sağlayacak şeyler hakkında yanlış veya eksik bilgiye sahip olmaları, farklı ahlaki veya geleneğe dayalı anlayışların araya girmesi veya yanlış yönlendirilmeleri bu konuda en güvenilir kaynak olamayacaklarına işaret eder.<sup>109</sup> Anwar Shaikh’in isabetli bir şekilde vurguladığı gibi, “herhangi bir reklamcının bize söyleyebileceği gibi, tercihlerimiz kolaylıkla manipüle edilebilir ve tepkilerimiz kolaylıkla tahmin edilebilir.” (Shaikh, 2016, s. 78) Faydacılığın ekonomik alanda doğru ve gerekli bir yaklaşım olduğunu savunan Mirrlees dahi pratikte insanların kendi faydalarına olan şeyleri her zaman bilip buna göre hareket edemeyebileceklerini vurgulamaktadır (Mirrlees, 1982, s. 67).<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Bu argümanın özellikle emek gücü sömürüsüne ve emeğin yabancılaşmasına dayalı üretim tarzlarında tartışmasız olarak geçerli olduğuna dikkat çekmek isterim. İnsanların sevmedikleri, anlamlı bulmadıkları, çoğunlukla fiziksel tekrara veya duygusal emeğin sahte üretimine dayalı çalışmaları, onlara mutluluk sağlamadığı gibi acılarını da azaltmamaktadır. Ancak faydacı düşünürlere, emek gücü sömürüsü ve emeğin yabancılaşmasına dair tek bir söz söylemezler, onların arasından eşitlikçi bir bakışa en çok yaklaşan John Stuart Mill için bile geçerlidir bu.

<sup>109</sup> Erik Olin Wright, bu konuda şöyle yazmaktadır: “İnsanlar kendi çıkarları konusunda yanılabilirler. Ebeveynler, yanlış şekilde, aşıların otizme sebep olduğuna inanabilir ve böylece çocuklarının çıkarlarının tersine davranabilirler. Düşük gelirli insanlar, zenginler için yapılan vergi indirimlerinin yoksullara yarayacağına inanabilirler.” (Wright, 2019)

<sup>110</sup> Mirrlees, faydacılığı savunmak adına, insanların eğer gerçekten de kendi faydaları doğrultusunda rasyonel olarak davranırsalar ne yapacaklarını düşünerek eylemleri buna göre yargılayabileceğimiz yönünde bir iddia ortaya koymuştur (Mirrlees, 1982, s. 67). Ancak bu yaklaşım da oldukça sorunludur. İnsanların faydalarını hesaplayan, yeterli bilgiye sahip rasyonel özneler olarak davranacaklarını varsaymakla, insanların böyle davrandıklarını söylemek arasında ciddi bir fark vardır. İlki zorunlu olarak bir normatif tutumdur ve bu açıdan klasik faydacı anlayıştan uzaklaşmakta, hatta onunla bağlarını büyük oranda koparmaktadır, ikincisi ise basitçe yanlıştır, çünkü insanlar böyle davranmazlar.

Kişiler için faydalı olan nesnelerin bilinmesi ve bunların zararlı olanlardan ayrıştırılması sorunu, toplumsal ölçekte daha da ciddi bir boyuta taşınır. Elbette faydacılık, içerisine doğduğu liberal anlayıştan tam olarak kopmamıştır. Dolayısıyla kişisel fayda ile genel fayda arasında belirli bir paralellik hala varsayılmaktadır. Bu paralelliği sağlayan ise toplumsal faydanın, tek tek toplumu oluşturan kişilerin faydalarının toplamı olduğunun varsayılmasıdır. Ancak bu varsayım ciddi eleştirilere açıktır. Öncelikle, toplumsal alanda kaçınılmaz olarak var olan çatışmalar ve çıkarlar, kişilerin farklı faydalarının bir kümede toplanamayacağını, birinin faydasının kimi zaman ötekini zararına getirdiğini göstermektedir. Elbette genel ve toplam faydaya odaklanan bir yaklaşımla bu sorunlardan kaçınmak mümkündür. Ancak bu tarz bir yaklaşım da beraberinde başka sorunları getirecektir. Amartya Sen, basit bir örnekle bu soruna işaret etmektedir,

Örneğin, eğer A kişisi bir sakat olarak, haz-büyücüsü B kişinin belirli bir seviyedeki gelirden elde ettiği faydanın yarısını elde ediyorsa, bu durumda A ile B arasındaki saf dağıtım sorununda faydacı, haz-büyücüsü B kişisine, sakat A kişisinden daha fazla gelir verecektir. Sakat, bu şekilde iki kat daha kötü durumda olacaktır: hem aynı derecede gelirden daha az fayda sağlayabildiği için hem de daha az gelir elde edeceği için. Faydacılık, toplam faydayı maksimize etmek konusundaki tek yönlü bakışı nedeniyle buraya varmak durumundadır. (Sen, 1980, s. 203)

Dolayısıyla ne kişilerin mutluluğunun toplamı, toplumsal faydayı, ne de toplumsal olarak maksimize edilmiş fayda tek tek kişilerin faydalarını içermiyor olabilir. Her toplamda çıkartılmış, göz ardı edilmiş, dışarıda bırakılmış öğeler olacağı gibi, her birimde de farklı özelliklerin mevcut olduğunun farkında olmak gerekir. Bu da faydacılığın başka bir sorununu göstermektedir. Faydacılık, mutluluğun amaçlanması ve acıdan kaçınılması temelindeki tüm anlayışı eşit birimler arası matematiksel bir denkleme indirgemeye çalışmaktadır. Ancak insanların faydaları, tek bir toplum içerisinde bile hiçbir zaman bütünüyle ortak bir paydada toplanabilecek şekilde birbirlerine denk değildir. Bunun da ötesinde, faydacılığın yaklaşımı, özellikle temsili demokrasi, eğitim ve benzeri vurguları, Marx'ın Bentham'ı eleştirirken vurguladığı

gibi belirli bir tarihsel-toplumsal anlayışı evrensel ve tarih üstü zannetme hatasına düşmektedir (Eggleston & Miller, 2014, s. 5).

Bu sorunlar nedeniyle faydacılığın, özellikle de faydacı düşünürler tarafından iddia edildiği şekilde insan davranışını belirleyen ve belirlemesi gereken temel ilkeyi bulduğu iddiası en iyi tabirle şüphelidir. İnsani ve toplumsal alanı yalnızca sonuçlara bakarak değerlendiren bu anlayış aynı zamanda süreçleri tümüyle es geçmesi açısından da sorunludur. Özellikle de neyin süreç, neyin sonuç sayılacağı konusunda kesin bir karara varmanın güçlüğü göz önünde bulundurulduğunda. Örneğin korkunç bir hükümetin veya hükümrânın yönetimi altında yaşayan vatandaşlar için, bu yönetimden kurtulmak faydalı olacaktır. Bu tartışmaya açık olmasa dahi, bu yönetimden kurtulmanın ne şekilde sağlandığı, yerine neyin getirildiği ve benzeri sorular faydacı düşünür tarafından cevapsız bırakılacaktır. Bunun yanı sıra, bu tarz bir analizde, baskıcı yönetimden kurtulana kadar geçen, diyelim ki 22 sene, boyunca yaşananlar göz ardı edilmiş olacaktır.

Tüm bunların ötesinde, faydacı anlayışın, genel çıkarın veya genel faydanın genelliğini tartışmamış olması ciddi bir sorundur. Çünkü faydacı düşünce içerisinde, genel fayda için müdahalelerde bulunabilecek kurum ve yapıların nesnelliği yönünde aşırı iyimser bir yanlılgı mevcuttur. Genel faydayı sağlamak için işleyecek eğitim, hukuk, ahlak ve siyaset alanındaki örgütler, pratikte, faydacı düşünürlerin teoride varsaydığı kadar nesnel ve diğer toplumsal alanlardan kopuk değildir. Bu da genel çıkardan bahsederken ciddi bir dikkati gerektirir.

Genel çıkar, aşağıda tartışılacağı gibi, Marx ve Engels'in yorumladığı doğrultuda, kişilerin çıkarlarının toplamı değil, iktidarı elinde bulunduranların, kendi çıkarlarını herkesin çıkarları gibi göstermesinin bir aracı olarak anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım hem çıkarlar arası çatışmaları göz ardı etmemesi açısından hem de toplumsal pratiğe çok daha yakın bir anlayış olması açısından önemlidir.

#### **4.6. Genel Çıkar, Sınıf Çıkarı ve Araçsal Devlet Sorunu**

Yukarıda tartışıldığı üzere, faydacı yaklaşımın klasik liberalizmden uzaklaştığı en önemli nokta, bu yaklaşımda çeşitli devlet müdahalelerinin ve kurumsallaşmaların toplumsal yaşamı daha iyi bir yere getireceğine duyulan inançtır. Ancak burada,

devletin ve kurumların nesnellğine dair temelsiz bir inanç bulunmaktadır. Devlet ve kurumsal yapı, çelişen ve çatışan çıkarları uyumlu hale getirecek, yozlaşmaları ve sapkınlıkları engelleyecek bir üst yapı olarak görülmektedir. Bu anlayışa göre genel çıkarı sağlamak açısından devlet müdahalesi belirli bir zorunluluğa, reformist bir zorunluluğa işaret etmektedir.

Belki de bugüne kadar devletin, çatışmalar, çelişkiler ve mücadelelerle bezenmiş toplumsal alanda “düzenleyici” ve “uzlaştırıcı” bir rol oynadığı yönündeki inanişe getirilmiş en sert ve önemli eleştirilerden biri Vladimir İlyiç Ulyanov Lenin tarafından ortaya konulmuştur.<sup>111</sup> Lenin’e göre, “devlet sınıf çelişmelerinin uzlaşmaz olmaları olgusunun ürünü ve belirtisidir. Nerede sınıflar arasındaki çelişmelerin uzlaşması objektif olarak mümkün değilse, orada devlet ortaya çıkar.” (V. I. Lenin, 1969, s. 13) Bu anlamda devleti tarafsız bir güç olarak, kişisel çıkarlar ile genel çıkar arasındaki uyumun bekçisi olarak tahayyül etmek zorlaşmaktadır. Çünkü “her devlet, ezilen sınıfın aleyhine yöneltilmiş, ‘özel bir baskı gücü’dür.” (V. I. Lenin, 1969, s. 29) Bu, devletin tarihsel olarak ortaya çıkışı ve pratik yaşam içerisinde üstlendiği rol ile ilgili, kaçınılmaz bir gerçekliktir. Devlet, hiçbir zaman toplumsal çatışmaların ve çelişkilerin üzerinde, tümüyle nesnel bir düzenleyici güç olarak bulunmaz. Devlet, her zaman için taraflı bir güçtür.<sup>112</sup>

Devletin nesnellğine dair bu eleştiri, kişisel çıkarlar ve genel çıkar arasında bir uyum kurulması konusunda devletin düzenleyici bir rol üstlenemeyeceğini vurgular. Ancak bu düşüncenin arka planında, kişisel çıkarlar ve genel çıkar arasındaki uyuşmazlığın üzerini devlet kuramı ile örtmeye çalışan anlayışın eleştirisinin olduğunu görmek gerekir. Kişisel çıkar ve genel çıkar, kapitalist üretim tarzı içinde ve burjuvazinin egemenliği altında uyumlu hale getirilemez.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> Lenin’in *Devlet ve İhtilal* eserinde ortaya koyduğu bu görüşleri, büyük oranda I. Dünya Savaşı sırasında kendi ulusal çıkarlarını savunmanın gerekliliğini ileri süren II. Enternasyonal düşünürlerinin ve başta Karl (Dönek) Kautsky’nin oportünist görüşlerinin eleştirisi olarak gelişmektedir. Ancak buradaki gibi, bu görüşleri, devletin nesnel bir düzenleyici rolü olduğunu iddia eden faydacı düşünceye uyarlamak mümkündür.

<sup>112</sup> Devletin gücünün tabandan kaynaklanıyor olması bunu değiştirmez. Devlet, potansiyel olarak halkın örgütlenmiş iktidarının bir temsili olsa dahi bunun pratikte devletin tarafsız veya nesnel olduğu anlamına gelmediğinin ayırında olmak önemlidir.

<sup>113</sup> Marksist kuram, proletarya diktatörlüğü ve devletin yavaş yavaş yok olması dönemi sonrasında belirli bir genel çıkarın toplumun tümünü temsil edeceğine dair bir varsayımda bulunmaktadır ancak bu

Marx, kişisel çıkar ile genel çıkar arasındaki uyumsuzluğu, gençlik dönemi eserlerinden itibaren ısrarla vurgulamaktadır. *1844 Elyazmaları*'nda, Marx, iktisatçıların, işçilerin çıkarı ile toplumun çıkarı arasındaki uyuşmazlığı ısrarla görmezden geldiğini, oysa burjuvazinin egemenliğindeki toplumun her zaman ve zorunlu olarak işçilerin çıkarı ile çatışmakta olduğunu vurgular (Marx, 2011a, s. 95). Elbette bu genel bir çıkarın var olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak Marx ve Engels'in genel çıkar kavramsallaştırmasının, liberalizmde ve özellikle de faydacıların düşüncesinde karşımıza çıkandan ciddi şekilde farklı olduğunu vurgulamak önemlidir. Marx ve Engels'e göre toplumsal yaşam içerisinde, ekonomik olarak egemen hale gelen her sınıfın, ideolojik olarak da egemen hale gelmesi gerekmektedir. Bu da egemen hale gelmeyi hedefleyen sınıfın, kendi çıkarını, toplumun genel çıkarları olarak göstermesi yoluyla gerçekleştirilir. Marx ve Engels şöyle yazarlar,

Çünkü, kendisinden önceki egemen sınıfın yerini alan her yeni sınıf, amaçlarına ulaşabilmek için kendi çıkarlarını, toplumun tüm üyelerinin ortak çıkarları gibi göstermek ya da ideal biçimde ifade edecek olursak, düşüncelerine tümellik kazandırmak ve onları tümel olarak geçerli yegâne rasyonel düşünceler olarak sunmak zorundadır. (Marx & Engels, 2013, ss. 53-54)

Marx ve Engels'e göre, komünistler, özellikle bu ayrımın farkında olmak zorundadır. Onlar, "genel çıkar" adı altında ifadesini bulan şeyin, "özel insan" olarak belirlenmiş bireyler aracılığıyla yaratıldığını keşfederler. Onlar, bu çelişkinin, yani kişisel çıkar ile genel çıkar arasındaki çelişkinin yalnızca görünüşte var olan bir çelişki olduğunu bilirler. Ancak bu, kişisel çıkar ve genel çıkar arasında bir uyum olması nedeniyle yalnızca görünüşte var olan bir çelişki değildir. Tam tersine, kişisel çıkar ile genel çıkar arasında çelişki olmamasının sebebi, genel çıkarın yalnızca ve yalnızca egemen sınıfın çıkarının genelleştirilerek sunulmasıdır (Marx & Engels, 2013, s. 212). Yazarlar bu şekilde genel çıkarı yaratanın ve ortaya koyanın her zaman belirli bir

---

çağdaş toplumsal yaşam içerisinde henüz mümkün değildir. Bu uyumun gerçekleşmesi için burjuva devletinin güç kullanarak yıkılması, yerine gelecek proletarya diktatörlüğünün ise zaman içerisinde sönümlenmesi ve devletin yok olması gerekmektedir (V. I. Lenin, 1969).

tarihsel ve toplumsal bağlam içerisinde egemen hale getirilmiş kişisel çıkar olduğu vurgusunu yaparlar.

Kişisel çıkarın, belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlamda egemenler tarafından genel çıkar olarak ortaya koyulması sürecinin ardında, toplumsal iş bölümü ve özel mülkiyet dolayısıyla farklılaşan ve çatışma haline giren farklı çıkarların olduğunu görmek önemlidir. İş bölümü, farklı kişisel çıkarlar ile birbirleriyle ilişki içerisinde bulunan kişilerin ortaklaşa çıkarları arasındaki çelişkiyi içermektedir (Marx & Engels, 2013, s. 42).

Toplumsal faaliyetin bu şekilde sabitlemesi [iş bölümü ile, M.Ş.]; kendi ürünümüzün bize hükmeden, denetimimizin dışında gelişen, beklentilerimizi boşa çıkaran, hesaplarımızı suya düşüren nesnel bir güç haline gelmesi, tarihsel gelişimin ana etmenlerinden biridir. İşte, özel ve ortak çıkar arasındaki bu çelişkiden hareketle ortaklaşa çıkar, *devlet* adı altında, gerçek bireysel ve ortaklaşa çıkarlardan ayrı, bağımsız bir biçim alır ve aynı zamanda yanıltıcı bir ortaklık görünümü altında, fakat daima kan bağı, dil, daha büyük ölçekli iş bölümü ve diğer çıkarlar gibi her aile ve kabile topluluğunda mevcut olan bağların somut zeminine dayanan, özellikle de ileride geliştireceğimiz gibi, zaten iş bölümü tarafından koşullanmış bulunan ve bu türden her insan yığını içinde ayrışan ve aralarından birisinin bütün diğerleri üzerinde egemenlik kurduğu sınıflara dayanan bir biçim alır. (Marx & Engels, 2013, s. 41)

Gerçekten de toplumsal iş bölümü, özellikle de gönüllü değil ama zorunlu olarak gerçekleştirilmiş toplumsal iş bölümü, çıkarlar arası çatışmaların doğmasının önemli bir sebebidir.<sup>114</sup> Özel mülkiyet ve iş bölümü ile ifadesini bulan bu toplumsal ilişkilene, toplumsal alanda farklı kişilerin birbiriyle çatışma ve çelişki içine giren farklı çıkarlarının ortaya çıkmasına, devletin ise bu çatışma ve çelişkileri düzenleyecek bir üst kurum olarak anlaşılmasına sebep olur. Oysa, çatışma ve çelişki içerisindeki

---

<sup>114</sup> Yukarıdaki pasajın ilk cümlesi Kapital'in ilk cildinde ortaya koyulacak "meta fetişizmi"nin, henüz Marx ve Engels'in düşüncesinin erken döneminde yabancılaşma kavramı içerisinde tanımlanmasına iyi bir örnektir. Bu anlamda Marx ve Engels için kişisel çıkar ve ortaklaşa çıkar arasındaki uyumsuzluk ve bunun devlette temsilini bulacak şekilde nesnelleşmesi, insanlar arası ilişkilerin metalar arası ilişkilere indirgenmesine sebep olan anlayıştır. Bu anlayış, değeri, mübadele değerinde sabitlemesi açısından kapitalist üretim tarzına özgüdür. Bu tartışma bu tez çalışmasının son bölümünde detaylandırılacaktır.



farklı çıkarların toplumsal alana yayılması, genel çıkarın nesneliliğinden bahsedemeyeceğimizin kesin bir kanıtıdır. Örneğin, toplumun büyük kesimi için varlık ve gelir vergilerinin artırılması ve buradan elde edilen kazancın toplumsal refahı artıracak projeler aracılığıyla topluma yeniden dağıtılması ekonomik çıkarlarını ifade edecek bir uygulamadır. Ancak aynı zamanda toplumun küçük bir kesimini oluşturan burjuvazi için bu tarz bir vergilendirme kişisel çıkarları ile uyuşmayan, onların varlıklarını, zenginliklerini ve egemenliklerini görece olarak tehdit eden bir uygulama olarak anlaşılır. Buradaki toplumun büyük kesimi ve bir azınlığı arasındaki nicel fark, genel çıkarın kurgulanmasında hiçbir anlam ifade etmez. Genel çıkarı belirleyen, belirli bir uygulamanın kaç kişinin çıkarına olduğu değil, egemenlerin çıkarının ne olduğudur.<sup>115</sup> Çeşit çeşit ekonomik kuram, siyasal düzenleme, ideolojik söylem ve kurumsal yapılanma, kendi çıkarlarını zenginlerin vergilendirilmesinde gören insanlara yanıldıklarını, çünkü zenginlik ve istihdam yaratanın, toplumsal üretim kapasitesini artıranın ve böylece toplumsal refahı sağlayanın vergi indirimleri olduğu konusunda ikna etmek için dur durak bilmeyen bir çaba harcamaktadır. Egemenlerin iktidarı yalnızca ekonomik ve siyasal değildir. Onların iktidarının önemli bir kısmı genel çıkarın ne olduğunu kendi çıkarlarına uygun biçimde belirleme becerileri, yani Gramsci'nin sözleriyle söyleyecek olursak hegemonya yaratmalarını sağlayacak şekilde “rıza” ve “zor”u birleştirmeleridir (Gramsci, 2012).<sup>116</sup> Bu birlik göz önünde bulundurulurken, tarihsel dönemler boyunca, belirli anlayışların ve yaklaşımların, bu anlayışları oluşturan ve yaygınlaştıran mücadelelerden, çatışmalardan ve düşümlenmelerden ayrı olarak değerlendirilmemesine dikkat etmek gerekir. Örneğin burjuvazinin egemenliği ile yaygınlaşmakta olan eşitlik ve özgürlük düşünceleri ile ondan önce aristokrasinin egemenliğinde var olan onur, sadakat gibi kavramların kendi tarihsel ve toplumsal bağlamlarından kopartılmadan ele alınması önemlidir. Egemen sınıflar kendi çıkarlarını bu kavramlar aracılığı ile genelleştirmekte, egemenler kendi çıkarlarını tüm toplumun çıkarları olarak yansıtma ihtiyacını ne kadar

---

<sup>115</sup> Böylece faydacıların “en fazla sayıda kişinin en fazla mutluluğu” ilkesinin pratikte hiçbir karşılığı olmadığı bir kez daha görülmüş olur.

<sup>116</sup> Gramsci'nin kuramı bir sonraki bölümde detaylı olarak tartışılacağı için burada onun hakkında bu kadar söz söylemekle ve yalnızca neredeyse aynı yorumu, György Lukács'ın da yapmakta olduğunu vurgulamakla yetinilecektir: “Bir sınıfın hegemonya için olgunlaşması, onun çıkarlarının ve bilincinin tüm toplumu bu çıkarlara uygun olarak örgütlemesi anlamına gelir.” (Lukács, 1971, s. 52)

derinden hissetmekteyse bu kavramlar o kadar genelleşmektedir (Marx & Engels, 2013, s. 53). Ancak bu kavramlar hiçbir zaman için pratikte gerçekleşmekte olan toplumsal mücadelelerden bağımsız değildir.

Toplum içerisinde çatışan ve çelişen çıkarılardan bahsettiğimizde bunu yalnızca farklı sınıfların çıkarları ile sınırlandırmak da yeterli olmayacaktır. Sınıfların, özellikle de burjuvazinin çıkarları bu sınıfın tek tek mensuplarıyla da çelişebilmektedir.<sup>117</sup> Bu durum, kendi çıkarını rekabet içerisinde gerçekleştirmeye çalışan bir burjuva söz konusu olduğunda iyice belirginleşir. Bu kişi, rekabetin baskısıyla zorunlu olarak makineleşmeye ve dolayısıyla emek gücü sömürsünü azaltmaya (sermayenin organik bileşimini değiştirmeye) yöneleceği için ve böylece uzun vadede kâr oranlarının düşmesine neden olacağı için burjuvazi sınıfının bir sınıf olarak çıkarları ile tek bir burjuvanın kendi kişisel çıkarı arasındaki çelişkiyi kaçınılmaz olarak doğuracaktır. Benzer bir şekilde herhangi bir burjuva, belirli eylemler, siyasi baskı ve devlet desteği ile kendi kişisel çıkarını takip ederken, sınıf çelişkilerinin ve mücadelesinin güçlenmesi ve bunun sonucunda da halk kitlelerinin huzursuzluğa kapılarak isyan etmesine sebep olabilir. Bu da bir burjuvanın, burjuvazi ile her zaman paralel çıkarları olmadığını göstermektedir. Aslında bir bakıma faydacı düşünürlerin de bu açmazı tam olarak isimlendirmeden çözmeye çalıştıklarını söylemek mümkündür. Bencillik eleştirisi ve genel fayda hakkındaki tüm bu yorumlar, burjuvaların burjuvazi ile aralarındaki çıkar çelişkilerini çözmeye yönelik bir girişim olarak okunabilir. Bu anlamda modern devlet, bu çelişkiyi, bir sınıf olarak burjuvazinin lehine çözecek olan kurumsal yapıyı sağlamaktadır.

Devletin kişisel çıkar ile genel çıkar arasındaki çelişkiyi her zaman ve sadece egemen sınıf lehine çözmekte olduğu anlayışı, Marksist kuram içerisinde çeşitli tartışmalara yol açmıştır. Bu alt bölümün başında, Lenin'den alıntılanarak gösterildiği gibi, klasik Marksist düşünce, çoğunlukla devleti egemen sınıfın elindeki bir "araç" olarak

---

<sup>117</sup> Bu noktada belki Erik Olin Wright'ın eleştirisini en azından anımsamak önemlidir. Wright'a göre "kolektif aktörlerin toplumsal temelleri vardır, ancak bu temellerin kendileri aktörler değildir." (Wright, 2019) Wright, sınıf çıkarı diye bir şeyden bahsetmenin doğru bir yaklaşım olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre sınıfın bütünü temsil eden kurumlar ve organizasyonlar olabilir, ancak sınıf, tek başına bir aktör değildir (Wright, 2000, s. 962). Bu açıdan bakıldığında sınıf çıkarları ile o sınıfın mensuplarının çıkarları arasındaki çelişki anlamsızlaşmaktadır. Ancak Wright'ın bu yaklaşımının, özellikle de bu kadar önemli bir çelişkiyi görünmez kılması açısından sorunlu olduğunu vurgulamak gerekir.

görmektedir. Lenin, Engels'in de devleti bu şekilde yorumladığını, Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı eserinden yaptığı alıntıyla vurgulamaktadır. Engels şöyle yazar,

Öyleyse devlet, topluma dışardan dayatılmış bir güç değildir; Hegel'in ileri sürdüğü gibi, "ahlak fikrinin gerçekliği", "akılın imgesi ve gerçekliği" de değildir. Devlet, daha çok, toplumun, gelişmesinin belirli bir aşamasındaki bir üründür; bu, toplumun, önlemede yetersiz bulunduğu uzlaşmaz-karşıtlıklar biçiminde bölündüğünden, kendi kendisiyle çözülmez bir çelişki içine girdiğinin itirafıdır. Ama, karşıtların, karşıt iktisadi çıkarlara sahip sınıfların, kendilerini ve toplumu kısır bir savaşın içinde eritip bitirmemeleri için, görünüşte toplumun üstünde yer alan çatışmayı hafifletmesi, "düzen" sınırları içinde tutması gereken bir güç gereksinmesi kendini kabul ettirir; işte toplumdan doğan, ama onun üstünde yer alan ve gitgide ona yabancılaşan bu güç, devlettir. (Engels, 1990, 175, aktaran (V. I. Lenin, 1969, s. 13)

Ancak iddia edilebilir ki bu Engels'in düşüncesindeki devlet kuramının yalnızca bir parçasıdır. Engels, 27 Ekim 1890 tarihinde Conrad Schmidt'e gönderdiği mektubunda, devletin ortaya çıkışını ve yöneticilerin çıkarlarının görece bağımsızlaşmasını şu sözlerle aktarır,

Toplum, vazgeçemeyeceği belirli kamu işlevleri doğmasına neden olur. Bu amaçla atanmış kişiler *toplumda* iş bölümünün yeni bir dalını oluştururlar. Böylece onlar kendileri atayanların çıkarlarından da ayrı, özel çıkarlara sahip olurlar; kendilerini atayıcılarından bağımsız kılarlar ve –devlet ortaya çıkar.<sup>118</sup> (Engels, 2000a)

---

<sup>118</sup> Benzer bir analizin Engels'in ünlü "Tarihte Zorun Rolü" metninde de bulunduğunu söylemek mümkündür. Engels, bu metinde burjuvazinin ortaya çıkışı ve 1848'den sonra gittikçe iktisadi alanda güç kazanmasına ve devletle iş birliğine girmesine rağmen, henüz hala "gerçek siyasi güç sahibi olmaktan çok uzak" olduğunu vurgulamaktadır (Engels, 1974, ss. 115-116).

Engels'in bu mektubunda vurguladığı şekilde, devlet kadar yetkili bir kurumun yöneticilerinin, bir kez atandıktan sonra görelî bir bağımsızlığı ve kendi kişisel çıkarları olacağını görmek önemlidir.

Yöneticilerin çıkarları ile iktisadi olarak egemen olan sınıfın çıkarları arasında uyumsuzluklar olabileceği ve dolayısıyla devletin, egemen sınıfa koşulsuzca bağılı olmadığı düşüncesi, Marksist literatürde önemli bir tartışmayı başlatacak şekilde Ralph Miliband tarafından ortaya konulmuştur. Miliband, devletin dolaysız ve tarihsel-toplumsal koşullardan bağımsız olarak egemen sınıfın çıkarına hizmet etmediğini, çağdaş toplumlarda bu etkiye sebep olanın egemen sınıfın aynı zamanda devlet içerisindeki yönetici sınıf olması olduğunu vurgular. Miliband'a göre devlet içerisinde, farklı toplumsal güçler etkin olabilir. Miliband'ın bu görüşü "araşsal devlet" görüşü olarak adlandırılmaktadır. Bu görüşün karşısında önemli bir vurgu yapan Poulantzas ile aralarındaki tartışma aynı zamanda literatüre Miliband-Poulantzas tartışması olarak geçmiştir. Poulantzas, devlet iktidarından bahsettiğinde, devletin örgütlenme kipini ve toplumsal yapının öteki düzlemlerine etki etme yetisini kastetmediğini, bunun yerine, bu iktidarın yalnızca "belirli bir sınıfın çıkarlarına cevap verdiğini" kastettiğini vurgulamaktadır (Poulantzas, 1978, s. 100). Bu anlayışa göre, toplumsal alanda, devlet, farklı bir çıkar grubu tarafından yönetilemez. Kapitalist devlet, yapısal olarak yalnızca egemen sınıfın veya sermayenin çıkarlarını savunur ve genelleştirir. Ancak bu devleti yönetenlerin egemen sınıf mensubu olmalarından kaynaklanmaz, tersine, Poulantzas'a göre devleti egemen sınıfın yönetmesi bir sebep değil, kapitalizmle devlet arasındaki ilişkinin bir sonucudur. Oysa Miliband'a göre "otonom olarak egemen sınıfın çıkarları doğrultusunda hareket eden bir devlet ile egemen sınıfın ricasıyla hareket eden devlet" kavramsallaştırmaları arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir (Miliband, 1983, s. 58). Bu anlamda devlet, Miliband'a göre yalnızca egemenlerin çıkarlarını savunan ve genelleştiren bir kurum değildir, bunun yerine devlet toplum içerisinde farklı çıkarların ortaya çıkmasına, bir çeşit "devlet burjuvazisi"nin oluşmasına neden olmaktadır. Bu devlet burjuvazisi veya devlet elitleri, yalnızca devletin sağladığı yüksek maaşlı işlerde çalışmakla kalmaz, aynı zamanda yönetim kurullarında, komisyonlarda, konseylerde ve benzeri kamusal kurumlarda görev alırlar. Devlet elitleri, bu şekilde kapitalist şirketlerin başındaki insanlarla bağlantılı ancak onlarla bire bir aynı olmayan belirli bir grubu temsil eder.

Bu, egemenlerin çıkarlarının göz ardı edileceği anlamına gelmez, ancak yine de bu iki farklı grubun çıkarlarının tamamıyla aynı olmayabileceğini görmek önemlidir (Miliband, 1983, s. 63).

Egemen sınıf, kendi çıkarları doğrultusunda devleti belirlemeye çalışırken devletle ve devletin elit kesimiyle karşı karşıya gelebilir (Wetherly, 2008, s. 117). Bu özellikle tek bir hükümetin uzun süre hüküm sürdüğü ve devlet kadrolarını ele geçirdiği toplumlarda iyice belirginleşen bir durumdur. Bu toplumlarda gittikçe yaygınlaşan anlayışa göre devletin kendisine ait ve egemenlerden nispeten bağımsızlaşabilen çıkarları vardır. Ya da daha doğru söylemek gerekirse, devleti yöneten insanlar devletin belirli çıkarları olduğuna inanırlar ve ayrıca bu insanların kendi çıkarları vardır (Miliband, 1983, s. 60). Örneğin belirli bir savaşa girmek, bir çeşit “ulusal çıkar” olarak tanımlanabilir. Aslında bu savaş, özellikle yaratacağı iç huzursuzluk nedeniyle egemen sınıfın çıkarlarıyla uyuşmasa dahi, devlet elitinin, devletin çıkarı olarak gördükleri kendi çıkarları ile uyuşması durumunda gerçekleşebilecektir. Devlet, bir burjuva devleti olduğunda dahi, onu yönetenler ile burjuvazinin çıkarları tamamıyla örtüşmemektedir. Burada tam bir örtüşme yerine, Miliband’ı takip ederek, iki farklı kuvvet arasındaki ortaklıktan bahsetmek, devletin yalnızca araçsal bir mekanizma olduğunu öne sürmekten daha tutarlı olacaktır.

Devletin bu şekilde anlaşılması birkaç açıdan önemlidir. Bunlardan birincisi, toplumsal alandaki çıkar çatışmalarına ve çelişkilerine bir yenisinin, devlet ile egemenler ve devlet ile ezilenler arasındaki çatışma ve çelişkinin eklenmesidir. İkincisi ise devletin düzenleyici ve uzlaştırıcı bir rol üstlenemeyeceğinin tekrar belirginleşmesidir. Devlet, toplumun farklı kesimleri ve sınıfları arasında uzlaştırıcı bir rol oynamak bir yana, toplumun herhangi bir kesimi ile bile doğrudan ve sürekli uzlaşma halinde değildir. Elbette bu hiçbir zaman devletin tümünden bağımsızlığı anlamına gelmeyecektir. Ancak devletin bu görelî otonomisi, toplumsal alanda çıkar çatışmaları ve çelişkilerinin daha da katmerlenmesine, genel çıkardan bahsetmenin daha da güçleşmesine sebep olacaktır.

Bu durumda kişisel çıkar ve genel çıkar arasındaki bir uyumdan, devletli veya devletsiz bir uyumdan bahsetmek imkânsız hale gelmektedir. Daha önemlisi ise, genel çıkardan bahsetmek bu açıdan neredeyse baştan kendisini imha eden bir proje

olacaktır. Yine de bu, genel çıkarı bir kenara bırakıp yalnızca kişisel çıkardan bahsetmek gerektiği anlamına gelmez. Kişisel çıkar da genel çıkarda olduğu gibi, burjuvazinin kavramlarıyla oluşturulmuş bir yanılsamadır. Özellikle çıkarların, atomlar gibi dışarıdan bağımsız birimler olan kişilere indirgenebileceği anlayışı ciddi anlamda sorunludur. Aslında genel çıkar adı altında bozunuma uğrayan bir toplumsallık tam da kişisel çıkarın atomistik bir şekilde ele alınmasının sonucudur. Marx, *Kutsal Aile*'de bu sorunu tüm açıklığı ile vurgulamaktadır,

Belginlik ile ve terimin bayağı anlamında söylemek gerekirse, burjuva toplumun üyeleri *atomlar* değildirler. *Atomun ayırıcı özelliği*, ne tikelliklere, ne de, bunun sonucu, kendi dışındaki öteki varlıklar ile kendi öz *doğal zorunluluğu* tarafından belirlenmiş bağlantıya *sahip bulunmasıdır*. Atomun *gereksinmeleri yoktur, o kendi kendine yeter*; dünya, onun dışında mutlak *boşluktur*, yani atom kendinde *tüm bütünlüğe* sahip olduğu için, ne içeriği, ne yönü, ne de anlamı vardır. Burjuva toplumun bencil bireyi kendi duyulur olmayan tasarımı ve yaşamsız soyutlamasında, kendini bir atom, yani en küçük bir bağlantısı olmayan, kendi kendine yeten, gereksinmesiz, *mutlak olarak dolu* tam bir mutluluk içinde bir varlık olarak görmeye dek boşuna şişirir; mutsuz *duyulur gerçeklik*, o, bu bireyin imgeleme yetisine kulak asmaz; ve duyuların her biri, onu kendi dışında varolan dünyanın ve bireylerin anlamına inanmaya zorlar; ve *kutsal olmayan midesine* dek, ona *kendi dışındaki dünyanın boş olmadığını*, tersine kendisinin, gerçek anlamda, *dolduran şey olduğunu* her gün anımsatmayan şey yoktur. Özsel etkinlik ve özelliklerinden her biri, dirimsel içgüdülerinden her biri, onun bencilliğini, *kişisel çıkarını*, kendi dışındaki başka şeyler ve öteki insanlar için ilgiye dönüştüren bir *gereksinme*, bir *zorunluluk* durumuna gelir. Ama belli bir bireyin gereksinmesi, bu gereksinmeyi karşılama araçlarına sahip öteki bencil birey için kendi başına anlaşılır bir anlam taşımadığından, öyleyse gereksinmenin kendi karşılanması ile araçsız ilişkisi olmadığından ötürü, her birey, kendini aynı zamanda ötekinin gereksinmesi ile bu gereksinme nesnelere arasında aracı durumuna da getirerek, bu ilişkiyi yaratma zorunluluğu içinde bulunur. Demek ki, *gerçek* bağı *siyasal* yaşam tarafından değil, ama *uygar* yaşam tarafından oluşturulmuş bulunan burjuva toplum üyelerini birleşik tutan şey, *doğal zorunluluktur*, ne kadar yabancılaşmış görünürlerse görünsünler, *insanın özsel özellikleridir, çıkardır*. Burjuva toplum *atomlarının* birliğini sağlayan şey, demek ki *devlet* değil, bu atomların ancak *tasarımda*, ancak kendi *imgelemlerinin göğünde*

*atomlar* olmaları, - ve *gerçeklikte* atomlardan şaşılacak derecede ayrı varlıklar: *tanrısal bencillikler* değil, ama *bencil insanlar* olmaları olgusudur. Günümüze uygar yaşamın birliğinin devletin işi olduğunu sanan, sadece *siyasal kör inançtır*; oysa gerçeklikte, tersine, korunmuş bulunan devlet birliği, uygar yaşamın işidir. (Marx & Engels, 2009, ss. 184-185)

Marx'ın bu pasajı kişisel çıkar anlayışının burjuva toplumunda oynadığı rol, devletin buradaki payı ve çıkarın liberal düşünce içerisinde kavramsallaştırılma biçimine dair birçok düşüncenin kapısını açmaktadır. Kişisel çıkar, burjuva toplumu içerisindeki bireyin, toplumsal bağların zayıflığı karşısında yüceltiği ve kendi doğal zorunluluklarına ait toplumsallığın üzerini örttüğü bir kavram olarak ortaya konulmaktadır. Bu kavram, toplumsal bağların birbirinden bağımsız, atomistik bireyler tarafından kurulduğunu vurgulamaktadır. Ne de olsa, Adam Smith'in sözleriyle, hemşerilerinin yardımseverliğine güvenerek ancak dilenciler yaşamaktadır (A. Smith, 2004, s. 26). Aynı zamanda Marx'a göre devletin bu ilişkilendirmelerde oynadığı rol birleştirici ve uzlaştırıcı, nesnel bir üst kurum rolü değildir. Bu anlamda devlet, uzlaşmayı sağlamaz, belirli bir egemenliğin, belirli bir hegemonyanın katılaşmasıdır. Bu nedenle devlet hiçbir şekilde tarafsız bir üst kurum olarak anlaşılmalıdır. Uyumu sağlayan devlet değildir. Bunun yerine, uyum yanılığını sağlayan, bireylerin kendilerini atomistik birimler olarak görmeleri, toplumsal ilişkileri araçsallaştırarak ötekilerle ilişkilendirmeleri ve kişisel çıkarlarını takip ederken toplumsal ilişkiler ağına dahil olduklarını ve ötekine muhtaç olduklarını görmemeleriyle belirginleştiği şekilde, burjuva toplumunun insan varoluşuna, davranışına ve düşüncesine dair yaptığı bütünselleştirici kavramsallaştırmadır. Devlet bu kavramsallaştırmanın kurumsallaşmış bir biçimidir ve uzlaştırıcı, nesnel bir üst kurum değildir. Bu anlamda devlet, kişisel çıkar ve genel çıkar arasındaki uyumsuzluğu çözmek için uygun bir aday değildir. Ne var ki bu uyumsuzluğu ne klasik liberalizmin görünmez eli, ne de faydacıların mutluluk ilkesi çerçevesinde kurumsal düzenlemeleri çözememektedir. Bu noktada "kişisel" çıkarın, "kişisel" kavramsallaştırmasına odaklanmak gerekmektedir.

Yukarıda alıntılanan pasajda Marx tarafından ortaya konulmakta olan yeni bir düşünce, çıkarından bahsedilen kişiye dair yeni bir kavramsallaştırmanın kapısını

aralar. Liberal düşüncenin içerisinde en ufak tohumlarına bile rastlayamadığımız bu kişi, doğal zorunluluktan doğan toplumsal ilişkilerin yarattığı “ortaklaşa çıkarlar”ı olan kişidir. İnsanların her birinin kendileri karşılayamayacakları ihtiyaçları, *doğal zorunlulukları* vardır. Bunun da ötesinde, insanların içerisinde yaşadıkları toplumun onlar üzerinde yarattığı etki ile kurdukları kaçınılmaz bir ilişki mevcuttur. Bu toplumsal ilişkiler ve *doğal zorunlulukları* insanları birbirlerine bağlamaktadır. Toplumsal ilişkiler içerisinde doğal zorunlulukların karşılanmasının herkesin kendi çıkarını takip etmesinin sonucu olduğu bir yanılgı, bir yanılsamadır. Bunun yerine insanların çıkarlarının müşterekliği, toplumsal ilişkilerde ifade bulan ortaklığı anlaşılmalıdır. Her kişinin çıkarı, kişisel çıkar olmanın ötesinde, zorunlu olarak toplumsal ilişkiler içerisine girdiği diğer kişilerin çıkarları ile ortaklaşmaktadır. Kişilerin yalnızca dışa kapalı, atomistik birimlerini ilgilendiren çıkarlarından bahsetmek bu nedenle ciddi şekilde eksik ve yanıltıcıdır. Marx, hiçbir zaman ortaklaşa çıkarlara dair bir kavramsallaştırmayı derinlemesine geliştirmiş olmasa da bu düşüncenin tohumlarını atmıştır. Kişileri birbirine bağlayan doğal zorunluluk, toplumsallaşmaya dayalı müşterek çıkarlarda ifadesini bulur. Elbette bu anlayış, kâr güdüsü ve para kazanma tutkusu temelinde gelişmiş bir çıkar kavramının sınırlarını aşmakta, onu temellerinden sarsmaktadır. Çıkarların bir toplumsal uyum sağlayamaması ve genel çıkarda ortaklaşamaması, kişileri birbirine bağlayan bu toplumsallığın ve doğal zorunlulukların göz ardı edilmesi, üzerlerinin örtülmesidir. Esas sorun, toplumsal yaşam pratiği içerisinde de kişiler arası ilişkilerin bu yanılsama temelinde anlaşılmasıdır. Toplumsal iş bölümünün gönüllülük temelinde kurulmadığı ve özel mülkiyete dayalı eşitsizliklerin var olduğu bir toplumda, çıkarların müşterekliğinin görülmesi güçtür. Ancak bugün, aralıksız ve sürekli ekonomik kriz ve ekolojik kriz gibi dehşet verici tehditler, insanların çıkarlarının kişiler temelinde anlaşılamayacağını, kişiler temelindeki bir çıkar anlayışının bu krizlere yanıt veremeyeceğini göstermektedir. Bunun da ötesinde, gündelik yaşamın basit ritminde dahi insanların çıkarlarının müşterekleştiğini görmek önemlidir. İnsanlar akşam yemeklerini kasabın, biracının ve fırıncının yardımseverliğinden beklemezler ama yine de bu yemeği sağlayan, çiftçinin, çobanın, kasabın, biracının, fırıncının ve daha sayısız insanın emekleridir. Bu emek, karşılığı tam olarak alınmadan, isteksizce, üreticiyi, taşıyıcıyı ve satıcıyı kendi emeğine ve bu şekilde de toplumsal ilişkilendirme



biçimine yabancılaştıracak şekilde sarf edildiğinde yardımseverlikten bahsetmek zordur ancak bu toplumsal bağın yardımseverlik üzerinden kurulamayacağı anlamına gelmez.<sup>119</sup> Bunun ötesinde, yardımseverlik yerine kâr hırsının geçmesinin Batı medeniyeti dışındaki toplumlar üzerinde kapitalizmin yayılması sürecinde yarattığı tahribat, tam da yardımseverliğin bu doğal zorunluluğu daha olumlu bir şekilde kurguladığını bize göstermektedir. Mike Davis'in *Üzerinde Güneş Batmayan Katliam* adlı eserinde gösterdiği üzere, Hindistan ve Çin'e Batı kapitalizminin girişi bu topraklarda felaketler karşısında yardımlaşma pratiklerini yok etmiş, kapitalizm öncesine göre çok daha fazla sayıda insanın kıtlıklardan ve doğal afetlerden zarar görmesine neden olmuştur (Davis, 2017).

Kişisel çıkar ve genel çıkar arasındaki uyumsuzluk, insanların, çıkarlarına olan toplumsal yapılanmaları nasıl oluşturacakları sorusuna yanıt vermeyi güçleştirmektedir. Ancak kişileri toplumsallıkları içinde, müştereklikleri içinde tanımlamak, bu sorunu aşmak adına bir çözüm sunabilir. Müşterek çıkarların nasıl kavramsallaştırılabileceğine dair bir tartışma bu bölümün sonunda bulunmaktadır ve bu bölümün temel argümanını oluşturmaktadır. Dolayısıyla burada yalnızca kişisel çıkar ve genel çıkar arasındaki uyum yanılması tarafından üzeri örtülen ilişkilenenin ne kişisel ne de genelle çıkara değil, ortaklaşa çıkarlara dayanmakta olduğunu söylemekle yetinilecektir.

#### **4.7. Çıkarını Hesaplayan Rasyonel Birey**

Kişisel çıkarın egemenliğindeki ekonomik düşüncenin kişileri, kendisi dışındakiler ile paylaşmadıkları ve ortaklaşmadıkları, yalnızca kendi atomistik birimine indirgenmiş çıkarlara sahip bireyler olarak değerlendirdikleri yukarıda vurgulanmıştır. Bu noktada toplumsal ilişkileri içerisinde kişisel çıkarları üzerinden bireyleştikleri ileri sürülen aktörlerin davranışlarına dair başka bir varsayımı daha tartışmak gereklidir. Bu

---

<sup>119</sup> Burada özellikle fedakârlık ve bencillikten hangisinin insan davranışlarının temelinde olduğu tartışmalarına yaklaşılmaktadır. Bana bu konuda bencilliği olabilecek en uç noktaya kadar taşıyan Herbert Spencer'in sosyal Darwinizmi karşısında, Peter Kropotkin'in "karşılıklı yardımlaşma" kuramının çok daha doğru geldiğini vurgulamak isterim. Bu konuda yapılmış heyecan verici çağdaş bir çalışma Rebecca Solnit'in *A Paradise Built in Hell: The Extraordinary Communities That Arise in Disaster* (Solnit, 2009) adlı eseridir.

varsayım, ekonomik alanda eylemde bulunan kişilerin, “rasyonel aktörler” oldukları varsayımıdır.<sup>120</sup>

Çıkarların kişisel birimlerin atomistik çıkarları olarak anlaşılamayacağını ve aynı zamanda kişisel çıkarlar temelinde kurulan bir anlayışın genel çıkar varsayımının toplumun geneli için faydalı olamayacağı yukarıda ortaya konulmuştur. Buna rağmen aktörlerin rasyonel davrandıkları anlayışının ve bu davranışların ekonomik uyum sağladığı kabulünün kendi içerisinde nasıl çelişkilerle dolu olduğuna dair birkaç örnekten bahsetmek yerinde olacaktır.

Rasyonel aktörlere dayanan anlayışın eleştirisine, bu anlayışın, ya da Anwar Shaikh’in deyimiyle “hiper-rasyonel” (Shaikh, 2016, s. 78) aktörler varsayan anlayışın kapitalizmi optimal bir toplumsal sistem olarak tanımlamak açısından araçsal bir rol oynamakta olduğunu vurgulayarak başlamak mümkündür (Shaikh, 2016, s. 79). Rasyonel seçim kuramı, ekonomik alanda kendi kişisel çıkarlarını rasyonel bir şekilde takip ederken ekonomik uyum sağlayan aktörler varsayarak insanların kendi seçeneklerini bildiklerini, değerlendirdiklerini, bu konuda yanlış yönlendirilemediklerini ve manipüle edilemediklerini öne sürmektedir. Dolayısıyla rekabete, kâr güdüsüne, sermaye birikimine dayalı bir üretim tarzını, emek sömürsünü, fırsat eşitsizliklerini, gelir ve servet dağılımındaki uçurumları, insanların ve doğal çevrenin tahribatını görmezden gelerek methetmekte, meşrulaştırmakta ve savunmaktadır. Bunun yanı sıra rasyonel seçimler yapan bireylere dayalı bu anlayışın kendisini ekonomik alanla sınırlamadığını söylemek mümkündür. Siyasal alanda rasyonel davranışlarda bulunan ve böylece yine kendi çıkarını takip ederken genel çıkarı sağlayan insanların eylemde bulunduğu öne sürülmüştür (Lewin, 1991, ss. 4-5). Bu noktada önemli olan, rasyonel seçim kuramının analizinin ekonomik alanla sınırlı kalmaması nedeniyle ekonomik indirgemecilikten muaf olmadığının farkında olmaktır. Rasyonel seçim kuramı, ekonomide temellenen bir anlayışı, insanların ekonomik kişisel çıkarının, davranışlarını belirleyen temel ilke olduğu anlayışını siyasal alana taşımaktan öteye geçmemiştir. Burada söz konusu olan alanların

---

<sup>120</sup> Rasyonel aktörlerin, kendi kişisel çıkarlarını takip ederek ekonomik alanda hareket etmekte olduklarını ve bunun ekonomik alanda “görünmez bir el aracılığı ile” belirli bir uyum ve düzen sağladığı düşüncesi, “rasyonel seçim kuramı”nın temelinde bulunmaktadır. Bu anlamda, aslında bu bölümün bütününde rasyonel seçim kuramının bir eleştirisinin ortaya konulduğu söylenebilir.

tümünden yola çıkarak ortaya konulmuş, pratikteki insan davranışına dayanarak gerçekleştirilmiş bir analiz değil, belirli bir üretim biçimini meşrulaştırmak için ekonomik alana ait soyut kavramlarla yola çıkıp burada ortaya konulan ilkeleri toplumsal alanın ve yaşamın tümüne yaymayı hedefleyen bir analizdir. Bu ekonomik indirgemeciliğin farklı bir yüzü, belki diğerlerine göre daha da tehlikeli bir biçimdir. Ekonominin diğer toplumsal alanları etkilediği varsayımı yerine ekonomide temellenen, insan davranışına ait bir ilkenin toplumsal alanın tümü açısından belirleyici olduğu varsayılmaktadır.

Rasyonel bireyler ve irrasyonel kişiler arasında yapılan ayırımın, özellikle Avrupa'nın siyasal tarihi, yani sömürgeciliğin tarihi içerisinde oynadığı rol, bugünden bakıldığında bu varsayımın göz ardı edilemez sorunsallığına işaret eder. Rasyonel ve irrasyonel insanlar arasında yapılan ayırım, Avrupalı sömürgecilerin, keşfettikleri topraklardaki halkları ve onların doğal zenginliklerini ele geçirmek, yönetmek ve bunu onları “medeniyete taşıma” kisvesi altında yapmak için kullandıkları kavramların başlıcalarından biridir. Bu anlayışın temelinde, rasyonel birey “Modern Avrupalı Yetişkin Erkek” tarafından temsil edilmektedir. Bunun karşısında, antik dönemin Avrupalıları, modern Avrupa'nın çocukları, kadınları ve modern yerliler konumlandırılmaktadır (Blaut, 1993, s. 96). Bu karşıtlığın temeli olarak ise Avrupa'nın zenginliğinin, bu anlayışı doğrulayan “bilimsel” bir kanıt olarak ortaya konulduğunu unutmamak gerekir (Blaut, 1993, ss. 95-96). Bu bağlamda rasyonalite kavramı, ekonomik alandan siyasi alana, yine kendisinde temellenerek yayılmıştır. Elbette bugün sömürgeciliğin doğurduğu korkunç sonuçlar, tartışmasız şekilde ortadadır. Dolayısıyla rasyonalite kavramının topluluklar arasında hiyerarşik bir ayırım olarak kullanılmasının dünya tarihi açısından çok da iyi sonuçlar doğurmadığını söylemek, pek de çarpıcı veya şaşırtıcı değildir.

Rasyonel birey kavramsallaştırması siyasal alanda olduğu gibi ekonomik alanda da sorunlu sonuçlar doğurmaktadır. Rasyonel seçimler yapan aktörlere dayalı kuramın ekonomik alanda yaratacağı uyum sayesinde toplumsal alanda ortaya çıkacak harmoni anlatısını kurgularken ne şekilde kendisiyle çeliştiğini göstermek gereklidir. Joseph Heath, insanların kişisel çıkarlarına uymayan eylemlerde bulduklarında irrasyonel davrandıkları varsayımının yanlışlığını vurgulamaktadır. İnsanlar ekonomik çıkarları doğrultusunda davranmaktadırlar, ancak bu istenmeyecek sonuçlar doğurur, çünkü

insanların davranışları, başka insanların davranışları ile iç içe geçmiş durumdadır (Heath, 2001, s. 168). Bu, Heath'e göre bir kolektif eylem sorunudur ve birkaç örnekle ortaya konulabilir. Heath'in tartıştığı örneklerden biri, 10 kişinin birlikte, bir restoranda yediği bir akşam yemeğini anlatmaktadır. Bu yemekte eğer herkes hesabın ortak şekilde paylaşılacağını önceden bilirse, her rasyonel birey, aynı restorana tek başına geldiğinde seçeceğinden daha pahalı yemekleri seçecektir. Böylece yiyebileceği en pahalı yemeği yemiş olmasına rağmen daha ucuz bir yemek seçen insanlar sayesinde kendi yediği yemeğin ederinden daha az para ödemiş olacaktır. Bu durumda ortada büyük bir sorun vardır. Eğer herkes bu şekilde kendi yiyeceğinden daha pahalı olan yemeğe yönelirse, herkes kendi seçiminden saparak en pahalı yemeği seçecek ve böylece hem istediği yemekten mahrum kalacak hem de kendi başına olsa ödeyeceğinden daha fazla para ödeyecektir (Heath, 2001, s. 170). Elbette toplumsal ilişkileri bir yemek masasına indirgemekte karikatüristik ve dolayısıyla oldukça eksik bir yan vardır. Ancak bu örnek, insanların kişisel çıkarlarını yalnızca bireysel ekonomik avantaj düzleminde rasyonel davranarak takip etmelerinin uyum değil, sorun yaratacağını göstermesi açısından önemlidir. Buna ek olarak, rasyonel aktörlerden oluşan bir toplumda ortaya çıkabilecek farklı bir sorundan daha bahsetmek mümkündür. Bu sorun kamu malları ve kamu hizmetleri ile alakalıdır. Kamu mal ve hizmetleri, tanımları gereği, onların üretilmesinde hiçbir katkısı olmayan insanlara da açık olacağından, kişisel çıkarını yalnızca ekonomik alanda temellendiren rasyonel birey, kamu mal ve hizmetlerine katkı sunmaktansa bir “asalak” (free-rider) olmayı tercih edecektir. Böylece kendisi hiçbir katkıda bulunmazken, sağlanan hizmetlerden faydalanabilecektir. Ancak bu da her bireyin aynı rasyonelitleyle düşündüğü durumda, hiçbir kamu mal ve hizmetinin üretilmemesine neden olacaktır (Buchanan, 1979, s. 64).<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Allen Buchanan, bu sorunu Marksist kuramın devrimci motivasyon analizinin kişisel çıkarlara dayalı olması karşısındaki bir eleştiri olarak ele almaktadır. Ancak burada Buchanan'ın ciddi bir hata yaptığını, Ortodoks Marksist kuramda dahi devrimci motivasyonun kişisel çıkarlar olarak tanımlanmadığını, bunun yerine “gerçek çıkarlar”dan bahsedilmekte olduğunu ve bu ikisinin aynı şey olmadığını vurgulamak gereklidir. Gerçek çıkarlar, Marksist kurama göre insanların yanlısamaya dayalı kişisel çıkar anlayışlarının ardında, üzeri örtülü olarak kalan ve toplumsal ilişkilerin karmaşıklığı nedeniyle farkına varmakta güçlük çekilen çıkarlardır. Bu, “gerçek çıkarlar”ın, liberalizmin kurguladığı anlamda kişisel çıkarlar ile özdeş olduğunu değil, tam tersine kişisel çıkarlardan olabildiğine farklı olduğuna işaret etmektedir. Bunun da ötesinde, bu bölümde ortaya konulduğu şekilde, Marksist kuramın, kişisel

Bu örneklerde gösterildiği gibi rasyonel bireylerin kolektif eylemleri ya tüketimi gereksiz yere artırmak suretiyle ya da toplumsal üretimi teşvik edecek kamusal mal ve hizmetleri üretilemez hale getirmek suretiyle, kişilere ve topluma zarar verecektir. Ancak bunun da ötesinde, yukarıda tartışıldığı gibi, rasyonel seçim ve eylemlere dayanan insan davranışı varsayımı, kişilerin ve toplumun çıkarını ekonomik alana indirgemekte ve bu anlamda “çıklarlar” yerine “çıklar”dan bahsettiği ölçüde eksik kalmaktadır. Tüm toplumu ekonomik ilkelerin egemenliği altına almış kapitalist üretim tarzı içerisinde dahi, kişilerin öznellikleri hiçbir zaman yalnızca maddi çikara dayanacak kadar tek yönlü değildir. Kapitalizm içerisinde dahi kişilerin özneleşmeleri çok daha karmaşık ve derin süreçlerden geçmektedir.<sup>122</sup>

Bu noktada Pierre Bourdieu’ye dönmek ve onun toplumsal alanlar ve çikarlar arasında kurduğu ilişkiyi kısaca incelemek faydalı olacaktır. Yukarıda, çikardan bahsedildiği sürece, kişisel çikar için de genel çikar için de geçerli olmak üzere ortaya konulan tüm yaklaşımlarda, çikarların genelliğinden, ekonomik çikarların toplumsal alanın tümüne yayılarak egemen olmasından bahsedilmektedir. Bu durum özellikle, para kazanma sevdasının zararsız, masum bir tutku olarak çikar kavramının içini dolduracak ilk tutku halinde ortaya konulmasından itibaren böyledir. Çikardan bahsedildiğinde, toplumsal anlamda değil ancak bireyin ve toplumun tüm yaşantısını kapsayacak genellikte, maddi ve ekonomik çikardan bahsedilmektedir. Bourdieu’ye göre ise çikarlar genel değillerdir çünkü çikarların farklı alanları vardır. Farklı alanlarda, farklı çikarlar baskındır ve bu alanların kesişimi aynı zamanda çikarların da kesişimidir.<sup>123</sup> Bourdieu’nün kuramında, ekonomik çikarın tek ve genel çikar biçimi olarak ortaya konulmasına karşı kuvvetli bir itirazın ses bulduğunu söylemek mümkündür.

Bourdieu’ye göre çikarlar toplumsal yaşamın tümüne yayılmış durumdadır. Bourdieu’nün kuramında toplumsal yaşam, farklı alanlara ayrılmaktadır. Bu alanlar, içerisinde bireylerin bulunduğu ve onların toplamından oluşan yerler olarak değil,

---

çikarlar yerine “ortaklaşa çikarlar” a dayalı bir analiz yapmak için sağlam bir temel sağladığını vurgulamak gereklidir.

<sup>122</sup> Özneleşme süreçleri ve özneleşmenin “insanların kendi çikarlarına ters işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenip benimsemeleri”ndeki etkisi bu tez çalışmasının son bölümünde tartışılacağı için burada bu konuda daha fazla söz söylenmemektedir.

<sup>123</sup> Bu isabetli özeti Ali Akay’ın 30 Mart 2022 tarihinde MSGSÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü 4. sınıf öğrencilerine vermiş olduğu Bilgi Sosyolojisi dersinden almaktayım.

ilişkiselliklerin oluşturduğu ve bunun karşısında ilişkisellikler oluşturan alanlar olarak anlaşılmalıdır. Bourdieu'nün kuramında ön plana çıkan “birey” değil, bunun yerine ilişkiselliklerdir. Bu ilişkisellikler tarafından oluşturulan ve ilişkisellikler oluşturan alanlar, birbirlerinden farklı kurallar ve yapma etme biçimleriyle kurulmaları tarafından ayrılırlar (Hilgers & Mangez, 2015, s. 5).

“Çıkarlar”ın, Bourdieu'nün alanlar kuramında temel bir yeri vardır. Bourdieu, yukarıda da belirtildiği gibi çıkarları yalnızca ekonomik alan ile sınırlı olarak anlamayı reddetmektedir. Onun “çıkar” kavramını kullanmayı seçmesi de bu anlayışı vurgulamak için “motivasyonlar” veya “istekler”den farklı bir bakış açısını sosyal bilimlere taşımaktır. Bourdieu'nün kendi sözleriyle,

Öncelikle, *çıkâr* kavramı. Bu sözcüğü, duygusal yatırım, *illüzyon* anlamlarında az çok benzer olanlar yerine (motivasyonlar, istekler) seçmemin nedeni, sosyal bilimleri avlamakta olan naif idealist geleneği reddettiğimi göstermektir. Ekonomide banallaşmış olsa da bu sözcük sosyolojide bir özgünlük sağlamaktadır. Yine de bu sözcüğe ekonomistler tarafından genellikle verilen anlamı vermedim. Çıkar, antropolojik, doğal bir baz olmaktan olabildiğince uzakta, tarihsel özelliğinde, olumsal bir kurumdur. Yalnızca bir çıkar değil, zaman ve mekâna göre değişen, neredeyse sonsuz çıkarlar vardır: kendi özel kurumları ve işleyiş kurallarıyla tarihsel olarak kurulmuş eylem alanları olarak ne kadar fazla alan varsa, o kadar fazla sayıda çıkarlar da mevcuttur. (Bourdieu, 1990, s. 87).

Bu anlamda, Bourdieu'nün ortaya koyduğu, çıkar yerine çıkarlar kavramsallaştırması, insan davranışının temel ilkesi olarak ekonomik alanda temellenen rasyonel davranışın kabul edilmesi karşısında kullanışlı bir alternatif sağlamaktadır. Teorik bir üst bakışla kurgulanan rasyonel aktör ve onun ekonomik kişisel çıkarları anlatısı karşısında, toplumsal yaşam pratiğine dayanan ve tam da bu sebeple çıkarların tarihsel, toplumsal ve çoğul olduklarını öne süren bir kuram, ilkinin çelişkiye düştüğü noktaları

aşabilecektir.<sup>124</sup> Bunun yanı sıra ilişkisellik ve çoğulluğu içeren bir yaklaşım, çıkarların ortaklaşalığını anlamak açısından da faydalıdır. İlişkiselliğin ortaya koyduğu şekilde, çıkarlar atomistik bireyler temelinde değil, toplumsal alanlardaki karşılıklı ilişkiler temelinde ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan çıkarlar toplumsallaşmanın, toplumsallık da çıkarların olmazsa olmazı, birincil önemdeki yapı taşı olarak ortaya konulmaktadır. Benzer bir biçimde bu bölümde savunulan ortaklaşa çıkarlar anlayışı da çıkarların toplumsallığa zorunlu bağlılığını vurgulamayı hedeflemektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi Bourdieu'nün kuramında, çıkarlar ve alanlar arasında temel bir ilişki mevcuttur. Çıkarlar alanların çalışmasının hem fonksiyonu hem de sonucudur (Bourdieu, 1990, s. 88). Bu anlamda kişilerin belirli alanlara girdikleri sürece bu alanlara ait çıkarları olacak ve aynı zamanda bu çıkarlar kişilerin davranışlarını ve dolayısıyla alanın kendisini sürekli olarak yeniden kuracaktır. Toplumsallık, çıkarlara dayalıdır. Çıkarlar, alanın içerisinde oluşurlar ve alanı şekillendirirler. Bourdieu'ye göre, "çıkarlar"ın anlamları da bu süreçte, tarihsel olarak kurulmuş belirli ilişkiselliklerin oluşturduğu alanlarda oluşacak, bu çıkarlara dayanan insan davranışı alanları sürekli olarak yeniden şekillendirecek ve yeni çıkarların ortaya çıkmasına neden olacaktır. Çıkarların varlığı, Bourdieu'ye göre belirli bir alan içerisindeki toplumsal oyuna önem atfedildiğinin, başka bir deyişle toplumsal ilişkiler kurulduğunun göstergesidir. Bourdieu'nün sözleriyle,

Aslında, çıkar sözcüğü başlangıçta *illusio* terimine atfettiğim anlama, yani bir toplumsal oyuna önem atfedildiği, burada ne olduğunun oyunda olanları, bu konuyla ilgilenenleri ilgilendirdiği anlamına gelmekteydi. Çıkar, "burada olmak," katılmak, oyunun oynanmaya değer olduğunu ve oyun içerisinde ve aracılığıyla ortaya koyulanların takip etmeye değer olduğunu kabul etmek; oyunu tanımak ve oyunda nelerin ortada olduğunu tanımaktır. (Bourdieu, 1998, s. 77)

---

<sup>124</sup> Andrew Sayer, Bourdieu'nün kuramının bu anlamda sosyolojik bir indirgemecilik yaptığını ileri sürmüştür (Sayer, 1999, s. 410). Ancak Bourdieu'nün analizinin çeşitliliğe ve ilişkiselliğe açık yapısı, onu indirgemeci bir yaklaşım olmaktan uzaklaştırmaktadır.

Elbette toplumsal alanda yalnızca tek bir oyun, tek bir alan mevcut değildir. Dolayısıyla Bourdieu'nün genel bir çıkar yerine, tarihsel ve olumsal olarak kurumsallaşan farklı alanlarla ilişki içerisinde farklı çıkarlardan bahsettiğini söylemek mümkündür. Bu aynı zamanda Bourdieu'nün, rasyonel eylem kuramına getirdiği eleştirinin de temelini oluşturmaktadır. Bu anlamda, rasyonel eylem kuramı, Bourdieu ve Wacquant'a göre, “*ex nihilo* olarak evrensel, önceden kurulmuş çıkarın varlığını varsaymak zorunda olduğu için, tarihsel olarak değişen çıkar biçimlerinin toplumsal oluşumları karşısında ciddi şekilde kördür.” (Bourdieu & Wacquant, 2008, s. 125)

Bourdieu'nün kuramı, bu tez çalışmasının “çıklarlar” bölümü açısından üç sebeple önemlidir. Bu üç sebep, aşağıda, bu bölümün son alt başlığı olarak ortaklaşa bir çıkar anlayışının çerçevesi çizilmeye çalışılırken, yönlendirici ve uyarıcı nitelikte olacaktır. Bu üç sebepten ilki, Bourdieu'nün kuramında genel bir çikardan değil, çıklarların çeşitliliğinden ve toplumsal alan içerisinde kesişimler ve ilişkiselliklerle bezenmiş farklı alanlarda, aktörlerin alan tarafından etkilenen ve alanı etkileyen eylemleri aracılığıyla takip edildiğinin ortaya konulmasıdır. Bu “çikar”dan değil, “çıklarlar”dan bahsetmenin gerekliliğini belirtir. Gerçekten de “çikar,” özellikle de atomistik bireylere ait tekil bir kavram olarak anlaşılmalıdır. Çıklarlar, toplumsal ilişkililerdir. Kişilerin farklı alanlarda, kimi zaman birbirleriyle çelişen çıklarları olabilir. Basit bir örnek olarak grev kırıcılık, işsizlikle boğuşan bir işçinin ekonomik ve kişisel çıkarına olabilir, ancak toplumsal ilişkilerinin üzerine yapıştırılacak damga, arkadaşlık ilişkilerinin bozulması, statü ve gurur kaybı bu kişinin farklı çıklarları da olabileceğine işaret etmektedir. Tek başına ekonomik ve kişisel çikardan beslenen bir kuramın, grev kırıcılık yapmayan insanların davranışını açıklaması imkânsızdır.<sup>125</sup> Çikar yerine çıklarlara dayanan bir anlayış, çıklarları toplumsallığı içerisinde anladığı ölçüde bu düğümün çözümlenmesinde faydalı olacaktır.

Bourdieu'nün kuramının ikinci avantajı, çıklarların tarihsel olarak ve olumsal olarak belirlendikleri yönünde yaptığı vurgudur. Bu anlamda, çıklarlarının her zaman ve her yerde aynı olmayabileceğinin görülmesi önemlidir. Bu farkındalık, ortaklaşa

---

<sup>125</sup> Elbette grev kırıcılık yapmayan kişilerin, grevin taleplerini almalarına ve böylece ekonomik çıklarlarını takip etmelerine yarayacağını düşündükleri söylenebilir. Ancak bu durumda da belirli bir greve, işe yaramama ihtimalinin olduğunu bile bile çıkan insanların davranışlarını açıklamak imkânsız hale gelecektir.



çıkarlardan bahsederken, evrenselliği altında kendi tarihsel kurulumunu gizleyen kavramlara yanaşmamak konusunda uyarıcı olacağı ölçüde önemlidir. Çıkarlar, şu an içerisinde geçmişten geleceğe yönelmektedir. Dolayısıyla tarihsel süreçte, toplumların maddi koşulları ve örgütlenme biçimleri değiştikçe çıkarların da dönüşeceğinin, kimi zaman büyük kopuşlarla yepyeni alanlara açılacağına farkında olmak gereklidir. Ekolojik kriz bu konuda iyi bir örnektir. Özellikle 1960lı yıllardan itibaren ekolojik krize işaret etmekte olan bilimsel çalışmalar, daha önceki bir tarihte başlayan ve insan yaşamını belirleyen maddi koşullardaki önemli bir değişikliğe dikkat çekmiş, böylece toplumsal alanın tümüne yayılan yeni çıkarların ortaya çıkmasına neden olmuştur. 12.000 yıl önce, son buzul çağının sonundaki insanların veya Ortaçağ Avrupa'sındaki serflerin çıkarlarının bugün ekolojik kriz karşısında beliren çıkarlarla aynı veya benzer olduğunu söylemek güçtür.<sup>126</sup> Benzer şekilde, örneğin gol atmayı bir çıkar haline getiren, futbolun oynanıyor olmasıdır ve bu özelliğiyle tarihsel ve toplumsal bir bağlama aittir. Futbol oynamayan bir toplumda, 3 direk arasından bir topu geçirmek kimsenin çıkarına olmayacaktır. Bu argüman, özellikle doğal ihtiyaçlar olarak tanımlanabilecek yemek, içmek, barınmak, giyinmek gibi ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçlara yönelik çıkarlar açısından daha tartışmalıdır. Ancak yine de yeme, içme, barınma ve giyinme biçimlerinin tarihsel ve toplumsal olarak dönüşümü, bu ihtiyaçlara yönelik çıkarların da değişmekte ve dönüşmekte olduğunu göstermektedir. Kıtlıkla mücadele eden bir toplumdaki herhangi bir kişinin yemeğe duyduğu ihtiyaç ve dolayısıyla yemek yemekteki çıkarı ile herhangi bir insanın arkadaşlarıyla oturup sohbet ederek yiyeceği bir yemeğe duyduğu ihtiyaç tarihsel ve toplumsal bağlamın dönüştürücü gücünü göstermektedir. Doğal ihtiyaçlara dayalı çıkarlar hiçbir zaman toplumsal pratikte saf doğallıklar olarak tezahür etmezler. Bu ihtiyaçlar ve çıkarlar her zaman toplumsal ihtiyaç ve çıkarlarla iç içe geçmiş durumdadır. Bunlardan birinin ötekinden daha temel bir ihtiyaç ve çıkarı belirttiği söylenebilir, ancak bu pratikte, istisnai

---

<sup>126</sup> Temelde, çevreleriyle ilişkilenmelerinde çevrelerine zarar vermemenin bu insanların tarihsel süreci aşan ortak bir çıkarları olduğu söylenebilir, ancak bu tartışmalı bir önermedir. Öncelikle çevreye zarar vermenin ölçütünün, örneğin fosil yakıtlar henüz kullanılmazken nasıl çizileceği belirsizdir. Ayrıca belirli sorunların büyüklüğü onlara atfedilen önemi, dolayısıyla da çıkarların önceliğini belirler. Ortaçağ Avrupa'sının varoluş koşulları, ekolojik krizi onun karşısına temel önemde bir sorun olarak çıkartmaz, dolayısıyla onun çıkarları öncelikli olarak bu sorunla ilişkililenmez.

durumlar dışında hiçbir karşılığı olmayacak bir argümandır ve çağdaş toplumsal yapılanmayı analiz etmek konusunda fayda sağlamamaktadır.

Üçüncü olarak ise Bourdieu'nün kuramı, çıkarların *a priori* olarak bilinmesinin zorluğuna vurgu yapmaktadır. Bourdieu'nün sözleriyle, “bu şekilde tanımlanan çıkar, verili toplumsal koşulların sonucudur: tarihsel bir kurgu olarak tarihsel bilgi dışında, *ex post* ve ampirik olarak bilinebilir, tarihüstü bir doğadan *a priori* olarak çıkarılamaz (Bourdieu, 1990, s. 88). Bu anlayış, Bourdieu'nün, bu bölümün başında yapılan, çıkarların normatif olarak belirlenmesi tartışmasına verdiği cevaptır. Bu cevabı akılda tutmak, “ortaklaşa çıkarlar”ın kuramsal çerçevesini oluştururken son derece önemli olacaktır. Bourdieu'nün kuramında ortaya konulan haliyle çıkarlar toplumsal ilişkilerin yaşandığı alanların temelindedir. Ancak bu ilişkinin öteki yüzünü de tekrar tekrar vurgulamak gereklidir. Toplumsallık, ortaklaşalık da çıkarların temelinde yer almaktadır. Toplumsallık yoksa, çıkarlar da yoktur.

#### **4.8. Temel Ortaklaşa Çıkarlar**

Yukarıda, ekonomik alandan toplumun tümüne yayılan kişisel çıkar düşüncesinin insan davranışını modellemek, değerlendirmek, karşılaştırmak ve kişisel olan ile genel olan arasında bir uyum sağlamak açısından ne kadar yetersiz olduğu vurgulanmıştır. Gerçekten de kişisel çıkar temelinde anlaşılan insan eylemi tasarımı ve toplumsal uyum ne ölçülebilir ne de meşrulaştırılabilir. Bunun yanı sıra, özellikle faydacılık kuramında ön plana çıktığı haliyle, çıkar veya fayda anlayışı, sonuca yönelik, süreçten tümüyle kopuk gereklilikleri, ihtiyaç ve istekleri işaret ettikçe bu anlayış insanları nesneleştirmekte, soyutlamakta ve yaşamı yadsımaktadır.

Çıkarlar uyumlu bir alanın, atomistik bireylerdeki temsili veya atomistik bireylerin toplumsal uyumu sağlayan davranış ilkesi değildir. Çıkarlar ayrışmaların, katmanlaşmaların, bölünmelerin yaşandığı bir toplumsal alanda belirginleşirler ve dolayısıyla kişilerin çıkarları arasında, toplum ve kişinin çıkarı arasında ve hatta kişinin kısa vadeli ve uzun vadeli çıkarları arasında bitmek bilmez çelişkiler mevcuttur. Bu durum, insanların kendi çıkarlarına işleyecek bir toplum kurgulamasını güçleştirir. Çelişkilerle bezenmiş bu alanda yol bulabilmek, özellikle de kişisel çıkar temel alındığında neredeyse imkânsız hale gelecektir. Kişisel çıkar, gerçekten de ancak kişiler tarafından bilinebilecek ve bunların hiçbir ortak temelde buluşturulması

mümkün olmayacaktır. Bu noktada, kişilerin kendi çıkarlarını bildiklerini varsaymanın, aynı zamanda kişilerin kendi çıkarlarını bilmedikleri anlamına geldiğini öne sürmek mümkündür. Kişiler, kendi çıkarlarını bildikleri ölçüde, kendi çıkarları temelinde anlamlandırdıkları toplumsal yaşama ait ortaklaşa çıkarları bilemeyeceklerinden kendi çıkarlarından uzaklaşmışlardır. Elbette ortaklaşa çıkarlar, kişileri ve onların farklılıklarını, özgünlüklerini, karşılaştırılmaz özelliklerini birbirleriyle tümenden eşitlemek anlamına gelmeyecektir. Bunun yerine, ortaklaşa çıkarlardan bahsedildiğinde ortaya konulan düşünce, insanların Marx'ın sözleriyle *doğal zorunlulukları* nedeniyle birlikte yaşamalarının bir sonucu olarak var olan çıkarlardır. Ortaklaşa çıkarlar, kişileri reddetmez, tersine, onlara dair daha tutarlı ve bütünlüklü bir anlayışı ortaya koyar. Onları toplumsallıkları, toplumsal ilişkileri içerisinde anlar. Buna göre kişilerin, yalnızca kendilerine ait çıkarları olduğunu varsaymak her zaman için yetersiz olacaktır. Çünkü kişilerin toplumsal yaşam içerisinde, temelde ve birincil olarak toplumsal ilişkiler tarafından etkilenmekte, yönlendirilmekte ve sınırlandırılmakta olduğu, kişisel çıkar temelindeki bir düşünce tarafından kavranamayacaktır. Toplumsallık, kişisel çıkarın üzerini örtmeye yeltendiği gizli öznedir. Bu anlamda insanların kendi çıkarlarına işleyecek bir toplumsal yapılanmayı ancak ortaklaşa çıkarlar temelinde oluşturmaları mümkündür.

Ancak ortaklaşa çıkarlardan bahsetmek de tümenden sorunsuz değildir. Ortaklaşa çıkarlar, özellikle de ölçekleri büyüdüğü ölçüde soyutlaşmaktadırlar. Bunun yanı sıra ortaklaşa çıkarlardan bahsetmek, zorunlu olarak normatif bir pozisyon almayı gerektirir. Bu normatif pozisyon, öncelikle, toplum içerisinde yaşamakta olan insanların, her şeyden önce “toplumsal varlıklar” olduklarının, kendi varlıklarını sürdürmek için ortaklıklara ihtiyaç duydukları varsayımına dayalıdır. Bu bağlamda, John Rawls'un, “adillik olarak adalet”<sup>127</sup> (*justice as fairness*) anlayışında ileri sürdüğü önermeyi, çıkarlara uyarlamak mümkündür: Ortaklaşa çıkarlar anlayışı “her insanı, karşılıklı avantajlar için toplumsal iş birliğinde rol almayı arzulayan ve becerebilen” (Rawls, 2001, ss. 164-165) kişiler olarak kabul etmektedir. İnsanların toplumsal

---

<sup>127</sup> Rawls'un aynı zamanda bir eserinin adı olan bu adalet ilkesini Türkçeye çevirmek güçtür, “justice” kurumsal bir adalete denk gelmekteyken, “fairness” adillığe, bir davranış ilkesine işaret etmektedir, ancak Türkçede bunu karşılayacak iki farklı sözcük bulunmamaktadır. Bazı çeviriler “insan olarak adalet”ten bahsetmektedir, ancak bunun doğru bir karşılık olduğunu düşünmediğim için burada “adillik olarak adalet” çevirisini kullanmayı uygun buldum.

varlıklar olmaları ve karşılıklı avantaj için toplumsal iş birliği içerisinde girmelerinin varsayılması, elbette insanların çıkarları arasında çatışmalar olabileceği ve çoğu zaman da olduğu gerçeğinin üzerini örtmemelidir. Yukarıda da tekrar tekrar vurgulandığı gibi, insanların çıkarları, söz konusu olan yalnızca kendileri olduğunda bile çelişkili olabilmektedir. Örneğin kısa vadede somut çıkarı işten atılmadan ücretini almaya devam etmek ve böylece ailesini geçindirmek olan bir kadının uzun vadeli çıkarı emek sömürüsüne dayalı üretim biçiminin sonlandırılması olabilecektir. Faşist bir ülkede azınlık olarak yaşamakta olan bir vatandaşın kısa vadeli çıkarı, sessiz kalıp saklanmak gibi gözükebilirken, uzun vadede çıkarı bu faşist iktidara karşı örgütlenmek olabilecektir. Çıkarlar, bu bitmek bilmez çelişkiler nedeniyle somut olarak hesaplanamaz, tasarlanamaz ve planlanamaz hale gelmektedir.

Bu sorun karşısında ortaya koyulabilecek etkili yaklaşım, ortaklaşa çıkarları soyut biçimde kurgulamak ve olabildiğince temelde sınırlandırmaktır. Rawls, insanların çatışmakta ve çelişmekte olan “iyi” kavramsallaştırmalarına rağmen ortak bir temel oluşturmanın aracı olarak “birincil değerler”den (*primary goods*)<sup>128</sup> bahsetmektedir. Birincil değerler, Rawls’a göre, toplumun siyasal kurgusu ve kurumsal yapısına yerleştirildiğinde, tüm vatandaşlar için insani olarak gelişebilecekleri bir alan açmaktadır (Rawls, 1982, s. 167). Bu anlamda birincil değerlerin toplumsal alanda arka planda işlemekte olan koşullara uygun ve her amaca hizmet edebilecek şekilde tasarlanmış olan araçlar olduğunu söylemek mümkündür (Rawls, 1982, s. 169). Rawls, birincil değerleri aşağıdaki 5 başlık altında sıralamaktadır,<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> “Goods” sözcüğünün Türkçeye çevrilmesindeki güçlük, Rawls’un kuramının bu parçasının anlaşılmasını güçleştirmektedir. Burada kitabın Türkçe çevirisini takip ederek “birincil değerler” kullanılmış olsa da Rawls’un değerlerden çok, belirli “ihtiyaçlara karşılık gelen şeyler”den bahsetmekte olduğunu vurgulamak önemlidir.

<sup>129</sup> Rawls’un birincil değerleri belirlerken kullandığı metot bu bölüm kapsamında olmasa da metodolojik olarak önemlidir. Rawls, insanların toplumsal yaşam içerisinde kendilerinin nerede konumlanacaklarını, nelere sahip olacaklarını, ne tarz ilişkiler içerisinde olacaklarını bilmedikleri bir “orijinal pozisyon”dan ve bir “cehalet örtüsü” (*veil of ignorance*) ardından, kendilerinin toplumun en kötü durumdaki insanı olabileceklerini de göz önünde bulundurarak yapacaklarını varsaydığı seçimler çerçevesinde kendi adalet kavramsallaştırmasını oluşturmaktadır (Rawls, 1999). Bu anlayış, temelde bir düşünce deneyine dayandığı ölçüde somuttan kopuktur, ancak yine de normatif dikteyi aşan, hafif normatifliğe doğru yönelen önemli bir metodu ortaya sermektedir.

- (a) İlk olarak, bir liste tarafından belirtilen temel özgürlükler. Örneğin: düşünce ve vicdan özgürlüğü; ilişkiler kurma özgürlüğü; ve bir kişinin özgürlüğü ve bütünlüğü tarafından olduğu kadar hukukun kuralları tarafından belirlenen özgürlükler; ve son olarak siyasal özgürlükler;
- (b) İkinci olarak, çeşitli seçenekler karşısında hareket özgürlüğü ve meşguliyetini seçme özgürlüğü.
- (c) Üçüncü olarak, başta temel siyasal ve ekonomik kurumlarda olmak üzere yönetimde ve sorumluluk taşıyan pozisyonlarda söz sahibi olmak.
- (d) Dördüncü olarak, gelir ve servet; ve
- (e) Son olarak, öz saygının toplumsal temelleri. (Rawls, 1982, s. 162)

Rawls'un bu yaklaşımı tüm soyutluğuna rağmen, insanların paylaştıkları ve karşılıklı avantajları için sağlanması önemli olan bazı temelleri inşa etmek açısından gereklidir. Yine de Rawls'un birincil değerler kuramında temel bir sorun olduğunu vurgulamak önemlidir. Amartya Sen, bu sorunu şu şekilde ortaya koyar,

Birincil şeyler<sup>130</sup> listesi, özgürlükleri, fırsatları, gelir ile serveti ve öz saygının toplumsal temellerini ele alacak geniş ve içerici bir şekilde belirlenmiş olsa dahi şeylerle ilgilenmenin fetişistik engellerine takılmaktadır. Bu anlayış hala iyi şeylerle ilgilenmektedir, bu iyi şeylerin insanlara *ne yaptığıyla* değil. (Sen, 1980, s. 218)

Bu anlamda Rawls'un kuramının da çeşitli şeyleri insanlar üzerindeki etkilerine göre değerlendiren ancak bunun insanların becerileri ve öznellikleri ile ilişkisini kurmak konusunda eksik kalan faydacı yaklaşıma benzer şekilde, insanlar arası farklılaşmaları göz ardı eden bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Rawls'un yaklaşımı hafif normatifliği sayesinde tarihsel dönemler arasında ve toplumsal yapılanmalar içerisinde farklılıklara cevap verebilecek şekilde kurgulanmıştır. Ancak Sen'in deyimiyle, hala fetişistik bir anlayışın etkisi altındadır. Bu fetişistik anlayışın temel sebeplerinden

---

<sup>130</sup> Alıntının anlam bütününe korunması açısından bu çeviride “birincil değerler” yerine “birincil şeyler” terimini kullanmayı tercih ediyorum.

birinin, insanların çıkarlarını belirleyen belirli nesnelere ve onlara duyulan hasret değil, öznelerin ihtiyaçları olduğunun gözden kaçırılmasıdır. Bu anlamda insan ihtiyaçlarının çeşitliliğine ve ortaklığına vurgu yapan bir anlayışın geliştirilmesi gereklidir.

Amartya Sen'in "kapasite odaklı yaklaşım"ı bu sorunları aşabilecek bir yenilik getirdiğini öne sürmektedir. Bu yaklaşım, iyi hayatı, yalnızca farklı seçimler yapabilecek kaynaklara ve fırsatlara sahip olmaktan öte, bu fırsatlar ve kaynakları, kişilerin kendi istedikleri setler halinde değerlendirebilecekleri ve dolayısıyla seçim özgürlüğüne, kendi seçtikleri bir iyi hayata sahip olabilecekleri bir çerçeve kurgulamanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Sen'e göre ancak bu şekilde gerçekten iyi bir hayat yaşanabilecektir. Dolayısıyla kişilerin gerçek çıkarları, kapasitelerini ya da öznelliklerini genişletecek ve geliştirecek, yani öznelliklerini ön planda tutarak, nesnelere ilişkilenecek ve bu nesnelere farklı setler halinde kullanma özgürlüğüne bağlıdır (Hamilton, 2003, ss. 93-94). Amartya Sen'in, kabiliyet odaklı yaklaşımının, John Rawls'un fetişistik ve kültüre bağlı yaklaşımının fetişistik yanını reddederken, kültüre bağlı yanını koruduğunu söylemesi bu bağlamda anlaşılmalıdır (Sen, 1980, s. 219). Sen'in yaklaşımı, insanların iyi bir yaşam için ihtiyaç duydukları şeyleri yalnızca "nesnelere" olarak tanımlamaz. Bunun yerine insanların belirli kabiliyetlerinin geliştirilmesine ve bu gelişim sürecinin özgürlüğüne vurgu yapar. Bu şekilde çıkarlar, Sen tarafından, nesnelere yönelik değil, geleceğe yönelik, özneliği koruyan ve belirli ihtiyaçları karşılaması tasarlanan kapasitelerdir.

Bu tarz bir yaklaşımın, kişi temelli bir özgürlüğü varsaymasının yanı sıra, bu özgürlüğün ortaklaşa bir çıkar olduğunu da vurgulaması önemlidir. Kişinin çıkarı toplum dolayımından geçmektedir. Kişinin çıkarı, toplumsal olarak herkesin kendi belirli ihtiyaçlarını değerlendirme, tanıma, karşılama ve gerekirse bu ihtiyaçlar için mücadele etme özgürlüğünden geçmektedir. Ancak bu hiçbir zaman için kişisel bir durum değildir. Kişilerin çıkarları, bu toplumsal dolayım tarafından ve ihtiyaçların iç içeliği tarafından ortaklaşmaktadır. Elbette tanınması ve karşılanması gereken bu ihtiyaçların tarihsel ve toplumsal olarak belirlendiğini, üretildiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla evrensel geçerliliği olan somut ortaklaşa çıkarlardan bahsetmek oldukça güçtür. Ortaklaşa çıkarların, müşterek pratikler içerisinde üretilmesi gerekir (Hardt & Negri, 2012, s. 105).

Ancak yine de müşterek çıkarları oluşturacak pratiklerin ön kabulü olarak soyut ve birincil önemde ortaklaşa çıkarlardan bahsetmek mümkündür ve bu ortaklaşa çıkarların, insanların toplumsal varlıklar oldukları ve dolayısıyla ortaklaşa çıkarları olduğunun tanınmasından başladığını söylemek gerekir. Ayrıca somut çıkarların tarihsel olarak değişip dönüşeceğini ve dolayısıyla her zaman tamamlanmamış halde olduğunu öne sürmek, insanların ortaklaşa çıkarlarını değerlendirip eyleme geçecekleri koşulların daha iyi hale getirilemeyeceği anlamına gelmemektedir (Hamilton, 2003, s. 17). İnsanların maddi koşullar ve bu maddi koşullarda temellenen hayal etme kapasiteleri, ihtiyaçların ve dolayısıyla çıkarların sürekli dönüşmesine neden olmaktadır (Hamilton, 2003, s. 27). Ama bu, insanlar için bu koşulların ve kapasitelerin daha açık ve kapsayıcı hale getirilemeyeceği anlamına gelmez.

Bu anlamda, insanların çağdaş toplumsal yaşamda ekonomik ve ekolojik kriz başta olmak üzere tüm toplumsal alana yayılan krizlere cevap vermek üzere, temel ortaklaşa çıkarları doğrultusunda eyleme geçmeleri gerekecektir. Ancak bunun da ötesinde, temel ortaklaşa çıkarlar, insanlar arası ilişkilerin tanımlanması ve düzenlenmesi olanaklarının ve diğer yandan ihtiyaçlar ile değerlerin, tarihsel ve toplumsal çerçevede konumlandırılmasına dayanmaktadır. Toplumsal ve kurumsal yapıda dönüşümün olanaklılığının ve insanların diğer insanlar ile ortaklıkları çerçevesinde örgütlenerek daha iyi bir yaşam hayal etme ve gerçekleştirme kapasitelerinin tanınması, temel ortaklaşa çıkarları oluşturmaktadır. Kısaca söylemek gerekirse, insanların temel ortaklaşa çıkarları, toplumsal yaşamı maddi koşulların güçlükleri karşısında yeniden örgütlenme kapasitelerinde ve bu kapasitenin, insan kabiliyeti dışında sınırı olmadığını anlaşılmasında aranmalıdır. Hafif normatifliğin izin verdiği ölçüde, ortaklaşa çıkarların temeli, çağdaş koşullar içerisinde, toplumsal alanın tümüne yayılmış krizin tanınması, halk kitlelerinin bunu değiştirme gücüne sahip olduklarını fark etmeleri ve tüm bunların kişisel çıkar temelinde değil, toplumsal ilişkileri temel alan bir ortaklaşa çıkarlar anlayışı temelinde gerçekleştirilebileceğinin anlaşılmasıdır. Temel ortaklaşa çıkarlara dair bundan daha fazlasını söylemek, hafif normatifliğin ötesine geçmek anlamına geleceği ölçüde sorunludur. Bundan daha azını söylemek ise atomistik bireylerin, ekonomik alanda sınırlı ve yalnızca kendileri tarafından bilinen çıkarları anlatısının yetersizliğine saplanıp kalmak anlamına gelecektir. Ancak toplumsal varlıklar olarak insanların, içerisinde yaşadıkları koşulları, maddi ve düşünsel

dünyadaki sorunları aşmak üzere değiştirme, dönüştürme kapasitelerini eyleme dökmelerinin temel ve birincil ortaklaşa çıkarları olduğunu söylemek, insanların toplumsal varlıklar olduğu ön kabulünden fazlasını içermediği ölçüde mümkündür. Dolayısıyla bu anlayış, ortaklaşa çıkarların özgür ve özgül belirlenimine doğru açılmaktadır.

Bu bölümde, kişisel çıkar temelinde anlaşılan toplumsal yaşamın yetersizliği ve tutarsızlığı vurgulanmış, çıkarların ekonomik alana veya fayda analizlerine indirgenemeyeceği öne sürülmüş ve bu eleştiriler aracılığı ile temel ve birincil ortaklaşa çıkarlara dair bir çerçeve önerilmiştir. Kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal formasyonları reddetmek ve temel ortaklaşa çıkarları doğrultusunda yeni toplumlar inşa etmek insanların elindedir. Şimdi geriye insanların bu temel ortaklaşa çıkarlar doğrultusunda neden eyleme geçemediklerinin ya da geçemediklerinin tartışılması kalmaktadır.



## 5. TOPLUMSAL İKTİDARIN SERMAYE BİÇİMİ

İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan veri olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar.

*-Karl Marx, Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*

### 5.1. Toplumsal İktidarı Kavramsallaştırmak

Bu çalışmanın ilk iki bölümünde ekonomik ve ekolojik krizler ele alındı. Bu krizlerin insanları korkunç koşullarda yaşamaya zorladığı ama yine de insanların bu koşulları kabullenmek zorundalmış gibi davrandıkları öne sürüldü. Bu krizleri aşan bir çıkar anlayışının hangi yöne doğru evrileceği tartışıldı. Tam bu noktada karşımıza yeni bir soru, yeni bir kriz çıkmaktadır. Gerçekten de bu koşulları alternatifsiz olarak kabullenmek zorunda mıyız? Ekonomik ve ekolojik krizle baş etmemizi sağlayacak farklı örgütlenme modelleri geliştirmek konusunda hiçbir şansımız, hiçbir olanağımız yok mu? Aşağıdaki bölümde, toplumsal ilişkiler içindeki iktidarın rolünü, kurgusunu ve değişim olanaklarını tartışmaya açarak, toplumların kendi geleceklerini belirleme imkanları ve bunun iktidar ilişkileri olarak toplumsal alanda belirginleşmesi ele alınacaktır.

Bu tez çalışması, “neden insanların kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları kabullendikleri ve hatta benimsedikleri” sorusu üzerine kurulu olduğu için iktidar tartışması bu tez çalışması açısından oldukça önemlidir. Ekonomik ve ekolojik kriz, mevcut işleyişin insanların çıkarlarına olmadığını dolayısıyla değişimin *arzulanabilir* olduğunu vurgulamak için detaylı bir şekilde ele alındıktan ve arzulanabilir olan çıkarlar “temel ortaklaşa çıkarlar” olarak tanımlandıktan sonra, geriye kalan toplumsal dönüşümün veya alternatif toplumsal yapılanma biçimleri oluşturmanın *yapılabilirliğinin* incelenmesidir. Bu yapılabilirlik sorusu, zorunlu olarak toplumsal alanda bir iktidar sorusu halini almaktadır. İktidarı, Max Weber'in klasik tanımında ortaya koyduğu şekliyle, “Belirli bir toplumsal ilişki içerisindeki bir

aktörün kendi iradesini, neye dayandığının önemi olmaksızın ve direnişe rağmen, gerçekleştirme olanağı” (Weber, 1978, s. 58) olarak kavramsallaştırdığımızda, toplumsal dönüşümü ortaya koyacak iradenin imkanını araştırma gerekliliği, toplumsal iktidarı, toplumun geleceğini belirleyecek iradeyi gösterebilecek iktidarı araştırma gerekliliği belirginleşir. Bu bölüm, toplumsalın dönüşüm imkanlarının, insan doğasıyla, toplumsal iradeyle, rıza ve şiddetle, yeninin kurulması önündeki engellerle ve yapının iktidarı ile ilişkilendirerek tartışmayı amaçlamaktadır.

İktidar ve toplumsal dönüşümün olanakları hakkındaki bu tartışmaya başlamadan evvel, iktidar ile ilgili birkaç genel geçer kabulü değerlendirmek ve ilişkili sorunları aşmak gerekir. İktidar, sosyal bilimlerin tümünü kesen, ortak bir konudur, ancak sık kullanılan her kavram gibi onun da belirli genel geçer kabullerle bezendiğinin, bazen oldukça yanlış yönlendirici bir anlam kümesinin bütünü olarak yorumlandığının ayırında olmak önemlidir. İktidarın her anlamını kapsayacak, bütünsel bir tanımlama yapmak belki de mümkün değildir. Ancak bu tez çalışması açısından önemli olan, toplumların kendi kaderlerini belirlemeleri anlamında, Marx’ın yukarıdaki cümlesinde ifade edildiği biçimiyle, “insanların kendi tarihlerini yapması” anlamında iktidardır. Bu anlayış, iktidarı siyasal alana ait bir kavram olarak kabul eden anlayışın doğrudan karşısındadır. İktidar, yalnızca siyasal alanı ilgilendiren bir kavram değildir. Hatta bu anlayışı bir adım daha öteye götürerek, siyasal alanın, hiçbir zaman yalnızca siyasal olmadığını, her zaman toplumsal bütün içerisinde ekonomi ile, kültür ile gündelik yaşam pratiği ile iç içe geçmiş durumda olduğunu vurgulamak önemlidir. Tarihin ve toplumun üretimi ve yeniden üretimi ya da yönetimi hiçbir zaman yalnızca siyasal bir mesele değildir. Akademik disiplinler, çeşitli metodolojik kolaylıklar ve anlam bütünlükleri sağlanması açısından toplumsal alanı, ekonomik, siyasal, kültürel gibi alt kategorilere ayırmış olsalar da toplumsal yaşamın tüm bu alt kategorileri eş zamanlı biçimde ve aynı pota içerisinde barındırdığını gözden kaçırmamak gerekir. Siyaset de ekonomi de kültür de toplumsal ilişkilerin belirli biçimlerini ifade etmektedir ve bu toplumsal ilişki biçimleri gündelik hayat pratiğinde gerçekleşmektedir. Bu biçimler birbirlerini dışlamaz, tersine çoğunlukla birbirlerini beslerler.

Özellikle siyaset ve ekonomi alanlarının birbirlerinden ayrı alanlar olarak tahayyül edilmesi önemli bir sorundur. Ekonomistler, ekonomiyi çeşitli iktidar ilişkilerini barındırmayan bir alan olarak, gönüllü anlaşmaların alanı olarak tanımlama

eğilimindedirler. Ekonomi, onlar için iktidardan muaf bir alandır (Mau, 2019, s. 14). Ekonomik alan, bu şekilde ana akım ekonomik kuramlara göre ve genel anlamda ekonomi disiplini içerisinde, iktidardan muaf bir alan olarak ve aynı zamanda, yaşamlarını sürdürmek için farklı alternatifleri olan insanların, gönüllü olarak dahil oldukları bir mekanizma olarak anlaşılmaktadır (Mau, 2019, s. 16).<sup>131</sup> <sup>132</sup> Bu anlamda ekonomi disiplini, bu tez çalışmasının ekonomik kriz konulu bölümünde vurgulanan teknikleşmenin de etkisiyle, siyasal alandan kendisini soyutlamış, iktidarsız bir piyasadan bahsetme yanlılığı içine düşmüştür. Oysa ekonomi iki anlamda iktidarla iç içe geçmiş durumdadır. İlk olarak, ekonomik ilişkilerin iktidar ilişkilerine göre işlemesi anlamında; yani piyasa aracılığıyla ekonomik ilişkilere giren toplumsal aktörlerin, henüz piyasa ilişkisine girmeden önce zaten farklı ve eşit olmayan toplumsal konumları olması açısından. Ekonomik ilişkiler, eşit birimler arasında yapılan gönüllü bir işlemin aracıları değildir. Tersine ekonomi, toplumun genelinde var olan eşitsizliklerin doğrudan temsil edildiği bir dolayımıdır. İşçi, piyasada, burjuvanın karşısına bir işçi olarak, burjuva ise işçinin karşısına bir patron olarak çıkar. Bunun da ötesinde, piyasa toplumsal alanda var olan eşitsizlikleri farklı biçimlerde de yansıtmaktadır. Örneğin kadınlar ile erkekler arasında bir ücret farkı olmadığını veya çeşitli etnik kimliklerin, azınlık veya savunmasız grupların piyasada standart birimler olarak temsil edildiğini varsaymak, en iyi ihtimalle kör bir iyimserlik olacaktır. İkinci

---

<sup>131</sup> Bu noktada, Søren Mau'nun 2019 yılında yayımlanan, *Mute Compulsion: A Marxist Theory of Power* adlı doktora tezi çalışmasının, okumakta olduğunuz tez çalışmasının bu bölümünü önemli ölçüde beslediğini belirtmek yerinde olacaktır. Mau'nun tezi, Marksist literatürün çağdaş tartışmalarını ve iktidar hakkında önemli bir tartışmayı işaret etmekte ve yayınlandığı andan itibaren Marksist “değer-biçimi” ekolünün önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Mau da ekonomik ve siyasal alanın birbirinden ayrı düşünülmesinin yanlılığına vurgu yapmaktadır. Mau'nun kuramı, “ortalama ideal kapitalizmi” analiz etmek veya “şiddet-rıza” ikileminden bağımsız bir “ekonomik iktidar” olduğunu öne sürmek gibi ciddi eleştirilere açık olsa da iktidar tartışmasına önemli bir katkı sağlamıştır. Kısaca özetlemek gerekirse, Mau'nun temel önermesi, “şiddet-ideoloji ikilisinin, iktidarın önemli bir parçasını incelemeyi bıraktığı”, “ekonomik iktidar”ın bu ikilikte gözden kaçtığıdır. Mau, toplumsal yeniden üretim derken, toplumun devamlılığını sürdürmek için gerekli olan süreçleri ve eylemleri ifade etmektedir. Şiddet ve ideoloji doğrudan özneye yönelikken, ekonomik iktidarın ona yalnızca dolayımli bir biçimde, toplumsal ve maddi çevresini manipüle ederek ulaştığını vurgular (Mau, 2019, s. 13). Bu anlayış, özellikle, yaşamı yeniden üretmek için veya hayatta kalmak için piyasaya muhtaç bırakılan insanlar üzerinde, piyasanın ve piyasanın aklının (değerlenme mantığının) önemli bir iktidar uygulamakta olduğu fikrine dayanmaktadır.

<sup>132</sup> Bu anlayışın temelinde, rekabet olan yerde iktidarın olamayacağı varsayımı bulunmaktadır. Giulio Palermo, ana akım ekonomide, iktidar ilişkilerinin yalnızca “mükemmel olmayan karar verme bağlamlarında” (imperfect decision making context) bulunduğu düşünülmesini ve bu nedenle ekonomik teorinin iktidarla ilgilenmiyor oluşunun meşrulaştırıldığını anlatmaktadır. (Palermo, 2014, s. 184)

olarak ise, ekonomi, iktidarla, piyasanın iktidarı üreten ve yeniden üreten bir mekanizma olması açısından iç içe geçmiş durumdadır. Piyasa, iktidarı yalnızca yansıtmaz, ayrıca onun yeniden üretilmesi açısından önemli bir mekanizmadır.

Aynı durumun büyük oranda siyaset bilimi alanında da geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Steven Lukes (2004) iktidar hakkında 3 farklı görüş olduğunu öne sürer: Lukes'un tabiriyle "tek-boyutlu iktidar" olan ilk görüş yalnızca siyasal meselelerde karar alma süreçlerine odaklanır ve iktidarın alanını burası olarak işaretler (Dahl, 2007). Lukes'un "iki-boyutlu iktidar" olarak adlandırdığı ikinci görüş ise, karar alma sistemlerindeki yapısal sapmaya odaklanarak "karar-almama" biçimlerini analiz eder (Bachrach & Baratz, 1962). Lukes'un "üç-boyutlu iktidar" olarak ele aldığı kendi yaklaşımı ise iktidarın bir sistem içerisinde, faillerin kendi gerçek iktidalarını kendilerinden gizleyerek ve yanlış bilinç üreterek işlemekte olduğunu öne sürer (Lukes, 2004). Bu analizlerin tümü, özellikle siyasal yönetim sorununa odaklanmaktadır ve dolayısıyla ekonomik alanı ve ekonomik iktidarı kapsamayan bir siyasal alan varsayımı üzerine kuruludur. Aslında belki de bu anlayışı, Antik Yunan, Roma İmparatorluğu ve İngiliz hukukuna kadar uzanan bir süreçte, ev biriminin ekonomik yönetimi ile devletin eşitler arasında, eşit sahipler arasındaki siyasal yönetimi ayırmasına, ilk kez Aristoteles tarafından ortaya konulan ayrıma kadar geri götürmek mümkündür (Dubber, 2005 Bölüm 1). Ancak toplumun geleceğine karar verme iktidarı olarak toplumsal iktidar açısından, özellikle çağdaş dünyada, eşitler arası bir ilişkinin olmadığı ortadadır. Belki de bugün işlemekte olan iktidarın, doğrudan Aristoteles'in ortaya koyduğu "efendinin ev yönetimi" modelinde olduğunu söylemek mümkündür.<sup>133</sup> Bu açıdan, bugün efendi rolünün nasıl oynandığı önemli bir tartışma konusudur ve aşağıda, "toplumsal iktidarın sermayene biçimi" tartışmasında etraflıca ele alınacaktır. Bunun da ötesinde, Antik Yunan'da tahayyül edilebilen bir eşitler arası siyasal alanın, ekonomiden bağımsız bir siyasal alanın bugün tahayyül edilemez olduğunu vurgulamak önemlidir.

---

<sup>133</sup> Giorgio Agamben benzer bir vurguyu *Kutsal İnsan* adlı eserinde yapmaktadır. Agamben'e göre modern siyasetin önemli bir bölümünü anlayabilmemiz için siyaset ve polis terimleri arasındaki farkın artık ortadan kalktığını ve hayatın sürdürülmesi (ev yönetimi) ile düşmanla mücadelenin (siyaset) çakışmakta olduğunu anlamak önemlidir (Agamben, 2017, s. 176)

Siyaset bilimi alanındaki bu yaklaşım, ikinci ve yine oldukça ciddi bir sorundan daha muzdariptir. Her ne kadar bu tartışma, üç farklı bakış açısına kapsayıcı bir şekilde yaklaşılsa da tüm bu anlayışlarda iktidarı kavramsallaştırmakla ilgili belirli sorunlar olduğuna işaret etmek mümkündür.<sup>134</sup> Bu sorunların ilki, bu kavramsallaştırmalarda iktidarın kaynağının, nereden gelmekte olduğunun sorgulanmaması ve tartışılmamasıdır. Bu kavramsallaştırmaların hiçbiri iktidarın nasıl inşa edildiğini sorgulamazlar ve yalnızca onun temsili uygulamalarına odaklanırlar. İktidarın kaynağını görmezden gelmek ikinci bir soruna daha sebep olur. Yukarıda bahsedilen üç bakış açısının her biri iktidarın yalnızca var olan, yürürlükte olan temsili biçimlerine odaklanır ve bu nedenle herhangi bir alternatif iktidar kurgusundan veya bir potansiyel olarak iktidardan bahsetmeleri, iktidarın üretiminden ve yeniden üretiminden bahsetmeleri mümkün değildir.<sup>135</sup> Ayrıca, yalnızca iktidarın uygulamasına odaklanmanın sonucunda ortaya çıkan iktidar kavramsallaştırması, iktidarı egemenlerin eline terk etmektedir. Ve bu da bizi yeni bir sorunla karşı karşıya bırakır. Eğer bu kavramsallaştırmalardan birisi kabul edilecek olursa, tabandan gelen herhangi bir mücadele anlatısı faydasız olarak damgalanacaktır. İktidar, böylece yalnızca tepeden inme, karar alma süreçleriyle ilgili bir kavram olarak izole edilmiş olacaktır. Oysa direnişten bağımsız, stratejilerden, konumlardan bağımsız bir iktidar anlayışı, ciddi biçimde eksik ve yanıltıcı kalmaya mahkumdur. Bu sorun, bu çalışmanın konusuyla da doğrudan ilgilidir. Dünyanın değişmesi gerekmektedir, ancak bu değişimin öncüsü ve aracı olacak iktidar yalnızca egemenlerin elindeyse bu oldukça ciddi bir açmazdır ve bu tezin temelindeki soruyu anlamsız hale getirir. Bunun yerine, iktidarın üretilmesini de dikkate alan bir yaklaşım, dönüşüm olanaklarına dair daha

---

<sup>134</sup> Lukes'un (2004) kendisi de ilk iki bakış açısını eleştirmektedir. Ancak Lukes'un kendi kavramsallaştırması da iki temel sorunu barındırmakta ve bu nedenle tabandan gelebilecek siyasal mücadelelerle ilişkili olarak güçlü bir strateji kuramamaktadır.

<sup>135</sup> Lukes, *Power A Radical View* isimli eserinin ikinci baskısına yazdığı önsözde bu pozisyonu kendisi de eleştirmektedir: "İktidarı, 'A, B üzerinde, B'yi B'nin çıkarlarına ters şekilde hareket etmesi için etkilediğinde iktidarını gerçekleştirmektedir' şeklinde tanımlamak bir hataydı. İktidar bir kapasitedir, bu kapasitenin uygulanması değil (hiçbir zaman uygulanmayabilir ve uygulanmasına gerek kalmayabilir); ve bir kişi ötekini çıkarlarını koruyarak ve sağlayarak da iktidar sahibi olabilir: PRV'nin konusu, tahakküm olarak iktidar, iktidarın yalnızca bir türüdür." (Lukes, 2004, s. 12) Tam da bu nedenle Reiner Forst, iktidardan bahsederken iktidarı yalnızca bir egemenlik ve tahakküm kurma biçimi olarak görmeyi yanlışlığını vurgular. Forst'a göre İktidar numenal bir kavramdır ve zorlamayla, baskıyla, bir kişiyi kendi çıkarları aleyhine hareket etmeye ikna etmekle alakalı değil, daha geniş anlamda "meşrulaştırma" ile alakalıdır (Forst, 2015).

geniş bir imkânlar kümesini ortaya koyacaktır. Michel Foucault'nun ısrarla vurguladığı gibi: İktidar olan yerde direniş de vardır.<sup>136</sup>

Ekonominin siyasetten ayrı düşünülmesiyle ilgili bir diğer sorun, ekonominin de siyasetin de yalnızca formel ve legal biçimleri içerisinde düşünülmesidir. Oysa siyasal ilişkiler, Amerikan hapisane çeteleri arasında da ekonomik bir biçimde yürütülmektedir (Skarbek, 2014).<sup>137</sup> Ekonomi ise enformel ve illegal olarak devasa boyutlardadır. Enformel ve illegal ekonomide fiziksel gücün ve siyasal bağlantıların önemi daha görünür haldedir (Nordstrom, 2007).<sup>138</sup> Carolyn Nordstrom, “günümüz dünyasında, ekstra-legal ağların, ekono-politik dinamiklerini oluşturan bir iktidarlar serisi oluşturduğunu” (Nordstrom, 2007, s. xvii) söylerken tam olarak bunu kastetmektedir. Daha kesin sayılarla Skarbek'in vurguladığı gibi, “dünyada işçilerin yarısı enformel sektörlerde çalışmaktadır” ve bu enformel sektörler çok ciddi bir iş hacmine sahiptir, “yıllık 10 trilyon Dolar.” Siyasal ve ekonomik sonuçların, enformel ve illegal sektörlerin formel ve legal sektörlerle kesişimlerini araştırmadan anlaşılması mümkün değildir (Skarbek, 2014 Bölüm 2). Hapishane çeteleri, kaçakçılar, kayıtsız işçiler ve tüm enformel sektör bu anlamda farklı siyasal biçimlerle iç içe geçmiştir. İki alanın birbirinden bağımsız düşünülmemesi gerekliliği ortadadır. Yani ilk olarak, ekonomik olmayan bir siyaset düşünülemez. İktidar, özellikle çağdaş kapitalizmde ekonomik bir modeldir. En az masrafla, en çok yönetimi hedeflemektedir. Bu anlayış bu bölümün sonunda, yönetimsellik tartışmaları sırasında daha detaylı biçimde ele alınacaktır. Ancak en azından bugün iktidarın ekonomik bir mantığı olduğunu vurgulamak önemlidir. Aynı şekilde kapitalist ekonomi söz konusu olduğunda, onu

---

<sup>136</sup> Foucault için iktidar, her zaman bir mücadele ve çarpışma alanıdır. Ve tam da bu anlamda, Foucault, Clausewitz'in ünlü sözünü tersine çevirir: “Politika, savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir.” (Foucault, 2003, s. 15)

<sup>137</sup> David Skarbek, Amerikan hapisane sisteminin ırklara göre bölünmüş hapisane çeteleri tarafından yönetildiğini, bu çetelerin bazen birlikte çalıştığını, bazen de avluda üstünlük kurmak için kanlı çatışmalara girdiklerini anlatmakta ve bu durumu açıklamak için ekonomik bir bakış açısı gerektiğini vurgulamaktadır (Skarbek, 2014 Bölüm 1).

<sup>138</sup> Bu noktada önemli bir karşı argüman, bu enformel sektörlerin yalnızca henüz kapitalist anlamda tam olarak gelişmemiş ülkelerde var olduğunu, bu ülkeler kapitalizme geçişlerini tamamladıklarında enformel sektörlerin de ortadan kalkacağını ve eğer biz kapitalist toplumla ilgileniyorsak, enformel sektörlerin bizim açımızdan önem taşımaması gerektiğini söyleyebilir. Ancak Kalyan Sanyal'ın, *Kapitalist Kalkınmayı Yeniden Düşünmek* adlı eserinde öne sürdüğü gibi, kalkınmamış ülkelerde enformel ve formel sektörlerin iç içeliğinin, kapitalizmin henüz oluşmamış olduğu anlamına gelmediğini, kapitalizmin bu ülkelerde tam da bu formu aldığını dikkate almak gerekir (Sanyal, 2017).

siyasetten ve iktidardan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Üretim ilişkileri ve tüketim ilişkileri aynı zamanda daima iktidar ilişkileridir. Özellikle kapitalist “ilk birikim süreci” el koyma, işgal etme, çitleme, sömürgeleştirme, köleleştirme, baskılama, yasaklama gibi pratikleri açısından ekonomi ve siyaset bağlantısının belirgin olarak ortaya çıktığı bir süreçtir (Harvey, 2019; Marx, 2011). İlk birikim süreci, alternatif yeniden üretim biçimlerine el koyduğu insanları, aynı zamanda piyasaya mahkûm etmesi açısından bugün de devam eden bir süreçtir (George Caffentzis & Silvia Federici, 2017; Perelman, 2000). Siyasal ilişkiler, ekonomik, ekonomik ilişkiler ise siyasaldır.

Alanların iç içeliği bu tez çalışmasının temelindeki soru açısından önemlidir. Söz konusu toplumun geleceğini belirleme kapasitesi olarak iktidar olduğunda, siyasal, ekonomik, kültürel alanların ve gündelik yaşamın birbirinden ayrı düşünülmemesi gerekir. Yukarıda sunulan argümanların benzerleri, kültürel alan ile siyasal alan ve ekonomik alan arasında, özellikle Adorno’nun “kültür endüstrisi” kavramı etrafında kurgulanabilir (Adorno, 2008). Kültür üretimi alanının ekonomi ile güncel ilişkisini, insan yaratıcılığını yok sayacak biçimde, sadece yüksek prodüksiyonun çekiciliğini sunan ve belki bugün onuncuları çekilen pek çok seri üretim film gösterir. Bu filmler veya oyunlar yeni bir şey yaratmanın ekonomik riskini almadan, izleyici kitlesi ve dolayısıyla kârlılığı zaten halihazırda var olan ürünlerin yeni varyasyonlarını üretirler. Benzer bir şekilde, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından önce kendisine bütçe verilip sonra siyasal sebeplerle verilen bütçe geri alınan *Kurak Günler* filmi, siyaset ve kültür alanı arasındaki kesişmeleri belirginleştiren bir örnektir. Örnekler çoğaltılabilir, Fidel Castro’yu vuran bir gizli Amerikan ajanını oynatan *Call of Duty: Black Ops* adlı oyun bunlar arasında çarpıcı bir örnektir. Kültürün siyasal ilişkilere etkisi ise Montesquieu’nun ünlü *Kanunların Ruhunu* eserinden bu yana ısrarla vurgulanmıştır.

Bugün için de tek ve büyük “K” ile bir kapitalizmden bahsetmek yerine, kapitalizmin farklı toplumlarda ve farklı tarihlerde, benzer ekonomik mekanizmaları farklı kültürel ve siyasal kodlarla, farklı gündelik ilişkilere işleyebileceğini fark etmek önemlidir. Kültür, sembolik dünyanın üretiminin ve yeniden üretiminin alanı olduğu ölçüde, toplumsal iktidarın önemli bir parçasıdır. Gündelik yaşam da bütün bu pratiklerin gerçek ilişkiler halinde yaşandığı, üretildiği ve yeniden üretildiği alanı işaret etmesi

açısından kaçınılmaz olarak toplumsal iktidarın ve direnişin, Michel de Certeau'nun kavramlarıyla söylenecek olursa, “stratejilerin ve taktiklerin” (Certeau, 2002) alanıdır. Toplumsal ilişkiler, bazen siyaset bilimcilerin, bazen de ekonomistlerin varsaydığı gibi soyut ve izole birimler arasında yaşanmaz. Bu ilişkiler maddi dünyada, canlı kanlı insanlar arasında gerçekleşir. Bu ilişkilerin sürdürülmesi veya bozulması, değişmesi veya dönüşmesi toplumsal iktidar ilişkilerini doğrudan etkileyecektir. Gündelik hayat pratikleri, özellikle iktidar ilişkileri kuran kişilerin canlı insanları olduğunu; gündelik, basit yaşamları olan insanlardan bahsetmekte olduğumuzu unutmamak açısından önemlidir. Ayrıca bu pratikleri, ekonomik, kültürel, siyasal ilişkilerden bağımsız düşünmemek gerekir. İnsanlar hayatlarını, içerisinde doğdukları ve yetiştikleri koşullar içinde, ekonomik, siyasal, kültürel koşullar içerisinde yaşar ve şekillendirirler. Toplumun yeniden üretimini ve geleceğini belirleme kapasitesi olarak iktidarla, yani toplumsal iktidarla ilgilenen bu bölüm açısından bu alanları kesen, üreten, yansıtan ve yeniden üreten bir iktidardan bahsetmek kaçınılmazdır.

Böylece bu bölümde ilgilenilen iktidarın, yani toplumsal iktidarın ekonomi, siyaset, kültür veya gündelik yaşam alanında yoğunlaşmadığını, tersine bunların hepsinde işlemekte olduğunu söylemek mümkündür. Bu iktidar, toplumun yeniden üretimiyle ve geleceğinin belirlenmesiyle ilgilidir. Ancak bu iktidarın işleyişine geçmeden önce son bir noktaya daha değinmek gereklidir. Burada ortaya konulan toplumsal iktidar kavramı, bir mülkiyet veya hak olarak sahip olunabilen bir iktidar değil, bir ilişki olarak iktidardır. İktidarı bir mülkiyet olarak görmek onun sürekli yeniden kurulan yapısını ihmal etmek anlamına gelecektir.<sup>139</sup> Ancak bu mülkiyet ve iktidar arasında önemli bir ilişki olmadığı anlamına gelmez. İktidar bir mülkiyet değildir, ancak

---

<sup>139</sup> Michel Foucault, bu anlayışın en önemli temsilcilerindendir. Foucault, iktidarı değişilen, mübadele edilen bir şey yerine eylem ile kurulan ve sadece eylem içinde varolan bir şey olarak anlamak gerekliliğini (Foucault, 2003, s. 14) ve onu bir noktaya yerleşmeyen bir dolaşım, metalaşmayan, dolayısıyla zenginlik gibi ele geçirilebilir olmayan bir hareketlilik olarak görme gerekliliğini vurgulamaktadır (Foucault, 2003, s. 29). Foucault şöyle yazar, “Bana göre iktidardan ilk önce uygulandıkları alana içkin olan ve kendi örgütlenmelerini kuran güç ilişkileri çokluğunu anlamak gerekir; yani mücadeleler ve karşı karşıya gelmeler yoluyla bu ilişkileri dönüştüren, güçlendiren, tersine çeviren hareketi anlamak; bu güç ilişkilerinin bir zincir ya da sistem ya da tersine onları birbirlerinden tecrit eden farklılıklar ve karşıtlıklar oluşturacak biçimde birbirlerinde buldukları dayanakları anlamak; nihayet genel çizgisi ya da kurumsal saydamlaşması devlet aygıtlarında, yasanın formüle edilmesinde ve toplumsal hegemonyada gelişen stratejileri – söz konusu güç ilişkileri bu stratejilerin içinde etkili olurlar – anlamak. (...) İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir.” (Foucault, 2017, s. 69) Foucault'nun iktidar analizi, bu bölümün son alt bölümünde detaylı olarak ele alınacaktır.



kapitalizmde özel mülkiyet, önemli bir iktidar kaynağıdır. Aslında özel mülkiyetin önemli bir iktidar kaynağı veya biçimi oluşu, iktidarın bir mülkiyet olmadığını gösterir. Çünkü özel mülkiyet zaten toplumsal olarak kurulan bir ilişkidir. Özel mülkiyet, belirli bir tarihsel dönemde ortaya çıkmış, belirli kurumlar ve toplumsal pratikler tarafından sürekli yeniden üretilen bir ilişkidir. Toplumsal iktidar da aynı özel mülkiyet gibi, sürekli üretilmesi ve yeniden üretilmesi gereken bir ilişkidir. Bu yeniden üretimin nasıl gerçekleştiğini ve nasıl dönüştürülebileceğini anlamak açısından, iktidarı bir ilişki olarak anlamak gereklidir.

Aslında iktidarın alınıp verilebilen bir şey olduğu büyük oranda “hak” temelli bir iktidar anlayışında kendini ifade eden toplumsal sözleşme kuramlarının da anlayışıdır. Örneğin Thomas Hobbes’un toplumsal sözleşme kuramında, doğal yaşamın tehlikelerinden ve bunların insani, toplumsal gelişme önüne çıkartacağı engellerden kurtulmak isteyen insanların tek bir egemene, bir Leviathan’a, kendi haklarını teslim ederek onu yarattıkları ve ona biat ettikleri bir anlayış mevcuttur. Burada teslim edilen hak şeklinde ifadesini bulan, bir iktidar biçimidir; devleti elinde kılıcı ve kitabıyla oluşturan, tek tek ona kendi yaşamlarını güvence altına almak adına rıza gösteren, kendi özgürlüklerinden taviz veren<sup>140</sup> insanlar iktidarı oluştururlar, ancak bunu bir ilişki biçiminde sürdürmezler, bir hak olarak teslim eder ve geri çekilirler (Hobbes, 2017). Bu durum, aşağıda, iktidarın kaynağı tartışmasında yeniden ele alınacaktır, ancak burada şimdilik iktidarı bir hak olarak teslim etmeye dayalı kavramsallaştırmanın, belirli bir otorite ya da meşru iktidar anlatısını destekleyecek biçiminin yanı sıra, iktidarın yeniden üretimini göz ardı eden tarafını vurgulamak yerinde olacaktır.

İktidarı bir ilişki olarak kavramsallaştırmak ise farklı bir yaklaşımdır. Öncelikle bu anlayış, iktidarı toplumsal alanın tümüne yayılmış haliyle tanımaktadır. Onu yalnızca hukuki bir hak ve yasallık tartışması içerisine hapsetmez. Egemenin hakları ve onun karşısında hükmedilenlerin haklarını tartışmaz. Ekonomik, siyasal, kültürel hayatın, gündelik yaşam pratiklerinin tümünde iktidar ilişkilerinin üreten ve üretilen yapısını

---

<sup>140</sup> Aslında Hobbes için bu insanlar özgürlüklerinden taviz vermezler, çünkü ona göre özgürlük, belirli bir fiziksel kapasitedir. İnsan istediği gibi hareket edebildiği sürece özgürdür. Bu özgürlük tanımı çok indirgemeci gözükse bile, Hobbes’un kuramı açısından son derece önemlidir, çünkü onun kuramı zaten böyle bir ham maddiyatçılık üzerine, katı maddiyatçılık üzerine kuruludur.

değerlendirir. Burada dikkat etmek gereken önemli bir nokta vardır. İktidar ilişkilerinin sürekli üretilmekte ve yeniden üretilmekte olduğunu söylemek, bu ilişkilerin hiçbir zaman donuklaşmadığı anlamına gelmez. Aynının yeniden üretimi bir donuklaşma, kemikleşme, sabitleme, koruma aracıdır. Dolayısıyla iktidar ilişkilerinin akışkanlığı, bazı ilişki biçimlerinin daha baskın olduğu gerçeğini göz ardı etmemelidir. Bunun yanı sıra toplumsal alanın tümünde işleyen iktidar ilişkilerinden bahsetmek, bu iktidarın bazı konumlarda, nesnelere, düşüncelerde ve böylece bir yapılanma halinde yoğunlaştığını göz ardı etmeyi de gerektirmez. Tersine, böyle bir anlatı, oldukça yanıltıcıdır. İktidarı bir ilişki olarak düşünürken bu ilişkileri derinden etkileyen toplumsal normları, normallik ortalamalarını, toplumsal yapılanmayı (yapıyı değil, yapılanmayı) ve bu yapılanmanın uyguladığı iktidarı unutmamak önemlidir. Bu bölümün belki de en önemli argümanı, tam da bu ilişki biçimi üzerinedir; toplumsal yaşamın maddi ve yapısal bağımlılıklar üreten ve “artık itaat”<sup>141</sup> birikmesiyle oluşan iktidar ilişkileri tarafından kuşatılmış olduğudur. Georges Bataille, toplumsal üretimin fazlasının, lükse veya savaşa harcadığını ve bu artık, fazladan üretimin aynı güneşin gereğinden fazla enerji vermesi gibi kaçınılmaz olduğunu söylerken, burada ortaya konulmak istenene benzer bir düşünceyi oluşturuyordu (Bataille, 2017). Bu anlamda maddi ve yapısal bağımlılıklar üreten bu artık itaat birikiminin, toplumsallaşmaya ait bir “lanetli pay”, toplumsallığın bir ilişkiler ağı olarak üretiminin artığı, atığı, fazlalığı olduğunu söylemek mümkündür. Nasıl ki artık-değer, hatta belki de daha ileri götürerek insanın artık-değer üretme kapasitesi, sermayenin oluşumunun ön koşuludur, tek tek işçilerin emeğinin karşılığı ödenmemiş parçalarının birikimidir, artık-itaat de toplumsal yapılanmanın iktidarının oluşmasının ön koşuludur; iktidarın birikmesinin ve yapılaşmasının, kemikleşmesinin ön koşuludur. Bu anlamda, iktidar, ikinci bir şekilde daha toplumsaldır. Yalnızca toplumun tümüne yayılmış olması açısından değil. Aynı zamanda toplumsal ilişkilerde üretilirken, aynı sermayenin emek sürecinde üretilmesine rağmen emek sürecine kendi iradesini dayatması gibi, toplumsal iktidar da kendi yapılanma biçiminin iradesini topluma dayatmaktadır. İktidarı yalnızca siyasal bir kavram olarak anlamak, onu bir mülkiyet, sahip olunacak bir şey olarak anlamak açısından yeterli olabilir; ancak iktidarın bir ilişki olduğunu

---

<sup>141</sup> “Artık itaat” kavramını tam olarak aynı şekilde kullanmamakla birlikte Frederic Gros’tan (Gros, 2020 Bölüm 2) esinlenerek kullanmaktayım.

söylemek, onun tüm topluma yayılacak ve toplumsal olanın üretiminden, bu üretim sürecindeki direnişten bağımsız düşünülemez şekilde kavramsallaştırılmasını gerektirir.

Michel Foucault'nun "iktidarın mikro-fiziği" adını verdiği, toplumsal alanın tümünde işleyen, toplumsal ilişkileri üreten ve yeniden üreten bir işleyiş biçimidir. Foucault'nun iktidarın mikro-fiziğini anlattığı pasaj uzun biçimde alıntılanmaya değer kadar açıklayıcıdır,

Bir bakıma aletlerin ve kurumların devreye soktukları, ama geçerlik alanı bir bakıma bu büyük işleyişler ile maddilikleri ve güçleriyle birlikte bizzat bedenlerin arasında yer alan bir iktidar mikro-fiziği söz konusudur.

Oysa bu mikro-fiziğin incelenmesi burada uygulanan iktidarın mülkiyet olarak değil de, bir strateji olarak kabul edilmesini; iktidarın egemenlik etkilerinin bir 'sahiplenmeye' değil de düzenlemelere, manevralara, taktiklere, tekniklere, işleyişlere bağlanmalarının; onda elde tutulabilen bir ayrıcalıktan daha çok, her zaman gergin, her zaman faaliyet halinde olan bir ilişkiler ağının keşfedilmesini; ona model olarak bir devir işlemini gerçekleştiren sözleşme veya bir alanı ele geçiren fetihten çok, sürekli çarpışmayı almak gerekmektedir. Sonuç olarak, bu iktidarın kendini tutmaktan çok icra edildiğini; egemen sınıfın kazanılmış veya muhafaza edilmiş 'ayrıcalığı' değil de, onun stratejik konumlarının bütünsel sonucu olduğunu kabul etmek gerekir – egemen olunanların konumunun dışavurduğu ve bazen de sürdürdüğü etki-. Öte yandan bu iktidar 'ona sahip olmayanlar'a yalnızca bir zorunluluk veya yasaklama olarak uygulanmamaktadır; onları kuşatmakta onların içinde ve onların uzantısından geçmektedir; tıpkı onların ona karşı olan mücadelelerinde, onların üzerindeki mücadelelerinden destek aldıkları gibi, bu iktidar da egemen olunanlardan destek almaktadır. Bunun anlamı, bu ilişkilerin toplumun iyice derinliklerine indiği, bunların devletin yurttaşlarla ilişkilerinde veya sınıflar arasındaki sınırdaki yerleşmedikleri ve bunların bireyler, bedenler, hareketler ve tavırları, yasanın veya yönetimin genel biçiminde yeniden üretmekle yetinmedikleridir; süreklilik varsa da (nitekim bunlar bu biçim üzerinde, koskoca karmaşık bir çarklar dizisine uygun olarak iyice eklemişlerdir), benzerlik ve türdeşlik değil de, mekanizmanın ve tarzın özgüllüğünün olduğudur. Nihayet bunlar tek bir anlam taşımaktadırlar; sayılamayacak kadar çok karşılaşma noktasının; her birinin kendi çatışma, mücadele ve güç

ilişkilerinde hiç değilse geçici olan tersine dönme tehlikesini taşıyan istikrarsızlık odaklarını tanımlamaktadırlar. Bu ‘mikroiktidar’ların devrilmeleri, demek ki ya hep ya hiç yasanına uymamaktadırlar; bu devrilme aygıtları yeni bir denetimi veya yeni bir işleyişi veyahut kurumların bir tahribi tarafından bir kerede ebediyen geçerli olmak üzere kazanılmış durumda değildir; buna karşılık bu yerleşmiş olaylardan hiçbiri, içine hapsedildiği şebekenin tümünün üzerinde meydana getirdiği etkilerin dışında, tarihin kapsamı içinde yer almamaktadır. (Foucault, 2006, ss. 64-65)

Foucault’nun alıntılanan pasajı, birkaç açıdan oldukça önemlidir. Öncelikle bu pasaj, iktidar ilişkilerinin her zaman direniş ilişkilerini barındırmakta olduğunu vurgular. “(...) her birinin kendi çatışma, mücadele ve güç ilişkilerinde hiç değilse geçici olarak tersine dönme tehlikesini taşıyan istikrarsızlık odakları” olduğu vurgusu açıkça buna işaret etmektedir. Bunun ötesinde, Foucault, tek bir iktidar modelinin tepeden tabana kendisini dayatarak her yerde kendisini yenilemediğini, bunun yerine farklı mekanizmalarla ve özgül tarzlarda eklenerek tabandan üretilmekte olduğunu vurgulamaktadır (Foucault, 2003, s. 30). Bu toplumsal iktidar ilişkilerinin yalnızca yönetenler-yönetilenler veya sömürenler-sömürülenler gibi ikilikler aracılığıyla her yerde tekrar etmeyeceği, katmanlaşmış bir iktidar ilişkileri bütünü fikridir. Aslında Engels, “ailede, erkek burjuvadır ve kadın proletaryayı temsil eder” (Engels, 2010 Kısım II, Bölüm 4) dediğinde hem Foucault’nun vurgulamak istediğine çok yakın hem de bir o kadar uzak bir anlayışı işaret etmektedir. Engels de iktidar ilişkilerinin farklı iki biçiminden, özgül iki ilişkiden bahsetmektedir, burjuvayla-proleter arasındaki ilişki ve erkekle-kadının toplumsal cinsiyet rolleri arasındaki ilişki. Bu açıdan Engels’in analizi, Foucault’nun çok katmanlı iktidar analizine yakındır. Ancak Engels bu ikinci ilişkiyi, birincinin terimlerinde eritmiştir, kadını evdeki proleter olarak tanımlamak, emek sürecindeki iktidar ilişkisini evde de aynen üretmek anlamına gelmektedir. Elbette bu bir yere kadar doğrudur ancak konumlar arasında çok ciddi farklar vardır, özellikle kadın ve erkeğin birbirleriyle piyasa mekanizması aracılığıyla ilişkilennemeleri veya kadının emeği karşılığında hiçbir ücret almaması önemli

farklardır.<sup>142</sup> İktidar ilişkilerinin belirli konumlar yaratması, akışkan ilişkilerin belirli noktalarda yoğunlaşması önemli bir etki yaratır. Andreas Malm, bu tez çalışmasının 3. Bölümü olan Ekolojik kriz bölümünde de kısaca değinildiği gibi buhar makinesinin yaygınlaşma sebebinin patronların, belirli işçiler karşısındaki iktidarını artırma arayışları olduğunu anlatmaktadır. Malm'ın anlatısında ip eğiriciler (“spinnerlar”) buhar makinesine bağımlı bir fabrika düzeni kurulmadan önce, tekstil üretiminde, tek başlarına işi durdurabilecek, tüm üretimi yavaşlatabilecek bir noktadlardır. Bu işçiler, özellikle işlerinin niteliği ve yerlerine birinin bulunmasının güçlüğü nedeniyle bu konumlarını burjuvalara karşı kullanma fırsatlarına sahiplerdir. İlk başta enerji konusunda büyük bir atılım sağlamayan buhar makinesi, Malm'a göre, tam da bu iktidar ilişkilerindeki konumları değiştirmek için burjuvalar tarafından benimsenmiş ve kullanılmaya başlanmıştır (Malm, 2016). Benzer bir anlatıyı Timothy Mitchell'in *Karbon Demokrasi* adlı eserinde de görmek mümkündür. Mitchell, farklı enerji üretim biçimlerini ve farklı kaynakları karşılaştırarak, kömür üretimi ve taşımacılığında işçilerin elinde biriken görel iktidarın, işçilerin direnmesine imkan tanıyan bu pratik ilişkilerin, yani kömürün madenden çıkartılması ve yüklenmesi, belirli rotalardan dağıtılması gerekliliğinin petrol üretiminde söz konusu olmadığını ve bu nedenle petrol üretiminin, kömür üretimine göre çok daha anti demokratik sonuçları olduğunu vurgularken (Mitchell, 2011), farklı üretim pratiklerinin yol açtığı iktidar konumlarını göstermektedir.<sup>143</sup> Bu anlamda iktidarı çeşitli konumlar arasında sürekli devam eden

---

<sup>142</sup> Kadının ev işine ve dolayısıyla erkeğin emeğinin yeniden üretimine harcadığı karşılığı ödenmemiş emeğin kapitalizmin ilk birikim sürecini etkileyen başat bir faktör olduğu iddiası için bkz. Federici *Caliban ve Cadı* (Federici, 2022).

<sup>143</sup> Timothy Mitchell kömür üretimi ve dağıtımı hakkında şöyle yazmaktadır: “Bir asır önce kömürün yaygınlaşması işçilere yeni bir güç kazandırdı. Kömür madeninden demiryolları ve kanallar boyunca fabrikalara ve elektrik santrallerine giden sabit, dar kanallar boyunca benzeri görülmemiş miktarlarda yakıtın hareketi, bir işçi grevinin tüm bir enerji sistemini felç edebileceği savunmasız geçiş noktaları yarattı. Bu yeni güç tarafından zayıflatılan Batı'daki hükümetler, tüm vatandaşlara oy verme, zenginlere yeni vergiler koyma ve sağlık, endüstriyel yaralanma ve işsizliğe karşı sigorta, emeklilik maaşları ve insan refahına yönelik diğer temel iyileştirmeler sağlama taleplerini kabul ettiler. Daha eşitlikçi bir kolektif yaşam için demokratik iddialar, kömür arzının akışı ve kesintiye uğraması yoluyla ileri sürüldü. 20. yüzyılın ikinci yarısında hükümetler, işçilerin elde ettiği bu sıra dışı gücü, aynı derecede basit bir mühendislik projesiyle zayıflatmaya çalıştı: kömür kullanmaktan petrol ve gaz kullanmaya geçmek. Daha 1940'larda, Washington'daki Marshall Planı'nın mimarları, kömür madencilerini zayıflatmak ve solu yenmek için Orta Doğu'dan Batı Avrupa'ya petrol ithal etmenin maliyetinin sübvansede edilmesini savundular. (...) Petrol işçilerinin işçi hakları ve siyasi özgürlük talepleri millileştirme programlarına çevrilebilirken, üretim kartelleri arzı kısıtlayabilirdi, böylece yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde petrol bolluğu, onu korumak için emperyal ordulara ve kukla devletlere ihtiyaç duyan savunmasız bir "stratejik kaynağa" dönüştürülebilir. Petrol endüstrisinin bu ve diğer pek çok sosyo-teknik özelliği,

ve çeşitli yeni teknikler, stratejiler, manevralar aracılığıyla karşısındaki alt etmeye çalışırken tarafları sürekli yeniden üreten bir mücadele olarak okumak anlamlıdır. Özellikle üretim süreçlerinin otomasyonu aracılığıyla insan müdahalesinin bu süreçlerde en aza indirilmesi ve niteliksizleştirilmesi, sermayenin iktidarını güçlendiren bir strateji olarak anlaşılmalıdır.<sup>144</sup>

Son olarak, Foucault'nun yaptığı en önemli vurgulardan biri, iktidar ilişkilerinin bedeni de kapsadığı ve hatta bedeni hapsediğidir. “Bedenin hapisanesi olarak ruh” (Foucault, 2006, s. 68) bu anlamı taşır; beden iktidar ilişkilerinin merkezindedir, iktidar ilişkileri tarafından kuşatılmıştır. Bedenin, iktidar ilişkilerinin analizinde tekrar merkezi bir yer kazanması, bu ilişkilerin maddiyatına yapılan bir vurgudur aynı zamanda. İtaat eden, isyan eden, karşı stratejiler geliştiren ve duygulanımlar üreten bir makine olarak beden, iktidar ilişkilerinin merkezindedir. Bedensellik, insanın doğasının bir parçasıdır ve bu doğa iktidar ilişkileri içerisinde yoğrulmaktadır. Öyleyse insan doğası tartışması, toplumsal iktidarın tartışılması açısından önemlidir. Özellikle de toplumsal dönüşümü kısıtlayacak ve engelleyecek veya ona belirli bir yön verecek bir insan doğası olup olmadığının tartışılması, inşaların kendi çıkarları doğrultusunda yeni bir toplum, yeni bir tarih yaratıp yaratamayacaklarını değerlendirmek açısından son derece önemlidir.

## 5.2. İnsan Doğası, Toplumun Özgür İradesi

Şimdi yeniden Marx'ın bu bölümün başındaki cümlesine dönmekte fayda vardır: “İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan veri olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar.” Marx, bu cümlelerine, tarihin yükünün yaşayanlar üzerinde bir ağırlık yaptığından, tam insanlar yeni bir şeyler yapacakken, devrimci kaygı dönemlerinde, tekrar her şeyin geçmişin “isimleri, sloganları ve kostümleri” halini aldığından bahsederek devam eder (Marx, 1979b, s. 476). Burada insan davranışlarının tarihsel sınırlılığı büyük oranda manevi anlamıyla ele alınmaktadır. Bu tez çalışmasının bu

---

petrol üretiminden daha demokratik siyaset mekanizmaları inşa etmeyi giderek zorlaştırdı.” (Mitchell, 2011, ss. 236-237)

<sup>144</sup> Bu konunun detaylı bir tartışması için bkz. Aaron Benanav, *Automation and the Future of the Work* (2020).

bölümünde ise bu cümlelerin, maddi yaşama ait bir yorumu ortaya konulmaya çalışılacaktır. İnsanlar üzerinde baskı yapan yalnızca geçmiş düşünceler ve gelenekler, isimler ve sloganlar değil, aynı zamanda üretim araçları ve ilişkileridir. Aynı zamanda, bu cümle, insanların kendi tarihlerini verili ve geçmişten aktarılan koşullar içerisinde yaptıklarını belirten alaycı bir tarih felsefesini ve bir iktidar ilişkisi analizini barındırdığı ölçüde toplumların özgür iradesine dair ve insanların doğasına dair çeşitli anlamlar taşımaktadır.

İlk önerme, insan doğası ile alakalıdır. Bu, özellikle Marksist literatüre oldukça ateşli ve önemli bir tartışmadır.<sup>145</sup> *Feuerbach Üzerine Tezlerin* altıncısı, bu tartışmanın merkezindedir. 6. Tez şöyledir: “Feuerbach, dinsel özü *insansal* öze indiriyor. Ama insansal öz, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Gerçekliği içerisinde, bu, toplumsal ilişkilerin bütünüdür.” (Marx & Engels, 2013, s. 16) Bu pasaj, Marx için insan doğasının soyut ve her bireyin içerisinde bulunan bir şey değil, bir toplumsal ilişkiler bütünü olduğunu gösterir. Ancak bu, aynı zamanda, Norman Geras’ın öne sürdüğü gibi insanın doğasının, toplumsal ilişkilere göre şekillenmek olduğunu da gösterir (Geras, 2016).<sup>146</sup> Öyleyse insanın bir doğasından, insanın toplumsal doğasından bahsetmek mümkündür. Antonio Gramsci’nin sözleriyle söyleyecek olursak,

Praksis felsefesinin<sup>147</sup> siyaset ve tarih bilimine getirdiği temel yenilik, soyut, sabit ve değişmez 'insan doğası' (kesinlikle dinsel ve aşkinci düşünceden türeyen bir kavram) olmadığı, insan doğasının tarihsel olarak belirlenmiş toplumsal ilişkilerin bütünü, dolayısıyla belirli sınırlar içinde filoloji ve eleştiri yöntemleriyle doğrulanabilecek tarihsel bir olgu olduğu anlayışıdır. (Gramsci, 2012, s. 133)

---

<sup>145</sup> Søren Mau, bu tartışmayı çok iyi bir şekilde özetlemekte ve bu tartışmaya bedenselliği ve aletlerin üretimini katmaktadır. Mau’nun, “insanın toplumsal ontolojisi” (Mau, 2019, ss. 77-117) başlığı altında yürüttüğü bu tartışma ve aletlerin kullanımına dair ürettiği bu limit aşma potansiyeli kavramsallaştırması oldukça ilham vericidir.

<sup>146</sup> Dostoyevski “insan her şeye alışabilen varlıktır ve sanırım bu onun en iyi özelliğidir” (Dostoyevski, 2019, s. 11) dediğinde kastedilen de sanıyorum tam olarak budur.

<sup>147</sup> Antonio Gramsci’nin *Hapishane Defterleri* adlı eserinde, “praksis felsefesi” Marksizmin, hapishane sansürünü aşmak amacıyla değiştirilmiş ismidir.

İnsanın doğasının toplumsal olarak kurulduğunu söylemek, bu doğanın hiçbir limiti olmadığı anlamına gelmeyecektir elbette. İnsan, yukarıda da vurgulandığı gibi kanlı canlı bir varlıktır. Onun bir bedeni, bu bedenin doğal sınırları vardır. İnsanların tarihlerinin üretiminde etkili olan toplumsal olarak üretilen doğasının sağladığı bu imkân aynı zamanda insanın yeniden üretimi zorunluluğunun belirlediği bazı bedensel limitlerle kısıtlanmıştır. Joseph Fracchia, Marx'ın yukarıda alıntılanan pasajından yola çıkarak, bedensel limitlerle ilgili şöyle yazmaktadır,

Marx, genel olarak bu aforizmayı, insanların kendi tarihlerini yapma konusundaki toplumsal olarak belirlenmiş kapasitelerine ve insanların bunu istedikleri gibi yapmaları önündeki toplumsal sınırlamalara ve kısıtlamalara gönderme yapmayı amaçladı. Ancak, teknolojinin özgül karakteri gibi değişen sosyal kapasitelerin arkasında, insanların kendi tarihlerini yapma olasılıklarını oluşturan bir dizi bedensel yetenek vardır; ve miras alınan sosyo-kültürel koşulların değişen sınırlarının ötesinde, insanların tarihlerini istedikleri gibi yapmalarını engelleyen, insan kültürlerinin değişkenliğine ve insanın şekillendirilebilirliğine sınırlar dayatan şey, insanın bedensel organizasyonuna gömülü olan bir dizi bedensel kısıtlamalar, ihtiyaçlar ve sınırlardır.<sup>148</sup> (Fracchia, 2005, s. 43)

Bu anlamda insan doğası tartışması bu tez çalışması açısından önemlidir. İnsanların tarihlerini yapmalarını etkileyen önemli bir faktör, Fracchia'nın vurguladığı gibi bu bedensel limitlerdir. İnsanlar tarihlerini yaparlar, ancak tarihlerini karınlarının doyacağı, soğuktan veya sıcaktan yaşamlarının sona ermeyeceği koşullarda yapmak durumundalardır. Bu koşulları hesaba katmadan tarihlerini yapmaları oldukça güçtür. Aslında bu nokta bizi aynı zamanda ekolojik kriz ile ilgili tartışmaya, yukarıda, 3. bölümde yapılan tartışmaya geri götürür. Bugün insanların yaptıkları tarih, tartışmasız olarak gezegeni insanların yaşaması için çok sıcak hale getirmek yolundadır. Bu

---

<sup>148</sup> Fracchia, bu analitadaki “beden”in, evrensel bir beden olarak anlaşılması gerektiği konusunda da okuyucuyu uyarmaktadır: “En kötü kullanımları yaratacak en büyük tehdit, belirli bir beden tanımını evrenselmiş gibi ele almak ve meşru olmayan bir biçimde bunu tüm bedenlere dayatmak olacaktır.” (Fracchia, 2005, s. 54)



anlamda insan doğasından bahsetmek, ekolojik kriz karşısında anlamlı bir pozisyon almayı sağlayabilir. Ekolojik kriz, böylece insanların kendi tarihlerini, kendi bedensel sınırlarının dayattığı koşullardan farklı bir yönde yapabileceklerinin önemli bir örneğidir. Ancak yine de Fracchia'nın kastettiğinin bu olmadığı ortadadır, onun vurgusu daha kısa zamanlı temel biyolojik ihtiyaçları kapsamaktadır.

Unutulmaması gerekir ki bu bedensel limitler, aynı zamanda bedensel imkanlardır da. Uçmak bu konuda iyi bir örnektir. İnsan bedensel sınırlılıkları nedeniyle uçamaz, ancak uçak üretebilir ve uçaklarla havada seyahat edebilir, bu seyahat biçiminin, doğal çevreye zarar verecek ölçekte karbon salınımı ürettiği bir toplumsal düzen kurabilir. Elbette insanın uçak üretebiliyor olması, insan bedeninin evrimleşme süreci ile ilişkilidir. İnsanın iki ayak üzerinde yürümesi ve böylece ellerinin özgürleşmesi sonucunda alet kullanabiliyor ve üretebiliyor olması, insan doğasının kapasitesini ve yelpazesinin genişliğini arttıran faktörlerdir. Fracchia, Mau'nun da vurguladığı gibi bu konunun üzerinde yeterince durmaz. Mau şöyle yazar,

Fracchia'nın "bedensel organizasyon" kavramına ilişkin yorumu, insan vücudunun bazı önemli ve ilginç özelliklerini vurgular, ancak yine de spesifik olarak insan metabolizmasının kesinlikle çok önemli bir yönünü takdir etmekte başarısız olur: "Beden dışı araçların kullanımı." Fracchia'nın bahsettiği bedensel araçlar, ancak bedenle doğrudan bağlantılı olmayan araçlardır. Bu, tartışacağım, insanın bedensel örgütlenmesinin en temel yönüdür. (Mau, 2019, s. 93)<sup>149</sup>

Araçların üretimi, insanın bedensel kapasitesine bağlı olmakla birlikte, bu kapasitenin aşılması imkanını da içinde barındırır. Alet yapmak ve kullanmak için el gerekmektedir, ancak alet yapıp kullanabildikten sonra, elin sınırları aşılabılır. Bu noktada yeni bedenler üretiminin ayrı bir konumu vardır. Çünkü bedenin üretimi, özellikle de çoğalma ve bakım süreçleri makineleşmeye kapalıdır (Farris, 2019, ss.

---

<sup>149</sup> Aslında Fracchia, bu yöne açılan bir alan tanımaktadır. Özellikle de şöyle yazdığında, "Bedensel limitlerli kültürel imkanlara çevirebilecek ve insan dünyalarının farklılıklarını yaratabilecek olan insanın evrensel bedensel organizasyonunda bulunan elastik ve yaratıcı kapasitelerdir." (Fracchia, 2005, s. 52)

115-116).<sup>150</sup> Dolayısıyla insanlığın devamlılığı açısından tarih yapmak söz konusu olduğunda, yeni insanların, yeni bedenlerin üretimi de kaçınılmaz bir limittir. Yeni nesiller üretmeyen bir toplum, yok olmaya mahkumdur.

Marx'ın yukarıdaki pasajından çıkartılacak ikinci önerme, toplumların özgür iradesiyle ilgili bir önermedir, çünkü toplumların iradesinin kaçınılmaz olarak geçmişten gelen ve sürmekte olan maddi toplumsal yaşama bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlamda toplumların özgür iradeleri vardır, onlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ancak verili koşullarda. Yani bu irade radikal bir özgürlüğe, sıfırdan bir şeyleri üretmeye kabil bir irade değildir, o mevcut koşullar içerisinde etkin olan, mevcut koşulları değiştirip dönüştüren bir iradedir. Tekerleği bulmadan, el arabasını keşfetmek mümkün değildir; emek bir meta olarak pazarda bulunmadığı sürece kapitalist üretim mümkün değildir; siyasi olarak hiyerarşik örgütlenmeye yabancı bir toplumu, yalnızca silah gücüyle fethetmek mümkün değildir.<sup>151</sup> Dolayısıyla toplumun özgür iradesi, zorunlu olarak geçmişten gelen ve mevcut maddi koşullara ve toplumsal ilişkilere; yani toplumsal üretim araçlarının gelişkinlik düzeyine ve toplumsal ilişkilerin mevcut işleyişine bağlıdır. Toplumun özgür iradesinin bunlardan ayrı düşünülmesi, ciddi bir eksiklik olacaktır.

---

<sup>150</sup> Yine de bu alanın tümünden makineleşmeyi dışlamadığının ayırında olmak gerekir. Tüp bebek, sezeryan doğum, taşıyıcı annelik ve benzeri tıbbi-teknolojik gelişmelerin, insanların yeniden üretimi sürecinde makineleşmeye belirli bir alan tanıdığını reddetmek mümkün değildir. Ancak bu gelişmeler insanların yeniden üretim sürecinin makineleşme eğilimi olduğunu söylemeyi mümkün kılacak seviyede değillerdir.

<sup>151</sup> David Graeber, 2019 sonbahar döneminde, London School of Economics adlı üniversitede verdiği *Anthropological Approaches to Value* dersinin 8. haftasında, İngilizlerin, Afrikalı Tiv toplumunu fethedememe sürecini anlatmaktaydı. Tiv'ler, Afrika'da özellikle köle ticaretinden kaçan insanlardır. Graeber, Tiv'lerin kendi toplumlarında merkezi otorite vb. yapılar olmadığı için fethedilmelerinin neredeyse imkânsız olduğunu, savaşla yenilemediklerini, ancak sonunda etraflarındaki tüm bölgeler işgal edildikten sonra, ilk önce bedava okullar ve hastaneler kurulduğunu, sonraki 10 yıl içinde ise sömürgeci İngilizlerin artık vergi istemeye başlayabildiklerini anlatmaktaydı. Graeber, aynı zamanda "Fetishism as Social Creativity" başlıklı metninde Tiv toplumunda siyasal iktidar biçimleri hakkında şöyle yazmaktadır: "Bunu anlamak için, bence, geleneksel Tiv sosyal iktidar kavramları hakkında bir şeyler anlamak gerekiyor - en azından 20. yüzyılın başlarında var oldukları şekliyle. Tiv, son derece hiyerarşik ev içi düzenlemeleri - önemli bir yaşlı adamın etrafında inşa edilen, neredeyse her zaman çok sayıda karısı olan, hüsrana uğramış bekar yetişkin oğullarla çevrili ev yerleşimleriyle - ve evin dışında siyasi makama benzer neredeyse hiçbir şeye izin vermeyen şiddetli eşitlikçi bir ahlak anlayışını birleştirdi. Bazı yaşlı erkekler toplumsal meselelerde daha büyük bir etki kazanmayı başarıyordu, ancak bu tür başarıları aşırı şüpheyle bakılıyordu. Sosyal iktidar, yani kişinin iradesini başkalarına empoze etme yeteneği, tsav olarak anılırdı; oldukça maddi anlamda, insan kalplerinde yetişen yağlı sarı bir madde olarak görülürdü." (Graeber, 2005, s. 416)

Bu, toplumsal yapılanmada, farklı ilişki biçimlerinde nesneleşen ciddi bir toplumsal iktidar anlamına gelir. Bunlardan ilki, toplumsal üretim araçlarında nesneleşen iktidardır. Dikkat etmek gerekir ki burada kastedilen yalnızca ekonomik üretim araçları değil, tüm toplumsal üretim araçlarıdır. Örneğin akıllı telefonlar nispeten yeni kültürel üretim araçlarıdır. Akıllı telefonlar aracılığıyla kültür hem yeni biçimlerde aktarılır hem de bu yeni biçimlerle birlikte yeni içerikler kazanır, yeniden üretilir. Bunun da ötesinde Antonio Negri ve Michael Hardt'ın, "ortak zenginlik"<sup>152</sup> adını verdikleri "biyopolitik üretimin," ya da "maddi olmayan emeğin" sonuçları; yani dil, anlamlar, duygulanımlar, imgeler (Hardt & Negri, 2011b, ss. 122-128) aynı zamanda biyopolitik üretim araçlarıdır. Hardt ve Negri'nin "biyopolitik üretimin müşterek yapısına" dayanarak ileri sürdükleri şekilde emeğin toplumsallaşması ve böylece sermaye iktidarının giderek güç kaybetmesi analizinin diğer faktörleri görmezden gelmeye varacak kadar abartıyla vurgulanmış bir yanı olsa da bu üretim araçlarının gelişkinlik düzeyinin önemi dikkate alınmaya değerdir. Dil, bu konuda iyi bir örnektir. Herhangi bir dilin gelişkinlik seviyesinden bahsetmek güçtür, ancak belirli bir dilin ne gibi anlamlar ürettiğinden bahsetmek nispeten mümkündür. Örneğin cinsel yönelimi aşağılamaya yönelik küfürler, aynı zamanda bu anlayışın yeniden üretilmesidir. Ama bu küfürlerin dilden tamamıyla çıkartılmasının bir "gelişme" olup olmadığı tartışmalıdır. Bu anlamda dilin bir üretim aracı olarak gelişmesinden bahsetmek güçtür. Yine de ChatGPT gibi yapay zekâ dil modelleri, dil üretimini etkileyebilecek önemli gelişmeler olarak düşünülebilir. Bu dil botlarının yaşamda, üretimde daha temel bir yer edindikleri bir gelecekte, dil üreten bu araçların da vazgeçilmesi güç iktidar odaklarına dönüşeceklerini öngörmek mümkündür. Toplumsal üretim araçlarının gelişkinlik düzeyi neyin üretilip neyin üretilmeyeceğini belirlediği ölçüde, bu araçlar toplumsal iktidar ilişkilerini kendilerinde nesneleştirirler. Ayrıca

---

<sup>152</sup> Hardt ve Negri'ye göre iktidar, yani sermaye mantığı, biyopolitik üretim çağında temel olarak kendisi dışında üretilen, kendisine 'dışsal' olarak üretilen 'ortak paydaya el koyarak' işler. Ancak bu el koyma işlemi asla ortak paydayı tümünden tüketemez. Her zaman el koyulamayan bir 'artık' mevcut. Burada, bu tez çalışmasının bu bölümü açısından önemli bir kavramın hem Marksist literatürde hem bu tez içerisinde önemli rol oynayan bir kavramın, "artık" kavramının alternatif bir formülasyonu mevcuttur. Marx'a göre artık, sermayenin el koyduğu, sömürdüğü ve kar elde ettiği parçayken, Hardt ve Negri, sermayenin el koyamadığı biyopolitik "artık"ı devrimin üzerinde filizleneceği alan olarak tanımlarlar (Hardt & Negri, 2011a, s. 163).

unutulmaması gerekir ki üretim araçlarının kendilerinin de üretilmesi gerekir. Üretim araçlarının üretilmesi de yine mevcut üretim araçlarına bağlıdır. Kazma kürekle uzay mekiği üretmek mümkün değildir. Elbette mevcut üretim araçlarıyla ne üretilebileceği hiçbir zaman, -özellikle de mevcut üretim araçları geliştikçe- dar bir seçenekler dizisiyle sınırlı değildir. Bilgisayarlar, savaşan uluslar için şifre çözümlenmeleri halini alan bilgiler de üretebilir, *LibraryGenesis* gibi paylaşım açılan bilgiyi de. Ancak üretim araçlarının ne şekilde ve hangi amaçlara yönelik olarak üretileceği ve daha genel olarak bir toplumun ne üreteceğine karar verilmesi belki de toplumsal iktidarın en etkili sürecidir. Günümüz toplumunda neyin üretilmesine büyük ölçüde sermayenin karar veriyor olması, sermayenin toplumsal iktidarının temelidir. Aşağıda toplumsal iktidarın sermaye biçimi tartışmasında bu konu daha detaylı biçimde ele alınacaktır.

Toplumsal üretim araçlarının varlığı, toplumların kendi geleceklerini nasıl şekillendirecekleri konusunda yeni soruları ve imkânları açar. Aynı zamanda bu araçlar birer ürün olarak ihtiyaç halini aldıkları ölçüde toplumun önündeki alternatifleri kısıtlarlar. Buzdolabını keşfettikten sonra, buzdolabı olmadan yaşamak büyük bir kayıp sayılacaktır. İnternetsiz bir toplum önerisinin bugün kitleleri harekete geçirmesi güçtür. Toplumsal alışkanlıklar, yalnızca alışkanlıklar olarak değil aynı zamanda “patika bağımlılıkları” olarak toplumsal alanı etkilerler. Bir şeyleri üretiyor olmak, bunları üreten ve bunlara ihtiyaç duyan bir toplumu yeniden üretir. Ancak bu araçlar, Mau’nun vurguladığı gibi, aynı zamanda insanların biyolojik kapasitelerini aşmalarını sağladığı ölçüde (Mau, 2019, s. 97) toplumun iradesini, alternatif gelecekler kurma kapasitesini, kendi tarihini yapma imkanını güçlendirirler.

Toplumsal üretim araçlarında nesneleşen iktidarın, benzer bir şekilde toplumsal ilişkilerde de nesneleştiğini vurgulamak önemlidir. Toplumsal ilişkiler, bazı şeyleri yapma etme biçimleri olarak önemli bir maddi etkiye sahiptir. Bu etki yalnızca anlam dünyasını veya düşüncelerimizi etkilemez. Toplumsal alanda, insanların birbirleri ve genel olarak toplum karşısına ne tür toplumsal aktörler olarak çıktıkları, onları sınırlayan veya onlara imkân tanıyan ne gibi toplumsal ilişki ağları içerisinde oldukları önemli bir etkiye sahiptir. Bu etkiyi belki de en iyi açıklayan hikâyeyi Marx, *Kapital*’in I. Cildinin 25. Bölümü olan “Modern Sömürgeleştirme Teorisi” başlıklı bölümünde,

sömürgeci hükümetin önemli bir figürü olan Edward Gibbon Wakefield'ın üzerinden anlatır.

Wakefield'ın sömürgelerde ilk keşfettiği şey şuydu: tamamlayıcı unsurun, ücretli işçinin, yani kendini kendi özgür iradesiyle satmak zorunda olan bir başka insanın yokluğunda, para, geçim araçları, makine ve diğer üretim araçları sahipliği, bir insanı henüz kapitalist olarak damgalamaz. Wakefield, sermayenin bir şey değil, kişiler arasında şeyler aracılığıyla kurulan bir toplumsal ilişki olduğunu keşfetmişti. Bay Peel adında birinin, 50.000 sterlin tutarında geçim ve üretim aracıyla İngiltere'den kalkıp Batı Avustralya'daki Swan River'a gitmesinden yakınır. Bay Peel, ayrıca, erkek, kadın ve çocuklardan oluşan 3.000 kişilik bir çalışan sınıf grubunu beraberinde götürecek kadar dikkatli bir adamdı. Belirlenmiş yere varılır varılmaz, "Bay Peel'in yanında yatağını yapacak ya da kendisine nehirden su getirecek bir hizmetçi bile kalmadı." Zavallı Bay Peel, her şeyi öngörmüş, ama İngiltere'deki üretim ilişkilerini Swan River boylarına taşımayı akıl edememişti. (Marx, 2011b, ss. 732-733)

Marx'ın vurguladığı, üretim ilişkileri olarak toplumsal ilişkilerin, üretim sürecinde önemli bir etkisi olduğudur. Üretim süreci, yalnızca kendi içerisinde ve üretici güçlerin gelişkinlik düzeyi çerçevesinde düşünülemez. Üretim süreci, toplumsal ilişkilerin bütününde işlemekte olan üretim ilişkileri olarak toplumsal ilişkilerin belirli etkilerine muhtaçtır. Yaşamın yeniden üretiminin, toplumsal ilişkiler aracılığıyla piyasa dolayımına muhtaç bırakılmadığı durumlarda, insanları ucuz emek gücü olarak çalıştırmak çok daha güçtür. Bay Peel, bunu acı yoldan keşfetmiştir. Kapitalist ilk birikim, bunun en belirleyici örneğidir. İlk birikim sürecinin önemi, yalnızca ortak alanları çitleyerek, diğer ulusları sömürerek, el koyarak bir ilk birikim yaratılması değildir. İlk birikim, aynı zamanda ortak ekim alanlarından, ortak otlaklardan, kendi kıtasından, toprağından sürülen insanların, *işçileştirilmesini* ifade eder. Marx'ın sözleriyle söyleyecek olursak, işçilerin işçileştirilmesinde, "işçiler ikili bir anlamda özgür olmalıdır"; feodal köylü için işçileşmek, hem feodal üretim ilişkilerinden özgürleşmek, hem de üretim araçlarının kontrolünü yitirmek anlamına gelecektir (Marx, 2011b, s. 687). Kendi üretim araçlarının kontrolünü yitirmek, yani sürebilecek bir toprağı, bir kısmını feodal ağasına verecek olsa da geçimini sağlayacak bir üretim

imkânı kalmayan insanların, emeklerini meta olarak pazara çıkartmaya zorlanması, ilk birikimin belki de en önemli parçasıdır. İlk birikim, işçileşen insanın yaşamının piyasa dolayımına zorlanması, piyasaya muhtaç bırakılmasıdır. Søren Mau'nun *Sessiz Zorlama* başlığını aldığı Kapital I. Ciltteki pasaj, tam da bu noktayı vurgulamaktadır,

Bir uçta işin maddi koşullarının sermaye olarak belirmesi ve diğer uçta emek güçlerinden başka satacak hiçbir şeyleri olmayan insanların ortaya çıkması yetmez. Bunların kendilerini gönüllü olarak satmaya zorlanmaları da yetmez. Kapitalist üretimin gelişimi içinde, eğitimleri, gelenekleri ve alışkanlıkları dolayısıyla bu üretim tarzının zorunluluklarını apaçık doğa yasalarıymış gibi gören bir işçi sınıfı oluşur. Bu üretim tarzı tam bir gelişme düzeyine ulaşır ulaşmaz, işleyişi ile her türlü direnci kırar; görece bir nüfus fazlasının sürekli varlığı, emek arz ve talebi yasasını ve dolayısıyla ücreti sermayenin değerlendirme ihtiyaçlarına uygun sınırlar içinde tutar ve *iktisadi ilişkilerin sessiz baskısı* kapitalistin işçi üzerindeki kesin egemenliğini tamamlar. Gerçi, iktisat dışı, dolaysız zora yine başvurulur, ama yalnızca istisnai olarak. İşlerin normal akışı sırasında işçi, 'üretimin doğal yasaları'na, yani kapitalist üretimin kendi mekanizması ile yaratılan, güvence altına alınan ve ebedileştirilen sermaye bağımlılığına terk edilebilir. (Marx, 2011b, s. 707; italikler M.Ş.)

Mau'nun, Marx'ın yukarıdaki pasajından yola çıkarak ortaya koyduğu gibi, iktisadi ilişkilerin, yaşamın yeniden üretimini piyasa dolayımına bağımlı kılması, yani insanların hayatta kalabilmek için piyasaya muhtaç olmaları önemli bir iktidar biçimidir (2019). Mau, bu iktidarın şiddet/rıza ikiliği içerisinde anlaşılamayacağını, çağdaş kapitalizmin kurulumunda şiddetin rolü olsa da sürdürülmesinde şiddet veya rızadan çok iktisadi iktidarın rolü olduğunu öne sürer. Mau'nun iktisadi iktidar olarak adlandırdığı, insanların yaşamlarını yeniden üretmek için piyasa dolayımına zorlanmalarını ifade eden iktidardır. Piyasa dolayımına muhtaç olmak için ise, Aaron Benanav ve John Clegg'in sözleriyle, "insanların yaşam için zorunlu gördükleri şeylere doğrudan ulaşımı kısıtlanmış olmalıdır ve insanlar bu ürünlere ancak piyasa dolayımıyla ulaşabiliyor olmalıdır." (Benanav & Clegg, 2014, s. 586). Bu iktidar biçimi, üretim ilişkilerinde işleyen bir iktidardır ve bu açıdan önemli bir noktaya işaret ettiğini söylemek gerekir. Bu anlamda Mau'nun kavramsallaştırdığı biçimiyle iktisadi

iktidar, toplumsal ilişkilerde, üretim ilişkilerinde, özellikle de üretim araçlarının özel mülkiyetinde, piyasaya girmeden önce toplumsal olarak zaten kurulmuş olan ve sürdürülen sınıf ilişkilerinde, kapitalist iş bölümünde işleyen iktidardır. Bu görüş özellikle aşağıda daha detaylı bir biçimde tartışılacağı anlamda şiddet/rıza ikiliğini aşması açısından son derece kıymetlidir. Ancak, Mau'nun anlayışı da yaşamın piyasa dolayımına muhtaç bırakılmasının doğrudan rıza üreten bir şiddet biçimi olduğunu göz ardı etmesi açısından eksiktir.

Rıza ve şiddet ilişkisine geçmeden önce son olarak Giorgio Agamben'in *Kutsal İnsan* adlı eserinde ortaya koyduğu iktidarın işleyişini kısaca incelemek anlamlı olacaktır. Agamben, iktidarı doğrudan siyasal ve hukuki alan içerisinde sınırlar. Carl Schmitt'in *Siyasal Teoloji* adlı eserinde ortaya koyduğu şekilde, hükümdarın belirleyici özelliği ve ortaya çıkış koşulu olan "istisna haline karar verme yetisi" (Schmitt, 2005, s. 5), Agamben'in iktidar anlayışının da temelindedir. Agamben'e göre, bütün siyasal sistemin temeli, "çıplak hayatı" veya Antik Yunan'daki anlamıyla tüm canlı varlıkları kapsayan zoe'yi (2017, s. 9) siyasal alandan dışlayan ve aynı zamanda bu düzenin içine hapseden bir "istisna durumudur" (2017, s. 18). Agamben, "istisna bir tür dışlamadır" (2017, s. 28) dediğinde, aslında piyasaya muhtaç bırakılan insanların durumunu açıklamak açısından çok faydalı bir anlayışı işaret etmektedir.<sup>153</sup> Piyasanın toplum üzerindeki iktisadi iktidarı da bir tür "dışlama ilişkisine" dayalıdır. Piyasa dışında yaşamı yeniden üretme pratiklerinin ve ilişkilerinin tümünün dışlanması, piyasa egemenliğini mümkün kılar. Bu bir "menetme, yasaklama" ilişkisidir. Piyasanın dışına attıkları, Agamben'in "kutsal insanı" gibi, "öldürülebilir ama kurban edilemezdir." (2017, s. 110) Buradaki dışlama ilişkisi, hukuksal alanda değil, yaşamın yeniden üretilmesi alanında gerçekleşmektedir. Menedilen veya yasaklanan kişi, ceza ile toplumdan dışlanmaz ama onun yaşamını yeniden üretmek için başka hiçbir alternatifi yoktur, bu imkanlar kısıtlanmıştır.

---

<sup>153</sup> Agamben yukarıda da belirtildiği gibi bu bağlantıları hiçbir zaman kurmaz. Onun için iktidar, siyasal ve hukuki alanlarda işlemektedir. Ekonomi, Agamben'in iktidar kuramında kendisine hiçbir yer bulamaz.

### 5.3. Maddi Toplumsal Yaşamın İtaat Üreten Şiddeti

Siyaset bilimi alanında, yukarıda da vurgulandığı gibi, iktidarı yalnızca yönetim mekanizmaları içerisinde alınan kararlar ile ilişkili olarak değerlendirmeye yönelik bir anlayış mevcuttur. Bu anlayışın belki de en belirgin örneği, Hannah Arendt'in, şiddet ve siyaset arasında yaptığı ayrımıdır. Arendt'e göre, şiddet ve siyaset birbirlerinin bittikleri yerde başlayan ilişki biçimleridir, yani Arendt'e göre şiddet bir zorlama biçimi olarak, eşitler arasındaki siyasal ilişkilerin dışındadır (Arendt, 1970, s. 44) Oysa şiddet, yukarıda ortaya koyulan mekanizmalar aracılığıyla, yani insanların yaşamlarını yeniden üretmek için piyasa dolayımına muhtaç bırakılmaları nedeniyle, yapısal olarak kapitalist toplumun yeniden üretimini merkezindedir. Yine de sadece şiddet ve zorlamanın, kapitalist toplumun yeniden üretimini ve geleceğin belirlenmesini, toplumların kendi tarihlerini yapmasını etkileyen yegâne faktörler olduğu düşüncesi eksiktir. Thomas Hobbes'un insanların bedensel sınırlarına işaret ederek ortaya koyduğu şiddet kapasiteleri arasındaki denklik düşüncesi bu açıdan önemlidir. Hobbes'un isabetli bir şekilde belirttiği gibi, hiçbir insan, tek başına diğer insanlardan mutlak anlamda daha güçlü değildir. Bu da hiçbir insanın, tek başına diğerleri üzerinde yalnızca şiddete dayalı bir egemenlik kuramayacağı anlamına gelir. İnsanın bedensel sınırlarına dayalı bu anlayışta, iktidar, her zaman insanların gruplaşmasını, örgütlenmesini, toplumsallaşmasını gerektirir. Hobbes, bu olguya aynı zamanda, eğer karşısında belirli toplumsal önlemler alınmazsa, sonsuz bir şiddet sarmalının temelini oluşturacak bir etki atfeder. Ona göre insanların bu eşit kapasitesi; insanların en güçlüsünün bile bir diğeri tarafından uykusunda öldürülebilecek olması, yalnızca şiddete dayanmayan farklı bir egemenliği, bir Leviathan'ı gerektirmektedir (Hobbes, 2017). Bu noktada Hobbes'un önermeleri ve vardığı sonuçlarla hemfikir olunmasa dahi, iktidarın kaynağının yalnızca şiddete dayalı olamayacağı fikrinin dikkate alınması önemlidir.

Hobbes'un kuramı ve yakın dönemlere ait diğer toplumsal sözleşme kuramlarında, özellikle Bodin, Rousseau ve Locke'un düşüncelerinde, tek bir kişinin şiddet ve zor yoluyla iktidarı kuramıyor oluşundan yola çıkan anlayış, iktidarın kurulmasını toplumu oluşturan bireyler arasında yapılan bir sözleşme olarak ele alır. Bu anlayış, egemenlik ve hükümet, iktidar ve yönetim arasında önemli bir ayrımı işaret etmektedir (Tuck, 2015). Bu düşünürler etkili bir biçimde, bir toplumun hükümeti, yöneticileri



egemen gibi gözükse de durumun aslında böyle olmadığını öne sürerler. Egemen olan yöneticilerin yönettiği insanlardır, çünkü yöneticiler yalnızca egemen olan tarafından görevlerini yapmak için atanmışlardır; yani “halk” tarafından (Tuck, 2015, ss. ix-x). Tuck’ın açıkladığı şekliyle, bu düşünce en belirgin ifadesini Hobbes’un “uyuyan egemen” fikrinde bulur (Tuck, 2015, ss. ix-x).<sup>154</sup> Bu uyuyan egemen, yani halk, bazı yöneticileri göreve getirir, çünkü kendileri uzun süreli siyasal tartışmalarla zaman kaybetmek istemezler. Bunun yerine kendi kişisel meseleleriyle ilgilenmeyi tercih ederler (Tuck, 2015, s. 2). Bu tarz bir anlayışta önemli olan, iktidarın, halkın tarafına konumlandırılmasıdır. Bu tarz bir iktidar anlayışı uygulamaya değil, potansiyele, iktidarın kaynağına odaklanmaktadır. Ancak uyuyan egemen anlatısının, aynı zamanda bir direniş ve iktidarı yeniden kurma imkânı olarak toplumsal sözleşme kuramlarında ne kadar geçerli olduğu tartışmalıdır.

Benzer bir anlayış, örneğin Ndembu toplumunda şeflerin başa geçiş ritüellerinde kendisini açıkça gösterir. Victor Turner, Ndembuların şeflerinin (Kanongesha), şefliğe geçiş ritüellerinin *Kumukindyla* ayinini hatırlatarak bu noktaya işaret etmektedir. Bu ayinde, Kanongesha olacak kişi, yerli halkın (Mbwela) şefi olan Kafwana tarafından iktidarını kötü kullanmakla ilgili hakaretlere maruz bırakılır. Şefe söylenen sözler, Turner’ın aktardığı haliyle şöyledir,

Sus! Sen kötü niyetli, bencil ve kötü bir aptalsın. Sen arkadaşlarını sevmiyorsun, onlara karşı yalnızca öfkelen! Kötülük ve hırsızlık sahip olduğun yegâne şeyler! Yine de seni buraya çağırdık ve sana şefliği devralman gerektiğini söylüyoruz. Kötülüğünü, öfkeni, zina alışkanlığını kenara bırak; onlardan hemen vazgeç! Sana şefliği bahşediyoruz. Arkadaşlarınla yemeli, onlarla yaşamalısın. Arkadaşlarını kulübelerinde yemek için cadı ilaçları hazırlama – bu yasaklanmıştır! Biz seni ve yalnızca seni şefimiz olarak arzuladık. İzin ver karın baş köye gelen tüm insanlara yemek hazırlasın. Bencil olma, şefliği kendine saklama! İnsanlarla birlikte gülmelisin,

---

<sup>154</sup> Tuck aynı zamanda bu tarz bir anlayışı ilk ortaya koyanın Bodin olduğunu vurgular. Tuck’ın sözleriyle: "Bodin bize şimdiye kadar düşündüğümüz haliyle siyasal iktidarın gerçekte iktidarın bulunduğu yer olmadığını söyler: Gündelik olarak bir kral veya bir çeşit topluluk tarafından emirlere tabi olabiliriz ve bizi bu emirlerden korumak için başvurulabilecek başka bir kurum olmayabilir, ancak bu yapıların altında saklı olarak ve ancak çok uzun aralıklarla ortaya çıkan farklı bir iktidar vardır, bu öteki kurumlara meşruiyetini veren iktidar." (Tuck, 2015, ss. 26-27)

cadılıktan uzak durmalısın! İnsanları öldürmemelisin! İnsanlara karşı cimri olmamalısın!

Sen, Mwantiyanywa'lı Şef Kanongesha, Chifwanakenu ["babasına benzeyen oğul"], sen şefliğin için dans ettin, çünkü seleftin ölmüştü [çünkü sen onu öldürmüştün]. Ama bugün yeni bir şef olarak doğuyorsun. O, Chifwanakenu, insanları tanımalısın! Eğer kötü idiyse ve manyok ezmeni tek başına yiyorduysan veya etini tek başına yiyorduysan, bugün artık sen şefsin. Bencil yöntemlerinden vazgeçmelisin, herkesi kucaklamalısın, sen artık şefsin! Zina yapmayı ve insanlarla tartışmayı bırakmak zorundasın. (Turner, 1977, s. 176)

Burada dikkat edilmesi gereken, Kanongesha'nın henüz bu suçlamaların hiçbirini gerçekleştirmemiş olmasıdır. Bu kişi henüz şef olmuş değildir. Dolayısıyla bu kötü özellikler ve hareketler, kişiye değil, şeflik statüsünün olası yozlaşmasına, iktidarın potansiyel yozlaşmasına ait olarak anlaşılmalıdır. Tam da bu nedenle kişi henüz şefliğe adım atmadan, ona şefliği verenin toplum olduğu konusunda ve bu sorumluluğu uygularken, iktidarının nereden geldiğini unutmaması konusunda ciddi uyarılarda bulunmaktadır. Şef, toplumu kucaklamak, beslemek, dertlerini dinlemek, onlara arkadaşlık etmek üzere iktidara layık görülmüştür. Şefin toplumdan aldığı iktidarı, toplumu güçlendirmek adına kullanması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu şekilde Ndembu'lar yeni seçilecek Kanongesha'ya iktidarın kaynağının nerede olduğunu, "uyuyan egemen" in kim olduğunu hatırlatmaktadırlar. Şefin iktidarı, aynı zamanda onun iktidardan en yoksun kişi olarak karşımıza çıkmasına neden olmaktadır. Bu ilişki, Ndembu'ların şefliğe kabul ritüellerinin diğer aşamalarında da oldukça belirgindir. Ritüeller, Victor Turner'ın özellikle vurguladığı şekilde, toplumsal yapının çözüldüğü bir araf alanı (*liminal space*) açmaktadır. Şef, şefliğe geçmeden önce, toplumun en düşük statüsüne indirilir ve şefliğe geçmeden önceki geceyi örneğin bir köle olarak, yani bir *ndung'u* olarak geçirir. Turner bunu, güçsüzün iktidarı olarak adlandırmaktadır.

Bu anlatıların ikisinde de iktidar toplumsal sözleşme tarafından üretilir, halk tarafından "bahşedilir" ancak bir kez üretildikten sonra, sürekli müzakereye açık değildir. Kurucu iktidar ile iktidar arasında ciddi bir ayrım mevcuttur. İktidarın toplumsal ilişkilerde yeniden üretilmediği bir model değildir bu, iktidarın bir hak olarak

yöneticiye teslim edildiği, bahşedildiği bir modeldir. Ama yine de bu iktidar yalnızca tepeden tabana bir etki olarak işleyemez. Onun varlığını sürdürmesi için, ilişkili başka bir davranışa, onu iktidar olarak sürekli yeniden kuran itaate ihtiyacı vardır. Bu açıdan özellikle Hobbes'un detaylı analizinde yer bulan başka bir anlayışın daha önemini teslim etmek gerekir. İktidar, toplumsal sözleşme kuramlarında sürekli bir tartışma konusu değilse de itaat, iktidarın sürdürülebilmesi için kaçınılmaz bir ön koşuldur. Hobbes şöyle yazar,

Aristokratik veya Demokratik bir kurul tarafından yönetilen bir halkın refahı Aristokrasiden veya Demokrasiden değil, İtaatten ve insanların uyumundan gelir: insanlar bir Monarşide de bir kişinin onları yönetme hakkı olduğu için değil, ona itaat ettikleri için gelişirler. Herhangi bir devletten İtaati (ve dolayısıyla insanların uyumunu) çıkartırsanız, bu insanlar sadece gelişmemekle kalmayacak, ayrıca kısa zamanda dağılacaklardır. (Hobbes, 2017, s. 279)<sup>155</sup>

Hobbes, açıkça itaatin her yapının temelinde ve kaynağında olduğunu, özellikle de onun bir saat gibi işleyeceğini düşündüğü mutlak yapının, yani Devletin kaynağında olduğunu görmüştür. Onun amacı itaati ve böylece mevcut iktidar yapısının sürdürülmesini savunmak olsa da bu satırları tersine çevirerek okumak ve itaat olmadan iktidarın çözüleceğini, bu anlamda da iktidarın sürekli olarak itaat tarafından yeniden üretilmekte olduğunu söylemek mümkündür.

İktidarın itaat tarafından kurulduğu düşüncesi, örtük olarak toplumsal imgelemimize yayılmıştır, ancak bilinç ve pratik düzeyinde bu farkındalık çoğunlukla su yüzüne çıkamamaktadır. İlginç bir örnek, Hans Cristian Andersen'in "Prenses ve Bezelye Tanesi" başlıklı masalında anlatılmaktadır (Andersen, 2016). Bu masalda, korkunç bir fırtınanın yaşanmakta olduğu bir gün, uzun zamandır evlenmek isteyen ancak

---

<sup>155</sup> Arendt ve Hobbes'un iktidar kuramlarını bir arada kullanmak alışılmadık bir birliktelik gibi gözükebilir. Örneğin Martin Saar için bu iki düşünür iki farklı iktidar kavramsallaştırmasının temsilcileridir. Arendt'in kuramı Spinozacı bir geleneği sürdürürken, Hobbes'un kuramı (daha sonradan Weber'in formülasyonu tarafından takip edilecek şekilde) farklı bir geleneğin başlangıcıdır (Saar, 2010, s. 12). Ancak Hobbes'un farklı bir şekilde okunması mümkündür. Tuck'ın önerdiği şekilde (Tuck, 2015), Hobbes, kuramının başlangıcında demokratik bir ana yer veren bir düşünür olarak okunabilir.

kendisine uygun bir prenses bulamayan bir prens ve annesinin şatosuna bir ziyaretçi gelir. Kapıyı açtıklarında genç ve güzel bir kadınla karşılaşılır. Bu kadın, bir prenses olduğunu iddia etmekte ve bu korkunç fırtınada dışarıda kaldığını, şato sahiplerinin de kendisine yardım edebileceğini düşündüğünü söylemektedir. Prens ve annesi kadını şatoya alırlar, yemek verir, yıkanmasını sağlar ve ona 8 kat döşekten oluşan bir yatak hazırlarlar. Ertesi gün kadın uyandığında, prensin annesi kadına nasıl uyduğunu sorar. Kadın, her şey için teşekkür ettiğini ancak uykusunda biraz rahatsızlık çektiğini, sanki yatağının altındaki bir şey sırtına batıyormuş gibi hissettiğini anlatır. Bu noktada bizler de prensin annesinin, prenses için hazırlanan 8 katmanlı yatağının altına, bir çeşit test olarak bir adet ufacık bezelye tanesi koyduğunu öğreniriz. Kadın bunu hissederse, prenses olduğu kesinleşecektir. Elbette bu bir masaldır. Ama bu masalı sert bir gerçekçilikle analiz etmenin bize ne kazandıracığına kısaca bakalım. Fiziksel olarak, herhangi bir insanın sekiz kat döşegin altındaki bezelye tanesini hissedemeyeceği kesindir. Dolayısıyla buradaki bezelye tanesi ve sekiz kat döşegin belirli bir anlatının sembolleri olduğunu düşünmek gerekir. Sekiz kat döşek, prensesin ne kadar iyi ağırlandığının, ona ne kadar iyi koşullar sağlandığının anlaşılması için kullanılan bir imge olabilir. Aynı şekilde bezelye tanesi de bu koşullarda yaşanan ufacık bir aksaklığı temsil etmektedir. Öyleyse gerçekten de prensesin tabi tutulduğu ve şikâyet ederek aştığı test nedir? Herhangi bir insan, zor bir durumdayken kendisini kabul eden ve sekiz kat döşek serecek derecede iyi ağırlayan insanlara, nasıl uyduğunu sorduklarında, sırtına bir şey battığını söylemeye utanacak, çekinecektir. Ancak hayatı boyunca bir prenses gibi yaşamış olan, kendisini tüm kişi ve koşulların hizmetine layık gören bir insan bu durumdan şikâyet edebilecektir. Prensesi prenses yapan, tam da ona bir prensesmiş gibi davranılmasına olan alışkanlığıdır. David Graeber, benzer bir şekilde, genel anlamda aristokrasiyi aristokrasi yapanın, kendilerine daha önce böyle davranıldığını ve bundan sonra da böyle davranılmaya devam edilmesi gerektiğini öne sürmeleri olduğunu vurgular (Graeber, 2011a, ss. 111-112).<sup>156</sup> Aynı şekilde, bezelye tanesinden rahatsız olan ve bunu dile getirmeye

---

<sup>156</sup> Graeber, “Fetishism as Social Creativity, or Fetishes are gods in the process of construction” adlı makalesinde bu durumu “iktidarın paradoksu” olarak adlandırır. Bu paradoks, iktidarın, ancak ötekiler onun varlığına inanırsa var olabileceğini vurgulamaktadır (Graeber, 2005, s. 430). Aynı vurgu Graeber tarafından bir başka metinde, *Toward an Anthropological Theory of Value* içinde şu şekilde vurgulanmaktadır: “İktidar, büyük oranda öteki insanları ona sahip olduğuna inandırma kabiliyetidir

utanmayan prensesin prensesliği, kendisine böyle davranılmış olmasından ve buna alışmış olmasından kaynaklanmaktadır. Marx bu duruma *Reflexionsbestimmung* yani, “yansıma belirlenimi” adını verir. Kral, sadece başkaları ona bağlı olarak hareket ettikleri için kraldır. O başkaları ise, tersine, o kişi kral olduğu için ona bağlı olduklarına inanırlar (Marx, 2011b, s. 69). İktidar da tam olarak bu şekilde işlemektedir. İktidarı kuran, inşa eden, ona itaat edilmesidir.<sup>157</sup>

Ancak itaati yalnızca alışkanlığa dayalı bir eylem olarak düşünmek de yetersizdir. İtaat, her zaman için ardında, itaat edilmemesi durumunda ortaya çıkacak bir şiddet, zorlama tehdidini barındırır. Antonio Gramsci’nin, *Hapishane Defterleri*’nde ortaya koyduğu “hegemonya” kavramı tam da bu şiddet ve rıza ikiliğine dayalıdır. Gramsci, yaşadığı dönemde bir sol devrim olasılığının çok canlı gözüktüğü İtalya’da komünist partinin başındadır. Ancak siyasal çalkantılar, onu genç yaşında İtalya’nın zindanlarına düşürmüş ve hayatının sonuna kadar da bu zindanlarda, bu önemli düşünürü tutsak etmiştir. Gramsci’nin en önemli metinleri, bu dönemde yazdığı *Hapishane Defterleri* adlı eserde toplanmıştır. Bu eseri yazarken Gramsci’nin hem hapishane sansürünü aşacak bir biçimde yazması, hem de çok az kaynağa, bilgiye erişebildiği bir konumda düşünce üretmesi gerekmiştir. Tüm bunlara rağmen, Gramsci, bugün hala 20. yüzyılın önemli bir düşünürüdür. İçerisinde bulunduğu koşullar, Gramsci’nin düşüncesini sistematik ve analitik olarak okumayı ciddi anlamda güçleştirmektedir (Anderson, 1976, s. 6). Ancak yine de Gramsci’nin anlayışının, özellikle de *hegemonya* kavramsallaştırmasının toplumsal iktidar açısından, toplumların kaderini belirleme ve kendi tarihini yapması açısından önemli bir katkı olduğunu göz ardı etmemek gerekir.

Gramsci’nin anlayışı, iktidarın yalnızca zor kullanarak, yalnızca devletin egemenlik araçlarıyla sağlanamayacağını vurgulamaktadır. Gramsci’ye göre, iki farklı “üstyapısal seviyeden” bahsetmek mümkündür. Bunların biri “sivil toplum” diğeri ise

---

(büyük oranın dışında ise, çoğunlukla ona sahip olması gerektiğine inandırma kabiliyetidir.)” (Graeber, 2001, s. 245)

<sup>157</sup> Andersen masallarından bir diğeri, “Kral Çıplak” bu konuda başka bir harika örnektir. Kral, en iyi, en kaliteli giysiyi giymek ister ve o kurnaz bir terzinin alayına konu olacak şekilde halkın arasına çıplak çıktığında dahi, halkın bunu fark etmesi için bir çocuğun kahkaha atmaya başlaması gerekmektedir. Bu masalda, bu çocuğun eleştirel kahkahası, kralın iktidarını yok eder. Ancak kahkaha olmadığı sürece, kralın dünyanın en iyi kıyafetlerini giydiğini unutmamak gerekir.

“devlet”tir. Sivil toplum hegemonyanın alanını tanımlar, devlet ise “doğrudan egemenliğin” alanı ya da “devlet ile hukuki yönetim aracılığıyla uygulanan buyruktur (Gramsci, 2012, s. 12). Bu anlamda Gramsci, Hegel’in devlet ile sivil toplum arasında yaptığı ayrımı sürdürmektedir. Ancak Gramsci’nin bu ikiliyi birbirlerinden bağımsız, birbirlerine dışsal alanlar olarak düşünmediğini vurgulamak gerekir. Gramsci, bu ikisinin birlikteliğine “ayrılmaz Devlet” (*integral State*) adını vermektedir (Gramsci, 2012, ss. 12-13). Richard Howson ve Kylie Smith’in vurguladığı gibi, “ayrılmaz Devlet” Gramsci’nin düşüncesinde “geniş bir yapı olarak, siyasal ve sivil toplumun sentezidir ve hegemonyayı asla yalnızca siyasal iktidarın bağımsız operasyonları olarak temsil etmez.” (K. Smith & Howson, 2012, s. 3) Bu anlamda Gramsci’nin kuramı, zor uygulayan devlet ile rıza üreten sivil toplumun bir arada düşünülmesi gerekliliğini işaret etmektedir. Bu alanlar analitik kolaylık sağlaması açısından birbirlerinden ayrılmış olsalar da<sup>158</sup> Perry Anderson’ın ileri sürdüğü gibi Gramsci’nin düşüncesinde rıza ve zorlamanın birbirlerine zıt konumlarda yer almadığının ayırında olmak; Gramsci’nin bu ikisini diyalektik bir ilişki içerisinde düşündüğünü vurgulamak önemlidir (Thomas, 2010, ss. 162-163). Gramsci’ye göre hiçbir toplumsal iktidar, yalnızca zor yoluyla uzun süre iktidarını sürdüremez. Yalnızca zor yoluyla iktidarını sürdürmeye çalışan herhangi bir iktidar, bu iktidarı kaybetmeye mahkumdur. Rıza ve zor arasındaki, ikna, yönlendirme ve baskılama arasındaki ilişki, profesyonel paralı askerlerden oluşan bir orduda bile önemlidir (Gramsci, 2012, s. 88). Aslında bu oldukça ciddi bir iddiadır. İktidarın, her zaman belirli ikna, yönlendirme, meşrulaştırma, tanıma ilişkileri içerisinde, rıza gösterme biçimleriyle kurulduğunun öne çıkartılması, toplumun iktidarın işleyişine razı olması gereksinimi, iktidarın bir kısmını topluma geri iade eder. Dolayısıyla yöneticiler, toplumdan tümüyle bağımsız, onların ihtiyaç ve arayışlarına hiçbir cevap üretmeyen şekilde yönetemezler. Çeşitli tavizler vermeleri gerekir. Çünkü Gramsci’nin ortaya koyduğu anlamıyla hegemonya, toplumsal sözleşme kuramlarındaki gibi iktidarı bir hak veya mülkiyet olarak ele almaz. Gramsci, iktidarın bir çarpışma ve çatışma alanı olduğunu, bir ilişkisellik

---

<sup>158</sup> Gramsci, bunu bir “metodolojik kriter” olarak ortaya koyar: “Çalışmamızın üzerinde temelleneceği metodolojik kriter şöyledir: Bir toplumsal grubun üstünlüğü kendisini iki biçimde gösterir, ‘egemenlik’ (domination) olarak ve ‘zihinsel ve ahlaki liderlik’ olarak.” (Gramsci, 2012, s. 47; ayrıca bkz. Fontana, 2016, s. 89)

olduğunu görmektedir. İktidarın üretilmesi için olduğu kadar sürdürülmesi için de rızanın üretimine ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır:

Kuşkusuz hegemonya olgusu, hegemonya kurulacak grupların çıkarlarının ve eğilimlerinin dikkate alınmasını ve belli bir uzlaşma dengesinin oluşturulmasını, yani lider grubun ekonomik-kurumsal fedakarlıklar yapmasını gerektirir. Ancak, bu tür fedakarlıkların ve böyle bir uzlaşmanın esasa dokunamayacağına da şüphe yoktur; çünkü hegemonya etik-politik olsa da, aynı zamanda ekonomik olmalı, zorunlu olarak ekonomik faaliyetin belirleyici çekirdeğinde yönetici grubun icra ettiği belirleyici işleve dayanmalıdır. (Gramsci, 2012, s. 161)

Bu anlamda, Gramsci'nin kuramı, toplumsal sözleşme kuramlarından bir adım daha ileriye giderek iktidarı ilişkiselliği içerisinde ele almaktadır. Gramsci'ye göre, toplumsal iktidarın yapısı gereği, onu işleten egemen sınıf, çeşitli tavizler vermek zorundadır. Ancak bu tavizler hiçbir zaman kapitalizmin ekonomik temellerini değiştirmeyi içeremezler. Çünkü hegemonyanın üretilmesine sebebiyet veren, zaten bu ekonomik işleyişin meşrulaştırılması, insanların bu işleyişe ikna edilmesidir. Ekonomik pratiği bir sınıfın bir sınıfı sömürmesi üzerine kurulu bir toplumda, egemenlerin hegemonyası, sömürü düzenini tümüyle ortadan kaldıramayacaktır, çünkü bu, bahsi geçen hegemonyanın da imhası anlamına gelecektir. Bu anlayış, aynı zamanda zihinsel ve etik düzlemde gerçekleşen hegemonyanın, hiçbir zaman için yalnızca fikirler ve hisler düzleminde üretilmediğini, her zaman için pratikte işleyen üretim ve yeniden üretim süreçleri üzerine yerleştirildiğini işaret etmektedir. Gramsci, böylece önemli bir noktayı, bu tez çalışmasının da vurgulamak istediği şekliyle, toplumsal ve maddi ilişkilerin, rıza üreten yapısını ortaya koymuştur. Ona göre “fikirler hiçbir zaman başka fikirlerden, felsefeler başka felsefelerden doğmazlar; onlar gerçek tarihsel gelişmenin sürekli yenilenen dışavurumlarıdır.” (Gramsci, 2012, s. 263)

Ancak Gramsci'ye göre maddi ilişkilerin saf varlığı, yaşamın yeniden üretimine piyasa dışında hiçbir alternatif tanımadığı için değil, bu piyasa egemenliğini meşrulaştırarak, entelektüeller tarafından üretilen bir söylem aracılığıyla iktidar uygulamaktadır. Bu,

maddi yaşamın, toplumsal ilişkilerin veya Mao'nun adlandırmasıyla “ekonominin iktidarı” değil, bu iktidarın meşrulaştırılmasıyla ilgilenen bir anlayıştır. Elbette bu meşruiyet, toplumların kendi tarihlerini yapmaları sürecinde etkilidir ancak yaşamın yeniden üretilmesini piyasa dolayımına muhtaç bırakarak değil, bunun “doğru yol” olduğuna insanları ikna ederek işlemektedir bu iktidar. Mao'nun yukarıda anlatılan yaklaşımında bu meşrulaştırma mekanizmasına dair bir değerlendirmenin eksikliği hissedilmektedir. Gramsci'nin, “ikili bakışı”nda ise tersine, maddi koşulların zorlayıcılığı değerlendirmesi ciddi anlamda eksiktir. Gramsci'nin kendi sözleriyle,

İkili bakış kendisini, en basitinden en karmaşığına çeşitli seviyelerde gösterebilir; ancak tüm bunlar teorik olarak, Machiavelli'nin Centaur'una -yarı insan yarı hayvana -denk gelen iki temel biçime indirilebilir. Bunlar kuvvet ve rızanın, otorite ve hegemonyanın, şiddet ve medeniyetin, bireysel an ve evrensel anın ('Kilise' ve 'Devlet'), ajitasyonun ve propagandanın, taktiklerin ve stratejilerin vb. düzlemleridir.<sup>159</sup> (Gramsci, 2012, ss. 169-170)

Bu alıntıda da açıkça belirtildiği gibi, Gramsci, öncelikle en basitinden en karmaşığına kadar tüm farklı işleyişleri, “rıza ve zor” ikiliği içerisinde eritmiştir. Ancak toplumsal iktidar söz konusu olduğunda, maddi koşulların itaat üreten şiddetinden bahsetmeyen bir “zor ve rıza ikilemi,” Göran Therborn'un vurguladığı biçimde, “egemenliğin analizi ve anlaşılmasında son derece yetersizdir.” Bu yaklaşım, zora dayanmayan kabullenme, benimseme ve itaatin çok çeşitli türlerini aynı başlık altında eritmekte, bunların farklı türlerine dair hiçbir şey anlatmamaktadır (Therborn, 1989, s. 83). Bu ciddi bir eksiklik. Özellikle de toplumsal yaşamın mevcut koşullarının, bu yaşamın yeniden üretilmesi üzerinde uyguladığı şiddete dayanarak ürettiği itaati dikkate almaması açısından. Tekrar Therborn'dan alıntılanmak gerekirse,

---

<sup>159</sup> Benedetto Fontana, Gramsci'nin rıza/zor ikiliğinin, Machiavelli'nin Centaur figüründe temsil ettiği zorlama ve ikna ikiliğini tekrar ederek “iktidarın doğasına dair genel bir formülasyon” ortaya koyduğunu vurgular (Fontana, 2016, s. 89).



Normatif bir bakış açısından, zor ile rıza arasında her açıdan önemli, açık bir ayrım çizgisi vardır. Ama pratikte, bu ikisi karmaşık bir biçimde karşılıklı ilişki içindedirler. Bir kimsenin rıza göstereceği eylem yolu, her zaman duruma, var olan ve olanaklı olarak algılanın ne olduğuna, bir başka deyişle güçler arası dengeye bağlıdır. (Therborn, 1989, s. 92)

Bu anlamda toplumsal yaşamda verili olan ve yaşamın yeniden üretimi açısından alternatifsiz olarak kendisini ortaya koyan ekonominin, şiddet ve rızayı, zor ve itaati birleştiren bir iktidar biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Gramsci'nin düşüncesi, rıza ve şiddeti birbirlerinden yalnızca metodolojik bir kriter olarak ayırma da itaat üreten bir şiddet olarak piyasa dolayımına muhtaç bırakılmayı analiz etmekte yetersizdir. Bu ayrım, aynı zamanda, rıza ve şiddet ikilisi arasında diyalektik bir ilişkiyi varsaysa dahi maddi koşulların bütün bu iktidar ilişkilerinin temeli olduğu gerçeğine yeterince odaklanmaz. Gramsci, iktidarı, ekonomide temellenen siyasal bir ilişki olarak anlar. Ancak toplumsal yaşamın üretimi ve yeniden üretimini belirleyen, üretim araçlarının gelişkinlik düzeyi ve toplumsal ilişkiler üzerinde yeterince durmaz.<sup>160</sup> Dolayısıyla onun kavramsal seti, iktidarı siyasal alanda sınırlandıran anlayışlarla aynı eksiklikten mustarıptir. Gramsci rızanın rolünü vurgular, ancak onu yalnızca siyasal alanda görmektedir. Ekonomik koşulların, maddi koşulların rıza üretimini görmez.

İktidarı siyasal alanda konumlandıran başka bir örnek Eugen Dühring'dir. Dühring, iktidarı, Gramsci'nin tam tersine doğrudan zor ile ilişkilendirir ve rızadan bahsetmez. Dühring, tarihin yapılmasını da doğrudan zorun kullanımına dayalı olarak okumaktadır. Dühring'e karşı, Engels, bu noktayı şiddetle vurgular. Ona göre,

---

<sup>160</sup> Gramsci'nin metninde, elbette bu yöne işaret eden çeşitli pasajlar bulmak mümkündür. Örneğin *Hapishane Defterleri*'nin henüz başında, Gramsci, tabii sınıfların rızasının, egemen sınıfların üretim süreçlerindeki konumlarına ve fonksiyonlarına bağlı prestijlerinden kaynaklandığını” (Gramsci, 2012, s. 12) söylediğinde ya da “temel sınıf için pratik olanın, entellektüeller için ‘rasyonelite’ ve spekülasyon olduğunu” (Gramsci, 2012, ss. 115-116) söylediğinde bu yöne işaret etmektedir. Ancak yine de Gramsci, siyasal ilişkileri, üstyapısal ilişkiler olarak ekonomik ilişkilerden farklı bir alanda inceler ve değerlendirir. Bu, yukarıda ortaya koyulan “toplumsal iktidar” anlayışı açısından oldukça sorunlu bir yaklaşımdır, çünkü iktidarı siyasal alanda, ekonomik alanın bir yansıması olarak ele almaktadır.

Crusoe, 'elde kılıç' Cuma'yı kendine köle yapar. Ama bunu başarması için Crusoe'nun kılıçtan başka bir şeye daha gereksinmesi vardır. Herkes köle kullanamaz. Köle kullanabilmesi için insanın iki tür şeye sahip olması gerekir: birincisi, kölesinin emeği için alet ve malzemeye; ikincisi de onun için salt geçim araçlarına. Bu yüzden, kölelik mümkün hale gelmeden önce, belli bir üretim düzeyine zaten ulaşılmış olması ve belli bir bölüşüm eşitsizliğinin zaten ortaya çıkmış olması gerekir. Ve köle emeğinin, toplumun tümünde egemen üretim biçimi haline gelmesi için de, üretimde, ticaretle ve servet birikiminde daha da yüksek bir artış esastır. Toprağın ortak mülkiyetine sahip olan eski ilkel topluluklarda, kölelik ya hiç yoktu ya da çok küçük bir rol oynuyordu. (Engels, 1974, s. 27)

Bu anlamda yalnızca siyasal alanda uygulanan zor ve rızanın, toplumların geleceğini belirleyecek, kendi tarihlerini yapmalarını etkileyecek iktidarı oluşturduğunu söylemenin eksik kalacağı ortadadır. Köleliğin bir toplumsal ilişki biçimi, siyasal ilişki biçimi olarak ortaya çıkması için, insanların zor kullanılarak köleleştirilmesi yeterli değildir. Aynı zamanda kölelerin emeklerini üretken hale getirecek maddi gelişkinlik düzeyine ve köleliği, zorun olmadığı koşullarda dahi sürdüreceği toplumsal ilişkilere<sup>161</sup> ihtiyaç vardır. Dolayısıyla insanların kendi tarihlerini, şiddete veya rızaya dayalı olarak yaptıkları düşüncesi, bu tarih yapma eyleminin toplumsal ilişkilerdeki ve toplumsal üretim kapasitesinin gelişkinlik düzeyinde nesneleşen iktidarı görmezden geldiği oranda eksik kalacaktır. Bu durum, şiddet ve rızanın analizin dışında bırakılmasını gerektirmez, ancak onlarla birlikte, maddi koşulların ve toplumsal ilişkiler bütününe de değerlendirmeye katılmasını gerektirir. Bu bölümün sonunda, piyasa dolayımına muhtaç bırakılan insanların, bu koşullara itaat etmesi ve toplumsal alanın tümünde itaat üreten mekanizmalar değerlendirilecektir. Ancak yalnızca bu değerlendirmenin tek başına yeterli olmadığını vurgulamak önemlidir.

Gramsci'nin maddi koşulları iktidar analizinin dışında tutmasına bağlı olarak, hatta tam da bu dışlama sebebiyle, Gramsci'nin anlayışında ve toplumsal sözleşme

---

<sup>161</sup> Engels bu noktayı yukarıdaki alıntıda vurgulamaz, ancak Marx'ın düşüncesinde bu vurgu açıkça ortadadır. Özellikle bkz. Kapital I. Cildin "İlk Birikim Üzerine" başlıklı bölümü (Marx, 2011b, ss. 686-741).

kuramlarında karşımıza “rıza” olarak çıkan kavramın tekrar düşünülmesi de kaçınılmaz bir gerekliliktir. Yukarıda, Hobbes’tan yapılan alıntıda, rıza kavramı yerine “itaat” kavramı kullanılmaktadır. İtaat, bu bağlamda, zorun karşısına yerleştirilmek açısından, bilinçli ve gönüllü anlamlarını taşıyan “rıza”dan daha uygun bir kavramdır. Sonuçta insanlar açıkça tartışarak ve uzlaşarak bir şeylerin nasıl yapılacağına karar vermezler ve çoğunlukla iktidar ilişkilerini oldukları haliyle kabul eder ve onlara itaat ederler. Bu anlamda itaat, zor ve rızayı birleştiren bir kavram olarak da düşünülebilir. Bunun da ötesinde, itaat, maddi koşullar söz konusu olduğunda daha isabetli bir kavramdır. Toplumsal iktidar ilişkileri, yalnızca insanların birbirleri arasında kurdukları örgütlenme biçimlerine itaat edilmesinden oluşmaz, toplumların kaderinin belirlenmesi veya tarihin yapılması anlamında toplumsal iktidar, her zaman doğal ve toplumsal maddi koşullara bağlıdır. Bu koşullara rıza gösterildiğini söylemek anlamsız olacaktır. İnsan, yemek yeme gereksinimi üzerine düşünüp taşınarak rıza göstermez, ona itaat eder.<sup>162</sup>

#### **5.4. Etienne de La Boetie’nin “Şok Edici” Durumu ve İktidarın Artık-İtaat Olarak Üretimi**

Bu alt bölüme, iktidarın itaat ile kaçınılmaz ilişkisini ortaya koyan belki de ilk düşünürü, Etienne de La Boetie’yi (1530-1563) tanıtarak başlamak uygun olacaktır. Etienne de La Boetie Fransa’daki siyaset felsefesinin öncülerinden,<sup>163</sup> özgün bir düşünürdür ancak maalesef büyük oranda tarihin tozlu sayfaları arasında

---

<sup>162</sup> Elbette doğal koşulların ve maddi yaşamın zorlaması da belirli bir itaati gerektirir. Ölüm, her zaman için bu koşullar karşısında bir itaatsizlik imkânı olarak bulunmaktadır.

<sup>163</sup> Etienne de La Boetie’nin Fransa’nın ilk siyaset felsefecisi olduğu iddiası M.N. Rothbard tarafından, La Boetie’nin *Gönüllü Kulluk* (2015, s. 6) adlı eserine yazdığı önsözde ortaya konulmuştur. Bu anlayışın, Habermas’ın (Habermas, 1988) Machiavelli ve More için yazdıklarına paralel olduğuna da dikkat çekmek isterim. Bu anlamda La Boetie’nin çalışması Aristoteles’in büyük etkisi altındaki klasik siyasetten, toplumsal felsefeye geçişin önemli aşamalarındandır. La Boetie’nin düşüncesinin, 1) etik ve siyaset arasındaki sürekliliğin kırılması ve bunların ayrı alanlar olarak işaretlenmesi, 2) karakterler yerine teknik ve devletin inşasıyla ilgilenen bir siyaset anlayışı, 3) bir durumun doğru analizi yerine siyasetin bir bilim olarak anlaşılması, Habermas’ın Machiavelli ve More’un düşüncelerinde ortaya koyduğu 3 belirleyici değişime paralel olduğu söylenebilir (Habermas, 1988, s. 41). Bu anlamda, siyaset biliminin ekonomiden ve toplumsal yaşamdan bağımsız bir şekilde kurulması sorununun en azından Fransa için La Boetie ile başladığını söylemek mümkündür. Bu hem bir devrim, hem de yeni bir sorun alanının açılmasıdır. Öte yandan farklı düşünürlerin, örneğin Michael Rosen’ın, La Boetie’nin analizinin dinamik toplumsal ilişkileri göz ardı ettiğini ve bir durumun basitleştirilmiş bir okumasına odaklandığını söylediğinde La Boetie’nin yeni bir döneme geçişteki temel düşünür olarak okunmasını reddettiklerini (Rosen, 2016, ss. 125-130) söylemek mümkündür.

unutulmuştur.<sup>164</sup> La Boetie, çoğunlukla Montaigne'in arkadaşı olarak anılmakta ve Montaigne'in *Arkadaşlık Üzerine* (Montaigne, 2004) adlı eserinden tanınmaktadır. Ancak La Boetie'nin üretmiş olduğu tek eser hem iktidarın kavramsallaştırılması açısından hayati önem taşıyan bir öncüdür, hem de üretmiş olduğu eser sosyal bilimlerin en can alıcı konularından birine değindiği için önemlidir. La Boetie, bu eserinin konusunu şöyle özetler,

Şimdilik bu kadar fazla insanın, bu kadar fazla köyün, şehrin, ulusun, bazı zamanlarda ona verdikleri iktidar dışında hiçbir iktidarı olmayan tek bir Tiran altında acı çekmesini anlamaya çalışacağım; bu Tiran insanlara ancak onlar sabrettiği sürece zarar verebilir, insanlar ona karşı çıkmak yerine ona katlanmayı tercih etmezse onlara hiçbir zarar veremez. Gerçekten çarpıcı bir durum!<sup>165</sup> (La Boétie, 2015, s. 36)

La Boetie'nin bu sorun karşısında sunduğu cevabı kısaca özetlemek yerinde olacaktır. La Boetie'ye göre yozlaşmış bir hükümet kurmanın iki farklı yolu ve bu hükümeti destekleyen üç farklı faktör mevcuttur. O, şöyle düşünür, eğer bir seçim şansları olursa kimse kulluğu özgürlüğe tercih etmeyeceğine göre, kulluk ancak kaba kuvvet veya kandırma yoluyla sağlanabilir. La Boetie şöyle yazar,

Ama kesinlikle tüm insanlar, insan olarak kaldıkları sürece, kendilerini köleleştirmeden önce ya zorlanmalı ya da aldatılarak köleleştirilmelidir; tıpkı Sparta ve Atina'nın İskender'in orduları tarafından fethedildiğinde olduğu gibi yabancı ordular tarafından fethedilmesi ya da Atina'nın kontrolünün Pisistrates'in eline geçtiği

---

<sup>164</sup> Görünen o ki bugün La Boetie'nin çalışması çok az kişinin ilgisini çekmektedir. İlginç bir şekilde bu insanlar bambaşka dünya görüşlerindedir. Örneğin La Boetie'nin eseri Von Mises Enstitüsü tarafından ücretsiz olarak dağıtılmaktadır ve ön sözünü M.N. Rothbard yazmıştır. Öte yandan Saul Newman (Newman, 2007) veya Pierre Clastres (Clastres, 2010) gibi anarşizme yakın düşünürler de La Boetie'nin düşüncesiyle ilgilenmiştir. Bu düşünürler dışında, Rosen, La Boetie'nin kitabı ile aynı başlığı taşıyan bir eser üretmiş (Rosen, 2016), ancak şaşırtıcı bir şekilde La Boetie'ye bu eserde çok az yer vermiştir. Son olarak Frederic Gros, *Disobey!* başlıklı eserinde La Boetie'nin kuramından yola çıkarak ilham verici düşünceler ortaya koymuştur (Gros, 2020). Bu düşünürler dışında, La Boetie ile ilgilenen düşünürler arasında Miguel Abensour (Abensour, 2011), Harry Kurz (Kurz, 1949), Beryl Schlossman (Schlossman, 1983) ve Nannerl .O. Keohane (Keohane, 1977) sayılabilirler.

<sup>165</sup> Bu soru aynı zamanda bu çalışmanın temelindeki sorudur!

zamanki gibi siyasal fraksiyonlar tarafından fethedilmesinde olduğu gibi. İnsanlar aldatma yoluyla özgürlüklerini kaybettiklerinde, başkaları tarafından ihanete uğramaktan çok, kendileri tarafından kandırılırlar. Sicilya'nın ana şehri Siraküza halkının, savaşın sancıları içindeyken ve dikkatsizce yalnızca mevcut tehlikeyi planlarken, ilk tiranları Denis'e ordunun komutasını emanet ederek onu terfi ettirdiklerinde durum buydu. Ona öyle bir güç vermişlerdi ki, muzaffer dönüşünde bu değerli adam, sanki kaptandan krala, sonra kraldan Tirana dönüşerek, düşmanlarını değil, yurttaşlarını yenmiş gibi davranacaktı. (La Boétie, 2015, s. 47)

Durum hangisi olursa olsun, La Boetie, yozlaşmış bir hükümetin kurulması sorunuyla, bu hükümetin sürdürülmesi sorunu kadar ilgilenmez. O, bu açıklamayı yalnızca insanların özünde ve doğal olarak özgür olduğunu vurgulamak ve bu özün ancak kaba kuvvet ve kandırma ile kirletilebileceğini öne sürmek için yazmaktadır. Ancak La Boetie'ye göre bu öz bir kez kirletildiğinde, onu kirli tutmak daha kolaydır, çünkü özgürlüğü hiç yaşamamış insanlar ona özlem duymayacaklardır (La Boétie, 2015, s. 51). La Boetie bunu geleneğin etkisi olarak ele alır.<sup>166</sup> La Boetie'ye göre, kandırılan veya zorlanan nesillerden sonraki nesiller kendi atalarının hareketlerini, pişmanlık veya özlem duymaksızın tekrar ederler (47). Bu nesiller, “böyle gelmiş böyle gidecek” şeklinde düşünürler ve içinde yaşadıkları durumu katlanmaları gereken bir kötülük olarak kabul ederler (51). Ancak La Boetie her zaman bu durumun ötesini görebilecek ve dolayısıyla hiçbir zaman evcilleştirilemeyecek insanlar olduğunu öne sürer.<sup>167</sup> Bu anlamda, yozlaşmış bir hükümetin sürdürülmesini sağlayan ilk faktörün bir çeşit bilgi

---

<sup>166</sup> Dikkat çekmek isterim ki Etienne de La Boetie burada sosyal düşüncenin en temel tartışmalarından biri hakkında, insan çevresi ve insan doğasının karşılaştırılması hakkında bir düşünce üretmektedir. O şöyle yazar: “Doğanın bizi kendi iradesine göre şekillendirmekte etkili olduğu ve bizim zengin veya cılız varlığımızı ortaya çıkarttığı reddedilemez; ancak doğanın üzerimizde gelenekten daha az gücü olduğu kabul edilmelidir, çünkü doğuştan gelen özelliklerimiz, her ne kadar iyi olurlarsa olsunlar, desteklenmediğinde yok olur, oysa çevre bizi doğanın hediyelerine rağmen her zaman kendi özellikleriyle şekillendirir.” (La Boétie, 2015, s. 48) La Boetie kendi kuramında insan doğası anlayışına kuvvetli bir şekilde dayansa dahi burada onun için çevrenin insan doğasından daha önemli bir etken olduğunu görmek mümkündür. Bu anlamda Etienne de La Boetie'yi 400 yılı aşkın bir süre önceden Fransız düşüncesi içerisinde kurulacak olan ideolojiler/hakikat rejimleri ve interpalasyon/öznenin inşası ilişkisini öngören bir düşünür olarak yorumlayabiliriz.

<sup>167</sup> Bu durumda La Boetie'nin kendisinin bu insanlardan biri olduğunu düşündüğünü söylemek saçma olmayacaktır. Ancak bu yine de ironiktir çünkü La Boetie bu eseri verdikten ve Orleans Üniversitesinin hukuk fakültesinden mezun olduktan sonra, monarkın hizmetinde (kısa) bir hayat yaşamış ve bir daha asla bu düşüncelerinden bahsetmemiştir (La Boétie, 2015, s. 23).

veya öngörü eksikliği olduğu söylenebilir. İkinci faktör ise, yozlaşmış hükümdarlar tarafından uygulanan, bilinçli bir stratejidir. Bu strateji insanları meşgul tutmaktır. La Boetie bu meşguliyetin nasıl sağlandığı ile ilgili olarak, Kiroso hükümdarlığı altındaki Lidya şehirlerinde sirklerin çok fazla olması örneğine işaret eder.<sup>168</sup> İnsanları meşgul tutmanın yanı sıra, başka benzer bir strateji de La Boetie'ye göre yöneticileri gizemlileştirmek, insanların yöneticilere karşı huşu dolu bir hayranlık duymasını sağlamaktır (57-58).<sup>169</sup> Terry Eagleton'ın bir tanımını ödünç alarak, bu tarz stratejilere “negatif toplumsal kontrol” stratejileri adını vermek mümkündür (Eagleton, 1991a, s. 34). Bu yöntemler, toplumsal kontrolü baskı yoluyla değil, pasifizasyon yoluyla sağlamaktadır. Günümüzde ekranlara bakarak geçirdiğimiz süreler, teknik ve teknolojinin sağladığı zaman geçirme imkânları ya da daha genel olarak, insanların toplumsal iktidar yerine gündelik meselelerle oyalanmasını sağlayacak her türlü etken bu başlık altında düşünülebilir. Benzer bir şekilde, toplumsal iktidarı temsil eden yöneticilerin, yalnızca baskı yoluyla değil, ancak halkın bilmediği ve yöneticilerin bildiği birtakım gerçekliklerle mücadele eden (dış güçlerle savaşan ya da dini temsiliyet yetkisi olan yöneticiler anlatılarında olabileceği gibi) hükümdarlar anlatısı, bugün de bir çeşit “negatif toplumsal kontrol” stratejisi olarak işlemektedir. Son olarak, La Boetie'ye göre yozlaşmış bir hükümeti sürdüren üçüncü faktör, bir çeşit çıkarlar hiyerarşisi piramididir. Bu hiyerarşinin tepesinde Tiran oturmaktadır ve onun etrafında 5-6 destekçisi vardır. Bu 5-6 destekçinin altında onları destekleyen 500-600 destekçi vardır ve bu böyle devam etmektedir (La Boétie, 2015, s. 62). La Boetie'ye göre bu yapıdaki herkes yukarıdan bir şeyler beklemektedir. Bu şekilde kesişen beklentiler yapısı herkesin yöneticiye biat etmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu anlamda yönetici insanları insanlara karşı kullanmaktadır, “aynı odun kesmek için baltaya odundan bir sap yapılması gerekmesi gibi.” (64)

---

<sup>168</sup> Bu örneğin ve açıklamanın devamında La Boetie oldukça ilginç bir etimolojik iddiada da bulunur. Latince oyun anlamına gelen “ludi” sözcüğünün Lidya şehrinde gelmekte olduğunu söyler. Bu manada oyun bir çeşit meşgul tutarak yönetme aracı biçiminde karşımıza çıkar. Oyunları bu olumsuz anlamdan kurtararak tüm kültürel alanın içerisinde filizlendiği toplumsal alanlar olarak analiz eden zıt bir okuma için bkz. *Homo Ludens* (Huizinga, 2010).

<sup>169</sup> Bu yaklaşım, iletişim teknolojilerinin henüz çağdaş kapitalizmdeki kadar gelişmediği, radyo, TV, sosyal medya gibi iletişim araçlarının olmadığı bir toplumsal alanda daha tutarlıdır. Ancak benzer bir işleyişin bugün, gizemlileştirmenin aksine aşırı göstererek, ihtişam ve Guy Debord'un kullandığı anlamda gösteri aracılığı ile kurulduğunu söylemek mümkündür.

La Boetie'nin "çıkarlar hiyerarşisi" anlatısının ve maddi koşulların yarattığı alışkanlığa dair anlatısının, kendisi bu yönde ilerlemese de belirli bir yaşama tarzının iktidarı olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu başlıklarda, çıkarlar ve maddi koşulların yarattığı alışkanlıkları ekonomik bir temelde incelememek, La Boetie'nin iktidar analizini itaatin, rıza biçiminde üretilmesi anlayışına yaklaştırmaktadır. Bu La Boetie'nin kuramındaki bir eksikliklerdir. Ancak onun kuramı, yalnızca bir insanın Tiranlığını veya despotluğunu eleştirmek, bu ilişki biçimini anlamlandırmak üzerine kuruludur. Dolayısıyla La Boetie'nin ortaya koyduğu da ekonomik iktidar yerine yalnızca siyasal alanla (ve eğlencenin hesaba katılması dolayısıyla kültürel alana ve gündelik yaşama kapı aralayan) sınırlı kalan bir analizdir. Ancak yine de La Boetie'nin bu analizinin, özellikle de içerisinde yazdığı dönem göz önünde bulundurulduğunda, çok önemli vurguları olduğunu ve bize yeni bir analizin kapısını araladığını söylemek mümkündür.

Öncelikle, La Boetie'nin analizinin toplumsal sözleşme kuramlarının kavramsallaştırdığı iktidarda ve hatta Gramsci'nin analizinde dahi eksik olan "çıkarlar hiyerarşisi" anlatısı oldukça kıymetlidir. Bu noktayı vurgulamak, kısaca toplumsal sözleşme kuramları etrafında gerçekleştirilen önemli bir tartışmayı hatırlatmak yerinde olacaktır. Rızanın teslim edilmesine dayalı toplumsal sözleşme kuramları açısından, rızanın *nasıl* teslim edildiği, yurttaş ile egemen arasında nasıl bir "rıza dayalı temsiliyet" ilişkisi olduğu sorusu ciddi bir tartışma konusudur.<sup>170</sup> Toplumsal sözleşme kuramları, yurttaşların, egemeni rıza göstererek kurduğunu öne sürerler. Ancak bu rızanın nasıl gösterildiği konusunda ciddi bir analiz eksikliği vardır. Yalnızca hükümlerin egemenliği altında yaşamak, ona rıza göstermek anlamına mı gelmektedir? Yoksa gerçekten de insanlar, tek tek hükümlerin egemenliğini meşru mu bulmaktadırlar? Özellikle toplumsal sözleşme kuramlarının ve La Boetie'nin kuramının ortaya koyulduğu dönem düşünüldüğünde,<sup>171</sup> bu daha da ciddi bir sorun

---

<sup>170</sup> Kendime referans vermenin utancını göze alarak, bu tartışmayı başka bir makalede daha detaylı bir biçimde ele aldığımı belirtmek isterim, bkz. (Şahinler, 2021, ss. 65-70).

<sup>171</sup> Bu dönem, henüz kapitalist üretim tarzının gelişmediği, feodal ilişkilerin toplumsal alanı ürettiği ve yeniden ürettiği bir dönemdir. Hannah Arendt, özellikle Thomas Hobbes'un kuramını bir çeşit burjuva düşüncesi olarak ortaya koymuş olsa da (Arendt, 1973, s. 156) bu oldukça anakronik bir okumadır. Hobbes'un çeşitli feodal beylerin hamiliği altında ve monarşiyi savunarak yazdığı metinlerin, kendi toplumsal ve tarihsel koşullarına bağlı olduğunun ayırıldığında olmak önemlidir. Bu anlamda toplumsal

halini almaktadır. Bu dönemin toplumsal formasyonu içerisinde, insanların çoğunlukla hükümrani, egemeni, Kralı veya Sultanı neredeyse hiç görmeden yaşadıklarını söylemek mümkündür. Öyleyse, bu insanlar hükümdara nasıl rıza göstermektedir? Aslında La Boetie, “çıkarlar hiyerarşisinden” bahsederken, tam olarak bu sorunu çözmektedir. Bir serf, kendi feodal beyine itaat etmektedir. Bu feodal bey ise kendi üstündeki konuma ve bu yeni kişi de bir üstteki konuma. Bu anlamda itaatin veya rızanın, toplumsal yapılanmanın katmanları arasında elden ele teslim edilerek oluşturulduğunu söylemek mümkündür. İnsanlar tek tek egemenliği elinde bulundurduğu iddia edilen hükümrana değil, onun temsilcilerine itaat eder veya rıza gösterirler. Bu düşünce aynı zamanda farklı iktidar katmanları anlayışına imkân tanınması açısından da son derece önemlidir. İktidar yalnızca hükümranın “sahip olduğu” bir şey değil, tabandan tavana, farklı ilişkilene biçimleri aracılığıyla kurulmakta olan bir ilişkiselliklerdir. Bu katmanlı yapı, özellikle aşağıda ortaya koyulacak olan sermayedarların iktidarı ile sermayenin iktidarı arasındaki ayrımı incelemesi açısından önemlidir. Toplumsal alan, farklı iktidar konumlarını barındırır. Bu konumlar ise her zaman farklı iktidar ilişkileri aracılığıyla, tabandan tavana doğru, aşamalı olarak kurulmaktadır. Ancak burada, ikinci bir etkiyi daha göz önünde bulundurmak gereklidir. İktidar ilişkileri, tabandan tavana doğru, kademeli olarak kurulsada dahi, bu ilişkiler tavana referansla, yani mevcut toplumsal iktidar biçimine itaat ederek kurulmaktadır. Serfler, feodal beylere, yalnızca onlar feodal beyler oldukları için değil, bu ilişkilene biçimi tüm feodal sisteme yayıldığı için ve yaşamlarını üretecek başka alternatifleri olmadığı için itaat ederler. Bu itaat, yaşamın yeniden üretimine dair bir itaattir. Toplumsal yapılanmanın kodladığı “mümkün hayat” anlatısının sınırları içerisinde kalan, bu anlatıya, maddi koşulların ve toplumsal ilişkilerin zorlamasıyla maruz bırakılan insanların itaatidir bu. Feodal toplumda, insanların üretim, dağıtım ve tüketim ilişkilerinin tümü, bu toplumsal ilişkilene biçimlerine doğrudan bağlıdır. Ancak feodal toplumun, kapitalist topluma göre önemli bir farkı, üretim araçlarının mülkiyetinden mahrum bırakılmış insanların henüz üretilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla bu yapılanma biçiminde yaşamın maddi olarak yeniden üretimi imkânı hala nispeten daha açık uçludur ve dolayısıyla insanları

---

sözleşme kuramlarının, büyük oranda feodal ilişkilere ait kuramlar olduğunu vurgulamak ve feodal ilişkilere ait bu kuramda, rızanın da feodal ilişkiler aracılığıyla teslim edilebileceğini görmek gerekir.



baskılamak için daha fazla fiziksel şiddete ihtiyaç duyulması mümkündür. Lordunu reddeden bir serf, hala birisi gelip onun toprağına el koymadığı sürece kendi yaşamının yeniden üretimini sağlayabilecek bir konumdadır. Emeğinden başka satacak hiçbir şeyi olmayan bir işçi için, mübadele değerinin temel değer olarak kabul gördüğü kapitalist bir toplumda aynı özgürlüğün olmadığını ve dolayısıyla maddi koşulların bu işçi üzerinde daha büyük bir zorlama uyguladığının ayırında olmak önemlidir.

Son olarak, La Boetie'nin kuramında, itaatin, katmanlı olarak birikmesi anlatısının, günümüzde işlemekte olan toplumsal iktidarı anlamak açısından önemli bir ipucu daha sunduğunu söylemek gerekir. La Boetie'nin kuramı, itaatin aşamalı olarak birikmesi anlayışını ele almaktadır ancak bu birikimin nasıl gerçekleştiğini derinlemesine incelemeyiz. Yine de La Boetie'nin ortaya koyduğu "çıklarlar hiyerarşisi piramidi"ni derinleştirerek okumak, bize bu yönde önemli bir kazanım sağlayabilir. La Boetie, Tiranın yanında kendisine itaat eden 5-6 kişi, onların bir altında 500-600 kişi ve onların da altında 5000-6000 kişiden bahsetmektedir. Burada sayılardan çok konumlar önemlidir. Tiran'ın zirveyi oluşturduğu bu piramit biçimli örgütlenme, daha alt katmanlardaki temsilcilerin de çıkarıdır der La Boetie. Ancak bu çıkar, bugün akla gelen ilk biçiminde, yani ekonomik çıkar olarak okunmamalıdır yalnızca. Burada La Boetie'nin bahsettiğini söyleyebileceğimiz, toplumsal iktidarın paydaşı olmaya dair bir çıkardır. Frederic Gros, La Boetie'nin bu anlatısıyla ilgili şöyle yazar,

Zorbalığa uğrayan her kişi, kendi durumunun intikamını başkalarına karşı zalimce davranarak alır, bunun sonucunda itaat ilişkisi, iki ayrı grup (yönetilenler ve yönetilenler) oluşturmak şöyle dursun, tüm toplumsal bünyeyi kaplar; ve herkes suç ortağıdır, her biri diğerine karşı tiranlık yapma yetkisine sahip olmaktan kendi payına düşeni alır. (Gros, 2020 Bölüm 2)

Bu anlamda, toplumsal iktidarın örgütlenme biçiminin, Tiranın altında küçük tiranlar yaratarak kendisini meşrulaştırdığını ve güçlendirdiğini söylemek mümkündür. Frederic Gros, buna "artık-itaat" (Gros, 2020 Bölüm 2) adını vermektedir. Bu yaklaşım, toplumsal iktidarın oluşumunu, bir çeşit artık-iktidar birikimi olarak ele almaya imkân tanımaktadır. Gros şöyle yazar,

Çilecinin boyun eğdirdiği bu aşırılık, tam da La Boétie için siyasi iktidarı elinde tutan şeydir. Seni görüyorum, diye yazar La Boétie, 'yalnızca itaat etmekle kalmayıp, aynı zamanda hizmetkarlığa sürükleniyorsun'. Hizmetkarlık itaatten daha fazlasıdır: Ant içmek, arzuları önceden görmek, mümkün olduğu kadar iyi itaat etmek, kişinin itaatini şükran ifadesi haline getirmek, verilen emirler - 'artık-itaat' olarak adlandırılabilir şey. (Gros, 2020 Bölüm 2)

Gros'un ortaya koyduğu biçimiyle, "iktidardakinden çok iktidarcı" davranışlar, itaatin "artık" kısmını oluşturmaktadır. Bu "artık" insanların kendi Tiranlıklarını kurma istekleriyle ve bu isteğe bağlı olarak kendi baskılanmalarını arzulamalarıyla ilişkilidir. Ancak "artık-itaati" yalnızca böyle kavramsallaştırmak, özellikle de herkesi suç ortağı ilan ettiği ölçüde analizi eksik bırakacaktır. Bunun yerine "artık-itaati", toplumsal ilişkilerin tümünden kaynaklanan, onların zorlamasıyla desteklenen bir birikim ögesi olarak değerlendirmek daha tutarlı bir yaklaşım olacaktır. Bu anlamda "artık-itaat", aynı sermayenin oluşumunu sağlayan, bu oluşumun ön koşulu olan "artık-emek" gibi düşünülmelidir. Hatta artık-emek ile artık-itaat, günümüz piyasa mekanizmasına ait iki birikim ögesi olarak değerlendirilmelidir. Piyasa mekanizması aracılığıyla tavanda sermaye biçiminde yoğunlaşan artık-emek gibi, artık-itaatin de tavanda birikmekte olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu birikimin yegâne koşulu, insanların onlara buyruk verecek kişinin arzularını öngörerek davranması ve kendilerinin de bu buyruk veren konumu arzulamaları olarak düşünülemez. Toplumsal, maddi yaşamın gereksindirdiklerine itaat etmek ile artık itaat arasında bir ayrım yapmak önemlidir. Artık itaatin birikimi süreci, toplumsal yaşamı yeniden üretmek için gerekenden daha fazla itaatin, mevcut toplumsal iktidarı oluşturacak şekilde sürekli olarak birikmesidir. Elbette toplumsal yaşamın sürdürülebilmesi ve yeniden üretilebilmesi için bir çeşit toplumsal örgütlenme ve dolayısıyla belirli itaat biçimleri gerekecektir. Ancak bu itaat biçimlerini sermaye mantığına uygun olarak, piyasa dolayımıyla örgütleyen günümüz kapitalizmi, bu minimum gerekli itaati sürekli aşan bir itaat üretme mekanizmasıdır. Marx, artık emeği analiz ederken, onu, işçinin emek gücünün yeniden üretilmesi için gereken ücretin karşılığında daha fazla harcanan emek olarak işaret etmektedir. İşçi çalıştığı 6 saat için ücret almakta, aynı günün diğer 6 saatinde ise patronu için

bedavaya çalışmaktadır. Artık itaat söz konusu olduğunda da benzer bir işleyişten söz edilebilir. Herhangi bir işçi, yalnızca işi yapması için gereken koşullara itaat etmez, aynı zamanda piyasa dolayımının onu içerisinde bıraktığı konum nedeniyle, yani tam da patron karşısında bir işçi olarak, minimum gerekli itaatten fazlasını üretmektedir. İşçi, yalnızca toplumsal yaşamın ve maddi gereksinimlerin üretilmesi için piyasaya itaat etmez. O bir kez piyasa dolayımına muhtaç bırakıldıktan sonra, işini korumak için, maaşını arttırmak için, yaşam koşullarını daha iyi hale getirmek için “artık-itaat” göstermek durumunda kalır. Ancak bu “artık itaat” yalnızca patronun yerinde olmayı arzulamakla alakalı değildir. Bu artık itaat, toplumsal ilişkilerin ve maddi üretim güçlerinin gelişkinlik seviyesinin doğrudan bir sonucudur. İşçinin itaati, alternatifsizliğin, maddi ve toplumsal koşulların zorlamasının kaçınılmaz bir sonucudur. Patronu patron, işçiyi işçi olarak yeniden üreten bu maddi ve toplumsal koşulların zorlamasıyla birlikte, artık itaatin birikimidir. Burada karşılıklı bir ilişki olduğunu görmek önemlidir. Bu zor olmadan, artık itaati düşünmek güçtür, artık itaat olmadan da maddi koşullara bu toplumsal iktidarı verecek bir ilişki biçimi düşünmek güçtür.

Burada ortaya konulan artık itaat anlayışı, toplumsal iktidarın katmanlaşması süreciyle de ilişkilidir. Artık itaat, doğrudan tabandan tavana doğru ilerlemez. İtaatin artık olarak birikimi, iktidar ilişkilerinin katmanlı yapılanması dolayımına maruz kalır. Örneğin bir rektörün isteklerini öngören dekan, kendi fakültesinin araştırma görevlilerini, bu anlamsız öngörüye uygun biçimde çalışmaya zorlayabilir. Burada iktidar ilişkilerinin akışkanlığı, çeşitli farklı konumlarda yoğunlaşır ve sabitlenir. Öncelikle araştırma görevlisinin dekana itaati, yapılan işin anlamsızlığı ölçüsünde artık itaat biçimini alır. Ama aynı zamanda dekanın rektörün isteklerini öngördüğünü düşünen tavrı, rektöre doğru biriken artık iktidara ikinci bir katman oluşturur. Son olarak, rektörün kendisini atayan hükümetin isteklerini öngörmesi tüm kurumun bir artık itaat üretim kurumuna dönüşmesine neden olur. Toplumsal alan bu tarz örneklerle doludur. Örneğin ilkökul ve liselerde uygulanan zorunlu tek tip kıyafet, kurumun işleyişine hiçbir katkısı olmayan basit bir artık itaat biriktirme biçimidir.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> Özellikle de kendisini, “öğrenciler arasındaki sosyo-ekonomik farkları görünmez kılmak” ilkesiyle açıkladığı ölçüde. Çünkü okul üniformaları, herkesin bildiği gibi bu farkları görünmez kılmak için yeterli değildir. Öğrencilerin sosyo-ekonomik koşulları yalnızca giydikleri kıyafetlerle görünür olmaz.

Ancak burada önemli olan, konumların, kişilerden sonra da bu iktidar ilişkilerini sabitleyecek şekilde belirginleşmesidir. Sözü geçen rektör değişse dahi, rektörün arzularını öngören anlayışın değişmesi için alternatif düşünme ve eyleme biçimleri geliştirilmesi gerekmektedir. Konumlar, belirli yapma etme biçimlerinin temsilleri olarak sabitlendiğinde, belirli yapma etme biçimlerinden kaynaklanan artık itaate bağlı iktidar da bu konumlarda sabitlenir. Artık-itaat, iktidar konumları üretir ve bu konumların yok edilmesi itaatin kesilmesi ile mümkün değildir. Çünkü iktidar ilişkileri içerisinde bu konumlar, ilgili birimin; üniversitenin, ekonominin, hastanenin, üretme biçimini belirler hale gelirler. Rektörün arzularını öngören bir dekan, aynı zamanda dekanlığın böyle yapılması yönünde bir fikri işaret etmektedir. Bu fikrin alternatifleri gelişmediği sürece, yalnızca bu fikre itaat etmeyi keserek, toplumsal ilişkileri dönüştürmek mümkün olmayacaktır. Ekonomi, bu anlamda birincil örnektir. Çağdaş üretim, dağıtım ve tüketim biçimlerimiz, aşırı derecede kırılabilir, sermaye mantığı çerçevesinde geliştirilmiş birtakım işlemlerin iktidarına tabidir. Bugün, örneğin tarım kredisi veren kurumlara para yatırmayı kesmek ve böylece onların iktidarını yok ederek batmalarını sağlamak, henüz hiçbir alternatif kurgulanmamışsa, ciddi bir gıda krizine sebep olabilir. Benzer bir şekilde, bugün sermaye temelli davranış ve düşüncelerin bir anda iptali, dünyayı ciddi bir krize sürükler. Bugün toplumsal ölçekte üretken olan sermayedir; ya da daha doğrusu sermaye biçiminde, sermaye aklına uygun olarak örgütlenmiş toplumsallığımızdır. Bunun alternatif gösterilmeden reddi, ancak maddi toplumsal yaşam koşullarının yeniden üretiminde ortaya çıkacak ciddi krizlerde kendisini gösterebilir.

La Boetie'nin en büyük eksikliği, belki de bu yapma etme biçimlerine bağımlılık şeklini alan iktidar konumlarını dikkate almamış olmasıdır. Onun kuramına dönecek olursak, sonuç olarak onun düşüncesinde ortaya çıkan Tiranın iktidarının, halkın itaatinin ya da yukarıda ortaya konulan anlamıyla artık-itaatin birikiminin bir sonucu olduğu ve üç farklı stratejiyle bu iktidarın sürdürüldüğüdür. Görenek, meşgul etmek/huşu ve hayranlık yaratmak ve yapılandırılmış bir kesişen beklentiler/çıkarlar

---

Ayrıca sosyo-ekonomik farkları görünmez kılmak iddiasının kendisinin de ciddi anlamda sorunlu olduğunu vurgulamak önemlidir. Bu görünmezlik, bir gizlemedir yalnızca. Okullarda, çok ciddi sosyo-ekonomik farklarla bölünmüş toplumun yanıltıcı bir bütünlüğü imgesini oluşturmak en iyi anlamıyla hayalperestliktir; bilginin, öğrenmenin, devletin sınıfı olmadığı gibi yanlış bir varsayım üzerine kuruludur.

hıyerarşisi kurulu iktidar ilişkilerinin, artık-itaatin birikimi olarak sürdürölmesini sağlar. Tiranın iktidarını sürdürmek için dayandığı tüm bu stratejiler, onun iktidarının yalnızca insanların itaatının bir sonucu olduğunu tekrar kanıtlamaktadır. Hükümrán iktidarını sürdürmek için göreneğe, meşgul etme ve hayranlık uyandırmaya ve çıkarlar hıyerarşisine mecburdur ve bu stratejiler olmadan iktidar sahibi olamayacaktır. Peki öyleyse Tiranı alaşağı etmek ve iktidarı geri almak konusu ne olacaktır? La Boetie'ye göre iktidar yalnızca itaatın bir sonucu olduğu için, halk istediği anda bu iktidarı Tirandan veya herhangi bir yöneticiden geri alabilecektir. Ancak bu analiz, artık-iktidarın yapılaşmasını, yapılanmasını göz ardı etmektedir. Artık-iktidarın birikimi bir yapılanma anlamına gelecektir. Bunun da ötesinde, bu anlayış, ekonomik iktidarı, ya da maddi ve toplumsal yaşam pratiklerinin iktidarını; ya da Marx'ın sözleriyle, “verili ve geçmişten gelen” koşulların iktidarını görmezden gelmektedir. İnsanların sürekli itaati, iktidar konumlarını sağlamlaştırdıkları ve maddi yaşama dair yapma etme alışkanlıklarını “tek yol” olarak sabitledikleri ölçüde yapıya ait bir iktidar oluşturur.

La Boetie'ye göre, tirana iktidarını sağlayan yalnızca insanları itaati olduğu için, bu iktidarı geri almak isteyen halkın yapması gereken, yalnızca itaat etmeyi kesmektir; radikal bir eylemsizliktir. İnsanların yalnızca itaat etmeyi sonlandırması gerekmektedir ve bu, Tiranlık sorununu tek seferde ve kökünden çözecektir. La Boetie'nin sözleriyle,

Açıkça bellidir ki tiranı alaşağı etmek için savaşa gerek yoktur, çünkü ülke kendi köleliğine rıza göstermeyi reddettiği anda, otomatik olarak yenilecektir: Onu herhangi bir şeyden mahrum bırakmaya gerek yoktur, yalnızca ona hiçbir şey vermemek gerekir; eğer kendisine karşı bir şey yapmıyorsa bir ülkenin kendisi için bir şey yapmasına gerek yoktur. Bu nedenle kendi kulluklarına izin veren, hatta bu kulluğu ortaya çıkartan halkın kendisidir, çünkü onlar boyun eğmeyi bırakarak kendi kulluklarına son verebilirler. (La Boétie, 2015, s. 39)

Böylece La Boetie, herhangi bir Tiran karşısında, iktidarın kimde olduğunu göstermek için Katip Bertleby'nin “yapmamayı tercih ederim” (Melville, 2016) sözlerine benzer bir kullanımı önermektedir. Bu şekilde La Boetie, toplumu iki kendiliğinden gruba

bölmektedir: çoğunluk (halk) X azınlık (hükümler/Tiran). Ve bu kendiliğindenlikte dahi çoğunluğun her zaman kuvvetli taraf olduğunu öne sürmektedir. Bu hakikatin ortaya konması için çoğunluğun yapması gereken yalnızca radikal bir eylemsizliktir. Sorunu bu şekilde ele alarak, La Boetie, çoğunluğun kendiliğinden bir siyasal aktör olduğunu ve hatta gerçek iktidarı elinde bulduran bir siyasal aktör olduğunu iddia eder. Buna ek olarak, bu kuram itaati insanların birbirlerinden ayrı olarak gerçekleştirdiği, bireysel bir eylem olarak ele almaktadır. Başka deyişle, La Boetie, iktidarı kuran itaatin, tek tek bireylerin birbirlerinden ayrı olarak itaat etmesi şeklinde değil, örgütlenmiş kitlesel itaat, ya da artık-itaatin birikimi olduğunu gözden kaçırmaktadır.

La Boetie, çoğunluğun, olduğu haliyle iktidar sahibi olduğunu düşünür. Bu, onun iktidar kuramında, iktidarın gerçekleşebilecek bir potansiyel olarak ele alınmadığı anlamına gelir. Ancak bu kavramsallaştırmayı takip ettiğimizde ciddi bir sorunla karşılaşırız. Bu da çoğunluğu, bir çeşit siyasal aktör olarak düşünmeden önce bu çoğunluğun örgütlenmiş olması gerekliliğinin görmezden gelinmesi sorunudur. Bu önemli bir sorundur ve toplumsal iktidar açısından da belirleyicidir.

Michael Lebowitz, bu sorunu tersinden kavramsallaştırması açısından buradaki tartışmaya önemli bir katkı sağlayabilir. Lebowitz, keskin analiziyle, toplumsal iktidarın sermaye biçiminde işleyişi açısından yalnızca “işçinin geçim araçlarının maliyetinin düşürülmesi” yoluyla ücretli emeğin ücretinin düşürülmesi ve kâr oranlarının artırılmasından bahsetmenin ciddi bir eksiklik olduğunu vurgular. Lebowitz’e göre, aynı zamanda sermaye iktidarı, Lebowitz’in “faktör x” adını verdiği bir öğeyi daha dikkate almaktadır. Bu “faktör x” işçilerin kendi aralarındaki örgütlülük oranını ifade eder (Lebowitz, 2006, s. 36). Bu anlamda, Lebowitz’in analizi, kapitalizmi, yalnızca ekonomik kâr elde etmek üzerine kurulu olmayan, aynı zamanda belirli bir toplumsal iktidarı sürekli yeniden üreten (ve bunu işçilerin birleşmesini önleyerek sağlayan) bir işleyiş olarak ele alır. Bu anlayış, özellikle bugün için, toplumsal iktidarı bir mücadele alanı olarak tanıması açısından, La Boetie’nin pasifizmi karşısında açıkça daha tutarlı bir yaklaşımdır. Toplumsal iktidar, bir örgütlenme sorununun, toplumsal örgütlenme sorununun belirli bir şekilde çözülmesiyle ortaya çıkmaktadır. Artık itaat, bu örgütlenme biçimi içerisinde üretilir ve toplumsal iktidar biçimini alır. Bu anlamda artık-iktidarın birikimi, kitlesel örgütlü

itaat anlamına gelmektedir. Ve tam da bu nedenle kitleliliği ve örgütlülüğü karşısında mücadele etmeden, bu iktidar biçimini alaşağı etmek mümkün değildir. Yozlaşmış Tiran veya hükümrânın yaptığı; bugün belirli bir toplumsal ilişkilene biçimi olarak Sermayenin yaptığı, insanları ve onların artık-itaatini belirli bir şekilde örgütlemek, artık-itaatin birikimini sağlamaktır. Tiran, insanların itaatini örgütleyerek kendi iktidarını inşa etmektedir. Buradaki önemli nokta itaat edenlerin ve itaatın örgütlenmiş olmasıdır. Bu toplumsal ilişkide halkı bir siyasal aktör haline getiren onların itaatinin örgütlenmiş, birikmiş olmasıdır. Halkın iktidarı tirana teslim ederken, aynı zamanda onu kendi elinde bir potansiyel olarak tuttuğunu anlamak oldukça önemlidir. Ancak bu iktidarı geri almak ve bu potansiyeli gerçekleştirmek için halkın bir siyasal aktör olarak eylemesi gerekmektedir ve bunun koşulu Tirana itaat dışında ve ötesinde örgütlenmeleridir.

La Boetie'nin temel iddiası, Tiranın fiziksel güç ve şiddet kapasitesi olarak her zaman çoğunluktan daha güçsüz olacağıdır. Ancak bu görüşün de tartışmaya açılması gerekir. Tirana fiziksel olarak kuvvet sağlayan da onun fiziksel kapasitesi değil, toplumun örgütlenme biçimi, artık-itaatin birikimidir. La Boetie'nin iktidar tanımında, toplumsal iktidarın, yalnızca tirana ait bir iktidar olarak okunması ve toplumsal maddi yaşamın gelecek olanakları üzerinde kurduğu iktidarın okunmamasının getirdiği önemli bir eksiklik mevcuttur. Bu eksiklik La Boetie'nin, durumu "şok edici" bulmasının da temel sebebidir. O, toplumsal maddi yaşamın toplumların tarih yapma imkanlarına uyguladığı baskıyı ve sınırları dikkate almaz. Elbette La Boetie'nin kuramı, bir Tiranın yıkılması ile sınırlıdır. Ancak günümüzde bir Tiran halini alan başka bir iktidar biçimi, sermayenin iktidar biçimi söz konusu olduğunda, Tiranın iktidarı hakkında yapılan analizlerin eksikliği daha da belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla farklı bir örgütlenme söz konusu değilse, mücadele Tirana karşı çoğunluk arasında olmayacaktır. Bunun yerine mücadele, Tiran ve onun örgütlü güçleri, polisi, ordusu, yandaşları ve *verili maddi koşullar* karşısında örgütsüz bir çoğunluk arasında gerçekleşecektir. Ayrı bireylerin örgütlenmeden oluşturduğu bu

tarz bir çoğunluğun, çoğunluk olarak hiçbir avantajı olmadığı ayırında varmak gerekir.<sup>173</sup>

İktidar söz konusu olduğunda, “potansiyel”i önemli hale getiren tam da bu örgütlenme imkânı ve koşuludur. Bu tarz bir iktidar kendiliğinden olmayacaktır. Toplumsal iktidarın potansiyeli, örgütlenerek gerçekleştirilmek üzere hazır beklemektedir. Kısacası, örgütlenme olmadığı sürece iktidar yalnızca bir potansiyel olarak varlığını sürdürecektir ve hiçbir şekilde kitlesel örgütlü itaate dayalı, artık-itaatin birikimine dayalı iktidarı tehdit etmeyecektir.

Toplumsal iktidarı bu bölümde önerilen şekilde kavramsallaştırmanın her toplumsal mücadele için bir başlangıç adımı olarak hayati olduğunu vurgulamak önemlidir. Değişim olasılığının yalnızca bir toplumdaki yönetici elitin gerçekleştirebileceği bir şey olmadığını, bunun yerine bu olasılığın, her ne kadar yalnızca bir potansiyel şeklinde olsa da halkın ellerinde olduğunu anlamak gerekir. Bu anlamda insanlar kendi tarihlerini yaparlar, toplumlar kendi kaderlerini belirlerler. Ancak bunları yalnızca verili ve mevcut koşullardaki toplumsal üretim kapasitesine ve toplumsal ilişkilere bağlı olarak yapabilirler. Yine de toplumsal üretim kapasitesinin ve toplumsal ilişkilerin, tarihi değiştirmeyi imkânsız hale getirmediğinin ayırında olmak önemlidir. İnsanlar yaşadıkları dünyayı değiştirebilirler, onu değiştirme güçleri vardır ve nasıl yaşayacaklarına karar verme iktidarı bir potansiyel olarak mevcuttur. Bunu yapabilmek için alternatif biçimlerde örgütlenmeleri, toplumsal üretimi ve ilişkileri yeni biçimlerde örgütlemeleri gerekir. *Komünist Manifesto*'nun son sözleri tam da bu duruma işaret etmektedir, "Varsın hâkim sınıflar bir komünist devrim korkusuyla titresin. Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecekleri bir şey yoktur. Keza kazanacakları bir dünya vardır. Bütün ülkelerin işçileri, birleşin!" (Marx & Engels, 2011, s. 51)

---

<sup>173</sup> Örgütlenme ile şiddet/zorlama yeteneği arasındaki ilişki burada çok önemlidir. Bence La Boetie bu ilişkiyi görememiştir. Nasıl başarısız olduğu açısından, Termofil Savaşı ile ilgili açıklaması harika bir örnektir. La Boetie, Spartalıların, Sparta ordusundan çok daha büyük olan düşmanlarından (Pers ordusu) çok daha iyi savaşabildiklerini, çünkü Spartalıların özgürlükleri için savaştıklarını iddia eder (La Boétie, 2015, s. 38). Burada bir adım daha ileri gitmeli ve Spartalıları örgütleyen şeyin özgürlük fikri olduğunu ve onlara güç verenin fikrin gücü değil bu fikir etrafındaki örgütlenme olduğunu, bu fikrin örgütlenmesi olduğunu görmeliydi.



## 5.5. Yönetimsellik ve Toplumsal İktidarın Sermaye Biçimi

Yukarıda ele alındığı şekliyle, çok farklı tarihlerde iktidar üzerine yazmış düşünürlerin kuramlarını bir araya getirmek, zorunlu olarak anakroniktir. Yine de bu anakronik yapı bize toplumsal sözleşme kuramlarının eksikliği olarak iktidarın ilişkiselliğini ve katmanlılığını; Gramsci'nin rıza ve zora dayalı analizinin eksikliği olarak toplumsal iktidarın zor ve itaati birleştiren yapısını ve yalnızca siyasal alanla sınırlı düşünülmemeyeceğini; La Boetie'nin kuramında ise “artık-iktidar”ın birikimi yoluyla oluşan bir kitlesel örgütlü itaat biçiminin toplumsal iktidarla karşılıklı etkileşimini göz önünde bulundurmanın önemini göstermesi açısından faydalıdır. Ancak bunun ötesinde, toplumsal iktidarın farklı dönemlerde, farklı biçimler aldığını vurgulamak gerekir. Özellikle Michel Foucault'nun modern iktidarın soykütüğünü ortaya koyduğu düşüncesi, bu açıdan oldukça açıklayıcıdır. Etienne de La Boetie'nin içerisinde yaşadığı toplum ile bugünün toplumu arasında, toplumsal iktidarın oluşma ve birikme süreçlerinin, kemikleşme ve sabitleme biçimlerinin çok farklı olabileceğine dikkat etmek gerekir.

Bu vurgu, Michel Foucault'nun iktidar ilişkileri analizine dayalı kuramını kısaca tekrar değerlendirmek, iktidarın işleyişinin tarihsel ve toplumsal farklarını, dönüşümlerini işaret etmek açısından faydalı olacaktır. Foucault'nun ortaya koyduğu anlamda iktidar ilişkileri, yukarıda da vurgulandığı gibi, iktidarı bir mülkiyet, sahip olunabilen bir şey olarak değerlendirmez. Bu anlamda iktidar, birinin ele geçirebileceği bir şey olmaktan ziyade, insanlar arasında, insanlar ve kurumlar arasında ve kurumlarda ortaya çıkan bir ilişkilene biçimidir. İktidar ilişkileri, Foucault'ya göre kurumlara veya bireylere dışarıdan müdahalede bulunmaz, doğrudan onları oluşturan ilişkilerdir. Bu anlamda, Foucault, toplumsal iktidarı yalnızca baskı ve zorlama kavramlarıyla düşünmeyi reddederek, iktidarın üretken yapısını görünür kılmak açısından önemli bir adım atmıştır. İktidar ilişkileri, yaşamın canlı varlığı üzerinde bir baskı mekanizması olarak değerlendirilmemelidir. İktidar ilişkileri, öznelliklerin ve hakikatin kurulduğu ve içerisinde işlediği ilişkilerdir. Saul Newman'ın vurguladığı gibi, Foucault ile birlikte iktidarın, öznellikler ve hakikatler üreten, kimlikler ve bilgiler üreten bir ilişki biçimi olarak analiz edilmesinin önü açılmıştır (Newman, 2007, s. 81). Foucault'nun bu yaklaşımı, iktidarı her zaman direniş ile veya direniş olanağı ile düşünme fırsatını tanımanın ötesinde, iktidar ilişkilerinin *işleyişini*;

yani çeşitli prosedürlerini, tekniklerini, araçlarını, farklı uygulama alanlarını dikkate almanın gerekliliğine işaret etmektedir. Bu anlayış, tarih boyunca işlemekte olan tek ve büyük “İ” ile bir İktidardan bahsetmenin güçlüğünü ortaya koyar. İktidar, yalnızca hükümlanlık/egemenlik (sovereignty) modeli içerisinde anlaşılabilir, çünkü iktidar ilişkileri, farklı çağlarda bambaşka sorunlara cevap vermek adına, bambaşka strateji ve teknikler geliştirmiş, farklı direnişler karşısında yeni biçimlere bürünmüştür. Elbette bu, farklı biçimlerin birbirlerini dışladığı ve sürekli yeni formların tek başına işlemekte olduğu bir anlatı değildir (Foucault, 2013, ss. 8-9). Foucault, bu iktidar ilişkisi biçimlerinin, farklı işleyişler ve tekniklerle, farklı ana yönelimleri olduğunu vurgulamak ister. Ancak bu ana yönelimler, hiçbir zaman toplumda işlemekte olan tek bir iktidar ilişkisini ifade etmez. Bu anlatıda, Foucault’nun ortaya koyduğu ilk iktidar biçimi olan “egemen iktidar modeli”nin bugün tümenden yok olmuş olduğunu söylemek güçtür. Ancak Foucault’ya göre, egemen hükümdarın iktidarı olarak “öldürmek veya yaşamasına izin vermek” biçiminde işleyen iktidar modeli, azap çektiren ve bunu bir ritüele dönüştüren iktidar modeli, günümüz iktidarını açıklamak için tek başına yeterli olamaz (Foucault, 2017, ss. 96-102).

Foucault, iktidar ilişkilerindeki teknik ve uygulamaların değişimini takip ederken, çeşitli tarihlendirmeler yapmaktadır. Örneğin 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılın başlarında, sınırları ve işlemleri hukuksal alanda değerlendirilen “egemen iktidar” biçiminin yerine yeni bir iktidar teknolojisinin, “disiplinci iktidar” adını verdiği teknolojinin işlemeye başladığını ortaya koyar;<sup>174</sup>

“Disiplin” ne bir kurumla ne de bir aygıtla özdeşleştirilebilir: o bir iktidar tipi, iktidarı icra etmenin bir tarzı olan koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünüdür; o bir iktidar “fiziği” veya “anatomisi”dir, o bir teknolojidir. (Foucault, 2006, s. 316)

---

<sup>174</sup> Foucault, Ortaçağ’dan 17. yüzyılın sonlarına dek Batı’da iktidarın kullanımının hep hukuk çerçevesinde ifade edildiğini vurgular (Foucault, 2017, s. 66). Bu iktidarın kendisi de ona yapılan eleştiri de hep bu hukuksal çerçevede kalmıştır (67). Ancak Foucault’ya göre, son birkaç yüzyıldır gidişatımız bizi hukukun egemenliğinden giderek uzaklaştırmaktadır (67-8).

Bu teknoloji, bu disiplinci iktidar, öznelere kontrol edilmesini, yeni oluşmakta olan endüstriyel toplum için disipline edilmiş bedenlerin oluşturulmasını hedeflemektedir. Foucault'nun sözleriyle söyleyecek olursak,

Fakat beden aynı zamanda siyasal bir alanın içine de doğrudan dalmış durumdadır; iktidar ilişkileri onun üzerinde doğrudan bir müdahale meydana getirmektedirler; onu kuşatmakta, damgalamakta, terbiye etmekte, ona azap çektirmekte, onu işe koşmakta, törenlere zorlamakta, ondan işaretler talep etmektedir. Bedenin bu siyasal olarak kuşatılması, karmaşık ve karşılıklı ilişkilere göre, onun ekonomik kullanımına bağlıdır; bedenin iktidar ve egemenlik ilişkileri tarafından kuşatılmasının nedeni, büyük ölçüde üretim gücü olmasından kaynaklanmaktadır; fakat buna karşılık bedenin işgücü olarak oluşması ancak, onun bir tabiiyet ilişkisi içine alınması halinde mümkündür (burada ihtiyaç aynı zamanda özenle düzenlenen, hesaplanan ve kullanılan siyasal bir araçtır); beden ancak hem üretken beden hem de tabi kılınmış beden olduğunda yararlı güç haline gelebilmektedir. (Foucault, 2006, s. 63)<sup>175</sup>

Bu noktada Foucault'nun iktidar analizinde, bedenin, iktidar ilişkilerinin alanı olarak tanımlanmasının önemli sonuçları vardır. Öncelikle bedenin işgücü olarak uysallaştırılması anlayışı, bedeni hem *ekonomik* anlamda üretken hem de *siyasal* anlamda üretken bir öge olarak tanımlarken, ekonomik ilişkiler içerisinde de iktidar ilişkileri olduğunu ve iktidar ilişkileri içerisinde de ekonomik düşünce olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Ancak belki daha da önemlisi, Foucault'nun bu paragrafta ve bu tez çalışmasının yazarının bildiği kadarıyla başka herhangi bir noktada daha detaylı bir biçimde ele almadığı şekilde, bedenin üretken bir ekonomik birim olarak kurulmasının, onun piyasaya muhtaç bırakılmasıyla, “onun bir tabiiyet

---

<sup>175</sup> Foucault, aynı zamanda azap çektiren iktidarın, ritüelistik bir şekilde işkence eden ve öldüren uygulamalarının, halk kitlelerinin rahatsızlığı nedeniyle de sonlanmış olabileceğini vurgular ((Foucault, 2006, ss. 109-110). 1975-1976 yıllarında College de France üniversitesinde verdiği *Toplumu Savunmak Gerekir* başlıklı derslerde ise Foucault, yeniden disiplin ile kapitalizm arasındaki ilişkiye yoğunlaşır, disiplinin endüstriyel kapitalizmin kurulması için hayati bir rol oynadığını ve burjuvazinin en önemli icatlarından biri olduğunu vurgular (Foucault, 2008b, s. 36).

ilişkisi içine alınması”yla mümkün olduğudur. Bu tabiiyet ilişkisinin, bugün, piyasa dolayımına muhtaçlık halini aldığını söylemek mümkündür. Ancak Foucault, bunun yerine sosyal bedeni kuşatan disiplin mekanizmalarının, “norm” çerçevesinde işlemekte olduğunu vurgular (Foucault, 2008b, s. 38). Normlar, Foucault’nun vurguladığı biçimiyle, beşerî bilimlerin ortaya çıkmasının ve iktidar ilişkileriyle iç içe geçmiş bir hakikat üretme pratiğinin sonucudur. Normlar etrafında ve onların yeniden üretilmesini sağlayacak şekilde, bir çeşit ideal vatandaş anlatısının, beşerî bilimlerin “bilimsel” sonuçlarına ve bu sonuçlardan yola çıkan kurumsal düzenlemelere dayanarak üretildiğini söylemek mümkündür. Normların, “normladığı” toplumda ve iktidar ilişkileri içerisinde, delilik ve suçluluk önemli sapmalar olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sapmalar, artık yasanın ihlalini değil, normdan sapmayı ifade etmektedir. Foucault, bu normların ve sapmaların hukuksal alanla ilişkisini de incelemekte ve hâkim veya yargıcın, norm ile normal, yargılama sürecine dahil edişini şöyle anlatmaktadır:

64. Maddenin ilk anlamına göre deliliğin suçu ortadan kaldırmasının yerine, şimdi her suç ve limite de her yasa ihlali meşru bir kuşku olarak, ama aynı zamanda talep edilebilecek bir hak olarak delilik veya hiç değilse anormallik varsayımını taşımaktadır ve mahkûm eden veya beraat ettiren karar yalnızca bir suçluluk yargılaması, yaptırım uygulayan yasal bir karar olmakla kalmamakta; kendi içinde bir normallik değerlendirmesi ve mümkün bir normalleştirmeye yönelik bir teknik hüküm taşımaktadır. Günümüz yargıcı – hâkim veya jüri üyesi – “yargılamak”tan çok daha başka bir şey yapmaktadır. (Foucault, 2006, s. 56)

Bu anlamda disiplinci iktidar, hukuki alanı da kendi “normlar” dünyasına dahil etmiş, hukuki alanın da içerisine sızmıştır. Buna ek olarak, Foucault’nun bahsetmekte olduğu yeni iktidar biçimi, kendisinden önce azap çektiren ve bunu bir ritüele dönüştüren, “hukuksal” alandaki iktidar gibi doğrudan, kendisini göstererek ve sahneleyerek işlemez. Bunun yerine bireyler ve toplumsal normlar arasında sürekli bir ilişkiyi, yeni bedenler oluşturacak bir ilişkiyi ifade eder. Özneler, bu ilişki içerisinde, iktidar ilişkileri tarafından üretilen bedenler haline gelmektedir.

Yukarıda sözü edilen disiplinci mekanizmalar bireysel düzeyde işliyor olsa da Foucault'nun 18. yüzyılda bu işleyişin “biyopolitika” adı verilen başka bir iktidar teknolojisiyle iç içe geçtiğini vurgular. “Egemen iktidar” modelinin “yaşam ve ölüm üzerinde hak” anlayışı karşısında, “yaşam üzerinde iktidar” olarak biyoiktidar, düzenlemeye, üretmeye dayalı bir iktidar modelidir (Foucault, 2017, ss. 97-98).<sup>176</sup> Biyoiktidar sadece beden olarak insanla değil, aynı zamanda tür olarak insanla da ilgilenir (Foucault, 2008b Ders 11). Bu anlamda biyoiktidar iki farklı düzeyde işlemektedir. Birincisi, insan vücudunun bir makine olarak disipline edilmesiyle ilgilidir; bedenlerin optimizasyonları, kullanışlılığının ve uysallığının paralel olarak artması ve verimli ve ekonomik kontrol sistemlerine entegrasyonu. İkinci olarak ise, bu iktidar biçimi, tür bedenine odaklanır: Genel sağlık düzeyine, ortalama yaşam süresine ve uzun ömre, doğum ve ölüm oranlarına ve bunların değişmesine neden olan tüm koşullara (Foucault, 2017, ss. 99-101).<sup>177</sup> Bu anlamda 18. yüzyılda toplum bilimlerinin ortaya çıkması ve özellikle de “nüfus”ün bir özne olarak sahneye girmesi, yeni bir iktidar biçiminin oluşmasına, disiplinci iktidar ile biyopolitik iktidarı bünyesinde birleştiren bir iktidar ilişkisinin oluşmasına yol açar.<sup>178</sup> Biyoiktidar, yalnızca bireyler ve onların uyması gereken normlar arasındaki bir ilişkiyi değil, öznesi nüfus, mekânı kent ve işleyiş biçimi “güvenlik mekanizmaları” olan yeni bir iktidar ilişkisini ele almaktadır (Foucault, 2013).

---

<sup>176</sup> Foucault, farklı metinlerde “biyoiktidar” ve “biyopolitika” kavramlarını geçişli olarak kullanır. Ancak bu bir zorluk yaratmaktadır. Çünkü bazı metinlerde, Foucault, “biyoiktidar”ı, disiplin ve biyopolitikadan oluşan bir iktidar olarak tanımlar (Foucault, 2017, s. 101), bazı diğer metinlerde ise bu kavramları, doğrudan eş anlamlı kavramlar gibi kullanır. Bunun da ötesinde, özellikle “biyopolitika” kavramının, örneğin Hardt ve Negri (Hardt & Negri, 2011b) tarafından bambaşka bir anlamda ve “biyoiktidar” a karşı bir şekilde tanımlandığını, Agamben’in ise “biyoiktidar” dan bahsettiğinde kendi kuramına uygun farklı bir anlam ortaya koyduğunu vurgulamak gerekir. Biyoiktidar ve biyopolitika bu anlamda tek bir tanımı olmayan kavramlardır. Ancak Foucault'nun orijinal kullanımları, biyoiktidar ve biyopolitika arasında bir ayırım yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu anlamda, bu tez çalışmasında biyoiktidar, *Cinselliğin Tarihi'nin Bilme İstenci* adlı ilk kitabında Foucault'nun yaptığı gibi disiplinden ve biyopolitikadan oluşan bir iktidar modeli olarak ele alınmaktadır. Ayrıca Agamben ve Foucault'nun biyoiktidar kavramlarının tutarlı bir karşılaştırması için bkz. Lemke (Lemke, 2005)

<sup>177</sup> Foucault, biyopolitikanın “yönetim aklının” politik-ekonomide ortaya çıktığını ve Wapole'un “quieta non movere” (sakin ve huzurlu olan şeye dokunma) ilkesiyle birlikte 18. yüzyılda yaygınlaştığını vurgular (bkz. Birth of Biopolitics, ss.10-13). Ona göre bu yeni “yönetim aklı” liberalizmdir (Foucault, 2008a, s. 20) ve ancak liberalizmi anlarsak biyopolitikayı da anlayabiliriz (Foucault, 2008a, s. 22).

<sup>178</sup> Foucault'ya göre “cinsellik” meselesinin iktidar açısından ve hakikat açısından temel bir yer işgal etmesinin sebebi de bu iki biçimin de önemli bir parçası olması nedeniyledir (Foucault, 2017, s. 104).

Foucault'nun ısrarla vurguladığı ve dikkatli bir şekilde ortaya koyduğu gibi, bu iktidar ilişkileri, her zaman belirli “bilme biçimleri” veya belirli “hakikat rejimleri” ile ilişki içerisinde. <sup>179</sup> Örneğin biyoiktidarın işleyişi, istatistik biliminin soyut sayısal analizine, sosyolojinin ve sosyalfiziğin gelişmesine bağlıdır. <sup>180</sup> Bu iktidar teknolojileri, Foucault'ya göre “hakikat” adına ve “güvenlik düzenekleri” aracılığıyla normallikler üretmekte, öznelere ve bir özne olarak nüfusun çevresini de bu normale uyacak biçimde regüle etmektedir. <sup>181</sup> Bu anlamda “güvenlik düzenekleri” ve doğal olduğu varsayılan “normallikler” egemenin hükmü ve sınırı olan yasadan da, normlar aracılığıyla bedeni evcilleştiren buyruklar dağıtan disiplinden de farklıdır. Foucault'nun sözleriyle, “Yasa yasaklar, disiplin buyurur, güvenlik düzenekleri ise doğal ve gerçek olanı regüle ettiğini öne sürer.” (Foucault, 2013, s. 46) Nüfusun yönetimini değerlendirmeye katan bu analiz, Foucault'yu yeni bir kavrama,

---

<sup>179</sup> Aynı zamanda Foucault'nun analizinde, hakikatin de bir iktidar ilişkisi olduğunu, hakikatin de bir mücadele alanı olduğunu gözden kaçırmamak önemlidir (Foucault, 2006, s. 65, 2018). Özellikle *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde vurguladığı şekliyle, “cinselliğin” özne için bir kendini bilme ölçütü olarak ortaya çıkışının analizi, bu tarihselliği ve toplumsal ilişkilerin etkisini görünür kılar (Foucault, 2017, ss. 59-60). Foucault'nun hakikatin tarihselliği ve toplumsal üretimini derinlemesine ele aldığı önemli bir çalışması için bkz. “Truth and Juridical Forms” (Foucault, 1996)

Bu aynı zamanda Foucault'nun analizinde, özneliğin de bu hakikat biçimleri ve iktidar ilişkilerine referansla, onlara bulaşarak üretildiğinin vurgulanmasını gerektirir (Foucault, 1982). Öznenin hakikatle ilişkisi için ayrıca bkz. Foucault, *Hermeneutics of the Subject* (Foucault vd., 2006) ve *Bilme İstenci Üzerine Dersler* (Foucault, 2020). Öznelik, hakikat ve iktidar arasındaki bu ilişkinin öznelik parçası, bu tez çalışmasının bir sonraki bölümünde daha detaylı olarak ele alınacaktır ve bu nedenle bu bölümde bilinçli olarak eksik bırakılmıştır.

Cinselliğin tarihselliğinin ele alındığı ve bunun öznenin kurulumunda, üretiminde oynadığı farklı rollerin değerlendirildiği başka bir metin için bkz. Foucault'nun *Öznelik ve Hakikat* başlıklı dersleri (Foucault, 2018). Foucault'nun bu derslerdeki meselesi, modern dönemde bir hakikat olarak anladığımız ve üzerinden, ona referansla kendilikler/öznelikler kurduğumuz cinselliğin her zaman böyle olmadığını göstermektir. Yani örneğin Antik Yunan'da kendiliklerin/özneliklerin bir çeşit cinsel hakikate referansla kurulmadığını göstermektir. Ayrıca Foucault, *Toplumun Savunmak Gerekir* başlığını taşıyan Collège de France derslerinde şöyle söyler: “Eğer 18.yy'dan itibaren tarihsel bilginin mücadelenin bir elementi hem mücadelelerin tarifi hem de mücadelede silah olan bir element olduğunu anlamazsak, özellikle modern siyasetin boyutlarının ortaya çıkışını anlayamayız.” (Foucault, 2003, s. 172)

<sup>180</sup> Maurizio Lazzarato, çağdaş yapay zekanın tanıdığı imkanlarla ve insan geninin paketlenmesi süreçleriyle biyoiktidarın yeni bir haritalanmasından bahsedilebileceğini vurgulamaktadır (Lazzarato, 2002, s. 11).

<sup>181</sup> Foucault için “norm” ve “normal” arasında önemli bir ayrım vardır. Norm, hala birey ve norm arasındaki bir ilişkiyi ifade ederken, “normal” için önemli olan tek tek bireylerle kurulan ilişki değil, “doğal” olduğu varsayılan, toplumsal bir ortalama değerdir. Norm, özneyi şekillendirir, normal ise çevreyi regüle eder (Foucault, 2013, ss. 49-51). Bu anlamda norm ile normal, farklı hakikat rejimlerine referansla oluşturulmaktadır. Normun öznesi bireydir, norm, kriminolojinin, psikiyatrinin, tıbbın alanıdır; normal ise sosyolojinin, istatistiğin, halk sağlığının alanı.

biyoiktidarın akli olarak “yönetimsellik” kavramına getirecektir.<sup>182</sup> “Yönetimsellik”, aile modelinden (eski Yunan düşüncesinde ekonomi anlamına gelen aileyi yönetmek anlamında aile modelinden, yani Aristoteles’in de bahsetmekte olduğu “ev yönetimi”nden) alınan ve tüm nüfusa yansıyan bir dizi pratik ve rasyonalite anlamına gelir. Bu iktidar modeli anlayışı, tamamen analiz edilebilir ve yönetilebilir olan bir özne kavramına dayanır. Bu pratikler ve rasyonaliteler çok yönlüdür, topluma içseldir; mikro/makro seviyelerde işler ve bireyleri ve toplumu uzaktan, en az müdahale ile düzenlemeyi hedefler. Tüm bu teknikler birlikte, Foucault’nun "tutumların yönetimi" (conduct of conducts) adını verdiği yönetim modelini oluşturur. Bu noktada iktidar ilişkilerinde önemli bir değişiklikten söz etmek mümkündür. Artık bir Kral ya da bir Kral muadili tarafından yürürlüğe konan merkezi bir egemenlik değil, ancak insanlara hayatlarını nasıl yaşamaları gerektiğini söyleyen uzmanlardan oluşan ademi merkezîyetçi kurumlar ve ayrıca ulusların davranışlarını yöneten uluslararası iktidar ilişkileri söz konusudur. İktidarın yönetimselliğinin artık manipüle etmesi, teşvik etmesi, serbest bırakarak yönetmesi gerekmektedir (Foucault, 2013, s. 308). Yönetimselliğin hedefi, engellemekten veya zorlamaktan çok regüle etmektir. Bu regülasyon, doğal fenomenleri bir çerçeveye oturtarak sağlanacaktır ve Foucault, bu çerçevenin “güvenlik mekanizmaları” aracılığıyla kurulduğunu vurgulamaktadır (Foucault, 2013, s. 308). Bu anlamda yönetimsellik, temel hedefi nüfus, baskın bilgi biçimi ekonomi-politik, temel teknik aracı da güvenlik düzenekleri olan bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır (Foucault, 2013, ss. 97-98).<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Aslında Foucault’nun kuramında, burada da bir ayırım yapmak mümkündür. Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu* adlı College de France derslerinde, biyoiktidarın yönetim mantığının liberalizm/faydacılığa dayalı bir serbest bırakma ilkesinden (Foucault, 2008a, s. 44), neoliberalizm/güvenlik mekanizmalarına dayalı bir regüle etme ve rekabeti canlı tutma ilkesine dönüşümünü (Foucault, 2008a, ss. 259-260) ele almaktadır. Bu anlamda yönetimselliğin sadece neoliberalizmle mi yoksa hem liberalizm hem neoliberalizmle mi alakalı olduğu konusunda Foucault kesin bir cevap sunmamaktadır. Ancak liberalizmin kendi haline bırakılan insanın karşısında, ekonomik davranışları yönetilebilir olan insan anlayışı, “yönetimsellik” fikrine daha uygundur. *Biyopolitikanın Doğuşu* derslerinin sonunda, Foucault da benzer bir yöne işaret etmektedir, Homo oeconomicus’un bu şekilde, çevresel faktörlere sistematik cevaplar veren kişi olarak anlaşılmasının, 18.yüzyılda kendi haline bırakılması gereken bir kişi olarak savunulmasının aksine, onu yönetilebilir bir kişi olarak kavramsallaştırdığını vurgular (Foucault, 2008a, s. 271).

<sup>183</sup> Foucault, özellikle biyoiktidarın güvenlik mekanizmalarını analiz ederken, bu iktidar biçiminin “pastoral iktidar” adını verdiği iktidar ilişkileriyle benzerliğini işaret etmektedir. Biyoiktidar için temel olan “sürünün selametidir.” Yönetici, çoban rolünü üstlenmektedir (Foucault, 2013, ss. 113-115). Foucault, şöyle yazmaktadır: “Pastorallik bir yönetme sanatıdır ve “16. Yüzyılın sonundan itibaren, 17. Ve 18. Yüzyıllarda politik sahneye giriş yaparak modern devletin doğuşuna damgasını vuran

Bu noktada, Foucault'nun ekonomi-politiğe attığı önem gözden kaçırılmamalıdır. Dönemin koşulları ve entelektüel çatışmaları nedeniyle her zaman uzağında durduğu ve sıklıkla ekonomik belirlenimci bir yaklaşım atfederek suçladığı Marksizmin indirgemeciliğinden kaçınmak için ekonomik alanı iktidar analizinden ne kadar uzak tutsa da Foucault özellikle *Biyopolitikanın Doğuşu* adlı derslerinde, yönetimin yeni aklı ile piyasa arasında son derece önemli bir ilişkiye işaret etmektedir. Piyasa, bu derslerde Foucault tarafından 16. ve 17. yüzyıllardan itibaren hükümetin özel ilgisine tabi olan bir nesne olarak ortaya koyulur. Ona göre, piyasa, öncelikle bu yüzyıllarda, 3 farklı nedenle bir “adalet bölgesi” olarak anlaşılmaktadır: 1) Regülasyonlara tabi bir alan olması açısından; 2) Piyasanın “adil” fiyat belirleme mekanizması nedeniyle ve 3) Piyasada düzenlemenin temel hedefinin alıcıyı, dolandırıcılıktan korumak olması açısından (Foucault, 2008a, ss. 30-31). 18. yüzyıla gelindiğinde ise, piyasa bir adalet alanı olmaktan çıkar ve bir “hakikat alanı” haline gelir. Bu anlamda piyasa ile normallik arasında, norm ve normallikler üreten bir mekanizma olarak piyasa ile toplumsal yaşamı ve özneleri denetleyip regüle eden “normal” arasında yakın bir ilişki kurulmaktadır. Piyasa bu bağlamda hem doğallığı bakımından hem de doğru fiyatı belirleyecek mekanizmalardan oluşması anlamında bir hakikat alanı olarak ele alınmaktadır (Foucault, 2008a, s. 31). Bu dönemde, der Foucault, kendi haline bırakılan piyasanın doğru fiyatlar ürettiği anlayışı, yönetim pratiği ve bu pratik üzerine yapılan düşünümde önemli bir rol oynamaya başlar. “Laissez faire” bu düşünümün bir sonucudur. Liberalizm, devletin piyasaya müdahalesi yerine piyasanın özgür bırakılmasını savunmaktadır. Bu anlamda piyasa, hükümet için bir “doğrulama alanı” (a site of verification) halini almaktadır. Ekonomi politiğin önemi de tam olarak yönetim pratiğine “hakikat ilkesini” piyasada bulacağını göstermiş olmasıdır (Foucault, 2008a, ss. 31-32). Bu anlamda, piyasa, yeni yönetim aklını, liberal yönetim

---

yönetimselliğin kökenini, oluşum, kristalleşme ve doğum anını burada aramak gerekir.”(Foucault, 2013, ss. 144-145)



aklını bir mübadele mekanizmasına ve değer-fiyat ilişkisine dayalı bir piyasa anlayışına dayandırmaktadır (Foucault, 2008a, s. 44).<sup>184 185</sup>

Foucault, ayrıca bu ilişkinin neoliberalizm ile dönüştüğünü, artık liberalizmin piyasayı ve daha genel olarak “sakin ve huzurlu olan her şeyi” serbest bırakma, karışmama mantığının değiştiğini vurgulamaktadır. Ordoliberalizmin ve Amerikan neoliberalizmin bir birleşimini, henüz bu ilişkiler Amerika ve Avrupa’da yeni kurulmaya başlamışken<sup>186</sup> bu kadar detaylı bir şekilde analiz etmesi, Foucault’nun analizinin keskinliğini göstermektedir. Öte yandan, Foucault, neoliberalizmle birlikte, serbest bırakma ve dokunmama anlayışı yerine, rekabeti ve rekabet ortamını üretmek üzerine kurulu bir anlayış haline gelmesi açısından yönetimselliği ele almaktadır.

Bu anlayış içerisinde toplumsal özne, özellikle de yönetilebilirliği açısından ekonomik bir birim olarak ele alınmaktadır. Yine de Foucault’ya göre, özneyi homo oeconomicus olarak değerlendiren neoliberal anlayış, aslında onun her davranışının ekonomik davranışla özdeşleştirilebileceği anlamına gelmez. Yani Foucault’nun ortaya koyduğu anlamda yeni yönetimsellik öznenin tamamıyla homo oeconomicus olduğu anlamına değil, onun yalnızca homo oeconomicus olarak değerlendirildiği anlamına gelmektedir. Başka deyişle bu, sadece ekonomik davranışın, yeni bireyin davranışı hakkında benimsenecek “anlaşılabilirlik gridi” (grid of intelligibility) olduğu anlamına gelmektedir. Bu, bir önceki bölümde tartışıldığı gibi, kişisel ekonomik çıkarın, insan davranışının temel ilkesi olarak ele alınmasından çok da farklı değildir. Bu aynı zamanda bireyin yönetilebilir hale gelmesi anlamına gelir, yani iktidar onun üzerinde yalnızca özne bir homo oeconomicus olduğu ölçüde işleyebilmekte, işlemektedir.

---

<sup>184</sup> Foucault’nun burada kastının hala ekonomi olmadığını, yalnızca piyasa olduğunu ısrarla vurguladığını belirtmek yerinde olacaktır (Foucault, 2008a, ss. 30-32).

<sup>185</sup> Foucault, buradaki analizine, “faydacılığın” da tam bu ilişki biçimini yönetimsel akla uygulayan bir ilke oluşturmak adına geliştirildiğini ve bu ilişkiyi ifade etmek için “çıkar” kavramının ortaya atıldığını ekler (Foucault, 2008a, ss. 39-45).

<sup>186</sup> Foucault’nun *Biyopolitikanın Doğuşu* dersleri 1978-1979 yılları arasında yapılmıştır. Neoliberalizm, 1973 darbesiyle birlikte Şili’de ve daha sonra küresel güneyn çeşitli ülkelerinde uygulanmaya başlanmış olsa dahi, neoliberal yönetim anlayışının ABD ve BK gibi ülkelerde ancak 1980’li yıllarda, ABD’de Reagan ile birlikte ve BK’da Tetçer ile birlikte uygulanmaya konulduğunu hatırlatmak isterim. Bu anlamda, Foucault’nun neoliberalizm analizi, oldukça erken bir dönemde ortaya koyulmuş ve oldukça isabetli bir analizdir. Foucault’nun neoliberalizm analizi, aynı zamanda onun neoliberalizmin benimsediği yönünde, pek de haklı olmayan, çağdaş bir eleştiriden de bahsetmeyi gerekli kılar (Zamora & Behrent, 2016).

Homo oeconomicus yönetim ile bireyin arayüzüdür. Ama bu her insanın ekonomik insan olduğu anlamına gelmez (Foucault, 2008a, ss. 252-253).

Aynı zamanda bu yeni yönetimsellik modelinde, yönetimin müdahalesi norm dışı veya normal dışı alanlara yapılmaz. İktidarın müdahalesi, çevresel bir müdahaledir (environmental type of intervention) (Foucault, 2008a, ss. 259-260). Burada bahsedilen çevrenin, büyük oranda homo oeconomicus'un *ekonomik ve yönetilebilir* çevresi olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlatı, temeli itibarıyla, Søren Mau'nun "ekonomik iktidar" adını verdiği modelden pek de farklı değildir. Mau da ekonomik iktidarın zorlama veya ideolojiden farklı olarak, özneye değil, öznenin çevresini düzenlemeye yönelik bir iktidar modeli olduğunu vurgulamaktadır (Mau, 2019). Toplumun ve öznelere, yaşamlarını yeniden üretmek için muhtaç bırakıldıkları piyasa dolayımını, bu şekilde Foucault'nun neoliberal yönetimsellik anlayışının temelinde bulmak da mümkündür. Neoliberal yönetimsellik, öznelere kuran, yeni bir hakikat rejimi dahilinde işleyen ve böylece belirli bir iktidar biçimini alan yönetim aklıdır. İnsanların piyasa dolayımına muhtaç bırakılmaları, toplumların kendi tarihlerini ve kaderlerini ancak piyasa dolayımıyla belirleyebilmeleri bu anlamda Foucault'nun analizinin de son dönemlerde vardığı noktadır. Foucault, yönetimselliğin bu biçiminin, bir meşrulaştırma aracı olmadığını ve "artık-ürün olarak politik uzlaşma üreten" (Foucault, 2008a, s. 85) bir yönetim biçimi olduğunu vurgulamaktadır. Bu politik uzlaşma, yukarıda ortaya konulan "artık-itaatin birikimi" sonucunda ortaya çıkan "kitlesele örgütlü itaat" olarak okunmalıdır. Foucault'nun yönetimsellik anlayışı ve farklı iktidar ilişkileri modeli son derece mantıklıdır. Ancak iktidarın, hakikatin ve öznelere *üretimi* konusunda bu denli yenilikçi bakış açıları üretebilmiş bir düşünürün, kendi "hakikat alanı" olarak piyasayı benimseyen bir yönetim modelinin toplumsal iktidarın üretimi açısından sonuçlarını analiz etmeden bırakmış olması önemli bir eksikliklerdir.

Bu anlamda genel olarak Foucault'nun düşüncesinde ve özel olarak son dönem derslerinde ortaya koyduğu düşüncelerde eksik olan önemli bir parça, "sermaye" kavramına, bir toplumsal ilişki biçimi olarak sermayeye hiç yer vermemiş olmasıdır. Oysa çağdaş kapitalizmde piyasanın, iktidarın "doğrulanma alanı" olduğunu söylemek yeterli değildir. Piyasa aynı zamanda, yönetim mantığının içerisinde işlediği ve kendisini ona referansla düzenlediği bir dolayım olarak bir iktidar üretme

mekanizmasıdır. Piyasa dolayımına muhtaç bırakılan yaşamın ürettiği bu artık-itaate dayalı iktidarın, çağdaş kapitalizmde, *sermayenin iktidarı* biçimini aldığını söylemek gerekir. Bu iki açıdan gerekli ve önemli bir vurgudur. Öncelikle artık-itaatin birikimine dayalı bir iktidar modelinden bahsetmek, zaten sermayenin bu modelde oynadığı rolü görünür hale getirir. İktidar da sermaye gibi birikmektedir. Bu paralellik, özellikle sermayenin yaşamlarımız ve geleceğimizden, çevremiz ve kendimizi anlama biçimlerimize ve birbirimizle kurduğumuz ilişkilere kadar her alana kendi iradesini dayattığı bir çağda, iktidarın da ondan bağımsız düşünülmemeyeceğini vurgulamak açısından önemlidir.

Toplumsal iktidarın sermaye biçimi, aynı zamanda piyasanın ürettiği iktidarın hangi biçimi aldığını ve bu biçimin toplumların kaderi ve geleceği üzerinde ne gibi bir etki yarattığını vurgulamak açısından da analize dahil edilmek zorundadır. Günümüzde, bütün ekonomik planlamalar, hatta toplumsal planlamalar, sermayenin özgürce büyüebilmesini, kaçıp gitmemesini önemser. Bu sermayenin belirli bir iktidar etkisi halini aldığı anlamına gelecektir; anında dönüştürülemez, örneğin Etienne de La Boetie'nin önerdiği gibi eylemsizlikle çöktürülemez bir iktidar. Sermaye, bu anlamda belirli bir toplumsal ilişki biçimi aracılığıyla üretilen ve aynı zamanda toplumsal ilişki biçimleri üzerinde baskı kuran bir faktör olarak değerlendirmeye katılmalıdır. Sermayenin etkisini bu anlamda ikiye ayırmak mümkündür. Öncelikle, halihazırda birikmiş sermayenin, tam da bu birikim nedeniyle, yani değişim değeri olarak sermayenin, toplumsal alan üzerinde kurduğu baskının kısaca ortaya konulması faydalı olacaktır. Ancak aynı zamanda sermayenin birikmesinin bir koşulu olarak, toplumsal yaşamı yönlendiren “sermaye aklının” da değerlendirmeye katılması önemlidir.<sup>187</sup> Bu ikinci tartışmayı bir sonraki bölüme bırakarak, şimdilik sermayenin belirli bir toplumsal iktidar biçimi olarak etkisini kısaca değerlendirmek yerinde olacaktır.

Bu noktada öncelikle kısaca, bir toplumun uluslararası sermayeden bağımsızlaşmaya çalıştığı durumların ortaya konması anlamlı olacaktır. Uluslararası sermayenin ve bu

---

<sup>187</sup> Soren Mau'nun çalışması (ve genel olarak Marksist değer-biçim kuramı), sermayeyi yalnızca birikmiş sermaye olarak değil, aynı zamanda bir mantık olarak değerlendirmesi açısından, bir “değerlenme mantığı” olarak ele alması bakımından oldukça önemli bir analizdir.

sermayenin temsilcisi olan “süpergüç” ABD’nin, uluslararası politikasını değerlendiren Noam Chomsky’nin *Güç ve İdeoloji Üzerine* adlı Managua dersleri bu konuda oldukça açıklayıcıdır (Chomsky, 2017) . Chomsky, ABD dış siyasetinin, özellikle de doğal kaynaklarından faydalanılan uluslarda, herhangi bir demokratikleşmeye veya yerel halkın güçlenmesine izin vermediğini vurgulayarak başlar. Chomsky’e göre, ABD, bu durumlarda öncelikle bağımlı ulus içerisindeki faşist veya karşı devrimci grupları desteklemekte, ekonomik ambargo uygulamakta ve bunlar da fayda etmezse doğrudan askeri müdahalede bulunmakta ve bağımlı ulusun halkı için dehşet verici sonuçlar yaratmaktadır.<sup>188</sup> Chomsky şöyle anlatır,

Tüm bu süreçte ifade edilen, kontrolün sıkı bir şekilde ABD şirketlerinin elinde olduğu, ihracata yönelik ekonomik gelişmeyi teşvik etmektir. Söylemeye gerek yok fakat yine de söyleyeyim; elbette Latin Amerika’nın ‘egemen’ ülkeleri ABD tavsiyelerine uymakta isteksiz davranırlarsa, tıpkı Guatemala’da görüldüğü gibi, farklı ‘teşvik’ önlemleri gerekli olabilir (...) zira bu ülkelere dönük ‘teşvik’ yöntemleri yeterli olmazsa, yerli nüfusun sorunlarına yönelik ilgiyle birlikte gelişen milliyetçilik yönündeki tehlikeli eğilimi durdurmak için, tıpkı Dominik Cumhuriyeti, Nikaragua ve diğer yerlere deniz piyadelerinin müdahalesinin hemen ardından kurulan Ulusal Muhafızlar örneğinde olduğu gibi, yerel askeri güçleri devreye sokmak gerekecektir. Söz konusu yerel ‘teşvik’ araçlarının yetersiz kalması halinde ise, doğrudan ABD askeri gücünü kullanmak icap edecektir. (Chomsky, 2017, ss. 37-38)

Chomsky’nin vurguladığı gibi, ABD’nin temsil ettiği sermaye çıkarları, yerel halkın bağımsızlık, insan hakları, ekonomik gelişme gibi taleplerini yalnızca görmezden gelmekle kalmaz, aynı zamanda bunları ciddi bir tehdit olarak algılar. Chomsky buna “iyi örnek tehdidi” adını vermektedir (Chomsky, 2017, s. 50). Sermayenin hizmetindeki emperyalist kuvvetler, gerçek anlamda bir demokrasinin, toplumların kendi kaderlerini belirleme imkânının önünde büyük bir engel teşkil etmektedir.

---

<sup>188</sup> Günümüzde sermayenin en parlak temsilcilerinden biri olan Elon Musk’ın, Bolivya’yı, lithium kaynakları için gerekirse o ülkede bir darbe yapmakla tehdit ettiği tweet’i bu ilişkinin yalnızca uluslararası bir ilişki olmadığını, aynı zamanda sermayenin uluslararası bir iktidarı olduğunu görünür kılmaktadır.

Yalnızca emperyalizm farklı toplumları sömürdüğü için değil, aynı zamanda geleceklerini de bu sömürü ilişkisi içerisinde hapsedmeye yönelik ekonomik, siyasal ve askeri müdahalelerde bulunduğu için. Bu anlamda uluslararası sermayenin iktidarı, yerel toplumların kendi geleceklerini belirleme imkânlarıyla doğrudan çelişmekte, bu imkânları baskılamakta, durdurmakta, zor kullanarak yok etmektedir.

Elbette bunun, sermayenin iktidarıyla değil, uluslararası ilişkilerde, kendi “ulusal çıkar”larını korumayı amaçlayan emperyalist devlet politikalarıyla alakalı olduğu söylenebilir. Bu noktada tekrar Chomsky’nin analizine dönmek açıklayıcıdır. Chomsky, emperyalist ilişkilerin “ulusal çıkar” olarak anlaşılmasının yanlışlığına işaret eder. Emperyalist projeler, yalnızca bedavadan kaynak kazanmak anlamına gelmezler. Emperyalizmin, emperyalist devlete de ciddi bir maliyeti vardır.<sup>189</sup> Bu maliyet, emperyalist ulusun çalışan sınıfları üzerine yüklenirken, emperyalizmden elde edilen kazançlar, emperyalist ulusun egemen sınıfının ceplerini doldurmaktadır. Chomsky bu konuda uzun biçimde alıntılanmaya değer ölçüde keskin bir analiz sunmaktadır,

Porto Riko örneği emperyalizmin, ‘ulusal çıkar’ konusundaki yanlış ve yanıltıcı söylemlerle ve ideolojik sistemin diğer aldatmacalarıyla karanlıkta bırakılan özelliklerinden birini açığa vurur. Emperyalist sistemler incelendiğinde kazançlar elde edildiği gibi maliyetlerin de olduğu görülür; hatta bazı çalışmalar maliyetlerin belki de kazançlarla başa baş gittiğini ortaya koyar. O halde neden büyük güçler (klasik ya da yeni sömürgeci) bir imparatorluğu kontrol altında tutmak ister? ‘Ulusal çıkar’ aldatmacasını temel aldığımızda bu politikanın pek bir anlam ifade etmediğini görürüz. Oysa maliyetlerin toplumsal, elde edilen kazançlarınsa özel olduğunu düşündüğümüzde bu politika anlamlı hale gelir. Britanya Donanması’nın, ABD askeri sisteminin ya da Porto Riko’da halkın hoşnutsuzluğunu kontrol altına almak için yapılan gıda yardımlarının maliyeti emperyalist ülkedeki halkın cebinden çıkmıştır. Kazançlar ise yatırımcılara, ihracatçılara, bankalara, ticari kurumlara, endüstriyel tarım işletmelerine ve benzeri kesimlere gider. İmparatorluk tam da ülke içinde

---

<sup>189</sup> Bu azımsanacak bir maliyet değildir. Chomsky şöyle yazar: “ABD’nin Orta Amerika’daki terörist operasyonlar için gösterdiği kararlılık hafife alınmamalıdır. Bu operasyonların sadece 1985 yılındaki maliyeti tüm unsurlar dikkate alındığında, neredeyse 10 milyar doları bulur, bu rakam beş Orta Amerika devletinin toplam ulusal bütçesinden daha büyüktür.” (Chomsky, 2017, s. 105)

yoksulların zenginleri sübvanses etmesini sağlamak için kullanılan pek çok araçtan bir tanesidir. Aynı şey, nihayetinde şirketlerin kar etmesi için bir tür ihracat desteği ya da kalkınma biçimini alan ‘yardımlar’ için de geçerlidir. (Chomsky, 2017, s. 128)

Bu anlamda emperyalizm, sermayenin iktidarının bir teknolojisi, “kapitalizmin en üst aşaması” olarak anlaşılmalıdır.<sup>190</sup> Buna ek olarak, Chomsky, emperyalist projeler geliştiren ulusların devletli bürokratlarının her zaman sermaye çevreleriyle yakın ilişkiler içerisinde olduğunu, bürokratik kariyerlerinden sonra her zaman önemli sermaye kuruluşlarında, bankalarda, hukuk firmalarında, medya kuruluşlarında kariyerlerine devam ettiklerini vurgulayarak bu iki alanın iç içeliğine ikinci bir boyut daha katmaktadır:

Bir Senatör ya da Temsilciler Meclisi üyesinin Kongre’deki görevi bittiğinde, adam (ya da zaman zaman kadın) sanayi işçisi, küçük çiftçi, kamyon şoförü, kâtip vs. gibi pozisyonlara geri dönmez; çalışma yaşamına bir şirkette ya da hukuk firmasında devam eder. Dolayısıyla yasa koyucular taahhütlerinde, ilişkilerinde ve toplumsal gerçeği algılama biçimlerinde iş dünyasını ve varlıklı profesyonel sınıfları temsil ederler. (Chomsky, 2017, ss. 200-201)

Buna ek olarak, sermayedarlar ile yöneticiler arasında başka bir ilişkinin daha olduğunu görmek gerekir. Lobcilik faaliyetleri, seçim kampanyalarının desteklenmesi, medyanın kontrolü, hukuk sisteminin yapılanışı (şirketlerin

---

<sup>190</sup> Buna ek olarak, Chomsky, emperyalist projeler geliştiren ulusların devletli bürokratlarının her zaman sermaye çevreleriyle yakın ilişkiler içerisinde olduğunu, bürokratik kariyerlerinden sonra her zaman önemli sermaye kuruluşlarında, bankalarda, hukuk firmalarında, medya kuruluşlarında kariyerlerine devam ettiklerini vurgulayarak bu iki alanın iç içeliğine ikinci bir boyut daha katmaktadır: “Bir Senatör ya da Temsilciler Meclisi üyesinin Kongre’deki görevi bittiğinde, adam (ya da zaman zaman kadın) sanayi işçisi, küçük çiftçi, kamyon şoförü, kâtip vs. gibi pozisyonlara geri dönmez; çalışma yaşamına bir şirkette ya da hukuk firmasında devam eder. Dolayısıyla yasa koyucular taahhütlerinde, ilişkilerinde ve toplumsal gerçeği algılama biçimlerinde iş dünyasını ve varlıklı profesyonel sınıfları temsil ederler.” (Chomsky, 2017, ss. 200-201)

sorumluluk sahibi olmayan tüzel kişilikleri) ve daha pek çok sıkı ilişki, toplumun yönetici sınıfını, doğrudan sermayeye bağımlı hale getirmektedir.<sup>191</sup>

Ayrıca, küreselleşmiş ve “vergi cennetleri” ile dolu bir dünyada, sermayenin küreselliği, ona tek tek uluslar üzerinde başka bir iktidar etkisi yaratma olanağı daha tanır. Ulusal ekonomik politikalar, yardım veya yatırım formunda sermaye çekmeye, sermaye kaçışını önlemeye, sermaye dostu bir ortam oluşturmaya yönelik olmalıdır. Bu yalnızca küresel Güneyin gelişmekte olan ülkeleri için geçerli bir kural değildir. Küresel dünyada, özellikle de finansal sermaye formunda sermaye, ulusal denetimi ve regülasyonu aşacak bir boyuttadır (Pistor, 2022, s. 252). Dolayısıyla her devlet, büyük oranda sermaye için uygun olan koşulları oluşturma baskısının muhatabıdır. Bu ortamın yaratılmaması yalnızca askeri müdahalelere değil, sermaye kaçışına bağlı ekonomik dezavantajlarla sonuçlanır. Döviz kurları yükselir, uluslararası ekonomik güven azalır, ulusal kredi puanları düşer, yatırımın sonlanması veya azalması nedeniyle işsizlik artar ve üretim kapasitesi düşer. Bu açmaz, sermayenin ekonomik iktidarının en önemli sonuçlarından. Sermaye, bir üretim aracı olarak kendisini toplumlara dayatır. Onsuz üretmek veya sermayeyi farklı bir şekilde *değerlendirmek* için yeni toplumsal örgütlenme biçimlerinin kurulması, yeni üretim mekanizmalarının geliştirilmesi gerekir. Toplumlar sermayeye bağımlı oldukları ölçüde, toplumsal iktidar sermaye biçimini alacaktır. Bu anlamda sermayeye uygun olarak düzenlenen toplumsal alan aynı zamanda bir artık-itaat üretim mekanizmasıdır. Sermayenin çiçek açıp büyüyeceği, gelişeceği ortam öngörülmelidir, onun arzuları önden tahmin edilmeli ve düzenlenmelidir. Ona kaçma imkânı tanıyan uluslararası piyasanın cazibesine kapılmaması için sürekli şımartılmalıdır. Bu tam anlamıyla “artık-itaat” üreten bir mekanizmadır.

Ancak bir toplumsal iktidar biçimi olarak sermaye, yalnızca uluslararası ilişkilerle ve bu ilişkilerin ona tanıdığı imkânlarla sınırlı değildir. Sermayenin oluşumunun önkoşulu, toplumun büyük kesiminin *işçileşmesi*, yani emeğini piyasada bir meta olarak satmak zorunda kalması ve bu emeğe karşılığı ödenmeyerek biriken artık-

---

<sup>191</sup> Yönetimin, ya da devletin bir sınıfsal tahakküm aracı mı yoksa bağımsız bir yönetici birim mi olduğu tartışmasına daha önce, “Temel Ortaklaşa Çıkarlar” bölümünde değinilmişti. Dolayısıyla burada bu ilişkiselliği yalnızca hatırlatmakla yetinilecektir.

emeğin sermaye halini almasıdır. Dolayısıyla sermaye, zorunlu olarak sınıflı bir toplum yapısını gerektirir. Aynı zamanda sermaye, bu sınıflı toplum yapısını sürekli olarak yeniden üreten bir iktidar biçimidir. Toplumsal iktidarın sermaye biçimi, uluslararası sermayenin, toplumların gelişme ve demokratikleşme süreçlerini engellemesinde belirginleştiği kadar, egemen sınıfın, ezilen halkın toplumsal geleceği belirleme süreçlerine katılımını engellemesinde de gerçekleşmektedir. Bu anlamda toplumun mülkiyet ilişkilerine göre (özellikle de üretim araçlarının mülkiyetine göre) sınıflara ayrılmış olması, mülk sahibi sınıflara, mülk sahibi olmayan sınıflar karşısında önemli bir avantaj sağlar. Shoikhedbrod şöyle yazar,

Kapitalizmin atfedilen hiyerarşileri tarihsel olarak ortadan kaldırması, bilinçli insan yönetiminden ve demokratik kontrolden kaçan, kişisel olmayan piyasa güçlerine genelleştirilmiş bir bağımlılığa da yol açar. Bu bağımlılık biçimi, kapitalizm öncesi oluşumlarda hâkim olan doğrudan veya kişisel tahakküm biçimlerine başvurmadan da olsa, özel sermaye sahiplerinin sahip olmayanlara hükmettiği bir sınıf tahakkümü sistemiyle el ele gider. Yukarıda belirtilen kişisel olmayan tahakküm referansı, bireysel işçilerin bireysel kapitalistlere *de facto* olarak (de jure yerine) bağımlı kalacağını dışlamaz. (Shoikhedbrod, 2022)

Shoikhedbrod'un vurguladığı anlamda sınıfsal farklar, yalnızca ekonomik anlamda farka değil, aynı zamanda sermayenin, halkın geri kalanına hükmettiği bir iktidar ilişkisini de içeren farka işaret etmektedir. Toplumsal üretim, sermayenin belirlediği koşullarda ve sermayenin belirlediği yöndedir. Ancak bu kişisel olmayan iktidar, aynı zamanda patronun işçi karşısındaki iktidarında da temsil edilmektedir. Özel mülkiyet ilişkisi, mülkiyet sahiplerine, kaynaklarını kendi çıkarları için kullanma hakkının verilmesini, mülkiyet sahibi olmayanların ise bu haklardan dışlanmasını ifade etmektedir (Buller & Lawrence, 2022 Bölüm 2). Eklemek gerekir ki üretim araçlarının mülkiyeti iki anlamda özellikle belirleyicidir. Öncelikle üretim araçlarının mülkiyeti ile üretilen ürünün mülkiyeti arasındaki ilişki dolayısıyla. Üretilen ürün, sermayenin tasarrufundadır. Bu, sermayenin üretim araçlarının mülkiyetinden, ürünlerin



mülkiyetini de çıkarttığını gösterir. Ürünlerin mülkiyeti ise tekrar sermayeye dönüşecek bir değerlendirme sürecine girecektir.<sup>192</sup> İkinci olarak hatırlatmak gerekir ki sermaye, ölü ve canlı emekten oluşmaktadır; bir anlamda ölü ve canlı emeğin mülkiyeti halinde nesneleşmektedir. Bu anlamda sermaye, ölü emeğin, yani makinelerin, fabrikanın sahibidir. Bunlarla ne yapılacağına o karar verir. Ancak bunun da ötesinde, işgünü boyunca, sermaye canlı, değişken emeğin, yani işçinin de sahibidir. Onun emeğiyle ne yapacağına da karar veren sermayedir. İnsan varlığına ait en önemli üretici güç, yani emek, bu şekilde üretim süreci içerisinde doğrudan sermayenin hizmetine sunulmuştur. Neyin üretileceğine, nasıl üretileceğine işçi değil, sermaye sahibi patron karar verir. Elbette günümüzde üretim ilişkilerini yalnızca patron ile işçi arasındaki ilişkiye indirgemek oldukça kısıtlayıcı bir yaklaşımdır. Bugün toplumsal iktidarın sermaye biçimi çok daha fazla ara konumu ve ilişkiyi barındırmaktadır. Örneğin bugünün “hissedarı” ve bu hissedarların birlikte sahip oldukları “şirket” çağdaş iktidar ilişkileri açısından önemli konular ve araçlardır.<sup>193</sup> Bu durum öncelikle, küresel ölçekte yeni boyutlara varan çeşitli mega-şirketlerin varlığını göz önünde bulundurmaya gerektirir. Stefania Vitali, James Glattfelder ve Stefano Battiston’un yaptığı “Şirket Kontrolünün Küresel Ağı” (The Network of Global Corporate Control) adlı çalışma bu açıdan çarpıcıdır. Yazarlar bu çalışmada, ağ analizi yaparak, 43060 uluslararası şirketi ve bunların mülkiyet ilişkilerini incelerler. Toplamda 600508 bağlantı noktası ve 1006987 mülkiyet bağı ortaya çıkartırlar. Araştırmacılar, bu analiz sonucunda, 147 şirketin, bu ağın önemli bir kısmını kontrol

---

<sup>192</sup> Marx bu süreci *Kapital Cilt I*'de S-M-S' şemasıyla anlatır (Marx, 2011b Bölüm 4). Sermaye önce metaya dönüşür ve sonra S' ile ifade edilen daha büyük bir sermayeye. Bu sermayenin değerlendirme, büyüme sürecidir. Ve kullanım değerine odaklı dolaşımdan, yani M-S-M dolaşımından, ürününü satıp ihtiyacı olan farklı bir ürün elde eden insanların oluşturduğu ekonomik dolaşımdan ciddi anlamda farklıdır.

<sup>193</sup> Hissedarlar ve şirketler, Buller ve Lawrence'ın ortaya koydukları gibi, bugünkü üretim ilişkilerinin ve toplumsal iktidar biçimi olarak sermayenin önemli bir figürüdür: “Şirket ayrıca, rantıye ekonomisinin merkezi figürü olan hissedarın yararına toplumsal ürünün temellük edilmesi için kilit bir sitedir. Bu ürün üzerindeki hak talebi, çalışma karşılığında alınan ücretler veya ev ekonomisi veya ikamet yoluyla kamu hakları aracılığıyla oluşturulan nüfusun çoğunluğunun aksine, hissedarın talepleri mülkiyet tarafından oluşturulur. Ancak bu, hissedarı veya bireysel kapitalisti üretim araçlarının sahibi yapmaz. Bunun yerine, onlara sahip olan, ekonomist Doug Henwood'un sözleriyle, "gerçek kişiler değil, soyut tüzel kişiler – şirketlerdir.” (Buller & Lawrence, 2022, s. 71) Ya da Ladislau Dowbor'un sözleriyle, “(...) son derece güçlü birkaç şirketin olduğu gerçeğiyle, bunun geniş anlamda bir güç meselesi olduğunu anlamaya başlıyoruz. Gezegensel bir alanda, küresel bir hükümetinin yokluğunda hareket eden ve çok taraflı siyasi sistemin kırılabilirliğiyle karşı karşıya kalan şirketler, herhangi bir önemli karşı ağırlık olmaksızın büyük bir güce sahiptir.” (Dowbor, 2019, s. 24).

etmekte olduğunu gösterir ve bu durumun piyasa rekabeti, spekülasyon ve küresel finansal stabilite hakkında önemli sorular doğurduğunu vurgularlar (Vitali vd., 2011). Bu mülkiyet ağı ve ona bağlı kontrol ağı toplumsal iktidarın yapılanması açısından da ciddi sorunlar doğurmaktadır. 147 şirketin sahip olduğu bir üretim ağı, neyin ve nasıl üretileceği hakkında ciddi anlamda söz sahibidir. Elbette bu şirketler üretimlerini büsbütün keyfi olarak düzenleyemezler, çünkü bu durumda ürünleri piyasada bir karşılık bulmayacaktır. Ancak rekabetin ve piyasanın adil sonuçlar doğuran mekanizmalar olarak anlaşılmasına ait sorunlar bir yana, bu işleyiş rekabetin de ciddi biçimde ortadan kalktığını göstermektedir. İşçiler arasında koşulları gittikçe daha zorlayıcı hale gelen rekabet, tepede bir rekabetsizlik halini, tekel formunu almaktadır. İkinci olarak bu mega-şirketler içerisinde, karar alma süreçlerinin nasıl yönetildiğinin dikkate alınması gerekir. Şirketler elbette demokratik birimler değildir, ancak aynı zamanda toplumun kaderini belirleyecek ölçekte büyük etki gücüne sahip birimler olarak şirketlerin demokratik olmayışı, toplumsal iktidarın da sermaye formunda demokratik olmayan bir yapıda olduğunu gösterir.<sup>194</sup> Bu durumun önemli bir sonucu, özellikle hissedarların ve değerlendirme sürecini yöneten diğer araçların, işi veya araştırmayı yapan ve dolayısıyla pratiği bilen kişiler olmamasıdır. Dolayısıyla toplumların kaderi, sermayenin eline bırakıldığında, neyin ve nasıl üretileceğine dair yeni bir sorun ortaya çıkmaktadır. Ladislau Dowbor, bu sorunu şöyle açıklar,

Teknolojik yenilikler getiren ve toplumsal olarak faydalı mal ve hizmetler üretenler - deyim yerindeyse süreç mühendisleri- ile artığa el koyan ve şu anda sistem üzerinde baskın söz sahibi olan finansal araçlar arasında açık bir ayrım vardır. Mühendisler önemli teknolojik atılımlar yaparlar, ancak bu teknolojinin kullanımı ve ticarileştirilmesi işi yöneten finans, pazarlama ve hukuk departmanlarına aittir ve daha sonra kontrolü elinde bulunduran hissedarlara ve finansal gruplara fayda sağlar. Kimin topluma verimli bir şekilde katkıda bulunduğu ile kimin maaş aldığı arasında derin bir uçurum yaratan bir sistemdir bu. (16) (...) üretken olmayan sermayeyi ödüllendiriyor

---

<sup>194</sup> Ladislau Dowbor, aynı zamanda şirketlerin ölçeklerine, yönetimlerine, karar alma süreçlerine dair çok az veriye sahip olduğumuzu, bu tarz veri üreten kurumların da Birleşmiş Milletler bünyesinde raporlar üreten United Nations Center for Transnational Corporations (Birleşmiş Milletler Ulusaşırı Şirketler Merkezi) 1995'te Dünya Ticaret Örgütü'nün insiyatifiyle kapatılmasında olduğu gibi yok edildiklerini vurgular (Dowbor, 2019, s. 23).

ve üretken katkı yapanların hayatını zorlaştırıyoruz. Ödül sistemi çarpık halde. Yeni bir güç mimarisiyle karşı karşıyayız ve bunun nasıl çalıştığını anlamalıyız. (Dowbor, 2019, s. 22)

Bu anlamda toplumsal üretimden elde edilen kazancı özelleştiren küçük bir aşırı zenginler grubu, bu toplumsal üretimin mümkün kıldığı yeni yatırımları yönlendirirler (Dowbor, 2019, ss. 30-31). Bu soruna bir de bu kararları veren insanların, hakkında karar verdikleri konularda ya da toplumsal yaşamın gereklilikleri, insanların ihtiyaçları konusunda bilgi ve ilgileri olmaması eklenmelidir. Zaten böyle bir bilginin ve ilginin çok az sayıda kişinin yönetim becerileri tarafından elde edilmesi ve bunlardan faydalı sonuçlar üretilmesi insani kapasiteleri aşması açısından da mümkün değildir.

Kısaca özetlemek gerekirse, Dowbor'un ortaya koyduğu düşünce, dünya ekonomisinin, regüle edilmesi, ulusal sınırlarda kontrol altında tutulması mevcut koşullarda mümkün olmayan birkaç dev şirketin çıkarları tarafından yönetildiğidir. Bu şirketler, aynı zamanda siyasal kararlar üzerinde ve medya üzerinde de etkililerdir. Ayrıca bu şirketler hukuki olarak ve iletişimsel anlamda da korunmaktadırlar. Zaten bu şirketlerin aşırı karmaşık yapıları ve dahil oldukları sektörlerin çeşitliliği, yönetimlerinin anti-demokratik yapısı da dikkate alındığında, bu şirketlerin ekonomik çıkar olarak sermayenin büyümesi ve kâr oranları dışında bir kıstasa odaklanmaları, örneğin toplumsal faydayı dikkate almaları mümkün değildir. Çünkü en tepedeki insanlar, bu kadar karmaşık bir yapıyı ancak finansal değerlendirme ölçütleriyle takip edebilirler. Dolayısıyla toplumsal iktidarın sermaye biçimini temsil eden şirketlerin, kâr üretmek dışında bir kaygısı olması mümkün değildir (Dowbor, 2019).

İşte bu anlamda çağdaş toplumsal iktidarın aldığı biçim sermaye ilişkisi biçimidir. Uluslararası sermayenin askeri ve ekonomik baskısı, toplumun özel mülkiyete, özellikle de üretim araçlarının özel mülkiyetine dayalı sınıfsallaşması ve anti-demokratik bir egemen üretici birim olarak şirketin yapısı bu biçimin temel özellikleridir. Bu iktidar biçimi, aynı Foucault'nun biyoiktidara attığı gibi hem nüfus üzerinde kendi kıstaslarına göre düzenlemeler ve normaller belirler, hem de bireysel bedene bu normale göre, özellikle de piyasaya muhtaç bırakarak, yani çevresini, çerçevesini düzenleyerek etki eder. Bu iktidar, uluslararası müdahalede

görüldüğü gibi her zaman fiziksel şiddet kapasitesine dayanmak zorunda da değildir. Bu, ekonomik, siyasi ve kültürel alanın iç içe geçtiği, gündelik yaşam pratiklerine yansıyan toplumsal ilişkilerin bütünü üzerinde bir irade halini alan sermayeyi ifade eder.

Toplumsal yaşam sermayenin önceliklerine göre düzenlenmiştir, bunu dönüştürebilmek sadece sermayenin iradesine göre yaşamayı bırakmayı değil, yeni bir irade göstermeyi, toplumsal hayatı, yaşama biçimlerimizi, üretimimizi, tüketimimizi, dilimizi, öznelliklerimizi, ilişkilene biçimlerimizi değiştirmemizi gerektirir. Bu yalnızca eylemsizlikle mümkün değildir. Yeni toplumsal ilişkilerin, yeni bir toplumsal örgütlenme biçiminin üretilmesi gerekir. Toplumsal yaşamı sermaye biçiminde örgütleyen bu yapılanmanın tabandan üretiliyor olması, üretiminin kesildiği anın bu yapının iktidarının sonu olacağı anlamına gelmez.

Dikkat etmek gerekir ki, burada sermaye ile iktidarı birlikte düşünmek amaçlanmaktadır, onları benzer şekillerde işleyen iki farklı şey olarak düşünmek değil. Ne iktidar olmadan saf bir sermayeyi, ne de sermaye olmadan çağdaş iktidarı düşünmek mümkündür. Elbette feodal iktidarın veya dini iktidarın farklı biçimlerde, kendi toplumsal ilişkilerine ait pratik ve düşüncelere uygun biçimlerde örgütlendiğini göz ardı etmemek gerekir, ancak bugün iktidar, sermayeden bağımsız düşünülemez. Foucault'nun iktidar kuramının belki de en büyük eksiği, Wendy Brown'un dikkat çektiği gibi sermayeyi kendi kuramından uzak tutmaktaki (dönemin siyasi itiş kakışı tarafından da zorlanmış) ısrarıdır (Brown, 2017, ss. 89-90). Özellikle *Biyopolitikanın Doğuşu* başlığını taşıyan College de France derslerinde, neoliberalizmi tartışırken, sermayenin birikme süreçlerini dikkate almamak, Foucault'yu sanki bir yerlerde Friedrich Hayek, Milton Friedman veya Ludwig von Mises'in eserlerini okuyup bu eserlerde ortaya konulan düşünceleri tüm topluma yayılacak şekilde büyüdü bir değnek ile gerçekleştiren siyasetçiler varmış gibi bir anlatıya sürükler. Kendi kuramı, bizlere iktidarın tabandan oluşumunu, toplumsal ilişkilerde, çeşitli pratikler ve kurumlar aracılığıyla üretimini göstermektedir. Aslında bu tam da sermayenin oluşum mantığıdır, ancak Foucault bunu görmezden gelmek konusunda kararlıdır. İktidarın, hakikatin ve öznelğin üç kısmını oluşturduğu, birbirini besleyen ve üreten bir üçgen resmetmektedir Foucault. Ancak bu üçgene şeklini veren, köşeleri birbirlerine bağlayan sermaye ilişkisinden bahsetmez. Foucault, iktidarın yalnızca egemenin sahip

olduğu bir baskı g¼c¼ değil, hakikat ve ¼znelliklerle birlikte toplumsal alanda tabandan ¼retilen, inşa edilen bir ilişki biçimi olduğunu s¼ylerken ¼ok ¼nemli bir analiz yapmaktadır, ancak bug¼n bu ilişkilerin merkezinde yer alan sermayeyi g¼rmezden gelirken de bir o kadar k¼rd¼r.

Peki iktidarı sermayenin iktidarı olarak d¼ř¼nmek neden bu kadar ¼nemlidir? Bug¼n yaşamlarımıza y¼n verenin ve kendi iradesini hepimizin iradesi ¼zerinde uygulayabilenin ne olduğunu, nasıl bir mantıkla biriktiğini ve işlediğini bilmek a¼ısından mı? Bu iktidar biçimini nasıl aşabileceğimiz y¼n¼nde stratejiler geliştirmek a¼ısından mı? Sanıyorum bunların ikisi birden. ¼zellikle bu tez ¼alıřması a¼ısından ¼nemli olan, bug¼n ezilenlerin ger¼ekten de isterlerse i¼erisinde buldukları durumu değiştirip değiştiremeyeceklerini tartışmaktır. Bu tartışmayı y¼r¼tebilmek, bu soruya bir cevap verebilmek i¼in, ¼ađdař iktidarın nasıl işlemekte olduğunu bilmek ve onun d¼n¼řt¼r¼lmesinin imkanını tartışmak gerekmiştir. Ancak yalnızca iktidarın sermaye biçimini tartışmak yeterli değildir, bu ¼alıřma a¼ısından belki de daha ¼nemli olan, artık-itaatin birikmesine dayalı olarak *sermaye mantığı* ¼er¼evesinde ¼rg¼tlenen kitlesel itaatin nasıl ¼retildiđinin ve meşrulaştırıldığının tartışılmasıdır. Bu da bizi, toplumsal yapı ile ¼zne arasındaki ilişkiyi, pratik ile ideoloji arasındaki ilişkiyi ve sermayenin mantığının hayatı anlamlandırmak konusundaki başat mantık haline gelme s¼recini incelemeye g¼t¼recektir. Bu ¼alıřmanın bir sonraki b¼l¼m¼, bu konuları ele alacaktır.

## 6. BİLİNÇ, ÖZNE ve HAYAL GÜCÜ

İnsanların kendi geçim araçlarını üretme tarzı, her şeyden önce halihazırda buldukları ve yeniden üretmeleri gereken geçim araçlarının niteliğine bağlıdır. Bu üretim tarzı, yalnızca bireylerin fiziksel varlığının yeniden üretimi olarak görülmemelidir. O şimdiden, daha çok, bu bireylerin gerçekleştirdiği belirli bir faaliyet biçimi, hayatlarını ifade etmenin belirli bir biçimi, belirli bir *yaşam tarzıdır*.

Bireylerin hayatlarını ortaya koyuş tarzı, onların ne olduklarını da ortaya koyar. Dolayısıyla, onların ne oldukları üretimleriyle –*ne* ürettikleriyle olduğu kadar *nasıl* ürettikleriyle de- örtüşür. Bu nedenle, bireylerin ne oldukları, onların maddi üretim koşullarına bağlıdır.

-Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s.30

Bu bireylerin tasavvurları, gerek doğayla ve kendi aralarında kurdukları ilişki üzerine, gerekse kendi doğaları üzerine tasavvurlardır. Bütün bu durumlarda bu tasavvurların onların gerçek ilişkilerinin ve faaliyetlerinin, üretimlerinin, aralarındaki ekonomik ilişkinin, toplumsal ve siyasal örgütlenmelerinin –ister gerçek olsun, ister hayal ürünü- bilinçli ifadesi olduğu açıktır. Tersine bir varsayım ancak, maddi olarak koşullanmış gerçek bireylerin tını dışında başka bir tının daha varsayılması durumunda mümkündür. Eğer bu bireylerin gerçek koşullarının bilinçli ifadesi hayal ürünüyse, eğer onlar gerçeği kafalarında baş aşağı çevirmişlerse, o halde bu da onların sınırlı maddi faaliyet tarzlarının ve onların, buradan doğan sınırlı toplumsal ilişkilerinin sonucudur.

-Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s.34

### 6.1. Giriş: Yapılardan İnsanlara

Bu tez çalışması, “neden insanlar kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenir hatta benimserler?” sorusu etrafında şekillenmektedir. Bu soruyu temellendirmek adına, çalışmanın ilk bölümlerinde, ekonomik ve ekolojik koşullar, toplumsal yapılanmayı gerçekten de insanların çıkarlarının tersine işleyen bir hale getiren süreçler olarak ele alınmıştır. Buna ek olarak, insanların çıkarlarının, 17.

yüzyılda egemen hale gelmeye başlayan “kişisel çıkar” fikrinden farklı bir bağlamda düşünülmesinin gerekliliği, “temel ortaklaşa çıkarlar” başlığı altında vurgulanmıştır.

Bir önceki bölümde ise, toplumsal yapılanmanın, artık-itaat üreterek ve insanları itaat etmeye zorlayan bir şiddet halini alarak, insanların kendi çıkarlarının tersine işleyen bu yapılanmayı kabul etmelerine, kabul etmek zorunda bırakılmalarına neden oluşuna değinilmiştir. Kapitalist ilişkiler dışında yaşamın yeniden üretiminin sınırlandırılması, insanları bu ilişkileri yeniden üretmeye zorlayan bir etki olarak, yapısal bir etki olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu analiz, düşünceyi zorunlu olarak iki yeni uğrağa getirmektedir. Bunlardan ilki, insanlar tarafından üretilen ve yeniden-üretilen bir toplumsal yapılanmadan bahsedilecekse, aynı zamanda bilinçli özneler olarak insanların üretimini tartışma gerekliliğidir. Toplumsal yapılanma sabit ve varlığını tek başına koruyabilen bir işleyiş değildir. Burada “toplumsal yapı”dan değil, sürekli bir “yapılanma”dan bahsedildiğine dikkat edilmesi gerekir. Bu anlamda, yapılanma sürecinin sürekli üretimi için kaçınılmaz olarak bu yapılanmayı eylemleriyle, bedenleriyle, fikirleriyle ve değerleriyle yeniden üretecek insanların, öznelerin, birey ve grupların üretimini tartışmak gerekecektir.

Bu tez çalışmasında ortaya konulan toplumsal yapılanmanın zorlayıcı etkisi fikri etrafında tartışılması gereken ikinci bir nokta ise, insanların toplumsal yapılanmaları yalnızca *kabullenmekle* kalmadıkları, bu yapılanmaları aynı zamanda *benimsedikleri* gerçeğidir. Yalnızca kabullenme üzerine odaklanan bir yaklaşım tartışılan sorunu açıklamak için tek başına yeterli değildir. İnsanlar toplumsal yapılanmayı yalnızca kabullenmezler, aynı zamanda onu benimser, yeri geldiğinde mevcut koşulları tehdit eden diğer insanların karşısına dikilir, onlara şiddet uygular ve hatta işkence bile edebilirler. Bir işkencecinin eylemini, yalnızca yapısal etkinin kabullenilmesi olarak değerlendirmenin yetersiz olacağı açıktır. Benzer şekilde, daha iyi bir yaşam için harekete geçen kitleleri bastırmakla, itip kakmakla, dövmekle, öldürmekle ve gerekirse tümünden yok etmekle görevli insanların, bu görevlerini gerçekleştirebiliyor olmaları, ortada yalnızca kabullenmeye dayalı bir süreç olmadığını açıkça göstermektedir. Hatta bu argümanı bir adım daha ileriye taşıyarak, her çeşit kabullenmenin, aynı zamanda bir anlamda benimsemek halini aldığını söylemek mümkündür.

Bu özellikle düşünme, değerlendirme ve anlamlandırma süreçlerinin, yani bilinçli öznelere yaşama ve bu yaşam hakkında değerler, fikirler ve anlamlar üretme süreçlerinin, yalnızca “ideolojik bir üstyapı” olarak bir kenara atılamayacağı anlamına gelmektedir. Öte yandan bu düşünme, değerlendirme ve anlamlandırma biçimleri içerisinde ortaya çıkan öznelliklerin, maddi koşullar ve toplumsal yapılanma ile ilişkisi de gözden kaçmamalıdır. İnsanlar, fikirlerini hiç yoktan edinmezler, bu değerler, fikirler ve anlamlar, maddi, toplumsal yaşam içerisinde ortaya çıkar ve yaşanır.

Bu bağlamda insanların kendi çıkarlarına ters işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenmelerinin ve desteklemelerinin ardında, onları oldukları bireyler haline getiren süreçlerin işleyişinin analize dahil edilmesi gerekmektedir. Elbette, bu analiz yeni veya eşsiz, özgün bir analiz değildir. Eleştirel yaklaşım, Marksist ideoloji kuramından, post-yapısalcı özneleşme kuramına kadar bu ilişkileri ele almış, analiz etmiş, değerlendirmiştir. Bu tez çalışmasında da bu bölümde, bahsi geçen kuramların ve yaklaşımların çeşitli özgün yanları değerlendirilecek, bu değerlendirmelerden yola çıkarak bilinç, özne, birey ve ideoloji arasındaki ilişkilere dair bir analiz ortaya konulacaktır. Ancak bunu yapmadan önce, belki de gerçekten de insanların kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları benimseyip benimsemedikleri, son bir kez tartışılmalıdır.

## **6.2. Gizli Senaryolar, Post-modern Eleştiri ve Yanlış Bilinç: Marksist İdeolojinin Eleştirisinin Eleştirisi**

İnsanların kendi çıkarlarına olmayan toplumsal yapılanmaları benimsedikleri argümanı ile ilgili önemli bir sorunsal James C. Scott tarafından ortaya konulmuştur. James C. Scott'a göre, insanlar, özellikle de baskılanan insanlar, kendi çıkarlarını klasik olarak anlaşıldığı anlamdan farklı bir biçimde takip ederek egemen yapıya direnebilirler. Bu anlamda, insanlar kendi üzerlerinde kurulan egemenliğin yalnızca pasif katılımcıları değillerdir. Scott'ın sözleriyle, “kölelerin ve öteki tabi kılınmış grupların, ideolojik ve maddi direnişlerini gösterirken amaçladıkları, fark edilmemektir.” (Scott, 1990, s. 87)

Bazı durumlarda, baskılanan grupların, kendi üzerlerinde kurulan egemenliği kabul ediyormuş gibi görünürken, onun karşısında görünmez bir şekilde direndikleri, onun kurallarını sadece kabul ediyormuş, *kabulleniyormuş* gibi yaptıklarını söylemek



mümkündür. Bu ayrımı belirgin hale getirmek için Scott “kamusal/resmi senaryo” (public/official transcript) ve “gizli senaryo” arasında bir ayrım ortaya koyar. Kamusal bir senaryo, resmi çerçevedir; bu senaryo, bir toplumun dışarıdan bakan bir göze görünümüdür. Öte yanda, gizli senaryolar ise “iktidarın gözü önünde konuşulamayan bir sahne arkası söylemidir.” (Scott, 1990, s. xii) Gizli senaryolar güçsüz olanların kolektif söyleminin alanıdır. Bu senaryolar ancak, araştırmacı, ezilen grubun üyeleriyle, iktidar sahibi gruptan biri olmadan konuşabildiğinde ve bir güven ilişkisi kurulduğunda ya da ezilen grubun şakaları, fıkraları ve şarkılarında ortaya çıkar (Scott, 1990, s. 25). Pierre Clastres’ın da *Devlete Karşı Toplum* adlı eserinde vurguladığı gibi bu toplumsallaşma biçimleri (Clastres örneğinde belirgin olarak “şakalar”) çoğunlukla iktidar sahibi olduğu düşünülen veya güçlü olduğu düşünülen kişi ve kurumları itibarsızlaştırmaktadır (Clastres, 1991, ss. 129-151). Bu anlamda, ezilen grupların kendi baskılanışlarını yalnızca pasif bir şekilde kabul ettiklerini ve alternatif toplumlar üretecek hayal gücünden yoksun olduklarını öne sürmek ciddi anlamda sorunludur. Aynı şekilde, kendi baskılanışlarına “gizli senaryolar”da direnen insanların, kendi baskılanışlarının farkında olmadıklarını söylemek de pek tutarlı bir yaklaşım olmayacaktır. Scott şöyle yazar,

Direnış karşısındaki engeller, her ne kadar fazla olsalar da ezilen grupların farklı bir toplumsal düzen hayal etmek konusundaki yetersizliklerine atfedilemez. (...) Ve farklı bir toplumsal düzen hayal etmeleri, ezilen grupların, elitler tarafından ortaya koyulan ve onları durumlarını değiştirme hayallerinin umutsuzluğuna ikna etmeyi hedefleyen söylemi tarafından paralyze edilmiş değillerdir. (Scott, 1990, ss. 81-82)

Bu bağlamda, Scott, ezilen grupların kendilerini içerisinde buldukları durumların, onları, kendilerini daha aşağılık varlıklar olarak değerlendirmeye ikna etmeye yetmediğini vurgulamaktadır. Ancak bu insanlar herhangi bir şekilde iktidar ile doğrudan yüzleşmezler (Scott, 1990, s. 86). Yine de bu onların, kendileri üzerinde baskı kuran toplumsal yapılanmaları benimsedikleri veya kabullendikleri anlamına gelmeyecektir. Tersine, bu insanların kendilerini uysal gösterirken, arka planda kendilerini baskılayan iktidara karşı eylemlerde bulduklarını söylemek mümkündür.

Scott'ın kuramı, özellikle ilgilendikleri insanları tümüyle pasif ve etkisiz, farkındalıktan ve hayal gücünden yoksun zavallılar olarak resmeden her türlü yaklaşımdan daha tutarlıdır. Ancak yine de bu kuramın da büyük bir tehlikeyi içerisinde barındırdığını görmezden gelmemek gerekir. Baskılanan gruptaki her birey, iktidarın kendisi üzerindeki etkilerini minimize etmeye çalışırken, toplumsal yapılanmanın ve iktidar ilişkilerinin kendisi, el değmemiş halde kalır. Hatta bir adım daha ileri giderek, bu insanların, tam da toplumsal yapılanmanın kendisi veya iktidar ilişkilerini hedef almak yerine, ayak sürüme, iş geciktirme, beceriksiz taklidi yapma ve benzeri yöntemlerle, en azından yüzeyde, tümüyle olmasa da kendilerini baskılayan yapılarda payları olduğunu söylemek mümkün değil midir? Scott, bu sorunu kendisi de görür ve kendi kuramının romantize edilmemesi gerektiği konusunda uyarıda bulunur: “Ancak kaçış, not edilmelidir ki, egemenin toplumsal ideolojisini onaylar görünen kamusal senaryonun üretimine katkıda bulunmak şeklini alan önemli bir bedel karşılığındadır.” (Scott, 1990, s. 33)

Bu anlamda, Scott'ın kuramı, ezilen insanların direnişini övmekten ziyade, “yanlış bilinç” temelli yaklaşımların tutarsızlığına vurgu yapmaktır. Scott, insanların kendi çıkarlarının aksine davranmadıklarını, egemen iktidarın söylemi, pratikleri, kurumları, ideolojisi tarafından kandırıldıkları için uysal olmadıklarını, bunun yerine iktidar ile doğrudan karşılaşmaktansa onun altını kazmayı tercih ettiklerini vurgularken, bu grupların ve kişilerin bilinçlerinin “yanlış” olduğunu söylemenin imkânsızlığına da işaret etmektedir. Bu insanlar iktidarın ve ideolojik yapının “maskesinin ardını” görmektedir, ancak bunu görüyor olmak, onların iktidar ile kafa kafaya çarpışmasını zorunlu kılmaz. Bu anlamda, onların bilinçleri “yanlış” bir bilinç, epistemolojik olarak veya psikolojik olarak insanları etkisi altına alan ve kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları benimsemelerini sağlayan bir faktör olarak görülmekten uzaktır.

Gerçekten de yanlış bilinç kuramları, özellikle post-yapısalcı yaklaşımın eleştirisinden itibaren, “yanlış”lık ve karşısında teorisyenin hâkimi, yargıcı ve denetçisi olduğu bir “hakikat, doğruluk” iddiasının o kadar da kolay bir şekilde öne sürülemeyeceği gerçeği ile yüzleşmek durumunda kalmıştır. Ancak bu eleştirileri daha derinlemesine incelemeyen önce, “yanlış bilinç” kuramının hangi tarihte, hangi sorunlara karşılık olarak ortaya çıktığına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Yanlış bilinç, özellikle Marksist kuramın ideoloji eleştirisi içerisinde önemli bir yeri olan bir kavramdır. Marx'ın kendisi, hiçbir zaman doğrudan “yanlış bilinç” kavramını kullanmamıştır, ancak Engels, 1893 yılında Franz Mehring'e yazdığı mektubunda, yanlış bilinç kavramını kullanmakta ve tanımlamakta, önemli bir sorun olarak ona işaret etmektedir,

İdeoloji, gerçekten de sözüm ona düşünür tarafından bilinçli olarak ortaya koyulan bir süreçtir, ama yanlış bir bilinçle. Onu harekete geçiren motifler onun tarafından bilinmez, yoksa bu ideolojik bir süreç olmazdı. Dolayısıyla o, yanlış veya görünüşteki motifleri hayal eder. Bu bir düşünce süreci olduğu için hem biçimini hem de içeriğini saf düşünceden türetir ya kendi düşüncesinden ya da öncüllerinden. O yalnızca düşünsel malzeme ile çalışır ve bu malzemeyi daha fazla incelemeyen, düşüncenin ürünü olarak kabul eder, düşünceden daha uzak ve bağımsız bir süreci araştırmaz; gerçekten de düşüncenin kaynağı ona apaçıkmiş gibi görünür, çünkü her eylem düşüncenin dolayımından geçmektedir ve böylece ona mutlak olarak düşüncede temellenirmiş gibi görünür. (Engels, 2000a, 2000b)

Engels'in Mehring'e yazdığı mektuptan alınan bu paragraf, bazı düşünürler tarafından, yanlış bilinç kuramının Marx'ın düşüncesinde yeri olmadığını, bunun Engels'in bir eklemesi olduğunu iddia etmek için yeterli bulunmuştur. Bazı düşünürler ise, Engels'in bu satırlarından yola çıkarak bir “yanlış bilinç” kuramı oluşturulabileceğini ve bunun Marksist kuramda da bulunduğunu ve reddedilmemesi gerektiğini öne sürmektedir (Pines, 1993). Ancak burada önemli bir noktanın görmezden gelindiğine dikkat çekmek gerekir. Yanlış bilinç kavramı, Marksist literatür içerisinde, kullanıldığında veya eleştirildiğinde, kitlelerin yanlış bilincine işaret etmektedir. Oysa burada Engels, aynı *Alman İdeolojisi* (Marx & Engels, 2013) eserinde Marx ile kastettikleri gibi yanlış bilinci, düşüncenin maddi temellerini göremeyen düşünürlerle, felsefecilere atfetmektedir. Engels'in yukarıda alıntılanan mektubunun çoğunlukla ihmal edilen vurgusu, buradaki öznenin “ideolog düşünür” (the ideologist) olduğudur. Benzer bir şekilde Marx ve Engels, özellikle *Kutsal Aile* (2009) ve *Alman İdeolojisi* (2013) eserlerinde, ideolojiden bahsettiklerinde kitlelerin “yanlış bilincinden” değil, kendilerinden önce bu kavramı üretmiş olan Destutt de Tracy, Holbach, Helvetius gibi

düşünürlerin ve Almanya'nın entelektüel ortamında baskın olan Eleştirel Eleştiri (Bruno Bauer ve çevresi) ile Max Stirner'in kullandıkları şekilde, fikirlerin bilimini ve eleştirisini yapmaya çalışan ve dolayısıyla da bütün düşünsel eylemi fikirler ve bilinç çerçevesi ile sınırlı tutan bir yaklaşımdan bahsetmektedirler. Burada kullanılan "ideoloji" kavramı halk kitlelerinin zihin ve bilinçlerindeki bir bozunuma değil, bu düşünürlerin yaklaşımındaki düşünce temelliliğe ve sınırlılığa ait bir eleştiriye işaret etmektedir. Dolayısıyla bu satırları doğrudan, Engels'in halk kitlelerinin bilinç durumunun yanlışlığını iddia ettiği satırlar olarak okumanın tutarlılığı oldukça şüphelidir.

Yine de Marx ve Engels'in kuramında "yanlış bilinç" benzeri bir anlatının olduğunu reddetmek mümkün değildir. Bunun için Marx'ın doğrudan kitleleri suçladığı bir paragraf bulmak güç olsa da Engels'in ideolojiyi kurumsallaşmış yanlış düşünceler olarak ele aldığı bir başka mektubuna bakmak yeterlidir.

Ekonomik ilişkilerin hukuk ilişkilerinde yansımaları da tersine çevrilmiş olmak zorundadır: Bu yansıma bilincine varılmaksızın sürer; hukukçu önsel (a priori) önermelerle iş gördüğünü sanır, oysa gerçekte önermeleri yalnızca ekonomik yansımalarıdır; bu yüzden her şey baş aşağıdır. Bana apaçık görünüyor ki bu tersine çevrilme, tanınmadan kaldıkça, *ideolojik görüş* dediğimiz şeyi oluşturur, ekonomik temeli etkiler ve onda belirli sınırlar içinde değişiklik yapabilir. (...) Havada, daha da yükseklerde süzülen ideoloji alanlarına, -din, felsefe vb.- gelince, onların tarihsel dönemde önceden var durumda bulunup benimsenmiş, şimdi saçma diyebileceğimiz bir tarih öncesi içeriği vardır. Doğa, insanın kendi varlığı, ruhlar, büyü gücü vb. ile ilgili bu çeşitli yanlış görüşlerin temeli, çoğunlukla olumsuz bir ekonomik etkendir; tarih öncesi dönemin zayıf ekonomik gelişimi yanlış doğa görüşleriyle bütünleşmiş, bir yanı sıra koşullanmış ve hatta yaratılmıştır. Ekonomik zorunluluk artan doğa bilgisinin başlıca itici gücüydü ise ve hep öyle olmakta ise bile, bütün bu ilkel saçmalığa ekonomik nedenler bulmaya kalkmak bilgiççe olurdu. (Engels, 2000a)

Engels'in bu mektubunda, "ideolojik görüş", bir tersine çevrilme olarak karşımıza çıkar. Aslında bu, Marx'ın *camera obscura*'daki gibi her şeyin baş aşağı gözükmesi anlatısına uygundur (Marx & Engels, 2013, ss. 34-35) ancak yine de burada, özellikle

de alıntılanan paragrafın sonundaki bilgiçlik eleştirisinin işaret ettiği gibi, düşünürün sahip olduğu ve bir yargı aracı olarak kullandığı bir *hakikatten* bahsetmek mümkün değildir. Burada maddi koşullara bağlı ve onları “belirli sınırlar içerisinde” etkileyebilen bir tersine çevirme mevcuttur. Bu, bilmek veya doğruluk/yanlışlıkla ilişkili olduğundan çok, insanların içerisinde yaşadıkları koşulları, yine içerisinde yaşadıkları koşullardan yola çıkarak anlamlandırma çabalarının bir sonucudur. Aşağıda bu konu üzerine daha detaylı bir tartışma yürütülecektir.

Yanlış bilinç kavramının Marx’ın eserlerindeki kullanımına dönecek olursak, bu kavram etrafındaki tartışmaları tespit etmek için ilk olarak Marx’ın gençlik eserlerinden *1844 Elyazmaları*’na bakmak gereklidir. Burada karşılaşılan, doğrudan bir yanlış bilinç kavramı değildir elbette, ancak bu eserin temelinde yer alan “yabancılaşma” kavramı, yanlış bilinci de kapsayan bir ideoloji kuramına doğru açılmaktadır. Bu kavram, yani yabancılaşma, ilk bakışta ideolojiden veya yanlış bilinçten oldukça uzak görünse de bir açıdan ideoloji düşüncesi ile kaçınılmaz olarak ilişkilendirilmektedir. Yabancılaşma ile yanlış bilinç arasında nasıl bir ilişki olduğunu incelemek, Marx ve Engels’in kuramındaki “yanlış bilinç” anlayışını daha iyi anlaşılmasını sağlayacak ve böylece de bu kurama, düşünürün kendisini yukarıda görerek kitlelerin bilincine dair “yanlışlık ve doğruluk” iddialarında, hakikat iddialarında bulunmasının ne kadar kibirli ve tutarsız bir davranış olduğu yönünde getirilen eleştirinin haksızlığını ortaya koyacaktır.

Marx ve Engels’in kuramlarında “yanlış bilinç”in oynadığı rolü incelemeyen önce, bu kurama “hakikat iddiası” temelinde getirilen eleştiriye kısaca değinmek gerekir.

İlk olarak, “yanlış bilinç” kuramları, insanların kendi rasyonel kişisel çıkarları doğrultusunda eylemde bulunma kapasitesini reddettiği ölçüde ve bu rasyonel kişisel çıkarın hakikatının ancak teori tarafından bilinebileceğini öne sürdüğü ölçüde epistemolojik ve ahlaki olarak otoriter bir pozisyondadır (Cooke, 2006, s. 4). Eleştirel düşünce, insanların “yanlış bilinç” sahibi olduklarını söylediğinde, doğrudan kendisinin “hakikat”e daha üstün bir erişimi olduğunu öne sürmüş olacaktır. Bu anlamda, Scott’ın da belirttiği gibi, toplumsal gerçekliğin yanlış bir yorumunu görünür kılmak adına yola çıkan her kuram, tanım olarak, toplumsal gerçekliğe dair daha üstün bir bilgisi olduğunu iddia etmekte ve böylece bir ‘yanlış bilinç’ kuramı haline

gelmektedir (Scott, 1990, s. 72). Böylece yanlış bilinç kuramlarının ve daha genel olarak ideoloji kuramlarının hakikate erişim iddiaları nedeniyle sorunlu olduğu, kuramcıyı veya Althusserce söylemek gerekirse “teorik pratisyeni” üstün bir konuma yerleştiren bu anlayışların teorik bir kibirden ve hak edilmemiş bir hakikat iddiasından mustarip olduğu öne sürülmüştür.

Hakikat iddiasına bağlı bu yukarıdan bakışa getirilen bir diğer eleştiri, bu tarz bir yaklaşımın toplumsal yaşamın ampirik gerçekliklerini göz ardı ederek yalnızca “büyük resim”e odaklanma çabasına yönelmektedir. E. P. Thompson buna “teorinin sefaleti” adını vermektedir (Thompson, 1980). Bu sorun büyük oranda “bilimsel” yaklaşım ile ilişkilidir. Bu yaklaşım ilgilendiği nesneyi izole etmekte, tarihsel ve toplumsal bağlamından kopartmaktadır. Michel de Certeau, bu problemi dil örneği üzerinden gösterir. Certeau’ya göre, dil tek bir yapı olsa da onun her zaman farklı kullanımları, bu yapının “içinde” kalan farklı “kullanımları” olduğunu görmek önemlidir. Ve buna bağlı olarak çeşitli durumlarda, konuşan öznelerin kullanımlarını göz ardı etmek bir hata olacaktır (Certeau, 2002, s. 20). Benzer biçimde yalnızca kuramsal zeminde kalarak ve yapılarla odaklanarak, yanlış bilinç odaklı ideoloji eleştirileri önemli ampirik gerçeklikleri göz ardı etmektedir.

Kuramcının hakikate erişim iddiası, özellikle sosyal bilimlerde, büyük oranda bir “bilimsellik” görünümü altında ortaya konulmaktadır. Ancak bu iddianın ciddi sorunları ve özellikle de ciddi politik sonuçları olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Bunun birçok örneğinden bahsetmek mümkündür. Örneğin insanların kafa taslarını ölçerek hangi ırkın daha saf, daha akıllı, daha üstün olduğunu bulduklarını öne süren Nazilerin, bu araştırmaların “bilimsel” olduğunu iddia ettiklerini veya sosyal bilim alanında, özellikle de fiziki antropolojide istatistik hesaplamalar ve çeşitli araştırma yöntemleriyle, yerlilerin daha “aptal, tembel, geri” olduğunun “kanıtlandığı” iddiasını hatırlamak bilimsellik iddiasına dair tehlikeleri anımsamak açısından faydalıdır. Benzer bir vurguyu David Graeber, Stalinist dönemde Sovyetler Birliği hakkında yapmaktadır,

Stalinistler, büyük hayaller kurdukları için öldürmediler – gerçekte Stalinistler hayal gücü yoksunu olmalarıyla ünlüdürler – ama kendi hayallerini bilimsel gerçeklikler

olarak kabul ettikleri için öldürdüler. Bu, onların, kendi görüşlerini bir şiddet makinesi aracılığıyla empoze etme hakkına sahipmiş gibi hissetmelerine yol açtı. (Graeber, 2004, ss. 10-11)

Tarihin bize öğrettiği, bilimsellik iddiasının siyasal ve toplumsal sonuçlar doğurabildiği ve çoğu zaman da doğurduğu olmuştur. Ancak bu gerçekten de bilimin tehlikeli olduğuna inanmak için yeterli bir sebep midir? Tarihte birkaç kötü örnek yaşanmış olması, bilim yoluyla hakikate ulaşma iddiasından tamamen vazgeçilmesi gerektiği anlamına mı gelmektedir? Gerçekten de belirli bir siyasal, ekonomik, toplumsal iktidara hizmet etmeyen bir hakikatten bahsetmek mümkün değil midir?

Diğer yandan, burada önemli bir noktaya daha değinmek gerekir. Açıkça bellidir ki, eğer Nazizm'in ideolojisi kitlelerin zihinlerinde, bedenlerinde ve eylemlerinde tekrar tekrar üretildiyse; eğer insanlar kendilerini Alman oldukları, saf soydan veya ırktan oldukları için diğer ırklardan üstün gördülerse, ortada gerçekten de epistemolojik ve etik açıdan “yanlış” olduğu tartışmasız bir bilinç mevcuttur. Benzer bir biçimde, erkekleri kadınlardan üstün gören bir bilincin, yanlışlığı tartışmasıdır. Yine de saf bir hakikatten bahsederek buna göre pratik ilişkileri teorik zeminden yargılamak yerine hakikatin kurulu yapısına, mevcut toplumsal ilişkiler aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğine odaklanmak daha doğru görünmektedir.

Saf bir hakikat iddiasına cevap olarak, Foucault, “hakikatin kendisinin bir tarihi vardır” ve bu her zaman “belirli siyasal ve toplumsal kontrollerin oluşturulmasıyla kesişim halindedir” (Foucault, 2017) yazar. Foucault için, bilimsel ve evrensel olma iddiası (çoğunlukla bu ikisi el ele gitmektedir), sosyal bilimler için geçerli değildir, çünkü bu hakikat biçimleri her zaman belirli tarihsel iktidar biçimleri ile iç içe geçmiş şekilde üretilmektedir. Bu anlamda, Foucault'ya göre herhangi bir siyasal ilişki içerisinde olmayan bir hakikat anlayışı, bir çeşit Batı mitidir (Harcourt, 2012, s. 4). Foucault şöyle yazar,

Burada önemli olan, öyle inanıyorum ki, hakikatin iktidarın dışında veya iktidardan yoksun olmadığıdır. Tarihi ve fonksiyonları hakkında daha fazla çalışma yapılabilecek olan bu mite karşı; hakikat özgür ruhun ödülü, korunmuş yalnızlığın

çocuğu veya kendilerini özgürleştirmeyi başaranların ayrıcalığı değildir. Hakikat bu dünyaya aittir: ancak birçok sınırlandırma biçimine bağlı olarak üretilir. (Foucault, 2017, s. 131)

Bu bakış açısından hareketle, postmodernist eleştiride hakikat, belirli bir tarihsel dönemde, belirli teknikler ve kurumlar aracılığı ile üretilen ve düzenlenen, toplumsal alanda hareket eden bir biçimde anlaşılmaktadır. Bunun da ötesinde hakikat, bir iktidar sistemine sıkıca bağlıdır. Neyin hakikat olduğu bu ilişkisellik ile belirir ve sınırlandırılır. Foucault bu ilişkiselliğe “hakikat rejimi” adını verir (Foucault, 2017, s. 132). Bu rejim, ona göre, yalnızca ideolojiye veya üst yapıya ait değildir; hakikat rejimi bir toplumsal yapılanmanın üretilmesi ve sürdürülmesinin önkoşulu olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda önemli olan Foucault’ya göre hakikati iktidar ile kurduğu ilişkiden sıyırmak değildir, çünkü bu “hakikat zaten bir iktidar” olduğu için anlamsız bir çaba olacaktır. Bunun yerine, yapılması gereken “hakikatin iktidarını toplumsal, ekonomik ve kültürel hegemonyadan ayırmak”tır (Foucault, 2017, s. 133).

Bu anlamda, bilimsellik iddiası, özellikle de sosyal bilimlerde, her zaman belirli bir siyasal iktidara bağlı olma sorununu beraberinde taşımaktadır.<sup>195</sup> Bu noktada, aynı zamanda Foucault için iktidar ile hakikat arasındaki ilişkinin yalnızca çağdaş toplumlara ait bir ilişki olmadığını hatırlamakta fayda vardır. Foucault’nun analizi, bu ilişkinin farklı biçimlerde ve farklı tekniklerle ilişkili olsa da her daim var olduğunu, feodalizmde “sınama”, 18. yüzyıl sonrasında “inceleme” ve çağdaş toplumlarda “tahkikat” olarak şekillenen hakikati arama ve bulma biçimleriyle ilişkisini vurgulamaktadır (Foucault, 1996).

Bu bağlamda, yanlış bilinç ve ideoloji tartışmasına dönülecek olursa, iktidar ve hakikat arasındaki bu ilişkinin, yanlış bilinç ve ideoloji analizi açısından önemli sonuçları olduğu fark edilecektir. İlk olarak, hakikat belirli bir iktidar biçimiyle ilişkisi içerisinde kurulmaktaysa, yanlış bilinçten bahsetmek, bir bilincin yanlış veya doğru olduğunu yargılayacak bir zemin bulmak mümkün görünmemektedir. Her ne kadar sosyal

---

<sup>195</sup> Bu bir anlamda da klasik anarşizmin sosyalizm karşısındaki eleştirisini hatırlatmaktadır. Bu argümana göre sosyalist program yalnızca var olan yozlaşmış iktidarı, başka bir iktidar biçimiyle değiştirmekten ibarettir. Bu konuda detaylı bir analiz için bkz. Saul Newmann (Newman, 2007).



bilimci, kullandığı yöntemin “bilimsel” olduğunu iddia etse de (bu durum özellikle Althusser’in kuramında belirgindir) ideoloji eleştirisinin bu tarz bir yaklaşımla başarılı olması mümkün olmayacaktır. İkinci olarak, eğer bilimsel bir yöntem ile hakikate ulaşmak mümkün değilse, eleştirel kuramın toplumsal öznelere “yanlış” bilinç sahibi olmakla suçlaması pek de tutarlı olmayacaktır. Bu bakış açısını özetleyerek Steven Lukes, “çoğunlukla postmodern düşünce ile ilişkilendirilen öneri, ortada bir yanlış bilinç olamayacağını, çünkü birçok farklı doğru bilinç olduğunu – toplumsal olarak kurulmuş “hakikat rejimleri” olduğunu ve bunların iktidar tarafından üretilip sürdürüldüğünü öne sürer” (Lukes, 2004, s. 2) yazmaktadır. Hem hakikatin hem de iktidarın toplumsal olarak kurulduğu bir işleyişte, eleştirinin insanlara gerçek, hakiki çıkarlarından bahsetmesi mümkün olmayacaktır. Bu bağlamda yanlış bilinç temelli ideoloji eleştirisinin hakikat ile kurduğu ilişkinin sorunlu olduğunu söylemek mümkündür. Postmodern eleştirinin gösterdiği, bilimsel yöntem ve hakikat iddiasının, eleştirel pozisyon hakkında birçok sorunlu varsayımda bulunduğu ve eğer bu tarz bir eleştiride ısrar edilecekse bu gerilimlerin çözülmesi gerektiğidir.

Marksist yanlış bilinç kuramı karşısında ortaya konulduğu düşünülen bu eleştirinin gerçekten de hedef aldığı kuramı doğru yorumlayıp yorumlamadığı bu noktada önemli bir soru olarak ortaya çıkmaktadır. Marksist ideoloji kuramını, halkın, kitlelerin, işçi sınıfının yanlış bilinci karşısında entelektüelin, düşünürün hakiki bilinci olarak yorumlamak pek de tutarlı bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Öncelikle, Marx’ın kendisinin tüm yazılarında, hiçbir noktada “yanlış bilinç” kavramını kullanmadığını tekrar hatırlamak gerekir.<sup>196</sup> Bunun da ötesinde, Marx ve Engels’in ideoloji kuramlarının temelinde, bu düşünürlerin kendi kendilerine ortaya çıkarttıkları bir tartışma olmadığını, o dönemde etkili olan *philosophes* düşünürlerinin din eleştirisi ve genç Hegelcilerin idealizmi ile tartışma içerisinde kurulmuş bir yaklaşım olduğunun ayırıcılığında olmak önemlidir.

Philosophesların din eleştirisi, gerçekten de sözün tam anlamıyla bir “yanlış bilinç” anlatısı üzerine kuruludur. Bu düşünürler, Francis Bacon’ın “idoller” fikri üzerine

---

<sup>196</sup> Yine de elbette bu Marx’ın, “yanılsama,” “çarpıtma,” “tersine dönme” vb. kavramlar kullanmadığı anlamına gelmemektedir. Bu kavramların “yanlış bilinç” ile benzerlik ve farklılıklarının tartışılması bu çalışmanın kapsamı dışında olduğundan burada daha detaylı olarak ele alınmamıştır.

kurdukları bir din ve metafizik eleştirisi geliştirirler. Bacon'a göre, idoller, insanlığın durumunu düzeltmek için eleştirilerek ortadan kaldırılması gereken, kolektif yanlışlardır (Pines, 1993, s. 21). 18. yüzyılda, metafizik fikirlerin materyalist eleştirisi olarak ortaya konulan bu düşünce, philosopheslarla birlikte, hayal gücünün hatalarının eleştirilmesi ve bu yanlış anlamaların, yanlış bilincin, yanlış düşüncelerin maskesinin kaldırılması haline gelmiştir (Pines, 1993, s. 31). Bu düşünürler tarafından yapılan eleştiri "genel olarak ideolojik önyargıların temellerini insanların cehaleti, aşırı aktif bir insan hayal gücü ve saflığında" görmektedir (Pines, 1993, s. 43). Bunun yanı sıra, bu düşünürler, dini yozlaşmayı büyük oranda egemen dini liderler ve toplumun yöneticileri tarafından düzenlenen bir çeşit manipülasyon tekniği olarak yorumlamaktadırlar (Pines, 1993, s. 54).

Marksist kuramda ideoloji eleştirisinin böyle bir temel üzerine kurulu olmadığını, dini, metafizik veya bilinçli olarak yanlış yönlendirilmiş bir bilinçten bahsetmektense, Marx ve Engels'in temel argümanlarının ideolojiyi toplumsal yaşam içerisinde, pratikte, canlı kanlı insanların yapıp ettiklerinde temellendirdiğini unutmamak gerekir. Onlar için sorun, insanların hayal gücünün fazlalığı veya halk kitlelerinin cehaleti, saflığı, umursamazlığı değildir. Marx ve Engels, ideolojinin, toplumsal yaşamdaki pratiklerin birer yansıması olduğunu, bu yaşantının insan zihnindeki temsiliyet biçimi olduğunu ortaya koymaya çabalamaktadır. Bu manada, Marx'ın din hakkındaki ünlü yorumu, yani insanların toplumsal pratik içerisinde yaşamakta oldukları yoksulluk ve ıstırap nedeniyle dine sığındıkları fikri Marksist düşüncenin kendisinden önceki düşünürlerden farklılaşmasının ilk adımıdır. Din, bu düşüncede toplumsal yaşamın sorunlarının üzerini örtecek bir çeşit yansıma olarak anlaşılmaktadır. Bu düşünce aslında ne philosophesların düşüncelerinden ne de genç Hegelcilerden çok da uzak değildir. Ancak önemli olan Marx için bu sorunun çözümüne asla eleştiri veya düşünce yöntemiyle ulaşılamayacağına görülmesidir. Bilinç, Marksist kuramda, daha önceki düşünürlerden farklı olarak, doğrudan pratiğe bağlıdır. Pratik değişmeden, bilincin değişmesi mümkün olmayacaktır. 1844 *Elyazmaları*'nda Marx şöyle yazmaktadır,

Dinsel yabancılaşma, dinsel yabancılaşma olarak, ancak *bilinç* alanında, ancak insanın vicdanında olur; ama iktisadi yabancılaşma, *gerçek yaşamın* yabancılaşmasıdır - öyleyse kaldırılması her iki yönü birden kapsar. (Marx, 2011a, ss. 172-173)

Benzer bir eleştiri, Marx'ın, *Kutsal Aile* metninde, genç Hegelci düşünürler karşısında, daha şiddetli bir şekilde ortaya konmaktadır,

Eleştirel Eleştiriye göre, tüm kötülük sadece işçilerin '*düşünce*'sinden gelir. Oysa İngiliz ve Fransız işçileri, kendi elbirliklerinden kaynaklanan 'büyük', 'engin' gücün çok derin çok yaygın bilincini göstermeleri bir yana, birbirlerine işçi olarak araçsız gereksinmeleri konusunda karşılıklı bilgi vermekle yetinmedikleri, ama *insan* olarak gereksinmelerini de öğrendikleri birlikler kurmuşlardır. Ama bu *Yığın* işçileri, örneğin Manchester ve Lyon *atelier*'lerinde çalışan bu komünist işçiler, onları patronlarından ve kendi öz pratik alçalmalarından '*arı düşünce*'nin kurtaracağına inanma yanılığısına düşmezler. Onlar, *varlık* ile *düşünce* arasındaki, *bilinç* ile *yaşam* arasındaki *ayrımı* çok acı bir biçimde duyarlar. Onlar, mülkiyetin, sermayenin, paranın, ücretli emeğin vb., hiç de kendi imgeleme yetilerinin yalın yaratıları değil ama varlıklarının yabancılaşmasının çok pratik, çok somut sonuçları olduklarını, öyleyse, insanın sadece *düşüncede*, sadece *bilinçte* değil, ama *yığın varlığında* da yaşamda da insan durumuna gelmesi için, onların da pratik, somut biçimde kaldırılmaları [aufheben] gerektiğini bilirler. (Marx & Engels, 2009, s. 86)

Bu paragraf birkaç açıdan önemlidir. Öncelikle, *Kutsal Aile* metninin merkezinde olan eleştiri, yani metafizik düşüncenin, topluma dair yanılsamaların, yalnızca bilinç alanında çözülemeyeceği eleştirisi, bu paragrafın da merkezindedir. Bu, Marksist kuramı, kendisinde önce gelen yanlış bilinç kuramlarından ayıran önemli bir noktadır. Marx'a göre, sadece *düşüncede*, sadece *bilinçte* bir değişiklik, işçilerin içerisinde buldukları durumu düzeltmek için tamamıyla yetersizdir. Bunun yerine, toplumsal alanı düzenleyen maddi ilişkilerin dönüşmesi gerekliliği vurgulanmaktadır. İkinci olarak ise, bu paragraf, Marx'ın işçilerin bu yanılığa düşmediklerini vurgulaması açısından son derece önemlidir. Söz konusu olan, gündelik pratik içerisinde yanlış bilincin pençelerine hapsolmuş komünist işçilerin, teorik zeminde üretilmiş bir çözüm aracılığıyla bilinçlerini saflaştırmaları ve kurtarmaları değildir. Marx, komünist işçilerin, tam da kendi devrimci pratikleri içerisinde bu yanılığarı, bu yanılsamaları aşacaklarını öne sürmektedir. Marx'a göre işçiler yanlış bilince değil, kendi devrimci

pratiklerinden doğan hakiki bir bilinç sahipleridir. Ve bu bilinç, eleştirinin araçları ile değil, pratiğin kendisinde, devrimci pratiğin içerisinde ortaya çıkmaktadır. Sadece bilinçteki herhangi bir değişiklik, bu anlamda hem imkânsız hem de yetersizdir. Marx'a göre "ayağa kalkmak için, tinin yalın geniş getirmeleri ile yıkılamayacak *gerçek ve duyulur* boyunduruğu *gerçek ve duyulur* kafası üstünde egemen bırakarak, *düşüncede* ayağa kalkmak yetmez." (Marx & Engels, 2009, s. 129) Feuerbach üzerine tezlerin üçüncüsünde vurguladığı şekilde, Marx'a göre, "koşulların değişmesi ile insan etkinliğinin veya öz değişiminin örtüşmesi, ancak *devrimci pratik* olarak kavranıp doğru anlaşılabilir." (Marx & Engels, 2013, ss. 15-16)

Elbette, Marksist kuramın, yanlış bilinç kuramlarındaki gibi, bilinçte çözülecek bir sorun görmemesi, onun belirli bir hakikat anlatısına dayanmadığını iddia etmek için yeterli değildir. Ancak erken dönem eserlerinden itibaren, Marx ve Engels'in düşüncesinde, yaşamı belirleyenin düşünce veya herhangi bir hakikat olmadığı, tersine, hakikatin ve düşüncenin yaşam tarafından belirlendiği fikri ön plandadır. *Alman İdeolojisi*'nde bu vurgu özellikle belirgindir.

Yani, etten ve kemikten insanlara ulaşmak için, ne insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden, kavradıklarından, ne de anlatılan, hayal edilen ve kavranan biçimiyle insanlardan yola çıkılır; aksine, bu yaşam sürecinin ideolojik yankı ve yansımaları gerçek, faal insanlardan yola çıkılarak ve onların kendi yaşam süreçleri temelinde ortaya konur. İnsanların kafalarında oluşturdukları en olmadık hayaller bile, ister itemez, ampirik olarak kanıtlanabilir olan ve maddi temellere dayanan kendi maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmiş yansımalarıdır. O halde ahlak, din, metafizik ve ideolojinin diğer bütün çeşitleri ile bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsız görünümünü yitirir. Onların bir tarihi, bir gelişim süreci yoktur; fakat insanlar maddi üretimlerini ve maddi temaslarını geliştirdikçe, kendi gerçek dünyalarının yanı sıra düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine bilinci belirleyen yaşamdır. (Marx & Engels, 2013, s. 35)

Bu paragrafta, yeniden, insanların fikirleri ve düşünce dünyalarının yaşam pratikleri içerisinde belirlendiği vurgusu merkezdedir. Ayrıca, Marx'ın bu paragrafta, "yanlış

bilinç” benzeri bir kavram yerine, “maddi temellere dayanan kendi maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmiş yansımaları”ndan bahsetmesi, onun herhangi bir teorik, epistemolojik veya ahlaki yanlışlık, doğruluk tartışmasından ne ölçüde uzak olduğunu göstermektedir. Erken döneminde Marksist düşünce, belki de karşısında konumlanan *philosophes* ve genç Hegelciler ile girdiği tartışmanın da etkisiyle, düşünce dünyasını neredeyse etkisiz bir yansıma olarak ele almaktadır. Oysa bu düşünce dünyasının, ideolojinin toplumsal maddi yaşam üzerinde somut etkileri olduğunu yadsımak çok da tutarlı bir yaklaşım değildir. *Alman İdeolojisi* metninde henüz son haline ulaşmamış bu kuramı, daha sonra *Kapital* metninde Marx’ın da yaptığı gibi, maddi pratiklerden, ilişkilerden ve yaşamdan filizlenen düşüncelerin tekrar bu ilişkilerin yaşanma biçimleri üzerinde etkili olduğu yönünde yorumlamak daha tutarlı olacaktır. Terry Eagleton şöyle yazmaktadır,

Burada kaydetmek gerekir ki, ideoloji, *Alman İdeolojisi*’nde şeyleri gerçekten oldukları gibi görme meselesi iken, *Kapital*’de gerçekliğin kendisinin ikiyüzlü ve aldatıcı olması meselesidir. Bu nedenle ideolojinin maskesi, artık yalnızca “gerçek yaşam süreçleri”ne dikkat edilerek düşürülemez, çünkü bu süreç, daha çok Freudçu bilinçdışına benzer bir şekilde, bir biçimde kendisine yapısal olan ve kendi yanlışlığını kendi doğruluğu içinde saklayan bir dizi suret yaratmaktadır. (...) İdeoloji, artık, tamamıyla yanlış bilince indirgenebilir bir şey değildir: Yanlışlık fikri aldatıcı görüşler kavramında varlığını sürdürür ama bunlar zihnin kurmacaları olmaktan çok kapitalizmin yapısal sonuçlarıdır. (Eagleton, 1991b, ss. 123-124)

Bu manada iki farklı ideolojik etkiden bahsetmek mümkündür. Öncelikle, maddi yaşam hakkındaki düşünceler, pratikteki ilişkileri ve işleyişleri gizleyen bir rol üstlenmektedirlerdir. Örneğin, emek gücünü bir meta olarak pazara çıkartan işçi, kapitalist ile bir sözleşme imzalamıştır. Bu sözleşme, eşitler arasındaki bir sözleşme gibi görünmekte, herkesin hakkını aldığı, eşit bir mübadele yapılan bir süreç olarak

anlaşılmaktadır. Burada taraflar arasında eşitlik ve özgürlük<sup>197</sup> yalnızca düşünsel alanda mevcut olabilir ve böylece toplumsal pratikteki eşitsizliği ve bağımlılığı gizler. Bu anlamda ideolojik etkinin temelde fonksiyonel olduğunu söylemek mümkündür. Bu ideolojik etki fonksiyoneldir çünkü var olan ilişkilene biçimlerinin sürdürülmesi için ona ihtiyaç vardır, ancak artık epistemolojik bir yanlışlık söz konusu değildir. Burada artık epistemolojik bir doğruluk veya yanlışlıktan bahsetmek güçtür, yaşanan, kendisine uygun bir maske takmıştır ve bu şekilde düşünülmektedir. Yanlış olan, kapitalizmin maddi yaşamdaki yapısal işleyişidir, insanların bu işleyiş hakkındaki fikirleri değil. Ancak buradaki yanlışlık da yalnızca ahlaki bir yargı olabilecektir. Bu anlamda, ideolojilerin, Stuart Hall'un söylediği gibi, “yarı doğrular” üzerine kurulu olduğunu düşünmek mümkündür (Hall, 1986). Gerçekten de ideolojiler, özellikle de bu fonksiyonellikleri söz konusu olduğunda bir açıdan doğrudur.

Erkin Özalp, bu ilişkiye kapitalist üretim tarzı ve toplumsal ilişkileri içerisinde kendisine yer bulmaya çalışan veya bulan bir insanın, bazı varsayımları kabul etmesi gerektiğine dikkat çekerek işaret eder. Özalp'e göre bu yalnızca egemen olan düşünme biçiminin bir etkisi değildir, bu fikirler, gerçekten de gündelik toplumsal pratik içerisinde sürekli olarak doğrulanır, çünkü kapitalizmin dünyası gerçekten de bu düşüncelerde ifadesini bulur (Özalp, 2011). Örneğin Herman Melville'in ünlü karakteri, kâtip Bertleby, bu doğruları reddettiği için pratik yaşam içerisinde kendisine ait bir yer bulamadan sürüklenmektedir. Bertleby, “yapmamayı tercih ettiği” için, birkaç farklı açıdan gündelik işleyişin altını oymaktadır. Öncelikle, “rica etsem şunu yapabilir misiniz?” gibi sorularda ifade edilen talepler, Bertleby'nin cevabında rica biçiminde ortaya konulan emirleri açığa çıkartmaktadır. Aslında Bertleby ile ondan bir şeyler talep eden insanlar arasındaki ilişki, emek gücünü bir meta olarak pazarlayan işçi ile kapitalist arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Görünürde, patronun talebi bir soru formunu alır ve özgür kişiler arasındaki bir rica ilişkisi gibi görünür. Ancak ne zaman ki Bertleby bu ricaları kibarca reddeder, bütün işleyiş kendini ve beraberinde kâtibi de imha eder. Bertleby bu soru formundaki emirler karşısında, biçimsel bir direniş

---

<sup>197</sup> Marx bu özgürleşmeden “ikili kandırmaca” (double trick) olarak söz etmektedir. İşçiler, kapitalizmle birlikte, hem onları bağlayan feodal ilişkilerden özgürleşmiş, hem de üretim araçlarının mülkiyetinden özgürleşmişlerdir. Ancak bu özgürleşme, özellikle de üretim araçlarının mülkiyetinden özgürleşme, olumlu bir sürece işaret etmez, tersine kapitalizmin mülksüzleştirme ve el koyma pratiklerine işaret eder.

sergilemektedir. Emir soru formunu alırsa, her zaman emredilenin cevap hakkı olacaktır. Ancak bu cevap negatif olduğunda, soruyu ve talebi reddettiğinde, var olan ilişkiler geri tepecektir. Benzer şekilde, Bertleby'nin kapitalist ideolojiye ait doğruluk oyununu oynamayı reddettiğini söylemek mümkündür. Ona göre, kendisinin her zaman verili kabul edilen ilişkileri altüst etme hakkı saklı bulunmaktadır. Ondandır bir şeyler yapması istenebilir, ancak onun eylemsizliği bütün bir hiyerarşik ilişkiyi reddetmektedir. Elbette sonuç Bertleby için çok da parlak olmayacaktır, bu üstü kapalı hiyerarşik oyunu oynamayı reddetmesi onun için faydalı sonuçlar doğurmaz, toplumsal alan onu dışarıya iter ve kendisini ona kapatır.

Bertleby'nin tavrı, çeşitli verili doğruları kabul etmemenin zorunlu sonuçlarını doğurur. Onun sözel eylemi ve eşzamanlı eylemsizliği, yapmamayı tercih etmesi davranışı, iş ilişkileri içerisinde “doğru” olan en merkezi anlayışı tepetaklak eder. Bertleby, Gramsci'nin kullandığı anlamıyla madunların sağduyusundan yoksundur. Gündelik yaşantıyı ve inançları belirleyen sağduyu ve onunla gelen, geleneksel değer ve anlayışların kabul edilmesinden oluşan sağduyu, Bertleby'nin sahip olduğu bir bakış açısı değildir.<sup>198</sup>

Toplumsal yapılanma, iyi ya da kötü ayrımı olmaksızın, insanların sağduyusunun ve deneyimlenen gerçekliğinin alanıdır (S. Haslanger, 2007, s. 88). Bu anlamda rekabet, sömürü ve baskı üzerine kurulu bir toplumsal yapılanmanın ürettiği doğrular vardır ve bu doğrular gündelik yaşam içerisinde sürekli olarak yeniden üretilmekte, kendilerini doğrulamaktadır. Haslanger şöyle yazmaktadır,

İdeoloji toplumsal gerçekliği yaratacak şekilde işlediğinden, “kendisini doğru kılmaktadır” (...) Böylece “başarılı” ideoloji zorunlu olarak yanlış değildir. Bu, aslında, “ideolojik” inançları oluşturma biçimimizdir – etrafımıza bakarız. (S. A. Haslanger, 2021, s. 13)

---

<sup>198</sup> Gramsci'nin sağduyu kavramı ile ilgili daha detaylı bir tartışma için bkz. (K. Smith & Howson, 2012)

Gündelik yaşantı sürekli olarak bazı doğruları üretmekteyken, “yanlış bilinç”ten bahsetmek oldukça güçtür. Bu anlamda yanlış bilinçten bahsedebilmek için, kuramcının normatif bir tavır takınması bir zorunluluk halini alır. Kuramcı, kendi baktığı yerden ve çoğunlukla hakkında konuştuğu pratiğe dahil olmadan “bilimsel” olduğunu veya “eleştirel” olduğunu öne sürdüğü çeşitli hakikatleri vurgulamakta, insanların yaşadıklarını ve bu yaşantıları anlamlandırma biçimlerini, kendi bakışının altında konumlandırmaktadır. Bu aynı zamanda bilmek ile ilgili de bir argümandır. Bu tarz bir yaklaşım, bilginin, pratikten değil, teorik analizden üretilebileceğini, hakikatin ancak dikkatli ve kuramsal bir inceleme yoluyla ortaya konulabileceğini, bilginin saf halinin yaşamın ve çevrenin ürettiği duyumlardan, duygulardan, hislerden azade hale gelebileceğini varsaymaktadır.

İdeoloji hakkında erken bir dönemde yazmasına ve önemli tartışmalar yürütmesine rağmen, ideoloji tartışmalarında ismi ve kuramı sıklıkla göz ardı edilen Karl Mannheim’ın, bilginin toplumsal üretimi kuramı, aslında tam olarak böyle bir anlayışın karşısındadır (Mannheim, 1979).<sup>199</sup> Bilginin toplumsal olarak ve toplumsal çevre içerisinde üretildiği fikrini savunan Mannheim’a göre, bir ideolojinin eleştirisini yapmak, eleştireni zorunlu olarak başka bir ideolojik zemine göndermektedir (Freeden, 2003, s. 15). Bu noktada, postmodern düşünürlerin “yanlış bilinç” kuramına getirdikleri eleştiri ile Mannheim’ın bilginin toplumsal üretimi olarak ideoloji kuramı arasında sağlam bir paralellik olduğunu söylemek mümkündür. Peki bu gerçekten de hiçbir ideolojik eleştiri imkanının bulunmadığı anlamına mı gelecektir? Gerçekten de ideolojik düşünce içerisinde epistemolojik veya ahlaki olarak, yanlışlığı veya doğruluğu üzerinden değerlendirilebilecek hiçbir temel mevcut değil midir?

Bu sorunun yanıtını tarih ve insan eylemlerinin sonuçları ile değerlendirmek mümkündür. Örneğin yukarıda vurgulanan şekilde, tarihin açıkça gösterdiği gibi, Aryan ırkın diğer ırklardan üstün olduğu ve toplumun daha aşağı olan bu ırklardan temizlenmesi gerektiği iddiası, tartışmasız olarak yanlıştır. Hem de bu yalnızca ahlaki olarak yanlış değildir, Nazilerin bu bilgiyi üretmek için kullandıkları yöntemler ve

---

<sup>199</sup> Burada belirtmek gerekir ki Mannheim’a göre de aydınlanmış bir entelektüel grubu, hakiki bilgiye erişime sahip olan tek gruptur. Ancak yine de onun bilginin toplumsal üretimi kuramı, ideoloji tartışmaları açısından önemlidir.



vardıkları sonuçlar açısından, epistemolojik olarak da yanlıştır. Benzer bir şekilde, erkeklerin kadınlardan biyolojik olarak üstün olduğu fikri, yine açıkça epistemolojik ve ahlaki açıdan yanlıştır. Ayrıca bu tarz yanlışlar, yanlışlıkları vurgulanması gereken yanlışlardır. Eğer eleştirel düşünce, bu tarz yanlışlıklarla mücadele etme alanını terk ederse, kendisini imha edecektir. Elbette bir düşüncenin yanlışlığını kanıtlamak, doğruluğunu kanıtlamaktan çoğunlukla daha kolaydır. Ancak bu insanların ırklarına göre birbirlerinden daha üstün veya aşağı oldukları fikrinin yanlış olduğu argümanın doğruluğunu zedelemeyebilir. Dolayısıyla bilginin toplumsal olarak üretilmesi, onun eleştirilemeyeceği anlamına gelmemelidir. Marx'ın sözleriyle,

Dolayısıyla hiçbir şey bizi eleştirilerimizi siyasal bir eleştiri ile paralel hale getirmekten, siyasal olarak taraf olmaktan, yani gerçek mücadelelere girmekten ve kendimizi onlarla özdeşleştirmekten mahrum kılmaz. Bu dünyanın karşısına yeni doktrinal ilkelerle çıkıp şunu söyleyeceğimiz anlamına gelmez: İşte hakikat, onun karşısında dizlerinizin üzerine çökün! Bu, dünya için, dünya hakkında var olan ilkelerden yeni ilkeler üreteceğimiz anlamına gelir. (Marx, 1843a)

Böylece yanlış bilinç kuramına getirilen eleştirilerin, Marksist kuram özelinde bu kuramın terk edilmesine neden olacak kadar tutarlı ve isabetli olmadığını iddia etmek mümkündür. Ancak yanlış bilinç kuramlarını, bugüne kadar sıklıkla yapıldığı gibi, yalnızca “yanlışlık/doğruluk” üzerinden değerlendirmek de yeterli olmayacaktır. Bu kuram değerlendirilirken ve insanların statükoyu sürdüren davranışlarıyla ilişkilendirilirken, “bilinç” adı verilen olgu, özellikle de bilincin maddi koşullar tarafından nasıl şekillendirildiği çoğunlukla tartışılmadan bırakılmıştır. Bu nedenle, bu kuramların gizli öznesi olan bilincin ne olduğu üzerine kısa da olsa bir tartışma yürütmek son derece önemlidir.

### **6.3. Bedenli Bilinç ve Toplumsal Özne**

Bilinç, Batı felsefesi başta olmak üzere insan düşüncesini yüzyıllar boyunca meşgul etmiş bir kavramdır. Tüm bu düşünsel birikimi baştan sona incelemek, bu tez çalışmasının kapsamını aşacaktır. Ancak yine de bilincin ne olduğu üzerine yapılmış başlıca tartışmaları ve bilincin nasıl oluştuğunu incelemek; insanların içerisinde

yaşadıkları koşulların ve bunları dönüştürme imkânlarının bilinçle ilişkisi üzerine düşünmek, bilinçli bir öznenin toplum içerisindeki eylemlerini anlamak açısından son derece önemlidir. Bu eylemler, toplumsal yapılanmayı yapılandıran eylemler olduğu ölçüde de bu tez çalışmasının temelindeki soru ile ilişkilidir. Bu tartışmalara başlamak adına, öncelikle, bilincin bilgi ile olan ilişkisini ele almak yerinde olacaktır.

Bilinç ile bilgi arasındaki ilişki, modern felsefenin doğuşu olarak da adlandırılabilir, Descartes'ın *cogito ergo sum* (“düşünüyorum öyleyse varım”) önermesinde ve bu önermenin ardında, beden ve zihin arasında keskin bir ayrıma dayanan felsefi çerçevede, zihinsel bir süreç olarak ortaya konulmuştur. Descartes, düşünen zihnin ötesindeki her şeyi askıya alarak düşünen zihni varlığın temelini koyduğunda, yanılabilir, kötü bir cin tarafından yanıltılabilir olan bedeni ve maddi varlığın tümünü zihinsel alanın dışına yerleştirmiştir.<sup>200</sup> Beden ve ruh arasındaki bu kesin ayrım, bedenin duyguların alanında kalmasına, bilginin ise yalnızca rasyonel aklın, ruhun alanında kalmasına yol açar. Bilgi ve duygu, bu şekilde beden ve ruh ikiliği arasında karşı kutuplara itilmiştir. Söz konusu olan bilinç olduğunda, Descartes felsefesinin ilk hatası bilgi ve duygu arasında yapılan bu keskin ayrımdır. Bunun tersine, çağdaş bilişsel bilimcilerin, özellikle Antonio Damasio'nun *Descartes'in Hatası* adlı eserinde vurguladığı gibi, duyguların bilince ve insan eylemlerine, kararlarına olan etkisinin farkında olmak önemlidir (Damasio, 2006). Ancak Descartes'ın hatasına işaret etmek için çağdaş bilimsel yöntemlere dahi gerek yoktur, bilincin, zihnin, yalnızca bedenli ve toplumsal bireye ait olabileceği, gündelik, maddi yaşamda zaten ortadadır. Doğrudan yaşam deneyimi içerisinde, saf bilgi fikri, duymalara, çevresel faktörlere, bedenin bunları yorumlamasına bağlı olmayan saf bir bilgi imkânı ancak kendi içkin maddiyatına, dünyasallığına egemen olacak, dışsal bir referans noktası kurgulanırsa mümkün olacaktır. Tüm ağırlığıyla maddi yaşam, ancak onu aşarak, onun dışından ona müdahalede bulunan bir dışsallık anlatısına dayanarak düşünceden uzaklaştırılabilir. Tanrı veya insan bilinci (özne olarak insan), maddi koşullardan bağımsız, onların dışında ama onlar üzerinde etkide bulunan, maddi koşulları değiştirip dönüştüren bir dışsallık olarak kurgulandığında, aynı zamanda

---

<sup>200</sup> Maddi dünya, Descartes'ın felsefesinde, ancak Tanrı fikrinden sonra doğrulanabilir. Ancak maddi dünyayı, zihni kandırarak bir şekilde yaratacak kadar kötü niyetli olamayacak bir Tanrı fikrinin, zihinde bulunmasından sonra maddi dünyanın gerçekliği kabul edilebilir.

beden de maddi dünyanın girdilerini ve etkilerini soğuran, pasif bir varlık olarak ele alınmaktadır. Bu anlamda Descartes'ın ve onun izinden gidenlerin zihin ve beden arasında (büyük oranda ruhun ölümsüzlüğünü savunmak adına) ortaya koydukları radikal kopuş, aynı zamanda zihnin varlık içerisinde etkin, aktif olduğunu, bedenin ise pasif ve edilgen olduğunu öne sürmektedir. Zihin, eylemin sebebi ve belirleyeni olarak anlaşılmaktadır.<sup>201</sup> Buradaki yer değiştirmenin önemli sonuçları olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Özellikle ahlâk ve siyaset düşüncesi açısından, zihnin bedenden bağımsız ya da onu yöneten bir dışsallık olarak algılanması, kötü tutkuları akıl yoluyla bastıran veya dizginleyen bir ahlâk anlatısına<sup>202</sup> ve özgürleşme imkânlarını teorik, zihinsel özgürleşme alanına sınırlayan bir siyasal anlayışa temel oluşturmaktadır.<sup>203</sup> Zihin ve akıl, bedeni, duyguları ve tutkuları kontrol altında tutmalı, hesaplayarak ve düşünerek yaşam üzerinde egemenlik kurmalıdır. Beden bu anlayışta dizginlenmesi ve üzerinde egemenlik kurulması gereken, disipline edilmesi gereken bir kütle olarak anlaşılmaktadır. Pasif doğa, akıl yoluyla kullanılacak, şekillendirilecek, dönüştürülecektir; zihin, bedenden ve doğadan faydalanacaktır, onları kendi idealinde şekillendirecektir. Elbette bedenle ve doğayla kurulan bu ilişkinin kaçınılmaz sonuçlarından birinin bugün Dünya gezegeninde insan yaşamını tehdit eden ekolojik kriz olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bunun da ötesinde, zihin, bu yer değiştirme aracılığıyla kendisini oluşturan koşulları yok saymakta, kendisini verili,

---

<sup>201</sup> Timofei Gerber, zihin ve beden arasında kurulan bu ayrımın, Spinoza tarafından, “doğal bilinç” olarak eleştirildiğini vurgular. Gerber'e göre Spinoza'nın anlatısında “doğal bilinç” neden-sonuç mekanizmalarında gerçekleştirdiği bir yer değiştirmeyle, maddeyi pasif, zihni ise etkin olarak düşünür. Doğal bilinçte zihin veya Tanrı bir dışsallık olarak işaretlenir ve pasif olan maddenin harekete geçmesi için gerekli ön koşul olarak ortaya konulur (Gerber, 2021). Bunun karşısında, Deleuze'ün vurguladığı gibi Spinoza, felsefeye yeni bir model olarak bedeni sunmaktadır. Spinoza tarafından “bedenin ne yapabileceğini bilmiyoruz” ifadesinde ortaya konulan da Deleuze'e göre tam olarak bu anlayıştır. Zihnin aktifliğinden, belirleyiciliğinden bahsederek, ama bedenin ne yapabileceğini bile bilmemekteyiz. Bu, Deleuze'e göre bir “provokasyon olarak cehalettir.” (Deleuze, 1988, ss. 17-18). Ancak Spinoza'nın bu yaklaşımı, bedeni zihnin üstüne konumlandırmaz. Spinoza'nın düşüncesinde beden ve zihin arasındaki paralellik ön plandadır.

<sup>202</sup> Bu anlatının, kralların kötü tutkularını denetleyecek ve sınırlandıracak bir anlayış olarak rasyonel çıkar fikrine dönüştüğünden söz etmek de mümkündür. Bu anlamda burada tartışmaya açılan düşünce ile bu tez çalışmasının “Temel Ortaklaşa Çıkarlar” bölümünde tartışmaya açılan düşünce arasında önemli bir paralellik olduğunu vurgulamak gerekir.

<sup>203</sup> Bu anlayış, Marx ve Engels'in şiddetle eleştirdikleri ve karşısında konumlandıkları genç Hegelcilerin, *philosophes*lerin, Max Stirner'in anlayışıdır aynı zamanda. Bu düşünürler zihinsel dönüşümün, maddiyattan bağımsız ve onu belirleyecek şekilde ortaya koyulabileceğini, zihinsel olarak özgürleşmenin imkanını vurgulamışlardır.

maddî yaşamın dışında bir varlık olarak ele almaktadır. Bu yaklaşım bilincin, yani her zaman için bedenli bilincin, içerisinde bulunduğu koşullarda nasıl şekillendiğinin incelenmesini imkânsız ve anlamsız hale getirmektedir. Oysa yapılması gereken, bilincin maddî koşullar içerisinde nasıl şekillendiğini incelemektir.<sup>204</sup>

Ancak söz konusu olan bilinç olduğunda, bilinci dışsal bir dayanak noktası olarak belirlemek ve maddiyattan kopartmak, Descartes'ın yegâne hatası değildir. Descartes, buna paralel olarak bilincin, beyinde işaretlenebilir bir nokta olduğunu, insan beyinde her şeyi yöneten "küçük bir adam" (homonuculus) olduğunu öne sürmüştü, bu noktayı bulmak için bedene odaklanmış, beyindeki epifiz bezinin bu küçük adamın yaşam alanı olduğunu öne sürmüştür (Dennett, 1991, s. 104). Descartes bilinci, bu anlamda, tüm dışsal verilerin aktığı ve toplandığı bir merkez olarak ele almaktadır. Oysa tüm modern görüntüleme teknikleri ve araştırmalarıyla nörobilim ve bilişsel bilim, beynin herhangi bir merkezinden bahsedilemeyeceğini açıkça vurgulamaktadır (Blackmore, 2005, ss. 53-54; Damasio, 2018; Dennett, 1991, ss. 102-103).<sup>205</sup> Beynin tek bir merkezinin olmaması, zihnin temsili yapısını da şüpheye düşürmektedir. Zihin, maddî duyumların beyinde belirli temsiller haline getirdiği verileri okuyan bir üst konumda değildir. Dışsal etkiler zihni etkilemektedir. Zihin hissetmektedir.

Zihnin hissetmesi, aynı zamanda düşüncenin bedensel olacağı anlamına gelecektir. Hisseden bilinç her zaman, zorunlu olarak bir bedendedir. Düşünce, sinir sistemi ile, hormonal salgılar ile, genetik açılım ile ve evrimsel gelişme ile bütün bir bedene, hücrelere yayılmıştır. Bu anlamda bilincin alanında bilgi ve bedenin alanında duyumlar, duygular, etkilenimler ayırımı yapmak bilinci tekrar aşkın bir konuma

---

<sup>204</sup> Descartes ve onun izinden giden düşünürler, zihni maddî koşullardan bağımsız, onlardan etkilenmeyen, farklı bir düzlem olarak anladıkları ölçüde (Pines, 1993, s. 34), düşünceleri, bu önemli soruları, sorular olarak bile ortaya koyamaz hale gelmektedir.

<sup>205</sup> Sapolsky, zihnin merkezinden bahsetmenin güçlüğünün yanı sıra, zihinde herhangi bir işlevin dahi bir merkezi olduğundan bahsetmenin güçlüğünü vurgulamaktadır: "Her beyin bölgesinin zilyonlarca başka yerden projeksiyonlar aldığı ve onlara projeksiyonlar gönderdiği göz önüne alındığında, tek bir beyin bölgesinin herhangi bir şeyin "merkezi" olması nadirdir. Bunun yerine, çok daha sık olarak, belirli bir bölgenin bir davranışta "kilit rol oynadığı", "aracılık ettiği" veya "etkilediği" tüm ağlar söz konusudur. Belirli bir beyin bölgesinin işlevi, bağlantılarının bağlamına gömülüdür." (Sapolsky, 2017, s. 723).

Ancak burada bir noktaya daha değinmek gereklidir. Özellikle Daniel Dennett'in düşüncesinin satır aralarında, zihnin merkezsizliği, siyasi merkezsizlik için bir argüman haline gelir. Bu yaklaşım, her ne kadar bedendeki zihin merkezli anlatıyı bir kenara itse de sosyal bilimlere uzun süre etki etmiş olan bedeni, toplum için örnek bir şablon olarak düşünme hatasını tekrar eder.

yerleştirmek olacaktır. Oysa duyumlardan bağımsız, saf bir bilgi alanı düşünmenin biyolojik olarak da bir karşılığı yoktur.<sup>206</sup> Antonio Damasio'nun sözleriyle,

Ancak kesin olan bir şey var. Duygulanım mekanizması, duygusal tepkiler üretmekten ve sonuç olarak, masum bir şekilde zihnimizin en bilgili ve ayırt edici bileşenlerinin kontrolü altında olduğunu düşünebileceğimiz davranışları etkilemekten sorumludur. Güdüler, motivasyonlar ve duygular genellikle tamamen rasyonel olması beklenen kararlara bir şeyler ekler ya da onlardan bir şeyler çıkarır. (Damasio, 2018)

Bu anlamda, bilincin, yalnızca doğruluğu veya yanlışlığı belirlenebilecek bilgilerle, inançlarla, düşüncelerle dolu bir alan olmaksızın, duygulanımların ve düşüncelerin birbirlerini etkileyerek oluşturdukları bir alan olduğunu söylemek mümkündür. Zihin hisseder ve düşünce bedenseldir. Bilinci düşünmek, bilinçli bir bedeni düşünmektedir. Düşünce ve duyular eş zamanlı gerçekleşmekte, birbirlerini üretmektedir. Aynı zamanda bu eşzamanlı gerçekleşme, zorunlu olarak, bir bedene ait olduğu ölçüde, toplumsallığı da içermektedir. Bilincin biyolojisi, kaçınılmaz olarak bireyin toplumsallığını, özneleşme ya da bireyleşme süreçlerini incelemeyi gerektirmektedir. Özellikle bilişsel bilim ve nörobilim gibi alanların, bilincin toplumsal kısmını ciddi oranda analiz dışı bıraktıklarını, birkaç küçük not dışında insan bilincinin toplumsal oluşumuna yeterince odaklanmadıklarını, insanı izole, atomistik bir birim olarak ele alan bu tarz yaklaşımların ideolojik yapısının ortaya çıkartılması gerektiğini vurgulamak önemlidir.

Bu ilişkiyi ele almak adına, antropolojik kuramlardaki öznellik tartışmalarına bakmak faydalı olacaktır. Antropoloji, farklı toplumsal üretim tarzları ve kültürel ilişkilerin özneleşme süreçlerini ne şekilde etkilediğini tartıştığı ölçüde, tam da bedenli bilinç olarak birey ile toplum arasındaki ilişkiye odaklanmakta ve bu açıdan nörobilim ve bilişsel bilimin izole birey analizlerinde çoğunlukla eksik kalan kısım için faydalı bir kaynak haline gelmektedir.

---

<sup>206</sup> Sapolsky şöyle yazmaktadır: "Korteks ve limbik sistem birbirinden ayrı değildir, zira ikisi arasında çok sayıda aksonal projeksiyon bulunur. En önemlisi, bu projeksiyonlar çift yönlüdür - limbik sistem korteks tarafından dizginlenmek yerine korteksle konuşur." (Sapolsky, 2017, ss. 34-35).

Ancak antropoloji alanındaki tartışmalara bakmadan önce, nörobilim ve bilişsel bilime hakkını vermek adına burada not etmek gerekir ki bu alanlar içerisinde de bilinç ve toplum arasındaki ilişkiye odaklanan tartışmalar yürütülmektedir. Özellikle Clark ve Chalmers'ın "The Extended Mind" (Genişletilmiş Zihin) (1998) makalesinde açtıkları tartışma bilişsel süreçlerin sadece zihinsel alanda gerçekleşmediğini, bilincin kullanılan aletlere, örneğin bir Alzheimer hastası olan Otto'nun hatırlamak için kullandığı not defterine doğru genişlediğini öne sürmektedir. Bu temelden yola çıkan Shaun Gallagher ise, "The Socially Extended Mind" (Toplumsal Olarak Genişletilmiş Zihin) (2013) adlı makalesinde şöyle yazmaktadır,

Sözleşmeler, bilişsel süreçlerimize katkıda bulunan ve onları şekillendiren kavramsal şemaları somutlaştıran kurumlardır. Sadece belirli bilişsel egzersizlerin ürünü olmakla kalmazlar, aynı zamanda belirli amaçlara ulaşmak, belirli davranışları pekiştirmek ve belirli sorunları çözmek için araç olarak kullanılırlar. Mülkiyet, sözleşme, haklar ve hukuk kurumları, örneğin sosyal düzenlemeler yalnızca neyi yapıp neyi yapamayacağımız hakkında düşünmemize rehberlik etmekle kalmaz, aynı zamanda bu kurumlar olmadan mümkün olmayan şekillerde düşünmemizi sağlar. Bu tür araçlar ve kurumlarla bilişsel olarak meşgul olduğumuz ölçüde bilişsel süreçlerimizi genişletir ve dönüştürürüz. (Gallagher, 2013, s. 3)

Gallagher'ın bu tartışmaya kattığı önemli vurgu, zihnin yalnızca dışarıya doğru (aletlere ve tekniklere) genişlemediği, aynı zamanda dışarının, çevrenin zihne doğru genişlediğidir. Ancak Gallagher'ın anlayışı da çevreyi yalnızca kurumsallaşmış somut örneklerde ele almaktadır. Oysa belki de bu noktada genişleyen, kolektif yaşamın bir kalıntısı olduğunu, bilinç süreçlerinin zorunlu olarak bu çevre içerisinde gerçekleştiğini ve özneliğin önemli bir kısmının bu kolektif duyguların bir ürünü olduğunu ileri sürmek daha kapsayıcı bir yaklaşım olacaktır.<sup>207</sup>

---

<sup>207</sup> John Protevi, bu yaklaşımı Deleuze ve Guattari'nin düşüncesinde bulmaktadır: "Deleuze ve Guattari'nin bedenlerin karşılaşmasıyla ilgili bir eşduyumsal-Spinozist duygulanım nosyonu var, ama aynı zamanda bir ortam ya da "çevresel" bir duygulanım anlayışı diyebileceğimiz bir şeye de sahipler. Burada duygulanım "havadadır", bir partinin ruh hali gibi bir şeydir ve partiye katılanların öznel durumlarının salt bir toplamı değildir. Bu anlamda, duygulanım önceden var olan öznelliklerden ortaya

Aslında Marcel Mauss'tan itibaren antropolojik kuramın özneleşmeyle olan ilgisi de büyük oranda havadaki bu kalıntı olarak kültürel dokuya odaklanmaktadır.<sup>208</sup> Marcel Mauss'un insan zihninin bir kategorisi olarak gördüğü özne veya kişi anlayışının iki önemli vurgusu olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, Mauss'a göre zihinsel ve kültürel evrimin farklı aşamalarında olmalarına ve dolayısıyla farklı şekillerde kavramsallaştırılmalarına rağmen, her toplumda "ben" yerine geçebilecek bir anlayış olduğu vurgusudur. Ancak Mauss, analizini bu noktada bırakmaz. Ona göre evrensel bir "ben" kategorisine denk gelecek farklı kavramsallaştırmalar, çeşitli toplumsal tarihsel alanlarda farklı şekillerde ortaya konulmuştur. Her ne kadar Mauss'un anlatısı tarihsel bir evrimciliği hala sürdürüyor olsa da öz-bilinç anlamında özneleşmenin, insanın kendi bilişsel süreçlerini ve kendilerini anlamlandırması sürecinin tarihsel ve toplumsal olarak çok önemli etkilere maruz kaldığını göstermesi açısından son derece önemlidir.<sup>209</sup> Bu anlamda bilinç, maddi yaşamı ve onun anlamlandırılması olarak kültürü aşan ve belirleyen bir şey değil, tersine bunlar ile ilişkisi içerisinde ortaya çıkan bir şey olarak düşünülmelidir. İnsanların "bilinç, benlik, ruh, zihin" gibi tanımlamaları nasıl oluşturdukları dahi belirli bir tarihsel toplumsal pratik ve sembolizmden etkilenmektedir.

---

çıkamaz; duygusal öznellikler kolektif bir duygulanımın kristalleşmeleri veya kalıntılarıdır." (Protevi, 2013, s. 105)

<sup>208</sup> Bu noktada özellikle Marshal Sahlins'in vurguladığı gibi, kültürü doğrudan üretim biçiminin basit bir yansıması olarak görmemek gerektiğini, kültürel kodlamanın, toplumsal üretime geri dönüşlü bir etkisi olduğunu unutmamak önemlidir (Sahlins, 1976). Sahlins şöyle yazar: "Pratik aklın tüm bu cins ve türlerine karşıt olarak, bu kitap başka türden bir akıl, sembolik ya da anlamlı bir akıl ortaya koymaktadır. İnsanın ayırt edici niteliği olarak, tüm organizmalarla paylaştığı maddi bir dünyada yaşaması gerektiğini değil, bunu kendi tasarladığı anlamlı bir şemaya göre yaptığını ve bu kapasitede insanlığın benzersiz olduğunu kabul eder. Dolayısıyla kültürün belirleyici niteliği olarak -her bir yaşam biçimine onu karakterize eden özellikleri veren- bu kültürün maddi kısıtlamalara uymak zorunda olması değil, bunu asla mümkün olan tek şey olmayan belirli bir sembolik şemaya göre yapması kabul edilir." (Sahlins, 1976, s. viii).

<sup>209</sup> Mauss açısından kritik önemde olan Roma İmparatorluğu'nun hukuki kavramsallaştırması ve Hıristiyanlığın özcü kavramsallaştırmasıdır (Mauss, 1985). Ancak Mauss'un analizinde hala toplumların benzer aşamalardan geçtiği varsayımı üzerine kurulu, tektipleştirici anlamda evrimsel bir anlayış vardır. Mauss şöyle yazar: "Bununla birlikte, 'kişi' (personne) kavramı, bir buçuk yüzyıldan daha kısa bir süre içinde dönüştüğü şeye, "benlik kategorisine" (moi) dönüşmek için bir dönüşüm daha geçirecekti. Adem'den beri varlığımızın en derinlerine açıkça kazınmış, doğuştan gelen ilksel bir fikir olarak var olmaktan çok uzakta, burada yavaş yavaş ve neredeyse günümüze kadar, üzerine inşa edilmeye, daha açık ve daha belirgin hale getirilmeye, öz-bilgi ve psikolojik bilinçle özdeşleşmeye devam etmektedir." (Mauss, 1985, s. 20).

Mauss'un açtığı tartışmayı sürdüren Martin Hollis, bu önemli vurguyu tarihsel, somut örneklerle açıkça özetlemektedir,

Örneğin Homeros kültürü, benliği sosyal rollerin dışında neredeyse hiç düşünmemiş ve her bir insan için tek bir genel kelimeye sahip olmadığı söylenmiştir. Protestan Hıristiyanlık ise herkesi bir ruh olarak düşünmüş ve ruhu sosyal ve hatta bedensel yaşamdan ayırmıştır. (Hollis, 1985, s. 2017)<sup>210</sup>

Bilincin oluşumunda kültürel etkiden bahsetmek, bilincin kendisini nasıl kavradığını da tartışmaya açmak anlamına gelmektedir. Kültürel kalıntı, bilincin kendisini ne şekilde kavramsallaştıracakını etkilediği ölçüde, özneleşmenin, bedenli bilincin şekillenmesinin önemli bir faktörüdür. Ancak kültürel alanın yegâne etkisinin bu olduğunu söylemek de doğru olmayacaktır. Kültürel kalıntı, insanların çevrelerinde olup bitenler hakkındaki bilinçlerini, neye anlam atfettiklerini, neyi önemsediklerini, neyin üzerine düşündüklerini ve ne hissettiklerini de kaçınılmaz olarak etkilemektedir. Bu anlamda kültür ve özneleşme sürecindeki kültürel kalıntı, toplumsal pratiği etkilemekte, en genel anlamıyla toplumsallığın üretimine de etki etmektedir. Bu, bedenli bilincin her zaman belirli tarihsel toplumsal, yani pratik ve sembolik ilişkiler içerisinde oluştuğunu gösterir. Ancak aynı zamanda, bu, kültürel kalıntıdan etkilenecek oluşan bedenli bilincin, bu tarihsel ve toplumsal pratikleri ve sembolik kurguyu, kendi toplumsal üretiminde de en azından bir ölçüde tekrarladığı anlamına

---

<sup>210</sup> Bu noktada, bugünden bakıldığında belki Mauss'un Batı toplumlarının kişi kavramsallaştırmasını üstün gören evrensel ve evrimsel görüşünün karşısına, Clifford Geertz'in anlayışını yerleştirmek daha doğru olacaktır. Geertz şöyle yazar: "Ancak bir kayanın, bir hayvanın, bir yağmur fırtınasının ya da bir tanrının aksine bir insan bireyinin ne olduğuna dair en azından bazı anlayışlar, görebildiğim kadarıyla evrenseldir. Yine de, aynı zamanda, bu örneklerin de gösterdiği gibi, söz konusu gerçek kavramlar bir gruptan diğerine genellikle oldukça keskin bir şekilde değişmektedir. Batı'nın sınırlı, benzersiz, az ya da çok bütünleşmiş bir motivasyonel ve bilişsel evren olarak kişi anlayışı; kendine özgü bir bütün halinde örgütlenmiş ve hem diğer bütünlerle hem de sosyal ve doğal arka planla karşılıklı içinde olan dinamik bir farkındalık, duygu, yargı ve eylem merkezi, bize ne kadar şaşırtıcı görünse de, dünya kültürleri bağlamında oldukça tuhaf bir fikirdir. Başkalarının deneyimlerini böyle bir anlayış çerçevesine yerleştirmeye çalışmaktansa, ki övülen "empati" aslında genellikle buna indirgenir, eğer anlayışa ulaşmak istiyorsak, bu anlayışı bir kenara bırakmalı ve onların deneyimlerini kendi benliklerinin ne olduğuna dair kendi fikirleri çerçevesinde görmeliyiz." (Geertz, 1974, s. 31).



gelir. Toplumsal yapılanma, öznelere kültür içerisinde üretimi aracılığıyla, kendisini yeniden üretme ve dönüşüme direnme eğilimindedir.

Antropoloji alanında bu tartışmayı sürdürdüğünü söyleyebileceğimiz Charles Taylor'ın yaklaşımı ise, değerlerin, bilinçli beden toplumsal oluşumunda ne şekilde etkili olduğunu anlamak açısından faydalıdır. Kültürel alan, Taylor'a göre özellikle değerler aracılığıyla bilince etki etmektedir. Taylor, "kişi nosyonunun yalnızca öz farkındalık anlamına gelmediğini, aynı zamanda çeşitli değerlere sahip olmak anlamına geldiğini" (Taylor, 1985, s. 266) yazdığına vurgulamak istediği düşünce budur. Ancak Taylor'ın yaklaşımı da özellikle bu değerlerin büyük oranda dilsel olarak ortaya konulduğunu ve aktarıldığını ileri sürdüğü ölçüde, bilinçli öznenin oluşumunu, bedenden ayırmaktadır. Bu tarz bir yaklaşımın karşısında, özellikle Stanley Jeyaraja Tambiah ve William Sax'ın temsil ettikleri yaklaşım, kültürün ve kültüre içkin toplumsal hiyerarşilerin performatif olarak sürekli yeniden-üretilmesi ve bu süreçte bilinçli bedenler olarak bireylerin de üretilmesine odaklanması açısından önemlidir. Tambiah şöyle yazmaktadır,

Dahası, benim için heyecan verici analiz türü, ritüel involüsyonu şeytani bir sis perdesi olarak değil, iktidarın ifadesi, gerçekleştirilmesi ve uygulanmasına doğrudan ve yinelemeli olarak dahil olan ideolojik ve estetik bir sosyal yapı olarak gören analizdir. (Tambiah, 1981, s. 153)

Bu analiz, ritüelistik ilişkilerin, bedenlerin performansları aracılığıyla bilinç üzerinde kurduğu etkiyi göstermesi açısından son derece önemlidir. Sax, Hindistan'ın belirli bölgelerinde performe edilen *pandav lila* ritüeli üzerine yaptığı araştırmasında, ritüellerin toplumsal ilişkileri çeşitli roller ve dans, şarkı söyleme benzeri performanslarla nasıl yeniden ürettiğini ele almaktadır. Sax'a göre ritüeller, belirli kültürel kodların kişiye, bedene işlenmesinin birer aracıdır (Sax, 2002, ss. 11-12). Sax, *pandav lila* ritüelini incelerken, bu ritüelin Rajput değerlerini yüceltmekte ve yeniden üretmekte olduğunu, ama aynı zamanda bu değerlere uygun bilinçli bedenleri, öznelere üretmekte olduğunu vurgulamaktadır (s.96). Bu anlamda kültürel kodun önemli bir parçası olan ritüeller, yalnızca sembolik düzenin zihinsel temsilleri üzerinde etkili

olmazlar. Tersine, bu ritüeller, kültürel kodu bedene işlemektedirler. Ve tam da bu anlamda, “ritüeller ideolojik bir konsensüse değil, katılıma ihtiyaç duyarlar: Bir ritüeli sabote etmenin en iyi yolu, uzak durmaktır.” (Sax, 2002, s. 120). Kültürün bu anlamda yalnızca zihinsel alanı kuşatan sembolik bir yapı olarak değil, ancak bedene işleyen, katılım aracılığıyla bedene işleyen bir kod olarak ele alınması çok daha tutarlıdır.

Ancak bu analizlerde toplumsal ilişkiler bütünü yerine yalnızca ritüellerin incelenmesi bir eksikliklerdir.<sup>211</sup> Oysa tüm bir kültürel pratik, yani yalnızca sembolik bir yapı olarak değil ama aynı zamanda pratiğe dökülen yaşantı olarak kültürden ve kurumsallaşmış toplumsal ilişkilerden bahsetmek daha kapsayıcı bir anlayıştır.<sup>212</sup> Bu anlamda Marx ve Engels’in ünlü paragrafını yinelemek yerinde olacaktır:

Fikirlerin, tasavvurların ve bilincin üretimi, başlangıçta, insanların maddi faaliyetleriyle ve aralarındaki maddi temaslarla, yani gerçek hayatın diliyle doğrudan bağlantılıdır. (...) Sahip oldukları tasavvurları, fikirleri vb. üreten insanların kendileridir; yani, üretici güçlerinin belirli bir gelişim düzeyi ve bu düzeye karşılık gelen –en ileri biçimlere varıncaya kadar- maddi ilişkileri tarafından koşullanan gerçek, aktif insanlardır. Bilinç, asla bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz; insanların varlığı da onların gerçek yaşam süreçleridir. Eğer bütün ideolojilerde insanlar ve onların ilişkileri bir *camera obscura*’daki gibi baş aşağı duruyor görünüyorsa, bu olgu da, tıpkı nesnelerin gözün ağ tabakası üzerinde ters çevrilmesinin onların doğrudan

---

<sup>211</sup> Elbette neye ritüel denilip neye denilemeyeceği önemli bir tartışmadır. Edmund Leach’ın vurguladığı gibi, ritüelin tam ve kesin bir tanımını yapmak mümkün değildir (Leach, 1968, s. 520). Ancak yine de Tambiah ve Sax’ın çalışmalarında ortaya konulan ritüel anlayışının, modern toplumsal ilişkilere doğru genişletilmesi gerektiğini öne sürmek mümkündür. Victor Turner, modern pratiklerin ritüelistik yapısını ele almak adına bir tartışma açmış, ancak kuramını yeterince ileriye götürmemiştir (Turner, 1992). Daha detaylı bir tartışma için bkz. (Taylan & Şahinler, 2023).

<sup>212</sup> Bu noktada performans kavramının, Judith Butler’in kullanımında olduğu kadar Tambiah ve Sax’ın kullanımlarında da sorunlu olduğunu vurgulamak önemlidir. Performans, belirli bir kodun, önceden bilinen bir kodun pratiğe dökülmesini ifade eder. Bu anlamda zihinsel etkilenim, performans söz konusu olduğunda her zaman fiziksel etkileşimin bir ön aşaması olarak görünmektedir. Kadınlar, belirli bir kadın idealine doğru yönelmekte, bu anlayışı performansa dökmektedir. Ritüele katılan, ritüelde zaten daha önceden kodlanmış olan toplumsal hiyerarşiyi yeniden üretmektedir. Oysa performans yerine pratiğe odaklanan bir yaklaşım, halihazırda bu kadın idealinin veya toplumsal hiyerarşinin pratik ve maddi ilişkiler dolayısıyla oluştuğunu, bu ilişkilerin bir yorumu olduğunu öne sürebilmek avantajına sahiptir. Bu anlamda, Sahlins’in kültürü belirleyen pratik olarak eleştirdiği anlamda pratik odaklı bir yaklaşımın sorunsallığını kabul etmekle birlikte, kültürü pratikten daha belirleyici bir konuma almanın da yanlış olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

fiziksel yaşam süreçlerinden ileri gelmesi gibi, insanların tarihsel yaşam süreçlerinden gelir. (Marx & Engels, 2013, ss. 34-35)

Tam da bu noktada, antropolojiden siyaset felsefesine dolambaçlı bir yol izleyerek, dolambaçlı yolların düşünürü Althusser'i ve onun "celp etme" (interpellation) kuramını kısaca incelemek yerinde olacaktır.

#### 6.4. Bilinçli Bedenin Toplumsal Üretimi

*Marx hiçbir zaman bir ideolojinin bilgisiyle yok edilebileceğine inanmamıştır: Çünkü bu ideolojinin bilgisi, verili bir toplumda onun olanaklılık koşullarının, yapısının, özgül mantığının ve pratik rolünün bilgisi olarak, aynı zamanda onun gereklilik koşullarının da bilgisidir.*

-Althusser, *Marx İçin*, s. 230

Althusser'in, ideoloji kuramlarına büyük bir katkı sağladığı ve bu alanda önemli tartışmaları açtığı kesindir. Althusser'in yaklaşımı, insanların içerisinde yaşadıkları toplumsal yapılanmaları benimsemeleri, yani bedenli bilincin bu yapılanma içerisinde oluşumu süreci açısından önemli katkılar sunar. Ancak yine de Althusser'in ortaya koyduğu düşünceler kritik eleştirilere tabi tutulmuştur.<sup>213</sup> Özellikle, bilimselliği teorik alana ve ideolojiyi gündelik alana yerleştiren pozisyonu ciddi anlamda tartışmalıdır. Örneğin aşağıdaki satırlar Althusser'in, ideoloji ve bilim arasında ne kadar hiyerarşik bir ayırım kurduğunu açıkça gösterir:

---

<sup>213</sup> Bu eleştirilerden en çarpıcı olanı E. P. Thompson'un yaptığı eleştiridir. Thompson, *Teorinin Sefaleti* adlı eserinde Althusser'in teorik pratiği ve bilimsel üretimi ile ilgili şöyle yazar: "Hiç kuşkusuz, politik bir praksis (sınıf mücadelesi olarak felsefe) olarak üretici yapılarda uygulanmışsa, böylesine yakıcı açıklık, gizemsizleştirme, bütün kapitalist düzeni infilak ettirir. Althussercilerin niçin beklediklerini anlamıyorum. Niçin Dagenham ya da Longbridge'e hücum edip denemiyorlar?" (Thompson, 1980, s. 335). Farklı bir örnek olarak Bourdieu'nun eleştirisi için bkz. (Bourdieu & Eagleton, 2012, ss. 167-168) "Sanıyorum ideoloji kavramının temel kullanımlarından birisi bilimciler ve diğerleri arasında kuvvetli bir ayırım yapmaktır (...) Mesele hakiki bilgi – bilimi elinde bulunduran- ile yanlış bilinç arasındaki görünmez ayrımı görünür kılmaktır. Ben bunun oldukça aristokratik olduğunu düşünüyorum – gerçekten, 'ideoloji' kelimesini sevmememin sebeplerinden birisi de Althusser'in aristokratik düşüncesidir."

Bu sınırı [ideolojiden bilime geçiş sınırını, M.Ş.] aşmaya yaklaşan herkese yardım edebiliriz: Ama ancak bizim de aşmış olmamız ve bu manzaranın tersinmez sonucunu kavramlarımız arasına kaydetmemiz koşuluyla. (Althusser, 2015, s. 295)

Althusser gündelik hayatın ideolojisi ile bir üretim olarak teorik-bilimsel bilgi arasında keskin bir ayrım olduğunu ileri sürmektedir. Bu ayrım birkaç anlamda sorunludur. Özellikle, çağdaş sosyal bilimler alanında, bilgi ve gündelik yaşam arasında bu kadar radikal bir ayrım yaparak, teorisveni, düşünce pratisyenini kitlelerin üstünde, tepesinde bir konuma yerleştirmenin kendisi sorunlu bir yaklaşımdır. Bu anlamda, yanlış bilinç kuramlarının, entelektüelin hakikate erişim olanağına dayanan anlayışına yöneltilen eleştirilerin tümünü Althusser'e de yöneltmek mümkündür.<sup>214</sup> Althusser'in bu yaklaşımı aynı zamanda ideolojiyle bilimsellik arasında bir epistemolojik kopuşu şart koşar.<sup>215</sup> Bilimsellik, Althusser'e göre gündelik koşulların teorik pratik ile aşılmasını gerektirmektedir. Buradaki önemli nokta, Althusser'in bu epistemolojik kopuşunun, aynı zamanda Hegelci Marksizme yöneltilmiş bir eleştiri olmasıdır. Koruyarak aşmak anlamında diyalektik yerine epistemolojik bir kopuş konulmuş ve özgürleşmenin şartı, bu epistemolojik kopuşa dayanmıştır.<sup>216</sup> Elbette Althusser'in Hegelci Marksizm ile hesaplaşmasının tek sonucu bu değildir, aşağıda toplumu bir

---

<sup>214</sup> Kendisi de Althusser'in öğrencilerinden olan Jacques Rancière, bu konuda şöyle yazmaktadır: “1964 yılında Althusser, üniversite yapısının hiyerarşik düzenini meşrulaştırmak için 'Marksist' 'teknik işbölümü' kavramını buldu (aramaya istekli olunduğunda Marksist teoride 'bulunamayacak' hiçbir kavram olmadığının kanıtı). Bu kavram, fabrikalardaki hiyerarşilere, kol emeği ile entelektüel emek arasındaki ayrıma ve profesörlerin otoritesine 'teorik' destek sağladı. Kültür Devrimi ve Mayıs 68'den sonra Althusser daha ihtiyatlı davranmaya başladı: artık öğrencilere profesörlerini saygıyla dinlemeleri gerektiğini ya da her zaman mühendisler ve vasıfsız işçiler olacağını söylemiyordu. Ancak bunun tersini de söylemedi. Onun 'düzeltmesi', aynı tezi yeniden üretmekten ibaretti, ancak bu kez 'bilimsel anlayış' için bir önerme gibi mütevazı bir kisveye bürünmüştü: tarihi bilmek doğayı bilmekten daha zordur. Ancak bu tez yalnızca gerçek terimleriyle formüle edilirse geçerli olabilir: siyaset üretimden 'daha zordur'. Bilimsel anlayış için bir tez. 'Bilim insanları' için bir tez." (Rancière, 2011, s. 11). Rancière, aynı metnin devamında, bu anlayışın Marx'ın anlayışına da bir sadakatsizlik olduğunu vurgulamakta, Marx'a göre teorisyenin rolünün işçilere isyan yolunu göstermek değil, onlarla birlikte dünyayı değiştirmek olduğunu vurgulamaktadır.

<sup>215</sup> Epistemolojik kopuş tartışmaları için özellikle bkz. *Marx İçin* içinde, “Materyalist Diyalektik Üstüne: Başlangıçların eşitsizliği üstüne” bölümü, ss. 162-200.

<sup>216</sup> Bu noktanın detaylı bir açıklaması için bkz. “Genç Marx Üzerine (Teorik Sorunlar)”, *Marx İçin* içinde, Çev. Işık Ergüden, İthaki Yayınları, İstanbul, 2002 s. 99, dipnot 39.

bütünlük olarak anlamak karşısında Althusser'in "üstbelirlenim" anlayışı da tartışmaya açılacaktır. Ancak şimdilik, Althusser'in kuramında "bilgi"nin nasıl anlamlandırıldığını ve bu tez çalışması açısından bu anlamlandırmanın ne ifade ettiğini kısaca tartışmak yerinde olacaktır.

Yukarıda ısrarla vurgulandığı gibi, Batı düşüncesinin bilgi ve duyumu birbirinden ayıran, bilinç ve bedeni birbirinden ayıran anlayışı, yanlış bir varsayım üzerine kuruludur. Bu anlayış maddiyatı pasif bir varlık, bilinci, zihni, ruhu, Tanrı'yı veya benzer bir dayanak noktasını, etkin, dışsal, üstün bir varlık olarak kabul etmektedir. Althusser'in bilgiyi gündelik yaşamdan kopartan anlayışında da benzer bir yaklaşım mevcuttur. Ona göre bilgi, üretilmesi gereken bir şeydir, maddiyatta verili olanın tanınması ve anlaşılması değildir (Althusser, 2017, s. 27). Bu yaklaşım, pozitivistimin, düşünce aracılığıyla maddiyatın evrensel koşullarına şaşmaz bir şekilde erişebileceği anlayışını reddetmesi açısından (Althusser, 2017, ss. 43-51) faydalı olduğu kadar, bilgi üretimini duyumlardan kopartmayı hedeflediği kadar yanıltıcıdır. Althusser, bilginin her zaman tarihsel ve toplumsal olduğunu görmektedir, ancak o, bu bilginin aynı zamanda tarihsel ve toplumsal koşulları aşabilecek bir şekilde, duyumlardan, uygulamalardan, bedensel olandan koparak, onun üzerine çıkabileceğini, onu ancak böyle aşabileceğini vurgular. Althusser'in kurgusunda, ideoloji *yaşanmaktadır*. Onu aşmak onun dışına çıkmayı, teoride ve bilimde onun eleştirisini yapmayı gerektirir.<sup>217</sup>

Althusser'in ideolojiye yaklaşımının tartışmaya ve eleştiriye açık yönleri olduğu muhakkaktır. Ancak onun yaklaşımının ideoloji üzerine düşünmek için çok önemli katkılar sunduğunu da görmezden gelmemek gerekir. Bu katkıların ilki, Althusser'in bir temsil ilişkisi olarak ideoloji ile yaşanan bir pratik olarak ideoloji arasında çizdiği ayrımdır (Althusser, 2014b, ss. 68-77). İdeoloji, Althusser'e göre, özellikle Marx'ın gençlik eserlerinde ve genel olarak sosyal bilimlerde, pratikte yaşananların zihinlerdeki temsillerinde yaşanan bir yanlışlık, bir bozukluk olarak ele alınmaktadır.

---

<sup>217</sup> Bu anlamda Althusser'in düşüncesinin büyük bir eksikliği, teorinin dışsallığına ve aşkınlığına odaklanarak, pratikteki sınıf savaşımını tamamıyla görmezden gelmiş olması, sınıf savaşımı içerisinde üretilecek bilgiyi reddetmesidir. Bu önemli bir sorundur ve Althusser bu meselelere, kanımca sorunu çözemeyecek biçimde de olsa zaman zaman geri dönmektedir. Althusser'in teorisine oldukça eleştirel şekilde yaklaşırsa da burada Rancière'in özetleyici açıklaması kıymetlidir: "Kabaca, teorinin otonomisini temellendiren tez şudur: *yanlış fikirler toplumsal pratiklerden kaynaklanır*. Bilim, tersine, pratiğin illüzyonlarının dışında bir noktada kurulmalıdır." (Rancière, 2011, s. 47)

Ancak Althusser, bu yaklaşımı reddeder. Ona göre ideoloji, bir temsil ilişkisi değil, yaşanan bir ilişkidir. Kişiler, ideoloji içerisinde öznelenirler (Althusser, 2014a, s. 140). Bu Althusser'e göre yalnızca zihinsel bir süreç de değildir üstelik. Althusser ideolojik öznelenmenin, devletin ideolojik aygıtları (aile, okul, dini kurumlar vs.) içerisindeki ritüellerin pratiğe dökülmesi sırasında gerçekleştiğini vurgular ve bu ilişkiyi bir "öznelenme" süreci olarak ortaya koyar. Althusser'in bu kurgusu, yukarıda vurgulanan, öznenin üretiminde kültürel kalıntının etkisine paraleldir. Althusser'in de odaklandığı bu etkiyi, tam olarak toplumsal yapılanmanın, öznelenimin üretimi aracılığıyla kendisini yeniden üretme ve dönüşüme direnme kapasitesi olarak okumak mümkündür. Althusser'e göre her ideoloji öznelere seslenir, onları çağırır, celp eder. İdeolojilerin alıcı birimleri öznelerdir. Öznelenme, ideoloji ile gerçekleşir (Althusser, 2014b).<sup>218</sup> Ancak Althusser, devletin bu kurumlarının belirli söylemler ürettiğini ve bu şekilde öznelenimi kurduğunu söylemez. Tüm bunlar pratikte gerçekleşmektedir. Bu kurumlar belirli pratikleri ritüelistik biçimlere sokarak öznelenimin, toplumsal ilişkilerin, ideolojik yapının üretimini ve yeniden-üretimini sürdürürler. Bu anlamda Althusser'in ideolojiyi bir öznelenme süreci olarak ve öznelenmeyi de ideolojik bir süreç olarak görmesi oldukça önemlidir. Bu anlayış, bilinci maddi koşullarda ve pratiklerde temellendirmenin yanı sıra bilinçli ve toplumsal bir beden olarak öznelenimin, toplumsal yapılanmanın yeniden üretimi ve direnci açısından önemini ortaya koyar.

Aslında bu tam olarak cevabını aradığımız soruya, bazı insanların nasıl olup da içerisinde yaşadıkları ama kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenmenin ötesinde benimsedikleri sorusuna bir yanıt niteliğindedir. İnsanlar bu yapılanmaları, bu ideolojileri tam anlamıyla "benimsemekte"lerdir. İdeoloji, benlikleri oluşturmaktadır. İdeoloji, çeşitli yorumlar (ideolojiler) halinde, insanlarda, onların benlikleri olarak yaşam pratiği içerisinde üretilmekte ve yeniden üretilmektedir. Althusser, bu ilişkiyi büyük Öteki ile kurulan bir ilişki olarak ele almaktadır. Bu ilişki ona göre, ideolojinin *çifte yansımali* yapısına işaret eder. Çifte yansımali yapı, Althusser'in Hıristiyanlık örneğinde Özne ile özneler arasında kurulu olan ilişkiyi göstererek anlattığı şekilde, öznelenimin, varolmak için büyük "Ö" ile bir Özneye (yani bu örnekte Tanrı'ya, ama farklı örneklerde Adalet'e veya Sermaye'ye olabilir) muhtaç

---

<sup>218</sup> Öte yandan Althusser'e göre bilim ise öznesizdir.

olmalarının bir sonucudur. Bireylerin *özneleşmeleri* bu Özneye kendilerini yansıtma ilişkisinin sonucu olarak aynı zamanda bu Özneye *tabi kılınırlar* (Althusser, 2014b, s. 88). Kapitalizmin iktidarı kendisine uygun bir hakikat üretir ve bu öznel, bu hakikat ve iktidar ilişkileri içerisinde öznelirler.<sup>219</sup> Bu, pratikte yaşanan yanlış anlaşılması aracılığıyla olmaz. Çünkü pratikte yaşananın doğru/yanlış kategorilerine göre değerlendirmesine olanak tanıyacak bir toplumsal veya bireysel özden bahsetmek mümkün değildir. Pratik ve düşünsel toplumsal yaşam, toplumsallık içerisinde gelişir ve işler. Bu pratikte yaşananın ta kendisidir. Özne, yaşayan öznedir, pratikten kopuk, onun dışında kalarak onu analiz eden bir konumda değildir. Özne bu ilişkileri yaşayarak öznelir. Kendi içerisinde tutarlı, aşkın bir konum olarak bilinçli özne son derece eksik bir kavramsallaştırmadır. İdeoloji, Althusser'in vurguladığı gibi yaşanır, bir yanılsama değil, yaşamın ta kendisidir.

Althusser tam da bu bağlamda, genç Marx'ı (1845 öncesi, yani *Alman İdeolojisi* ve *Kutsal Aile* metinlerinin yazılışından önceki Marx'ı) ideolojiyi sadece bir rüya, yaşam koşullarının yanlış bir temsili, bir illüzyon olarak okumakla suçlar (Althusser, 1969, ss. 34-38). Aslında bu aynı zamanda bir çeşit ekonomik belirlenimcilik eleştirisidir ve Althusser'in kuramının en önemli vurgularından birine, "üstbelirlenim" kavramına doğru yol alan bir anlayıştır. Hegelci Marksizmin, bir bütünlük olarak gördüğü ve ekonomi temelinde belirlendiğini öne sürdüğü toplumsal alanı, Althusser, bir karmaşık-yapılanma olarak görür ve çeşitli alanların (kültür, siyaset, ideoloji, ekonomi vs.) birbirlerinden görece bağımsız olduklarını ileri sürer (Althusser, 1969).<sup>220</sup> Aslında bu görüş oldukça önemli bir bakış açısı değişimini de beraberinde getirmektedir. Yaşam farklı yorumlara, farklı değerlendirmelere, farklı anlamlandırmalara, farklı yaşam pratiklerine açık olarak anlaşılır. Bu pratikler farklı alanlarda farklı biçimler alabilir, farklı şekillerde yorumlanıp uygulanabilir. Aslında buradaki düşünce, en basit haliyle, ilk olarak, toplumsal alanın tümünü ele geçiren bir üretim tarzı olarak büyük K ile tek bir Kapitalizmden bahsedilemeyeceği şeklinde yorumlanmaya açıktır.

---

<sup>219</sup> Bu anlamda öznelişme Foucault'nun da temel meselelerindedir. Foucault'ya göre özne-hakikat-iktidar üçlü bir yapıda eş zamanlı olarak işler ve birbirlerinin üretim sürecinde başat faktörler olarak devreye girerler. Ancak Foucault'nun yaklaşımının toplumsal yaşamın tümüne açılan bir yanı vardır, ona göre öznelişme açısından önemli olan yalnızca devletin aygıtları değil, hakikat rejimleri ve toplumsal ilişkilerin tümünü içeren iktidar ilişkileridir.

<sup>220</sup> Özellikle bkz. "Çelişki ve Üstbelirlenim" başlıklı bölüm.

Kapitalizm, farklı toplumsal koşullarda farklı biçimlerde yorumlanabilir, farklı şekillerde uygulanabilir. Ancak Althusser'in temel vurgusu, ekonominin belirleyici ve üst yapının yalnızca bir yansıma olduğu, toplumsal anlamda işlevsiz olduğu bir anlatının karşısındadır daha çok (Althusser, 1969, ss. 132-133). Althusser'e göre, emeğin yeniden üretimi önemli bir süreçtir ve bu süreç, en az ekonomik olarak olduğu kadar ideolojik olarak da gerçekleşmektedir. Yeni emekçi nesilleri ailelerde, okullarda, dini kurumlarda, devlet kurumlarında üretilmektedir.<sup>221</sup> Bu anlamda ideoloji etkisiz bir illüzyondan çok daha fazlasıdır. Bu alanlar birbirlerinden görece bağımsızdır (her ne kadar ekonomi *son kertede belirleyici* olsa dahi). Dolayısıyla Althusser'in ısrarla vurguladığı gibi, ideoloji yalnızca ekonomik üretimin bir yansıması değildir. İdeoloji aynı zamanda ekonomik alanın yeniden-üretilmesinin koşuludur. Bu anlamda, ideoloji, maddi bir koşuldur ve maddi etkileri vardır. Bilincin ve ideolojinin maddi yaşam tarafından üretildiğini söylemek, bunların etkisiz yansımalar olduğunu söylemek anlamına gelmeyecektir. Bilinç maddi bir koşuldur, toplumsal alanda üretilse de toplumsal alanın sürekli yeniden üretimi açısından son derece belirleyici bir rol oynamaktadır. Bir toplumun kendisini nasıl anlamlandırdığı, birey-toplum ilişkisine nasıl baktığı, ne gibi değerleri olduğu, doğayla nasıl bir ilişkilene ve etkileşim kurduğu, ontolojik olarak nasıl bir anlayışı ve anlamlandırmayı benimsediği, onun maddi üretimini ve yeniden üretimini radikal biçimde belirleyecektir.

### **6.5. Arı ve Mimar, Bina ve Toplum: Yeninin Üretimi, Varolanın Direnci**

Bu noktada, Althusser'in genç Marx'a yönelttiği eleştiriyi biraz daha derinlemesine incelemek, Marksist düşüncedeki önemli bir çelişkiyi ele almak açısından faydalı olacaktır ve bu çelişkinin arka planını kurgulamak, bu tez çalışmasının tartışma konusu açısından faydalı olacaktır.

---

<sup>221</sup> Aslında Althusser'in bu yorumu kendi dönemi içerisinde yenilikçi olduğu kadar bugün bir yanıla eksiktir. Bu anlayış, özneleşme sürecini yalnızca kapitalist özneleşme olarak anlar ve öznenin üretilmiş bir yapıda olduğunu öne sürer. Ancak öznenin aynı zamanda kapitalizm açısından bir üretici birim olduğunu, farklı öznellik biçimlerinin, farklı yaşam biçimlerinin, farklı varoluşların birer metaya dönüştürüldüğü çağdaş kapitalizmi yaşamayan Althusser'in eleştirisi tek yönlü kalacaktır. Bu yönde bir tartışma için otonomist Marksist düşünürlerin özneleşme tartışmalarına bakılabilir. Özellikle bkz. (Lazzarato, 2014; Read, 2016; Virno, 2003)



Althusser, yukarıda da vurgulandığı gibi genç Marx'ı, ideolojiyi sadece bir rüya olarak okumakla, doğrudan ekonomiye bağlamakla suçlar. Bu suçlama bir ölçüde, özellikle *Alman İdeolojisi* metni söz konusu olduğunda doğrudur, ancak bu eserlerde ortaya konulan radikal maddeciliğin, dönemin genç Hegelcileri (veya daha genel olarak idealist felsefe) karşısında yazıldığını gözden kaçırmamak gerekir. Marx ve Engels'in düşüncesi, kapitalizm yalnızca kapitalist özneler yarattığını veya ideolojinin göbeğinden ekonomiye bağlı olduğunu ileri sürmez. Onların düşüncesinde ortaya konulan, içerisinde bulunduğumuz üretim tarzını dönüştürmek için düşünmenin yetmeyeceği, toplumsal alanı dönüştürmek için onu pratikte dönüştürmek gerektiği ve ancak bu sırada yeni olanı düşüncede de üretmenin mümkün olacağıdır. Althusser'in anlamadığı da tam olarak budur. O pratikte bir çözüm yerine, bilimsel bir çözümü savunduğu ölçüde, kendi kuramının altını oymaktadır. Marx ve Engels'in düşüncesi ideolojinin bir hayal, bir kalıntı olduğu anlamına veya ekonomik koşulların bir yanlış okuması olduğu anlamına gelmez. Tersine, bu pratikteki bir dönüşümün, düşüncede bir dönüşüme eşlik etmesinin bir zorunluluk olduğunu gösterir. Aslında bu Marx ve Engels'in ütopyacı sosyalistlere dair eleştirilerinin de temelindeki anlayıştır. Geleceğin toplumunu bugünden düşünmek, tasarlamak ve sonra harekete geçmek mümkün olmayacaktır. Filozoflar şimdiye dek dünyayı yorumlamakla yetinmişlerdir, ancak esas mesele onu değiştirmektir!<sup>222</sup>

Bu nedenle, Marx'ın bu dönem düşüncelerini ideolojik etkinin bir reddi olarak okumak eksik olacaktır. Zaten eğer durum bu olsaydı, Marx ve Engels kadar üretken iki düşünürün, bu kadar yazıp çizmelerinin, düşünce üretmelerinin de pek bir anlamı olmazdı. Marx ve Engels'in vurgusu, pratikten bağımsız, ideolojik bir kurtuluş olamayacağıdır. Bu şu anlama gelir, sadece düşüncede anlaştığımız için, bugünden yarına kapitalist üretim tarzını imha edemeyiz. Toplumsal ilişkilerin, toplumsal üretim biçiminin ve üretici güçlerin gelişkinlik seviyesinin belirli bir zorlaması vardır ve bu yalnızca düşünceyle aşılamaz,<sup>223</sup> buna ek olarak, insanların ideoloji içerisinde özneleşiyor olmaları zorunlu bir ideolojik etki, kültürel kalıntı ve direnç yaratır.

---

<sup>222</sup> Feuerbach üzerine tezlerin sonuncusunda (11) vurgulanan da budur: "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde *yorumlamışlardır*; oysa sorun onu *değiştirmektir*."

<sup>223</sup> Bu konuda daha detaylı bir tartışma için bu tez çalışmasının 4. Bölümüne bakınız.

İdeolojilerden kurtulmak, öznellikleri dönüştürmek, benliklerimizi değiştirmek anlamına gelecektir. Bu anlamda hem toplumsal hem öznel olarak yeni olanın pratikte üretilmesi ve böylece yeni olanın düşüncesinin, yeni bir toplumsallığın ve öznelğin gelişmesi gerekmektedir. Ancak bu düşüncenin veya fikirler alanının hiçbir etkisi olmadığı anlamına gelmez. Marx'ın sözleriyle söyleyecek olursak,

Eleştirinin silahları, elbette ki, silahların eleştirisinin yerini alamaz, maddi güç, maddi güç tarafından devrilmelidir. Ancak teori de kitleleri ele geçirir geçirmez maddi güç haline gelecektir. Teori, kanıtları *ad hominem* olduğu anda kitleleri ele geçirebilir ve kanıtları radikal olduğu anda *ad hominemdir*. Radikal olmak, meseleyi kökünden kavramaktır. Ama insan için kök, insanın kendisidir.<sup>224</sup> (Marx, 2009, s. 78)

Bu alıntı, 1843 tarihli bir metindedir. Yani Althusser'e göre, Marx'ın düşüncüyü etkisiz bir faktör olarak gördüğü, hümanist felsefenin etkisinden kurtulup bilimsel düşüncesini henüz geliştiremediği "gençlik" döneminde, düşüncüyü önemsiz bir yansıma olarak gördüğü gençlik döneminde yazılmış bir metinden. Bu paragrafın açıkça gösterdiği gibi, düşünce ve eleştiri Marx'a göre etkisiz değildir, onlar da birer maddi güçtür. Ancak pratikteki dönüşümle birlikte gelişmeleri gerekir. Çünkü insanların, maddi olarak karşılaştıkları durumlar dışında bir bilinç geliştirmeleri, var olmayan şeyleri yalnızca düşünsel alanda üretmeleri mümkün değildir.<sup>225</sup>

---

<sup>224</sup> Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* metni genç Marx tarafından, *Alman İdeolojisi* metninden en az 2 yıl evvel yazılmıştır. Bu durum Marx'ın ideoloji hakkında düşüncelerine dair yeni bir kapı açar. Marx'ın ideolojiyi, *Alman İdeolojisi* metnine ve gençlik dönemlerine sıklıkla yakıştırılan şekilde, basit bir rüya, gerçekliğin üzerini örten etkisiz bir illüzyon olarak görmediği, teorik bir ideoloji eleştirisinin, somut insana odaklanarak kitlelere uzandığı anda maddi bir güç halini alacağını vurgulamasıyla ortaya çıkmaktadır. Marx burada, din karşısında eleştirinin konumundan bahsetmekte ve dini kutsalların yerine, eleştirinin temel dayanağı olarak insanın getirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Elbette bu insanın kutsallaştırılması anlamına gelmeyecektir. Ancak dünyasallaştıran, maddileştiren bir eleştiri fikridir burada ortaya konulan.

<sup>225</sup> Elbette bu varolanın farklı anlamlandırmalarının yapılamayacağı veya belirli bir toplumsal üretim biçiminin, toplumsal ilişkilene biçiminin zorunlu olarak tektip bir özneleşme, toplumsallaşma yaratacağı anlamına gelmez. Marksist düşüncenin en kapsamlı yanlarından biri yaşamın çok yönlülüğünü kabul etmesi ve bunun tek bir tiplere indirgenmesinin eleştirisidir. Özellikle erken dönem yazılarında Marx'ın şiddetle savunduğu anlamda insani özgürleşme bütün bir Marksist kuramın en çok önem verdiği noktalardandır.

Marksist düşüncede, tam da bu noktada önemli bir gerilim olduğunu vurgulamak gerekir. Marx'ın, *Kapital*'de yazdığı meşhur alıntısını hatırlamak bu noktada gerekli olacaktır. Marx şöyle yazar: “Bir örümcek, dokumacının çalışmasını andıran faaliyetlerde bulunur ve bir arı, bal peteğini yaparken bazı mimarları utandırır. Ancak en kötü mimarı en iyi arıdan daha en başından ayırt eden şey, mimarın, peteği balmumundan *yapmadan önce kafasında kurmuş* olmasıdır.” (Marx, 2011b, s. 182, *italicler M.Ş*) Bu ünlü arı ve mimar karşılaştırmasında Marx'ın üretimde düşünsel tasarıya temel bir yer verdiği ortadadır. Marx'a göre insani üretimi, diğer türlerden ayıracak kadar önemli bir noktadır bu! Ancak bunun tersine, söz konusu olan yeni bir toplumsallığı üretmek olduğunda, yeni bir toplumu, yeni öznelere ve ilişkileri üretmek olduğunda, aynı Marksist yaklaşım düşünsel yaratıcılığa ve hayal gücüne, “önceden kafada kurmuş” olmaya aynı önemi vermemektedir. Bu sefer düşünsel yaratıcılık ve hayal gücü, ancak pratikle desteklendiğinde bir anlam ifade edebilecek insani özellikler olarak ele alınmaktadır.

#### **6.6. Hayal Gücünün Gücü**

Burada karşımızda duran önemli soru şöyledir: Marx'ın üretimde hayal gücüne verdiği temel önem, yeni bir toplumsallığı düşünmekte, hayal etmekte neden büyük oranda reddedilmektedir?<sup>226</sup> Ontolojik olarak bu kadar değer verilen hayal etme becerisi, politik olarak neden bu kadar arka planda bırakılmıştır? Sanıyorum tam da bu farktan yola çıkarak, insanların içerisinde yaşadıkları, eylemleri ve ilişkileriyle üretmekte ve yeniden-üretmekte oldukları toplumsal yapılanmayı neden kabullendikleri ve hatta benimsedikleri sorusuna dönmek, bu tartışma açısından son derece önemli cevaplar sunacaktır.

---

Aynı zamanda bu varolanın farklı şekillerde deneyimlenemeyeceği anlamına da gelmez. Örneğin emeğin üretkenliğinin, sermayenin üretkenliği gibi deneyimlenmesi, bu şekilde yaşanması, kapitalizm içerisindeki önemli bir tersine çevirmedir.

<sup>226</sup> Bu soruyu David Graeber'ın 2019-2020 yılları arasında London School of Economics'te verdiği *Antropolojik Değer Teorileri* dersinde tartışmaya açtığımı belirtmek isterim. Graeber, bildiğim kadarıyla herhangi bir konuşmasında veya metninde bu soruya tam bir cevap vermemiş, bunun yerine bu soruyu bir eleştiri olarak ortaya koymuştur. Ancak sanıyorum bu sorunun detaylı bir şekilde tartışılması, bu tez çalışmasının temelindeki soruyla ilişkili önemli bağlantıları tartışmayı mümkün kılacaktır.

Yaratıcı düşünce ve hayal gücünün Marx tarafından kişisel üretim sürecinde yüceltilirken, toplumsal olanın üretimi sürecinde arka planda bırakılmasının temel sebebi olarak, bu iki üretici faaliyet arasındaki ölçek farklarını dikkate almak gerektiğini öne sürüyorum. Bir mimar, bina üretmeden önce binayı kafasında tasarlamaktadır, çünkü bu düşünsel tasarım süreci, toplumsal olanın üretiminden iki açıdan ciddi şekilde farklıdır. Öncelikle mimarın üretimi, doğaya ve nesnelere dönüştürmeye yöneliktir. İçerisinde yaşanan bir mekân halini almadan bir bina, henüz yalnızca bir nesnel üretimdir. Bu nedenle mimari üretim sürecinde insan davranışının rolü, toplumsal alana göre çok daha küçüktür.<sup>227</sup> Oysa yeni bir toplumsallığın üretimi söz konusu olduğunda üretimin yöneldiği ortaklaşa ve karmakarışık bir ilişkiler ağıdır. Toplumsallığın üretilmesi için yalnızca kurumsal yapılanmanın üretilmesi, hukukun, ekonominin düzenlenmesi yetmez, aynı zamanda insanlar arası ilişkilerin, toplumsal davranış biçimlerinin, anlamanın, yorumlamanın ve eylemde bulunmanın tüm hallerinin hesaba katılması gerekir. İnsan, tuğlaya göre hayal gücünde doğru öngörülmesi çok daha güç olan bir birimdir. İkinci olarak, mimarın üretimi, tek bir mimarın (veya bir ekip çalışanın vs.) içerisinden çıkabileceği bir tasarım sürecidir. Oysa toplumsal alanın üretimi, ölçeği ve karmaşık ilişkileri açısından hayal edilebilecek, tek bir tasarıma indirgenebilecek bir boyut değildir. Son olarak belirtmek gerekir ki, ne mimari üretim, ne de toplumsal olanın üretimi, asla yalnızca düşüncede değildir. Mimari üretimde düşüncenin temel bir rolü olsa dahi, bu rol pratik ile birlikte sürekli değişecek, dönüşecektir. Bugün mimari pratikte tekrar tekrar üretilen çizimler, planlar, renderlar bunun bir göstergesidir. Söz konusu olan toplumsal alanın üretilmesi olduğunda da benzer bir gereklilik mevcuttur. Yeni bir toplumsallık, ancak yeni toplumsal pratikler içerisinde üretilebilir.

---

<sup>227</sup> Aslında mimarlığın bu şekilde düşünülmesinin de eleştirilmesi mümkündür. Mimarlık, bir mekân tasarımı olarak, her zaman aynı anda bir toplumsallık tasarımıdır. Mimarlık pratiği içerisinde bu tartışmalar yürütülmüş, özellikle katılımcı mimari, mekân tasarımına kullanıcıyı da dahil ederek, mimarlığın toplumsal alan üretimi yanını ön plana çıkartmıştır. (Özellikle bkz. (Habraken, 2019)) Ancak bu sürece de insanlar arası ilişkiler dahil edildiği anda, üretim süreci mimarın kafasındaki bir taslak olmaktan çıkıp pratik bir birlikteliğin ürünü haline alır. Mimarlar, mekânlarda yaşayacak insanlarla buluşarak, onlarla konuşarak, onlarla birlikte bu mekânları üretirler. Ama yine de buradaki ölçek farkını dikkate almak gerekir, bir bina içerisinde yaşayacak insan sayısı bellidir ve mimari, toplumsal olanın üretiminin yalnızca bir alt kısmına odaklanmaktadır.

Tüm bu pratiklerin, toplumsal alanda birer üretim olduğunu vurgulamak önemlidir. Üretim, yalnızca ekonomik üretim değildir. Üretim, aynı zamanda anlamların, kodların, yaşam biçimlerinin, düşüncelerin ve arzuların, eylemlerin, öznelerin ve grupların üretimidir. Üretimin bu şekilde kavramsallaştırılması konusunda önemli bir vurgu Deleuze ve Guattari tarafından yapılmaktadır,

Dolayısıyla her şey üretimdir: üretimlerin, eylemlerin ve tutkuların üretimi; kayıt süreçlerinin, dağılımların ve referans noktası olarak hizmet eden koordinatların üretimi; tüketimlerin, tinsel zevklerin, kaygıların ve acıların üretimi. Her şey üretimdir, çünkü kayıt süreçleri derhal tüketilir, derhal tüketilir ve bu tüketimler doğrudan yeniden üretilir. Bu, terimi kullandığımız şekliyle sürecin ilk anlamıdır: kayıt ve tüketimi üretimin kendi içine dahil etmek, böylece onları bir ve aynı sürecin üretimleri haline getirmek. (Deleuze & Guattari, 1983, s. 4)

Toplumsal alan bu anlamda bitmek bilmeyen ve sürekli bir üretimin alanıdır. Ancak bu üretim, bir binanın üretilmesinden çok daha karmaşık ve kontrolsüz bir süreçtir. Hiçbir zaman tek bir nesnede veya bireyde, grupta somutlaştırılmayacak bir üretimdir bu. Dolayısıyla toplumsal olanın üretimi, çok yönlü ve karmaşık, amaçsız bir üretim olarak anlaşılmalıdır. Bu tarz bir üretimi önceden tasarlamak, mümkün olmayacaktır. Ancak yeni bir toplumsallığın üretimi konusuna daha detaylı bir biçimde girmeden önce, insanın içerisinde yaşadığı bu karmakarışık ilişkiler ağı olarak toplumsallığı kodlama, anlamlandırma ve yorumlama biçimlerine kısaca değinmekte fayda vardır.

### **6.7. Sermayenin Aklı ve Kapitalizmin Direnci**

Tüm varlığıyla yaşam, tek bir kodlamaya indirgenemeyecek bir akışlar, hızlar ve karşılaşmalar olarak kavrandığında, yaşamı tek bir koda veya aksiyomatiğe indirgemek, onu tek bir özden kaynaklanıyormuşçasına, basit bir şekilde tek bir kalıba sokmak ve bu kalıbın evrensel geçerliliği olduğunu ileri sürmek mümkün olmayacaktır. Gilles Deleuze, bu vurguyu *Fark ve Tekrar* adlı eserinde detaylı bir biçimde ortaya koymuştur. Daha sonra Guattari ile birlikte yazdıkları, *Anti-Oedipus*

adlı eserlerinde<sup>228</sup> ise tam da bu anlamda varoluştan yola çıkarak siyasal ilişkileri ele alırlar. Deleuze ve Guattari'ye göre, kapitalizm kendinden önceki toplumsal yapılanmaların aksine bir kodlama değil, bir kod çözümdür. Kapitalizm içerisinde toplumsal konumların önceden ve dışsal referanslarla kodlanmış belirgin rolleri, görevleri ve hakları yoktur. Bunun yerine kapitalizm, başat olarak soyut ve niceliksel anlamda paraya odaklanan (Deleuze & Guattari, 1983, s. 139) aksiyomatikler (önkoşullar, önkabuller) aracılığıyla, yersiz-yurtsuzlaştırmalar aracılığıyla işlemektedir.<sup>229</sup> Kapitalizm, bu anlamda kendinden önceki toplumsal yapılanmalar gibi toplumsal ilişkiler dışında kodlanmış arzuları ve buna bağlı olarak sınıflar, statüler ve konumları donuklaştırır, bunların bir çözülüşüdür. Elbette kapitalizm içerisinde bu toplumsal akışkanlığın kilitlenmesine sebep olan mekanizmalar olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.<sup>230</sup> Ancak yine de kapitalizmin, üzerinde işlemekte olduğu, üretken-olmayan bir *socius* olduğunu ve donuklaşmanın da bir ölçüde bu toplumsallığın yerleştirmeleri içerisinde farklı biçimler aldığını söylemek mümkündür. Deleuze ve Guattari'nin sözleriyle,

Tek amacı, toplumsal üretim biçimlerinin, arzulayan-üretim biçimlerinde olduğu gibi, üretim dışı bir tutumu, süreçle birleşmiş bir üretim karşıtı unsuru, bir *socius* olarak işlev gören tam bir bedeni içerdiği gerçeğine işaret etmektir. Bu beden yeryüzünün, tiranın ya da sermayenin bedeni olabilir. Marx'ın emeğin ürünü olmadığını, aksine onun doğal ya da tanrısal önvarsayımı olarak ortaya çıktığını söylerken bahsettiği beden budur. Aslında, kendisini yalnızca kendi içinde üretici güçlere karşı çıkmakla sınırlamaz. Tüm üretimin üzerine geri düşer (it se rabat sur), üretim güçlerinin ve araçlarının dağıtıldığı bir yüzey oluşturur, böylece tüm artı üretimi kendine mal eder ve sürecin hem bütünü hem de parçalarını kendine mal eder, ki bunlar artık

---

<sup>228</sup> Aynı zamanda bu düşünsel hat, *Felsefe Nedir?* ve *Bin Yayla* eserlerinde de başat roldedir.

<sup>229</sup> Deleuze ve Guattari'ye göre bu yersiz-yurtsuzlaştırma, aynı zamanda zorunlu olarak bir yeniden yerleştirmedir. Öte yandan, Deleuze ve Guattari için siyasi, toplumsal kurtuluş yeni bir kodlama aracılığıyla değil ama kapitalizmin kod çözümlenme refleksinin radikalleştirilmesiyle sağlanabilir (Deleuze & Guattari, 1983, s. 240; Patton, 2012, s. 204).

<sup>230</sup> Bu anlamda “özel mülkiyet”in analizinin eksikliği, Deleuze ve Guattari'yi zorunlu olarak kapitalizmi yalnızca bir aksiyomatikler akımı şeklinde yorumlamaya ve bu anlamda kapitalist kodlamanın gözden kaçırılmasına sebep olacaktır. Özel mülkiyet, özellikle de üretim araçlarının özel mülkiyetine bağlı iş bölümü ve sınıfsallaşma, kapitalist topluma için, önemli bir kodlamadır.

kendisinden bir yarı neden olarak çıkıyormuş gibi görünür. (Deleuze & Guattari, 1983, s. 10)

Deleuze ve Guattari'nin burada bahsetmekte oldukları toplumsal beden, kapitalizmin temel işleyiş mekanizmasına ışık tutmaktadır. Kapitalizm, emeğin ürünü olan sermayenin üretkenmiş gibi gözüktüğü bir toplumsal beden üzerinde işlemekte, bu mantığa göre özneleri, bedenleri, üretici güçleri ve üretim ilişkilerini dağıtmakta, ilişkilendirmektedir. Özneler bu socius içerisinde, bu kültürel kalıntının etkisiyle özneleşmektedir. Böylece emeğin üretkenliği, yani kendi üretkenlikleri, onlara sermayenin üretkenliği olarak görünmektedir. Kafa ve kol emeği arasındaki ayırım, sermaye ve emek arasındaki ayırım, patron ve işçi arasındaki ayırım bir *doğallık* olarak kendisini sunar ve bu doğallığa göre toplumsal alanı bölüp dağıtır. Bu aynı zamanda tüm artık-üretim sermaye olarak birikmeye devam etmesinin bir ön koşuludur.

Aslında bu düşünce, Marksist kuramın de temelindedir. Marx, Kapital'in ilk cildinin ilk bölümünün sonunda, "Metanın Fetiş Karakteri ve Bunun Sırrı" adlı başlık altında, insanlar arası ilişkilerin metalar arası ilişkilere dönüşmesinden bahsederken ortaya konulan fikir budur (Marx, 2011b, ss. 81-93). İnsanlar metaları üretir, ancak bu metalar, insan üretimi olmalarına rağmen, geri dönüşlü bir etkiyle, insan ilişkilerini belirleyecek dışsal ögeler olarak tanınır. Fetişizmin mantığı tümüyle budur. Fetişizm, insanın kendi üretiminin onun üzerinde iktidar haline gelmesini ifade eder. Yapay olan, doğal, evrensel ve hakiki görünür.<sup>231</sup> Deleuze ve Guattari şöyle yazarlar,

Burada özellikle kapitalist olan şey, paranın rolü ve kayıt ya da işaretleme yüzeyini oluşturmak için sermayenin tam bir beden olarak kullanılmasıdır. Ancak bir tür tam beden, dünyanın ya da despotun bedeni, bir kayıt yüzeyi, görünürde nesnel bir hareket, fetişist, sapkın, büyülenmiş bir dünya, toplumsal yeniden üretimin bir sabiti olarak her tür toplumun karakteristiğidir. (Deleuze & Guattari, 1983, s. 10)

---

<sup>231</sup> Elbette bu Freud'un kullandığı anlamıyla, cinsel fetişten oldukça farklıdır. Daha büyük oranda antropoloji alanının fetiş kavramsallaştırmasına yakın bir kullanımdır. Portekizce *feticcio*, yapay anlamına gelmektedir. Bu sözcük Latince'den gelmektedir ve bu anlamıyla ilk kez Portekizli denizciler tarafından, Afrikalı toplumların heykellerini ve sunaklarını (hatta David Graeber'ın iddiasıyla, toplumsal sözleşme oluşturma biçimlerini) adlandırmak ve aynı zamanda aşağılamak için kullanılmıştır.

Bu anlayış, toplumsal alanın aşırı karmaşasının, belirli bir kodlamayı çağırıldığı ve bu kodlamanın, toplumsal olanın üretimi üzerinde geri dönüşlü bir etkisi olduğunu işaret etmektedir. Bu zorunlu olarak meta biçimini almak durumunda değildir, ancak Marx'ın keskin analizi, kapitalist toplumda fetişizmin, metalaşma şeklini aldığını gösterir. Ancak fetişizmi, daha genel anlamında, toplumsal alanın karmaşasının ve bunun içerisinde gündelik hayatı yaşayabilmenin belirli bir ölçüye kadar zorunlu bir sonucu olarak ele almak da mümkündür.<sup>232</sup> Aslında Baudrillard da fetişizmde fetişleşenin gösterilen değil, insanın kendisini içine atılmış bulduğu yaşam kadar karmaşık bir şeyin kodlanması karşısında, kodlamanın, gösterenin kendisine duyulan bir hayranlık olduğunu söylediğinde vurgulamak istediği budur. Baudrillard, fetiş nesnesine yönelen tutkunun, nesnenin işaret ettiği değerlere veya öze dair bir şey olmadığını, bunun yerine *kodlamaya* dair bir hayranlık olduğunu öne sürmektedir. Yazarın kendi sözleriyle söyleyecek olursak, “Parada 'tapılan' şey soyutlama, göstergenin tamamen yapaylığıdır. Fetişleştirilen şey bir sistemin kapalı mükemmelliğidir, 'put'<sup>233</sup> ya da hazine değil.” (Baudrillard, 1983, ss. 92-93)

Baudrillard, kendi fetişizm anlayışını, yabancılaşmaya dayalı olduğunu iddia ettiği Marksist anlayışın karşısında konumlandırmaktadır. Ancak buradaki fark Baudrillard'ın ısrar ettiği kadar belirgin değildir. Marx için de meta fetişizmi, mübadele değerinin genel biçimselliği üzerinden yapılan bir kodlamadır. Ancak Marx için önemli olan, bu kodlamanın, kapitalizmin önemli bir parçasını oluşturmasıdır. Marx'ın bu konudaki en meşhur paragrafını alıntılarlamak gerekirse,

---

<sup>232</sup> Elbette burada dikkat etmek gereken bir nokta vardır. Marx'ın metada gördüğü fetiş karakter, değer olarak insan emeğinin piyasa dolayımına maruz kalmasının bir sonucudur. Öyleyse, bu argüman, piyasa dolayımına maruz kalmayan insani ilişkilerin kurulabileceği bir toplumda fetişizmin yeri olmayacağı düşüncesine yönelebilir. Ancak bu konuda şimdilik yalnızca spekülasyon yapmak mümkündür. Gerçekten de örneğin samimi arkadaşlık ve dostluk ilişkilerinde bu fetişist karakterin olmadığını söylemek mümkündür. Ancak bunun toplumsal ölçekte gerçekleşmesi hakkında şimdiden yorum yapmak, en iyi ihtimalle spekülasyon olabilir.

<sup>233</sup> İngilizce metinde kullanılan kavram “golden calf”tır. Bu terim, tapınılan para, put anlamına gelmektedir. Cümlelerin bütünlüğünü korumak amacıyla burada “put” karşılığını kullanmayı tercih ediyorum.



Demek ki, insanların kendi emeklerinin ürünlerini birbirlerinin karşısına değerler olarak çıkarmalarının nedeni, bu şeyleri, aynı türden insan emeğinin maddi örüntülerinden ibaret saymaları değildir. Tersine geçerlidir. Farklı türden ürünlerini mübadele sırasında birbirlerine eşitlerken, kendi farklı emeklerini insan emeği olarak birbirlerine eşitlerler. Bunu bilmezler, ama yaparlar. Bu nedenle, değer ne olduğu, alınca yazılmış değildir. Aksine, değer her emek ürününü toplumsal bir hiyeroglif çevirir. İnsanlar, sonradan, kendi toplumsal ürünlerinin gerisinde yatan sırı ulaşmak için, hiyeroglifin anlamını çözmeye çalışır; çünkü, kullanım nesnelere değerler olarak belirlenmeleri, insanların dilleri kadar toplumsal bir üründür. Emek ürünlerinin, değerler oldukları ölçüde, yalnızca kendilerinin üretimi için harcanan insan emeğinin nesnel ifadeleri olduğunu ortaya koyan son zamanlardaki bilimsel keşif, insanlığın gelişme tarihinde bir dönemi belirler; ama emeğin toplumsal karakterinin nesnel görüntüsünü hiçbir şekilde ortadan kaldırmaz. Yalnızca ele aldığımız üretim biçimi olan meta üretiminde geçerli olan bir olgu, yani birbirinden bağımsız kişisel emeklerin özgül toplumsal karakterinin, insan emeği olarak eşitliklerinden kaynaklanması ve emek ürünlerinin değer karakteri biçimini alması olgusu, meta üretimi ilişkilerinin içinde bulunanlar için, havayı oluşturan unsurların bilimsel olarak ayrıştırılmasından sonra havanın fiziksel biçiminin değişmeden kalmış olması örneğinde olduğu gibi, söz konusu keşiften sonra olduğu gibi önce de kesin olarak geçerli bir olguymuş gibi görünür. (Marx, 2011b, s. 84)

Bu şekilde anlaşıldığında meta fetişizmi, insanların kendi farklı, özgün emek ürünlerini ve faaliyetlerini mübadele değeri temelinde tanımlamalarının, bilmeden gerçekleştirdikleri, maddi ilişkiler tarafından perdelenen<sup>234</sup> bir sonucudur. Buradaki, bilmek/bilmemek ifadesi sosyal bilimler içerisinde önemli tartışmalara yol açmış bir ifadedir.<sup>235</sup> Ancak Marx'ın ortaya koyduğu düşünce, yukarıdaki tartışma içerisinde ele alındığında belirginleşmektedir. İnsanlar eylemlerinin toplumsal sonuçlarını ön göremezler, bunları kafalarında tasarlayıp tüm bir karmaşık toplumsal ilişkiler ağında yaratacağı etkiyi hayal edemezler. Maddi yaşam, insanların etraflarına bakıp

---

<sup>234</sup> Marx yukarıdaki alıntıya 2. Baskıda bir dipnot eklemektedir: “Bundan dolayı Galiani, ‘değer, kişiler arası bir ilişkidir’ derken şunu eklemeliydi: maddi şeylerin perdelediği bir ilişki.” (Marx, 2011b, s. 84)

<sup>235</sup> Özellikle Slavoj Žižek’in bu pasaj üzerine yaptığı yorumlar ve Peter Sloterdijk’in sinik özneye dair yaptığı, “bilirler ama yine de yaparlar” yorumu bu konudaki önemli kaynaklardır. (Sloterdijk, 1987)

gördükleri dünya, bu dünyanın ardına büründüğü metalar arası ilişkiler perdesi (piyasa dolayımıyla ilişkilenen insanların ilişkileri) bunu engeller. Maddi koşulların oluşturduğu bu perdeyi kaldırmak için bilimsel bir keşif veya hayal gücü yeterli olmayacaktır. Hayal gücü bu anlamda yeni bir toplumsallığı her yanıyla düşünmek açısından yetersiz, eksiktir. Bunun yerini pratik deneyim alacak, pratik deneyimde de mübadele değeri üzerinden kurulan insanlar arası ilişkiler, zorunlu olarak fetişist bir kodlama oluşturacaktır. Bu anlamda kapitalist fetişizm, karmaşık bir toplumsal pratiğin, kaynağındaki insan emeği ve bu emeğin somut, özgün biçimi gizlenerek, mübadele-değeri etrafında kodlanmasının bir sonucudur. Ve bu kodlama, yalnızca insanlar arası ilişkileri değil, öznelerin üretimini de etkileyen temel bir faktördür. Aynı zamanda öznelerin toplumsal yapıyı yeniden yapılandırmaları, bu kodlamanın da yeniden üretilmesi anlamına gelecektir.

Elbette bu, bedenli bilincin tümünden bir kuşatması anlamına gelmez. Bu kuşatmanın sürmesi için devasa bir kültürel üretimin, “kapitalizmin sonunu hayal etmeyi dünyanın sonunu hayal etmekten daha güç”<sup>236</sup> hale getirecek bir kültürel üretimin, toplumsal pratiklerin, baskının ve benimsemenin, propaganda ve zorlamanın, ekonomik ve toplumsal koşulların birlikteliği gereklidir. Hayal gücü, bu anlamda özgürleştirici, ütöpik olabileceği kadar sınırlandırıcı, kısıtlayıcı da olabilmektedir. Kapitalist fetişizm, hayal gücünün bir ürünü olarak toplumsal ilişkileri belirlediği ölçüde, mistifikasyonun, doğallaştırmanın, tersine çevirmelerin, yanılsamaların, toplumsal yaşamın kodlanmasının kısıtlayıcı bir koşuludur. Hayal gücü, maddi bir güçtür ve bu anlamda insanları içerisinde buldukları toplumsal yapılanmayı, toplumsal pratikleri ve toplumsal ilişkileri belirli sınırlar içerisinde anlamlandırmaya zorlamaktadır.

Kapitalist fetişizm, tüm toplumsal pratiğe ve ideolojik özneleşme süreçlerine işlemektedir. Burada Althusser’in ortaya koyduğu biçimde devletin ideolojik aygıtlarıyla sınırlı bir özneleşme sürecinin yetersiz bir kavramsallaştırma olduğu ortadadır. Özneleşme, toplumsal alanın tümüne yayılmıştır. Bireyler, yaşamda özneleşirler. Özneleşme yalnızca ant içerek, mahkemeye giderek, aile ilişkileri

---

<sup>236</sup> Mark Fisher’in *Kapitalist Gerçekçilik* (Fisher, 2009) adlı eserinde ele aldığı bu düşünce çağdaş kültürel üretimin içerisine hapsediği insan-değer-toplum ilişkisinin sürekli yeniden üretimini vurgulamaktadır.

içerisinde gerçekleşmez. Özneleşme tüm bir yaşam pratiğidir. Ve elbette Althusser'in pek de önem vermediği tekil ve farklı birimlerin özneleşmesidir. Ancak bu özneleşmenin havada asılı olduğunu tekrar hatırlatabileceğimiz bir *socius* içinde, bir kültürel kalıntının etkisiyle anlamlandırarak yaşama pratiğinde gerçekleştiğini görmek gerekir. İnsan yaşar ve anlamlandırır, anlamlandırır ve yaşar. Ancak toplumsallık, anlam kalıplarının, yaşam biçimlerinin bulaşıcı olduğu bir alandır. Dolayısıyla belirli toplumsal ilişkiler, belirli anlam kalıplarını sürekli olarak yeniden üretir. Aynı artıtaatin ve artık-emeğin birikimi gibi, kültürel kalıntıların etkileri de birikmektedir. Toplumsal alanda, çağdaş yaşantıyla ilgili sonsuz farklı yorum olsa da ağırlıklı bir ortak nokta, bir EBOB (en büyük ortak bölen) bulmak mümkün değil midir? Bu çalışmanın argümanı, kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumlarda mübadele-değerinin evrensel bir geçerlik olarak kabul edilmesinin bu ortak noktayı oluşturduğudur. Bu sermayenin aklıdır. Kapitalizm, sermayenin aklının özneleşme pratiklerinde baskın hale gelmesi aracılığıyla toplumsal yapılanmanın üretimini ve yeniden üretimini etkiler. İnsanlar toplumsal yapılanmaları yalnızca kabullenmezler, onlar içinde özneleşir, onları *benimseler*.

Özneleşme her zaman hayal gücüyle toplumsal pratiğin birlikte işlediği bir süreçtir. Pratik ve hayal gücü birbirlerini etkilemektedir. Duygusuz bir bilgi, bedensiz bir bilinç olamayacağı gibi, kendi konumunu sürekli olarak değerlendirmeyen bir pratik de mümkün değildir. İnsanın kendi konumunu anlayarak ve anlamlandırarak özneleşmesi süreci, zorunlu olarak toplumsal pratiklerin ve onların içerisinde kendi konumunun hayal edilmesi, toplumsal işleyişin kodlamasının doğallığına dair bir kurgu içerisinde gerçekleşir. Bu kurgu yanlış/doğru çerçevesinde değerlendirilemez ancak bunun çağdaş kapitalizmde bir tersine çevirme olduğunu söylemek; üretkenliğin emek yerine sermayeye atfedildiği gibi toplumsal üretkenliğin de insanlar arası ilişkiler yerine metalar arası ilişkilere indirildiği bir toplumsal ilişkiler karmaşasının kodlanma sürecinden bahsetmek mümkündür. Bu kodlama kültürel olarak üretildiği kadar toplumsal ilişkiler içerisinde de yeniden üretilmektedir. İnsanlar birbirlerini, toplum içerisindeki konumlarını, kendilerini, toplumun onlardan beklediğini düşündükleri belirli kalıplara göre değerlendirirler.<sup>237</sup> Başarı, zenginlikle eşitlenir. Toplumsal statü

---

<sup>237</sup> Foucault'nun düşüncesi, özneleşme süreçlerini belirli hakikat rejimleri içerisinde öznenin kendini değerlendirmesi olarak ortaya koyduğunda ve bunu akıl/delilik, normal/sapkın gibi ayrımlarla ya da

büyük oranda sermaye birikimine bağlanır. “Metalar arası ilişkiler, insanlar arası ilişkileri belirler.” Bu başka ve daha hakiki bir öz olduğu ve bunun gözden kaçırıldığı anlamına gelmeyecektir. Bu kapitalizmin, toplumsal ilişkileri ne şekilde kodladığının, kapitalist öznelerin toplumu ve toplumsallığı ne şekilde hayal ettiğinin ortaya konulmasıdır yalnızca.

Özneler bu hayali cemaat içerisinde özneleşirler. Toplumsal pratikler bu hayali kurgu içerisinde değerlendirilirler ve anlamlandırılırlar. Yaşam, mübadele değeri çerçevesinde kodlanır. Böylece ekonomik çıkar ve ilişkiler, siyasi yönelimi, toplumsal ilişkileri belirleyebilecek bir güç, bir hakikat halini alır. Bu mekanizma, hayal gücünün bir ürünü olduğu kadar, aynı zamanda onun kısıtlanması anlamına da gelecektir. Farklı bir toplumsallığı düşünmek, alternatifleri kurgulamak ve yaşamak, yaşananları, öznellikleri, kendilikleri farklı biçimlerde yaşamak olanaklarının kısıtlanması, hayal gücünün olanaklarının dondurulmasıdır.

Ancak bu, alternatif pratikler içerisinde farklı bir toplumsallığı hayal etmenin imkânsız olduğu anlamına gelmeyecektir. Bu yalnızca, farklı bir toplumsallığı hayal etmek için pratikte ve düşüncede yeniliklerin, alternatiflerin, özgünlüklerin gerekliliğine işaret eder. Başka bir dünya mümkündür ancak onu pratikte ve hayal gücünde yaratmak gerekecektir!

---

cinsellik ile kurulan ilişki üzerinden değerlendirdiğinde çok önemli bir vurgu yapmaktadır. Ancak çağdaş kapitalizm içerisinde başarının ve tam bir özne haline gelmenin mübadele değeri üzerinden anlaşıldığına dair bir vurgunun eksikliği Foucault'nun düşüncesinin önemli bir eksikliğidir.

## 7. SONUÇ

Zorluklarla, okumalarla, yazmalarla ve yeniden okuyup yeniden yazmalarla geçen 5 senenin sonunda artık bu tez çalışmasına bir sonuç yazıyor olmak, benim açımdan son derece heyecanlı ve şaşırtıcı. Elbette bu çalışmanın bitmiş olması, bu çalışmada ortaya konulan sorunun tümüyle veya tatmin edici bir şekilde yanıtlandığı, hatta yanıtlanabileceği anlamına gelmemektedir. Bu çalışmanın hedefi, temeline yerleştirilen soruya doğrudan bir cevap bulmak, işte bu yüzden insanlar kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenmekte ve benimsemekteler demek değildir. Bunun yerine bu çalışmada gerçekleştirilmek istenilen, özellikle çağdaş kapitalizme bağlı toplumsal koşulların, başta ekonomik ve ekolojik olacak şekilde insanlığın bugününü ve geleceğini tehdit ettiğini; mevcut üretim biçimi, siyasal örgütlenme, toplumsal ilişkiler içerisinde çözülemeyecek bir kriz halini aldığını vurgulamak, bunun yerine farklı çıkarlardan bahsetme olanağını ele almak, son olarak da toplum-birey ilişkisinin karmaşıklığını şiddet, itaat, özneleşme ve hayal gücü kavramları etrafında düşündürmektir.

Giriş bölümünde de vurgulandığı gibi, bu tez çalışmasının yaklaşımı, sosyal bilimlerin “tamirci” yaklaşımından farklılaşmaktadır. Öncelikle, bu çalışma temeline bir düşünür, kavram veya kuramı değil, bir soruyu yerleştirmektedir. Bu, bazen soru sormanın, cevap vermektense daha önemli olduğuna işaret eden bir yaklaşımın sonucudur. Tez boyunca baskın biçimde hissedilen, bazı temel soruları yeniden düşünmeye ve yeni sorular sormaya yönelik çaba bu şekilde okunmalıdır. Aynı zamanda, bu tez çalışması, kendi merkezine yerleştirdiği soruyu da verili olarak kabul etmemekte, sorunsallaştırmaktadır. Ekonomik ve ekolojik krizler hakkındaki ilk bölümler, gerçekten de çağdaş kapitalizmin insanların çıkarlarına ters işlemekte olup olmadığı sorusuyla hesaplaşmaktadır. Takip eden bölüm, insanların çıkarlarının tersine işleyen bu toplumsal yapılanmaların, nasıl insanların çıkarlarına işleyebileceği sorusuna odaklanır. Çıkarı verili bir tanımlı bir olgu olarak ele almaktansa, onu nasıl yeniden düşünebileceğimizi sorgular. Çalışmanın son iki bölümü ise, krizler ve çıkarlar tartışmasının ardından, insanların kendi çıkarlarına işleyecek bir toplumsal yapılanmayı üretmeleri önündeki engellerin ne olduğunu sormakta, tartışmaya açmaktadır. Bu anlamda, bu çalışmanın temelindeki, sorma jesti, çalışmanın bütününe yayılmıştır. İkinci olarak, bu, aynı zamanda, eleştiri faaliyetine dair de bir önermedir. Çalışmanın satır aralarında sürekli hissedilen, ancak özellikle “Temel Ortaklaşa Çıkarlar” bölümünde açıkça tartışılan, eleştirel düşüncenin ve düşünürün konumudur. Bu çalışma kesin sonuçlar ürettiğini ve toplumun bunları uygulaması gerektiğini öne sürmemekte, eleştirel konumunu entelektüel bulutların üzerine yerleştirmemektedir. Üçüncü olarak, bu çalışma tek bir akademik disiplinin ilgi ve

Üretim alanına sıklışmayı reddetmektedir. Ekonomi, evre araştırmaları, felsefe, antropoloji, siyaset bilimi ve sosyoloji alanlarından farklı yaklaşımlar bu çalışmada bir arada dşnlmeye çalışılmıştır. Bu oğulcu ve disiplinlerarası yaklaşım, çalışmaya özgün bir doku katmanın yanı sıra, ele alınan soru etrafında farklı tartışmalar amayı ve özgün bakışlar geliştirmeyi mümkün kılmaktadır.

Bu anlamda, bu tez çalışması, “neden insanlar kendi çıkarlarının tersine işleyen toplumsal yapılanmaları kabullenip benimserler?” sorusuna doğrudan bir cevap vermemiş, ancak her ana bölümde yeni sorular sormaya ve alandaki ana tartışmaları yeni bir bakışla değerlendirmeye yönelik bir çaba göstermiştir.

Ekonomik kriz bölümünde öncelikle genel anlamda ekonomi disiplininin ağdaş yönelim ve yaklaşımları sorunsallaştırılmıştır. Özellikle söz konusu olan “ekonomik kriz” olduğunda, ana akım ekonominin bu sorunu çözmek konusundaki yetersizliği vurgulanmıştır. Buna karşın, Marksist kuramın kriz kavramsallaştırmaları ve farklı yaklaşımları ele alınmıştır. Marksist yaklaşım, eleştirel bakışı ve keskin analizleriyle çok daha tutarlıdır. Ancak bu teorik yaklaşımların ikisinin de önemli bir perspektif değişikliğine tabi tutulması gerekmektedir. Bu bağlamda, ağdaş kapitalizmin, halk kitleleri için sürekli ve olağanlaşmış bir ekonomik kriz haline geldiği, yaşam koşulları ve yaşamın yeniden üretiminin sürekli bir yoksunluğa ve toplumsal üretim kapasitemizin olanaklarının çok altında bir yoksulluğa sebep olduğu öne srlmştir. Buradan çıkartılan sonuç, ekonomik krizden bahsedildiğinde, sermayenin krının azalmasına değil, insanların yaşam koşullarına odaklanan bir bakışın gerektiğidir. Gerçek kriz, olağanlaşmış ve sürekli bir kriz olarak kapitalist üretim tarzıdır. Kapitalizmin zel mülkiyet ve kr güdüsü üzerine kurulu yapılanmasının bu krizi aşması mümkün değildir ve tam da bu anlamda bu bir krizdir.

Ekolojik Kriz Olarak Kapitalizm bölümünde ise, kapitalizmin özel mülkiyet ve kr güdüsü üzerine kurulu anlayışının dünyaya ve doğal çevreye ciddi zarar vermekte olduğu ve kapitalizmin, tam da özel mülkiyet ve kr güdüsü temelinde işlemesi nedeniyle bu krizlere cevap veremeyecek bir konumda kaldığı vurgulanmıştır. İnsanlar ve toplumlar, her zaman çevreleriyle, etraflarındaki doğa ile ilişkiye girmiş, onunla kurdukları ilişki aracılığıyla kendi yaşam koşullarını değiştirmiş, dnştrmştir. Ancak bugün, doğal evre üzerindeki etki, bambaşka boyutlara gelmiş, artık insanlık gezegendeki jeolojik sürecin temel belirleyeni olarak okunmaya başlanmış, bu çağa literatürde *Antroposen* adı verilmiştir. Bu çalışmada, bu isimlendirmenin sorunlu yanları ortaya konmuş, soruna sebep olan eylemleri gerçekleştirenler ile bu kriz nedeniyle bedel ödeyen insanlar arasındaki fark vurgulanmış ve tam da bu bağlamda antroposen yerine kapitalosen kavramı savunulmuştur. Bu noktada kriz kavramsallaştırması

yeniden önem kazanmaktadır. Kapitalosen, yalnızca onu üreten kapitalizm olduğu için kapitalizme ait bir kriz değildir. Aynı zamanda kapitalizm içerisinde aşılamayacak bir kriz olduğu için onu böyle adlandırmak gerekmektedir.

Bu krizler, insanların ve insanlığın çıkarlarının aksine bir gidişata işaret etmektedir. Kriz tartışması, mevcut toplumsal yapılanmanın, insanların ekonomik ve ekolojik çıkarlarının aksine işlemekte olduğunu, çıkarların ötesinde insanların büyük kısmının varlığını tehdit eden bir boyuta geldiğini işaret etmektedir. Ancak bu, çıkarların ne olması gerektiğini söylemek anlamına gelmeyecektir. Arada önemli bir fark vardır. Bu çalışma kriz tartışması içerisinde, insanların çıkarlarının ne olması gerektiğini bildiğini öne sürmez. Bunun yerine kriz tartışması neyin insanların çıkarına olmadığını vurgulamaktadır. Çıkarlar bölümüne gelindiğinde, insanların çıkarlarını nasıl kavramsallaştırabileceğimiz tartışması etrafında bu teorik yaklaşım sürdürülmektedir. Bu bölümde tartışmaya açıldığı gibi, çıkarların ne olduğunu ve kim tarafından bilinebileceğini kestirmek güçtür. Ayrıca çıkar kavramının kendisinin bir tarihselliği olduğunun ayırında olmak gerekir. Çıkar, evrensel ve tarihüstü olarak insan davranışını belirleyen bir ilke değildir. Dolayısıyla insanların çıkarlarını teorik bir eleştiri aracılığıyla belirlemek güçtür. Bu kaygılar göz önünde bulundurularak, bu çalışmada, klasik liberalizmin, faydacılığın ve rasyonel birey anlatısına dayalı ana akım ekonomik anlayışın kavramsallaştırması reddedilmiş, atomistik bireylerin kişisel, ekonomik çıkarları yerine, “temel ortaklaşa çıkarlar” fikri ortaya konmuştur. Bu eksende, aynı zamanda eleştirinin imkanlarına ve normativitenin sorunlu yanlarına dair bir tartışma yürütülmüştür. Burada işaret edilen “temel ortaklaşa çıkarlar” insanların kendi dünyalarını üretme kapasitelerine ve bu üretim sırasında kapitalist ilişkilerin alternatiflerini oluşturma imkânlarına odaklanmaktadır.

Ancak insanların temel ortaklaşa çıkarlarının (açık uçlu biçimde) belirlenmesi, bu çıkarlar bilindiği, onların farkına varıldığı anda toplumsal dönüşümün gerçekleştirilebileceği anlamına gelmemektedir. Toplumsal yapılanmaların, dönüşüme karşı belirli bir direnci vardır. Bu tez çalışması, “Toplumsal İktidar” ve “Bilinç, Özne ve Hayal Gücü” bölümlerinde, bu dirence odaklanmakta, ilkin bu direncin yapısal kısmını ele almakta, sonra ise öznel ve özneleşme pratikleri açısından bu direnci değerlendirmektedir.

Toplumsal iktidar, toplumların kendi kaderlerini yapma imkânı olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda toplumların kendi kaderlerini belirleme kapasiteleri tartışmaya açılmış ve mevcut toplumsal ilişkilerin, toplum üzerinde itaat üreten bir şiddet halini aldığı fikri savunulmuştur. Bu bölümde özellikle iktidarın yalnızca siyasal alana özgü bir olgu olarak okunamayacağı, toplumsal alanın tümünü kesen, katmanlı, ilişkisel bir toplumsal iktidardan bahsetmenin gerekliliği öne sürülmüştür. Bu bağlamda toplumsal iktidar, insanların yeniden üretimi

açısından belirleyici olan iki faktör çerçevesinde, üretim araçlarının gelişkinlik seviyesi ve üretim ilişkileri çerçevesinde ele alınmıştır. Elbette bunları belirleyen insanların eylemleridir, ancak insanların geçmiş eylemlerinin, gelecek eylemleri üzerindeki baskısını görmezden gelmemek gerekmektedir. İnsan bedeninin doğal sınırlılıkları ve ihtiyaçlarının, bunların karşılanması için gereken toplumsal üretim aracılığıyla, toplumun düşüncede veya kopuşlarla dönüştürülmesi önünde bir engel halini aldığı vurgulanmıştır. Bu bağlamda, insanların yaşamakta olageldikleri gibi yaşamaya devam etmeleri yönünde baskı yapan, “maddi koşulların sessiz baskısı” işaret edilmiştir. Yaşama, üretme, dağıtma ve tüketme biçimlerimizin ya da daha genel anlamda yaşamın yeniden üretiminin, çağdaş kapitalist toplumlarda piyasa dolayımına maruz ve muhtaç bırakılması bu açıdan değerlendirilmiş, itaat üreten bir şiddet mekanizması olarak ele alınmıştır. Son olarak bu bölümde, çağdaş kapitalist toplumlarda toplumsal iktidarın sermaye biçimini aldığı öne sürülmüş, sermayenin iktidarının uluslararası ve sınıflar arası etkileri tartışılmıştır.

Ancak toplumsal yapılanmanın yeniden üretimi, yalnızca itaat üreten şiddet çerçevesinde düşünülürse eksik kalacaktır. Bu bağlamda, bu çalışmanın son bölümünde “benimsemeye”, özneleşmeye ve özneleşme aracılığıyla toplumsal yapının yeniden üretimine odaklanılmıştır. Bu aynı zamanda özneleşmenin, sermayenin aklı çerçevesinde gerçekleşmesine yönelik bir eleştiridir. Özellikle, “yanlış bilinç” tartışmaları çerçevesinde bilincin ne olduğu ve oluşum koşulları üzerine bir tartışma yürütülmüştür. Bilinci bedenden kopartan anlayış reddedilmiş, bunun yerine bedenli bilincin, toplumsal koşullar içerisinde oluşumu ele alınmıştır. Yanlış bilinç tartışmaları bu anlamda hakikat ekseninden, bilincin oluşumu eksenine kaydırılmış, bu çerçevede beden, bilinç, özneleşme ve hayal gücünün sınırları tartışmaya açılmıştır. Bu bölümde, böylece, toplumsal yapılanmanın, öznelere kültür içerisinde üretimi aracılığıyla kendisini yeniden üretme eğilimi işaret edilmiştir.

Sonuç olarak, bu tez çalışması, kriz, çıkar, toplumsal yapılanma ve özneleşme üzerine yapılmış çeşitli tartışmaların belirli bir argüman çerçevesinde birbirlerine eklenmelerinden oluşmaktadır. Alandaki tartışmaları kat etmenin yanı sıra, bu çalışmanın hem farklı disiplinlerin benzer konulardaki görüşlerini bir araya getirmesi açısından hem de çeşitli tartışmalar ekseninde önerdiği perspektif değişiklikleri ve yeni kavramsallaştırmalar açısından alana özgün bir katkı sağlayacağını umarım. Özellikle krizler konusundaki perspektif değişikliği, çıkarların “temel ortaklaşa çıkarlar” ekseninde tanımlanması, toplumsal iktidarın artık-itaat üreten yapısının vurgulanması ve bilinç-özneleşme tartışmaları bu tezin başlıca önerileri ve özgün sayılabilecek katkılarıdır.



Ancak elbette her tez çalışması gibi bu tez çalışmasının da bazıları bilinçli olarak eksik bırakılmış, bazıları ise yazarın yetkinliğini aştığı için şimdilik ertelenmiş önemli bazı sınırlılıkları ve eksikleri olduğunu itiraf etmem gerekir. Bunların ilki ve başlıcası, sanıyorum, özellikle sosyoloji gibi bir disiplin içerisinde, bu tartışmanın hiçbir saha araştırmasına yer verilmeden tamamıyla teorik zeminde yürütülmüş olmasıdır. Tez çalışmamı sürdürdüğüm yıllar boyunca, bu konuda konuşma fırsatı bulduğum çoğu meslektaşım ve arkadaşım, bana tez çalışmamın neden bir saha çalışması ile desteklenmediğini sormakta haklılardı. Bu kadar teorik bir düzlemde kalmak gerçekten de ciddi eksiklikler doğurmakta ve özellikle saha araştırmaları yapan sosyologların eksik bulacağı bir yaklaşımı temsil etmektedir. Ama öte yandan, çalışmayı teorik düzlemde tutmak bana farklı disiplinleri birlikte düşünme olanağını tanımıştır. Bu da oldukça önemli bir kazanımdır. Bundan da önemli olanı ise, bu çalışmanın temelindeki soru ile bir araştırma yöntemi olarak saha çalışması arasındaki temel bir çelişkinin, bu tezi sahada yazmayı imkânsızlaştıracığı gerçeğidir. Bu konuda yapılacak nitel veya nicel bir çalışma, zorunlu olarak, insanların kendi çıkarlarının aksine davrandıklarını ve buna neyin sebep olduğunu bilebileceklerini bir ön koşul olarak kabul edecektir. Oysa söz konusu olan ideoloji olduğunda, mesele tam da insanların bu ideolojik yapılanmaya sebep olan etkilerin her zaman farkında olamayacakları değil midir? Elbette Michael Burawoy’ın bu konudaki çalışması gibi istisnai örnekler mevcuttur, ancak ideoloji, hayal gücü, özneleşme, yapısal zorlama gibi konularda yapılacak bir araştırmanın, saha bulgularıyla desteklenmesinin önünde ciddi engeller olduğunu görmezden gelmeye yetecek sayıda örnek yoktur. İkinci olarak ise, bu araştırmanın da bir çeşit saha araştırması olduğunu söylemek mümkündür. Bu saha, bu tez çalışmasının yazarının ve fikirlerinden faydalandığı yazarların yaşamlarını sürdürdükleri toplumlardır. Elbette bu binbir güçlükte yapılan saha çalışmalarının öneminin azımsanması anlamına gelmemelidir. Ancak yaşamın kendisinin, bir sosyal bilimci için halihazırda bir “saha” olarak okunabileceğini de göz ardı etmemek gerekir.

İkinci olarak, bazı temel tartışmalar bu tez çalışmasında neredeyse tümüyle göz ardı edilmiştir. Bunlar arasında ilk olarak akla din-ideoloji ilişkisi gelmektedir. Bu tez çalışması Türkiye gibi dini tartışmaların yoğun biçimde yaşandığı bir ülkede üretilmiş olmasına rağmen din konusunu neredeyse hiç ele almamaktadır. Bu önemli bir eksikliktir ve bu çalışmayı tamamlaması için ileride bu konunun araştırılması elzemdir. Benzer bir şekilde temel ortaklaşa çıkarlardan bahsedilirken, otonomist Marksist kuramın “müşterekler” tartışması yeterince detaylandırılmamıştır. Bu daha sonraki çalışmalarda geliştirilmesi ve açılması gereken bir tartışma konusudur. Bunun yanı sıra, özellikle özneleşme kuramları söz konusu olduğunda, özneleşmenin aynı zamanda nasıl bir meta üretimi haline geldiği tartışması bu çalışmanın kapsamı dışında kaldığı için burada ele alınmamıştır. Ancak otonomist Marksist düşünürler

başta olmak üzere çağdaş dűřünürlerin inceledikleri, “bir fabrika olarak toplum” fikrinin daha detaylı incelenmesi burada yapılan tartışmaları geliştirecektir.

Teorik tartışmalar ekseninde ise, elbette bu çalışmada yepyeni bir bakış açısı veya fikir ortaya konduğunu söylemek mümkün değildir. Zaten bu tez çalışmasının ana argümanlarından birisi, herhangi bir “yepyeni” fikrin, yalnızca dűřünsel olarak üretilemeyeceğidir. Yepyeni fikirler, yepyeni pratiklere bağlıdır. Ancak yine de bu tez çalışmasının, kavramsal ve kuramsal açıdan çeşitli özgün katkıları olduğunu ve bu katkıların alanda yapılacak başka araştırmalar aracılığıyla gelişebileceğini ümit etmekteyim.

## KAYNAKÇA

Abensour, M. (2011). Is there a proper way to use the voluntary servitude hypothesis? *Journal of Political Ideologies*, 16(3), 329-348. <https://doi.org/10.1080/13569317.2011.607299>

Access to Medicine Foundation. (2021). *Access to Medicine Index 2021*. Access to Medicine Foundation.

Adorno, T. W. (2008). *Kültür Endüstrisi: Kültür Yönetimi* (N. Ülner, E. Gen, & M. Tüzel, Çev.; 3. bas). İletişim Yayınları.

Agamben, G. (2017). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. Ayrintı Yayınları.

Ailon, G. (2022). Profit, Self, and Agency: A Reevaluation. *Critical Sociology*, 48(2), 251-264. <https://doi.org/10.1177/08969205211002250>

Akay. (2021). Dünya ve ötesi. *T24*. <https://t24.com.tr/yazarlar/ali-akay/dunya-ve-otesi,30819>

Albo, G., Gindin, S., & Panitch, L. (2010). *In and out of crisis: The global financial meltdown and left alternatives*. PM.

Althusser, L. (1969). *For Marx* (B. Brewster, Çev.). The Penguin Press. <https://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1964/marxism-humanism.htm>

Althusser, L. (2014a). İdeoloji Üzerine: İdeolojilerin Tarihi Yoktur. İçinde A. Tümertekin (Çev.), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İthaki Yayınları.

- Althusser, L. (2014b). İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları. İçinde A. Tümertekin (Çev.), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İthaki Yayınları.
- Althusser, L. (2015). *Marx İçin*. İthaki Yayınları.
- Althusser, L. (2017). 'Kapital'den Marx'ın Felsefesine. İçinde Işık. Ergüden (Çev.), *Marx İçin*. Nora Kitap.
- Andersen, H. C. (2016). *Prenses ve Bezelye Tanesi: Andersen Masalları*. Timaş Çocuk Yayınları.
- Anderson, P. (1976). The Antinomies of Antonio Gramsci. *New Left Review*, 1/100. <https://newleftreview.org/issues/i100/articles/perry-anderson-the-antinomies-of-antonio-gramsci>
- Arendt, H. (1970). *On violence*. Harcourt, Brace & World.
- Arendt, H. (1973). *The origins of totalitarianism* (New ed). Harcourt Brace Jovanovich.
- Asimov, I. (2021). *Vakıf Kurulurken*. İthaki Yayınları.
- Atkinson, A. B. (2015). *Inequality: What can be done?* Harvard University Press.
- Bachrach, P., & Baratz, M. S. (1962). Two Faces of Power. *American Political Science Review*, 56(4), 947-952. <https://doi.org/10.2307/1952796>
- Bachram, H. (2004). Climate fraud and carbon colonialism: The new trade in greenhouse gases. *Capitalism Nature Socialism*, 15(4), 5-20. <https://doi.org/10.1080/1045575042000287299>
- Bakker, K. (2015). Neoliberalization of Nature. İçinde *The Routledge Handbook of Political Ecology*. Routledge.

- Barca, S. (2012). *On working-class environmentalism: A historical and transnational overview*. 4.
- Barut, N. (t.y.). *Yönetim Kurulu Başkanı Mesajı*. Geliş tarihi 25 Ocak 2023, gönderen <https://www.abdiibrahim.com.tr/hakkimizda/yonetim-kurulu-baskani-mesaji>
- Başkaya, F. (2015). *Kalkınma İktisadının Yükselişi ve Düşüşü*. Öteki Yayınevi.
- Bataille, G. (2017). *Lanetli Pay*. Sel Yayıncılık.
- Baudrillard, J. (1983). Fethishism and Ideology: The Semiological Reduction. İçinde *For a Critique of Political Economy of the Sign* (ss. 88-101).
- Bell, P., & Cleaver, H. (2002). Marx's Theory of Crisis as a Theory of Class Struggle. *The Commoner*, 5.
- Benanav, A. (2020). *Automation and the future of work*. Verso.
- Benanav, A., & Clegg, J. (2014). Misery and Debt: On the Logic and History of Surplus Populations and Surplus Capital. İçinde A. Pendakis (Ed.), *Contemporary Marxist theory: A reader* (ss. 585-609). Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Inc.
- Bernhardt, A., & Gysi, N. (2016). *2016 World's Worst Pollution Problems: The Toxics Beneath Our Feet*.
- Blackmore, S. J. (2005). *Consciousness: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Blaut, J. M. (1993). *The colonizer's model of the world: Geographical diffusionism and Eurocentric history*. Guilford Press.

- Bogel-Burroughs, N., Rio, G. M. N. del, & Paybarah, A. (2021, Şubat 20). Texas Winter Storm: What to Know. *The New York Times*.  
<https://www.nytimes.com/2021/02/20/us/texas-winter-storm-explainer.html>
- Bookchin, M., Bookchin, D., Taylor, B., & Le Guin, U. K. (2015). *The next revolution: Popular assemblies and the promise of direct democracy*. Verso.
- Bourdieu, P. (1990). *In other words: Essays towards a reflexive sociology*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical reason: On the theory of action*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P., & Eagleton, T. (2012). Doxa and Common Life: An Interview. İçinde S. Žižek (Ed.), *Mapping Ideology*. Verso Books.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (Ed.). (2008). *An invitation to reflexive sociology* (Repr). Polity Pr.
- Brown, W. (2017). *Halkın Çözülüşü: Neoliberalizmin Sinsi Devrimi*. Metis Yayınları.
- Buchanan, A. (1979). Revolutionary Motivation and Rationality. *Philosophy & Public Affairs*, 9(1), 59-82.
- Buller, A., & Lawrence, M. (2022). *Owning the future: Power and property in an age of crisis*. Verso.
- Butler, J. (2018). *Cinsiyet belası: Feminizm ve kimliğin altüst edilmesi* (B. Ertür, Çev.; Altıncı basım). Metis Yayınları.

- Calvino, I. (2013). *Amerika dersleri: Gelecek binyıl için altı öneri: deneme* (F. Özdem, Ed.; K. Atakay, Çev.; 3. baskı: İstanbul, Nisan 2013). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Certeau, M. de. (2002). *The practice of everyday life* (2. Baskı). Univ. of California Press.
- Chakrabarty, D. (2009). The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35(2), 197-222. <https://doi.org/10.1086/596640>
- Chang, H.-J. (2018). *Kalkınma Reçetelerinin Gerçek Yüzü* (T. A. Onmuş, Çev.). İletişim Yayınları.
- Chomsky, N. (2017). *Güç ve İdeoloji Üzerine: Managua Dersleri*. bgst Yayınları.
- Chomsky, N., & Harman, E. S. (2006). *Rızanın İmalatı: Kitle Medyasının Ekonomi Politikası*. Aram yayınları.
- Claessens, S., & Köse, M. A. (Ed.). (2014). *Financial crises: Causes, consequences, and policy responses*. International Monetary Fund.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The Extended Mind. *Analysis*, 58(1), 7-19.
- Clark, B., & Foster, J. B. (2009). Ecological Imperialism and the Global Metabolic Rift: Unequal Exchange and the Guano/Nitrates Trade. *International Journal of Comparative Sociology*, 50(3-4), 311-334. <https://doi.org/10.1177/0020715209105144>
- Clarke, S. (1994). *Marx's theory of crisis*. St. Martin's Press [u.a.].
- Clastres, P. (1991). *Devlete Karşı Toplum* (M. Sert, Çev.). Ayrıntı Yayınları.

- Clastres, P. (2010). *Archeology of violence*. Semiotext(e) ; Distributed by the MIT Press.
- Collins, C. (2020). *With \$1 trillion in wealth gains since the start of the pandemic, it's going to be a Billionaire Thanksgiving*. Inequality.org.  
<https://inequality.org/great-divide/u-s-billionaire-wealth-surges-past-1-trillion-since-beginning-of-pandemic/>
- Cooke, M. (2006). Resurrecting the Rationality of Ideology Critique: Reflections on Laclau on Ideology. *Constellations*, 13(1), 4-20.  
<https://doi.org/10.1111/j.1351-0487.2006.00437.x>
- Crimmins, J., E. (2004). Bentham and utilitarianism in the early nineteenth century. İçinde B. Eggleston & D. E. Miller (Ed.), *The Cambridge Companion to Utilitarianism* (ss. 38-61). Cambridge University Press.
- Crutzen, P. J. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415(6867), 23-23.  
<https://doi.org/10.1038/415023a>
- Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). "The 'Anthropocene'" (2000). *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- Dahl, R. A. (2007). The concept of power. *Behavioral Science*, 2(3), 201-215.  
<https://doi.org/10.1002/bs.3830020303>
- D'Alisa, G., Kallis, G., & Demaria, F. (2020). *Küçülme: Yeni Bir Çağ İçin Kavram Dağarcığı*. Metis Yayınları.
- Damasio, A. R. (2006). *Descartes' error: Emotion, reason and the human brain* (rev. ed. with a new preface). Vintage.



- Damasio, A. R. (2018). *The strange order of things: Life, feeling, and the making of the cultures*. Pantheon Books.
- Dardot, P., & Laval, C. (2013). *The new way of the world: On neoliberal society*. Verso.
- Davis, M. (2017). *Late Victorian holocausts: El Niño famines and the making of the Third World*. Verso.
- Davis, M. (2020). *Mike Davis: The Coronavirus Crisis Is a Monster Fueled by Capitalism*. In *These Times*. <https://inthesetimes.com/article/coronavirus-crisis-capitalism-covid-19-monster-mike-davis>
- Debord, G. (1996). *Gösteri Toplumu* (A. Ekmekçi & O. Taşkent, Çev.; 12. bs). Ayrıntı Yayınları.
- Deleuze, G. (1988). *Spinoza: Practical Philosophy*. City Lights Books.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained* (1st ed). Little, Brown and Co.
- Dobb, M. (1958). *Capitalism Yesterday and Today*. Monthly Review Press.
- Dobb, M. (2012). *Political Economy and Capitalism: Some Essays in Economic Tradition*. Routledge.
- Dorling, D. (2015). *Inequality and the 1%* (New ed). Verso.
- Dostoyevski, F. M. (2019). *Ölümler Evinden Anılar* (N. Yalaza Taluy, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.

Dowbor, L. (2019). *The age of unproductive capital: New architectures of power*. Cambridge Scholars Publishing.

Dubber, M. D. (2005). *The police power: Patriarchy and the foundations of American government*. Columbia University Press.

Dukes, J. S. (2003). Burning buried sunshine: Human consumption of ancient solar energy. *Climatic Change*, 61(1-2), 31-44.  
<https://doi.org/10.1023/A:1026391317686>

Eagleton, T. (1991a). *Ideology: An introduction*. Verso.

Eagleton, T. (1991b). *İdeoloji*. Ayrıntı Yayınları.

Eckstein, D., Hutfils, M.-L., & Winges, M. (2019). *GLOBAL CLIMATE RISK INDEX 2019*.

Eggleston, B., & Miller, D. E. (2014). Introduction. İçinde *The Cambridge Companion to Utilitarianism* (ss. 1-14). Cambridge University Press.

Engels, F. (1844). Outlines of a Critique of Political Economy (M. Milligan, Çev.). *Deutsch-Französische Jahrbucher*.  
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/df-jahrbucher/outlines.htm>

Engels, F. (1974). *Tarihte Zorun Rolü*. Sol Yayınları.

Engels, F. (1987). *Collected works. 25: Frederick Engels: Anti-Dühring. Dialectics of nature*. International Publ.

Engels, F. (2000a). *Engels to Conrad Schmidt In Berlin*. Marxist Internet Archive.  
[https://www.marxists.org/archive/marx/works/1890/letters/90\\_10\\_27.htm](https://www.marxists.org/archive/marx/works/1890/letters/90_10_27.htm)

- Engels, F. (2000b). *Engels to Franz Mehring*.  
[https://www.marxists.org/archive/marx/works/1893/letters/93\\_07\\_14.htm](https://www.marxists.org/archive/marx/works/1893/letters/93_07_14.htm)
- Engels, F. (2010). *The origin of the family, private property, and the state*. Penguin Classics.
- Faber, D. (2020). Poisoning the World for Profit: Petro-Chemical Capital and the Global Pesticide Crisis. *Capitalism Nature Socialism*, 31(4), 1-17.  
<https://doi.org/10.1080/10455752.2020.1829794>
- FAO (Ed.). (2020). *The State of Food and Agriculture 2020: Overcoming water challenges in agriculture*. Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- Farris, S. (2019). Social reproduction and racialized surplus populations. İçinde P. Osborne, É. Alliez, & E.-J. Russell (Ed.), *Capitalism: Concept, idea, image: Aspects of Marx's Capital today* (ss. 109-119). CRMEP Books.
- Federici, S. (2022). *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*. Otonom Yayıncılık.
- Fine, B. (2001). *Social capital versus social theory: Political economy and social science at the turn of the millennium*. Routledge.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism: Is there no alternative?* Zero Books.
- Foley, D. K. (2010). Lineages of Crisis Economics from the 1930s: Keynes, Hayek, and Schumpeter. *Eastern Economic Journal*.
- Fontana, B. (2016). Hegemony and Power in Gramsci. İçinde K. Smith & R. Howson (Ed.), *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion* (ss. 80-107). Routledge.

- Forst, R. (2015). Noumenal Power: Noumenal Power. *Journal of Political Philosophy*, 23(2), 111-127. <https://doi.org/10.1111/jopp.12046>
- Foster, J. B., & Clark, B. (2020). *The robbery of nature: Capitalism and the ecological rift*. Monthly Review Press.
- Foster, J. B., Clark, B., & York, R. (2010). *The ecological rift: Capitalism's war on the earth*. Monthly Review Press.
- Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Critical Inquiry*, 8(4), 777-795. <https://doi.org/10.1086/448181>
- Foucault, M. (1996). Truth and Juridical Forms. *Social Identities*, 2(3), 327-342. <https://doi.org/10.1080/13504639652213>
- Foucault, M. (2003). *Society must be defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76* (1st ed). Picador.
- Foucault, M. (2006). *Hapishanenin Doğuşu: Gözetim Altında Tutmak ve Cezalandırmak*. İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2008a). *The Birth of Biopolitics: Lectures At The College De France 1978-1979* (F. Ewald, A. Fontana, & M. Senellart, Ed.). Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2008b). *Toplumunu savunmak gerekir* (Ş. Aktaş, Çev.; 4.baskı). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Foucault, M. (2010). *The birth of biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-79* (M. Senellart, Ed.; G. Burchell, Çev.; Paperback edition). Palgrave Macmillan.

- Foucault, M. (2011). Entelektüelin Siyasal İşlevi. İçinde Işık. Ergüden (Çev.), *Seçme yazılar: Entelektüelin Siyasal İşlevi* (3.baskı, ss. 46-53). Ayrıntı.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus: College de France Dersleri 1977-1978*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2017). *Cinselliğin tarihi* (H. U. Tanrıöver, K. Eksen, & M. Celep, Çev.; Sekizinci basım 2017). Ayrıntı.
- Foucault, M. (2018). *Öznellik ve Hakikat: College de France Dersleri 19080-19081* (S. Yardımcı, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2020). *Bilme İstenci Üzerine Dersler: College de France Dersleri 1970-1971* (K. Eksen, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M., Gros, F., & Foucault, M. (2006). *The hermeneutics of the subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982* (1st ed). Picador.
- Fracchia, J. (2005). Beyond the Human-Nature Debate: Human Corporeal Organisation as the “First Fact” of Historical Materialism. *Historical Materialism*, 13(1), 33-62. <https://doi.org/10.1163/1569206053620915>
- Frank, A. G. (1995). Kriz İktisadı ve İktisadın Krizi. İçinde *Ekonomik Kriz ve Azgelişmiş Ülkeler*. Yazın Yayıncılık.
- Frank, A. G. (2010). The Development of Underdevelopment. İçinde *Theory and Methodology of World Development: The Writings of Andre Gunder Frank* (ss. 7-19). Palgrave Macmillan.
- Freedon, M. (2003). *Ideology: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Friedrich, E. (2010). *Anti-Dühring* (K. Somer, Çev.; 2. bs). Sol Yayınları.

- Gallagher, S. (2013). The socially extended mind. *Cognitive Systems Research*, 25-26, 4-12. <https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2013.03.008>
- Geertz, C. (1974). "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28(1), 26. <https://doi.org/10.2307/3822971>
- George Caffentzis & Silvia Federici. (2017). *Kapitalizme Karşı ve Kapitalizmin Ötesinde Müşterekler*. Metis Yayınları.
- Geras, N. (2016). *Marx and human nature: Refutation of a legend*. Verso.
- Gerber, T. (2021). Spinoza and "Anti-Oedipus." On Desiring One's Own Suppression. *Epoché Magazine*. <https://epochemagazine.org/37/spinoza-and-anti-oedipus-on-desiring-ones-own-suppression/>
- Gide, A. (2012). *Theseus* (A. Bora, Çev.; 1. basım: Ağustos 2012). Can Sanat Yayınları.
- Gillingham, K., & Stock, J. H. (2018). The Cost of Reducing Greenhouse Gas Emissions. *Journal of Economic Perspectives*, 32(4), 53-72. <https://doi.org/10.1257/jep.32.4.53>
- Glikson, A. (2013). Fire and human evolution: The deep-time blueprints of the Anthropocene. *Anthropocene*, 3, 89-92. <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2014.02.002>
- Goldacre, B. (2012). *Bad pharma: How drug companies mislead doctors and harm patients*. Fourth Estate.

- Gøtzsche, P. C., Smith, R., & Rennie, D. (2013). *Deadly medicines and organised crime: How big pharma has corrupted healthcare*. Radcliffe Publishing.
- Gowdy, J., & Krall, L. (2013). The ultrasocial origin of the Anthropocene. *Ecological Economics*, 95, 137-147. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2013.08.006>
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. Palgrave.
- Graeber, D. (2004). *Fragments of an anarchist anthropology*. Prickly Paradigm Press : Distributed by University of Chicago Press.
- Graeber, D. (2005). Fetishism as social creativity: Or, Fetishes are gods in the process of construction. *Anthropological Theory*, 5(4), 407-438. <https://doi.org/10.1177/1463499605059230>
- Graeber, D. (2011a). *Debt: The first 5,000 years*. Melville House.
- Graeber, D. (2011b). *Revolutions in reverse: Essays on politics, violence, art, and imagination*. Autonomedia.
- Graeber, D., & Wengrow, D. (2020). *How to change the course of human history*. <https://www.eurozine.com/change-course-human-history/>
- Gramsci, A. (2012). *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci* (Q. Hoare, Ed.; Repr.). Lawrence & Wishart.
- Gros, F. (2020). *Disobey!* VERSO.
- Gunn, J. A. W. (1968). "Interest Will Not Lie": A Seventeenth-Century Political Maxim. *Journal of the History of Ideas*, 29(4), 551-564. <https://doi.org/10.2307/2708293>

- Gunn, J. A. W. (2009). *Politics and the Public Interest in the Seventeenth Century* (1st Edition). Routledge.
- Habermas, J. (1988). *Theory and practice*. Beacon Press.
- Habraken, N. J. (2019). *Supports: An alternative to mass housing*. Routledge.
- Hall, S. (1986). The Problem of Ideology-Marxism without Guarantees. *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), 28-44.  
<https://doi.org/10.1177/019685998601000203>
- Hamilton, L. (2003). *The political philosophy of needs*. Cambridge University Press.
- Hands, D. W. (2021). Introduction to “A Genealogy of Self-interest in Economics”.  
İçinde S. Egashira, M. Taishido, D. W. Hands, & U. Mäki (Ed.), *A Genealogy of Self-Interest in Economics* (ss. 1-7). Springer Singapore.  
[https://doi.org/10.1007/978-981-15-9395-6\\_1](https://doi.org/10.1007/978-981-15-9395-6_1)
- Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, 6(1), 159-165.  
<https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>
- Haraway, D. (2016). Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene.  
İçinde *Staying with the Trouble* (ss. 130-158). Duke University Press.
- Harcourt, B. E. (2012). *Reflections on Ideology and Regimes of Truth*.
- Hardt, M., & Negri, A. (2011a). *Çokluk: İmparatorluk çağında savaş ve demokrasi* (Barış. Yıldırım, Çev.; İkinci Basım 2011). Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M., & Negri, A. (2011b). *Ortak zenginlik* (E.-Barış. Yıldırım, Çev.). Ayrıntı.
- Hardt, M., & Negri, A. (2012). *Duyuru* (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı.



- Harman, C. (2010). *Zombie capitalism: Global crisis and the relevance of Marx*. Haymarket Books.
- Harvey, D. (2011). *The enigma of capital: And the crises of capitalism* (Pbk. ed). Oxford University Press.
- Harvey, D. (2018). *Marx, capital and the madness of economic reason*. Oxford University Press.
- Harvey, D. (2019). *Yeni Emperyalizm*. Sel Yayıncılık.
- Harvey, D. (2020). *Anti-Capitalist Politics in the Time of COVID-19*.  
<https://jacobin.com/2020/03/david-harvey-coronavirus-political-economy-disruptions>
- Haslanger, S. (2007). “But Mom Crop-Tos Are Cute!” Social Knowledge, Social Structure and Ideology Critique. *Philosophical Issues*, 17(1), 70-91.  
<https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2007.00123.x>
- Haslanger, S. A. (2021). *Ideology in practice: What does ideology do?* Marquette University Press.
- Heath, J. (2001). Problems in the Theory of Ideology. İçinde *Pragmatism and Critical Theory* (ss. 163-190). MIT Press.
- Heinrich (Direktör). (2019). *Michael Heinrich: Capital & Crisis – Actuality of Marx’s Critique of Political Economy in 21st Cent.* SkriptaTV.  
<https://www.youtube.com/watch?v=YgnZAlBpT24>

- Heynen, N., & Robbins, P. (2005). The neoliberalization of nature: Governance, privatization, enclosure and valuation. *Capitalism Nature Socialism*, 16(1), 5-8. <https://doi.org/10.1080/1045575052000335339>
- Hilgers, M., & Mangez, É. (Ed.). (2015). *Bourdieu's theory of social fields: Concepts and applications*. Routledge, Taylor & Francis Group.
- Hill, C. (2006). *The century of revolution: 1603 - 1714* (Repr). Routledge.
- Hirschman, A. (2008). *Tutkular ve Çıkarlar* (B. Cezar, Çev.). Metis Yayınları.
- Hirschman, A. O. (1986). *Rival views of market society and other recent essays*. Viking.
- Ho, B. J. (Direktör). (2013). *Snowpiercer*.
- Hobbes, T. (2010). *Leviathan veya bir din ve dünya devletinin içeriği, biçimi ve kudreti* (S. Lim, Çev.; 8.baskı). Yapı Kredi Yayınları Ltd. Şti.
- Hobbes, T. (2017). *Leviathan*. Penguin Books.
- Hollis, M. (1985). Of Masks and Men. İçinde S. Lukes, M. Carrithers, & S. Collins (Ed.), *The category of the person* (ss. 217-234).
- Holloway, J. (2017). *We are the crisis of capital: A John Holloway reader*. PM Press.
- Holt-Giménez, E. (2017). *A foodie's guide to capitalism: Understanding the political economy of what we eat*. Monthly Review Press ; Food First Books.
- Holt-Giménez, E., Shattuck, A., Altieri, M., Herren, H., & Gliessman, S. (2012). We Already Grow Enough Food for 10 Billion People ... and Still Can't End Hunger. *Journal of Sustainable Agriculture*, 36(6), 595-598. <https://doi.org/10.1080/10440046.2012.695331>

- Huizinga, J. (2010). *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*. Ayrıntı Yayınları.
- Hume, D. (1998). *Selected essays* (S. Copley & A. Edgar, Ed.). Oxford University Press.
- IPCC. (2014). *Climate Change 2014 Synthesis Report Summary for Policymakers* (IPCC 5th Assessment Report).
- IPCC. (2018). *Global Warming of 1.5°C: Summary for Policymakers*. Intergovernmental Panel for Climate Change.
- Işıkara, B. G. (2020). Küçülme—Yeşil Büyüme İkiliğinin Ötesinde: Ekolojik Yıkım ve Kapitalizm. *Praksis*, 54, 95-121.
- İncekara, A., & Mutlugün, B. (2016). *Türkiye’de Neoliberal Ekonomi Politikaları Sürecinde Gelir Bölüşümü ve İktisadi Büyüme İlişkisinin Analizi*. <https://avesis.istanbul.edu.tr/yayin/e54eb8a2-4146-4e08-bc7d-c80aab5d49bf/turkiyede-neoliberal-ekonomi-politikalari-surecinde-gelir-bolusumu-ve-iktisadi-buyume-iliskisinin-analizi>
- Itai, H. (2021). Bentham on Self-interest: Institutional Control of Self-interest. İçinde S. Egashira, M. Taishido, D. W. Hands, & U. Mäki (Ed.), *A Genealogy of Self-Interest in Economics* (ss. 61-83). Springer Singapore. [https://doi.org/10.1007/978-981-15-9395-6\\_5](https://doi.org/10.1007/978-981-15-9395-6_5)
- Jost, J. T., Federico, C. M., & Napier, J. L. (2009). Political Ideology: Its Structure, Functions, and Elective Affinities. *Annual Review of Psychology*, 60(1), 307-337. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.60.110707.163600>
- Kallis, G. (2020). *The case for degrowth*. Polity Press.

- Kay, C. (2011). *Dependency: Debates, critiques, and beyond*. İçinde *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*. Routledge.
- Keen, S. (2017). *Can we avoid another financial crisis?* Polity.
- Keohane, N. O. (1977). The Radical Humanism of Etienne De La Boetie. *Journal of the History of Ideas*, 38(1), 119. <https://doi.org/10.2307/2708844>
- Kıraç. (2020). *Koronavirüs döneminde 32 bin 232 kişi daha milyoner oldu*. <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/koronavirus-doneminde-32-bin-232-kisi-daha-milyoner-oldu-1755495>
- Klein, N. (2019). *On fire: The (burning) case for a green new deal* (First Simon&Schuster hardcover edition). Simon & Schuster.
- Kraler, A., Kafsiaticas, C., & Wagner, M. (2020). *Climate Change and Migration. Legal and policy challenges and responses to environmentally induced migration*.
- Kurz, H. (1949). The Actuality of Etienne de la Boétie. *Books Abroad*, 23(2), 127. <https://doi.org/10.2307/40086789>
- La Boétie, E. de. (2015). *The politics of obedience: The discourse of voluntary servitude*. Mises Institute.
- Latouche, S. (2009). *Farewell to growth*. Polity.
- Latour, B. (2017). Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What Is to Be Studied. İçinde M. Brightman & J. Lewis (Ed.), *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress* (ss. 35-49). Palgrave Macmillan US. [https://doi.org/10.1057/978-1-137-56636-2\\_2](https://doi.org/10.1057/978-1-137-56636-2_2)

- Latour, B., & Lépinay, V. A. (2009). *The science of passionate interests: An introduction to Gabriel Tarde's economic anthropology*. Prickly Paradigm Press : Distributed by the University of Chicago Press.
- Lazzarato, M. (2002). *From biopower to biopolitics*.  
<https://philpapers.org/rec/LAZFBT>
- Lazzarato, M. (2014). *Signs and machines: Capitalism and the production of subjectivity* (J. D. Jordan, Çev.). Semiotext(e).
- Lazzarato, M. (2020). *Borçlandırılmış İnsanın İmali: Neoliberal Durum Üzerine Deneme*. Dergah Yayınları.
- Leach, E. E. (1968). Ritual. İçinde D. L. Sills (Ed.), *Encyclopedia of the social sciences vol.13* (ss. 520-526). The MacMillan Company and the Free Press.
- Lebowitz, M. (2006). The Politics of Assumption, the Assumption of Politics. *Historical Materialism*, 14(2), 29-47.  
<https://doi.org/10.1163/156920606777829212>
- Lemke, T. (2005). "A Zone of Indistinction" – A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics. *Outlines. Critical Social Studies*, 7, 3-13.  
<https://doi.org/10.7146/ocps.v7i1.2107>
- Lenin, V. I. (1969). *Devlet ve İhtilal*. Sol Yayınları.
- Lenin, V. İ. (1978). *Emperyalizm: Kapitalimin En Yüksek Aşaması*. Sol Yayınları.
- Lewin, L. (1991). *Self-interest and public interest in western politics*. Oxford University Press.

- Löwy, M. (2015). *Ecosocialism: A Radical Alternative to Capitalist Catastrophe*. Haymarket Books.
- Lukács, G. (1971). *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics*. MIT Press.
- Lukes, S. (2004). *Power: A radical view* (2nd ed). Palgrave Macmillan.
- Magdoff, F., & Foster, J. B. (2011). *What every environmentalist needs to know about capitalism: A citizen's guide to capitalism and the environment*. Monthly Review Press.
- Malm, A. (2016). *Fossil capital: The rise of steam-power and the roots of global warming*. Verso.
- Malm, A., & Hornborg, A. (2014). The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review*, 1(1), 62-69. <https://doi.org/10.1177/2053019613516291>
- Mandel, E. (1998). *Late Capitalism*. Verso Books.
- Mannheim, K. (1979). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge* (Repr). Routledge & Kegan Paul.
- Margaret Chan. (2017). *Ten years in public health, 2007–2017: Report by Dr Margaret Chan, Director-General, World Health Organization*. World Health Organization. <https://apps.who.int/iris/handle/10665/255355>
- Marx, K. (1843a). *Letter from Marx to Arnold Ruge*. [https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43\\_09-alt.htm](https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09-alt.htm)
- Marx, K. (1843b). On the Jewish Question. *Marxist.org*.

- Marx, K. (1966). *Felsefenin Sefaleti* (E. Başar, Çev.). Sol Yayınları.
- Marx, K. (1979a). *Grundrisse: Ekonomi Poliğinin Eleştirisi İçin Ön Çalışma. Karl Marx. Çeviren: Sevan, Nişayan* (S. Nişayan, Çev.; 1. bas). Birikim Yayınları.
- Marx, K. (1979b). Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i. İçinde *Seçme Yapıtlar Cilt: I* (ss. 473-588). Sol Yayınları.
- Marx, K. (2009). *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi* (K. Somer, Çev.; 2.baskı). Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011a). *1844 Elyazmaları*. Sol Yayınları.
- Marx, K. (2011b). *Kapital. Cilt 1: Kapital: Ekonomi Poliğinin Eleştirisi; 1. Cilt Sermayenin Üretim Süreci* (1. bas). Yordam Yayınları.
- Marx, K. (2017). *Kapital Cilt 3 (C. 3)*. Yordam Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (1975). *Karl Marx, Frederick Engels: Collected works*. International Publishers.
- Marx, K., & Engels, F. (2009). *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirini Eleştirisi Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı*. Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (2011). *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri* (9. bs). Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. Evrensel Basım Yayın.
- Marx, K., & McLellan, D. (2000). *Karl Marx: Selected writings* (2nd ed). Oxford University Press.
- Maslin, M. (2009). *Global warming: A very short introduction*. Oxford University Press.

- Massing, M. (2003, Mart 1). Does Democracy Avert Famine? *The New York Times*.  
<https://www.nytimes.com/2003/03/01/arts/does-democracy-avert-famine.html>
- Mau, S. (2019). *Mute Compulsion: A Marxist Theory of Economic Power*. University of Southern Denmark.
- Mauss, M. (1985). A category of the human mind: The Notion of person; the Notion of self. İçinde S. Lukes, M. Carrithers, & S. Collins (Ed.), *The category of the person* (ss. 1-23).
- McNeill, W. H., & Kindleberger, C. P. (1989). Control and Catastrophe in Human Affairs [with Comments]. *Daedalus*, 118(1), 1-15.
- Melville, H. (2016). *Katip Bertleby*. İş Bankası Kültür Yayınları.
- Michaels, D. (2008). Manufactured Uncertainty: Contested Science and the Protection of the Public's Health and Environment. İçinde R. Proctor & L. L. Schiebinger (Ed.), *Agnotology: The making and unmaking of ignorance* (ss. 90-108). Stanford University Press.
- Milanović, B. (2016). *Global inequality: A new approach for the age of globalization*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Miliband, R. (1983). State Power and Class Interests. *New Left Review*, 138.
- Mill, J. S., Bentham, J., & Ryan, A. (1987). *Utilitarianism and other essays*. Penguin Books.
- Mirrlees, J. A. (1982). The economic uses of utilitarianism. İçinde A. Sen & B. Williams (Ed.), *Utilitarianism and beyond*. Cambridge University Press.



- Mitchell, T. (2011). *Carbon democracy: Political power in the age of oil*. Verso.
- Montaigne, M. E. de. (2004). *On friendship*. Penguin.
- Mooney, C., & Dennis, B. (2019, Ocak 29). Trump always dismisses climate change when it's cold. Not so fast, experts say. *Washington Post*.  
<https://www.washingtonpost.com/climate-environment/2019/01/29/trump-always-dismisses-climate-change-when-its-cold-not-so-fast-experts-say/>
- Morton, T. (2016). *Dark ecology: For a logic of future coexistence*. Columbia University Press.
- Mulvey, K., & Shulman, S. (2015). The Climate Deception Dossiers: Internal Fossil Fuel Industry Memos Reveal Decades of Corporate Disinformation (2015). *Union of Concerned Scientists*.
- Newman, S. (2007). *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power* (First paperback edition).
- Nohara, S. (2021). Adam Smith on Self-interest. İçinde S. Egashira, M. Taishido, D. W. Hands, & U. Mäki (Ed.), *A Genealogy of Self-Interest in Economics* (ss. 47-60). Springer Singapore. [https://doi.org/10.1007/978-981-15-9395-6\\_4](https://doi.org/10.1007/978-981-15-9395-6_4)
- Nordstrom, C. (2007). *Global outlaws: Crime, money, and power in the contemporary world*. University of California Press.
- O'Neill, D. (2020). Gayri Safi Yurtiçi Hasıla. İçinde *Küçülme: Yeni Bir Çağ İçin Kavram Dağarcığı* (ss. 156-162). Metis Yayınları.
- Oxfam. (2018, Nisan 25). *Richest 1 percent bagged 82 percent of wealth created last year—Poorest half of humanity got nothing*. Oxfam International.

<https://www.oxfam.org/en/press-releases/richest-1-percent-bagged-82-percent-wealth-created-last-year-poorest-half-humanity>

Ozawa, Y. (2021). John Stuart Mill on Self-interest: Focusing on His Political Economy and the Principles. İçinde S. Egashira, M. Taishido, D. W. Hands, & U. Mäki (Ed.), *A Genealogy of Self-Interest in Economics* (ss. 85-105). Springer Singapore. [https://doi.org/10.1007/978-981-15-9395-6\\_6](https://doi.org/10.1007/978-981-15-9395-6_6)

Önder, İ. (2011). *İktisat üzerine düşünceler* (1. basım). Yordam Kitap.

Özalp, E. (2011). *Teorisyeniniz Devrimciydi*. Yordam Yayınları.

Pabst, R. W., Yaak. (2023, Mart 23). *Capitalist agriculture and Covid-19: A deadly combination*. Centre Tricontinental. <https://cetri.be/Capitalist-agriculture-and-Covid>

Palermo, G. (2014). The economic debate on power: A Marxist critique. *Journal of Economic Methodology*, 21(2), 175-192. <https://doi.org/10.1080/1350178X.2014.907440>

Parkin, M. (2012). *Economics* (10th ed). Addison-Wesley.

Patton, P. (2012). Deleuze's Political Philosophy. İçinde D. W. Smith & H. Somers-Hall (Ed.), *The Cambridge companion to Deleuze*. Cambridge University Press.

Perelman, M. (2000). *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822380696>

- Piketty, T. (2014). *Capital in the twenty-first century* (A. Goldhammer, Çev.). The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pines, C. L. (1993). *Ideology and false consciousness: Marx and his historical progenitors*. State University of New York Press.
- Pistor, K. (2022). The Rise of Autonomous Financial Power. İçinde B. Braun & K. Koddenbrock, *Capital Claims: Power and Global Finance* (1. bs, ss. 251-263). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003218487-17>
- Plumwood, V. (2002). *Environmental culture: The ecological crisis of reason*. Routledge.
- Poulantzas, N. (1978). *Political Power and Social Classes*. Verso Books.
- Protevi, J. (2013). *Life, war, earth: Deleuze and the sciences*. University of Minnesota Press.
- Rancière, J. (2011). *Althusser's lesson*. Continuum.
- Rasmussen, D., C. (2004). Whose impartiality? Which self-interest?: Adam Smith on utility, happiness and cultural relativism. İçinde *The Adam Smith review*. Routledge.
- Rawls, J. (1982). Social Unity and Primary Goods. İçinde A. Sen & B. Williams (Ed.), *Utilitarianism and Beyond* (ss. 159-187). Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1999). *A theory of justice* (Rev. ed). Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001). *Justice as fairness: A restatement*. Harvard University Press.
- Read, J. (2016). *The politics of transindividuality*. Brill.

- Reich, W. (2013). *Faşizmin Kitle Psikolojisi* (Y. Pazarkaya, Çev.). Cem Yayınevi.
- Rigaud, K. K., de Sherbinin, A., Jones, B., Bergmann, J., Clement, V., Ober, K., & Schewe, J. (2018). *Groundswell: Preparing for Internal Climate Migration*. The World Bank Group.
- Robbins, P. (2012). *Political ecology: A critical introduction* (2nd ed). J. Wiley & Sons.
- Roberts, M., & Carchedi, G. (2013). *A Critique of Heinrich's, 'Crisis Theory, the Law of the Tendency of the Profit Rate to Fall, and Marx's Studies in the 1870s'*. <https://mronline.org/2013/12/01/critique-heinrichs-crisis-theory-law-tendency-profit-rate-fall-marxs-studies-1870s/>
- Rosen, M. (2016). *On voluntary servitude: False consciousness and the theory of ideology*. Polity Press.
- Rostow, W. W. (1990). *The stages of economic growth: A non-communist manifesto* (3rd ed). Cambridge University Press.
- Saad-Filho, A. (2005). The Rise and Decline of Latin American Structuralism and Dependency Theory. İçinde *The Origins of Development Economics: How Schools of Economic Thought Have Addressed Development* (ss. 128-146). Tulika Books.
- Saad-Filho, A. (2019). *Value and crisis: Essays on labour, money and contemporary capitalism*. Brill.
- Saad-Filho, A. (2020). From COVID-19 to the End of Neoliberalism. *Critical Sociology*, 46(4-5), 477-485. <https://doi.org/10.1177/0896920520929966>

- Saar, M. (2010). Power and critique. *Journal of Power*, 3(1), 7-20.  
<https://doi.org/10.1080/17540291003630320>
- Sahlins, M. (1976). *Culture and practical reason*. The University of Chicago Press.
- Samuelson, P. A., & Nordhaus, W. D. (1998). *Economics* (16. bs).
- Santos, T. D. (1970). The Structure of Dependence. *The American Economic Review*, 60(2), 231-236.
- Sanyal, K. (2017). *Kapitalist Kalkınmayı Yeniden Düşünmek: İlkel Birikim, Yönetimsellik ve Postkolonyal Kapitalizm* (Ali Karatay, Çev.). Metis Yayınları.
- Sapolsky, R. M. (2017). *Behave: The biology of humans at our best and worst*. Penguin Press.
- Sartre, J.-P. (2005). *What is literature?* Routledge.
- Sax, W. S. (2002). *Dancing the self: Personhood and performance in the Pāṇḍav līlā of Garhwal*. Oxford University Press.
- Sayer, A. (1999). Bourdieu, Smith and Disinterested Judgement. *The Sociological Review*, 47(3), 403-431. <https://doi.org/10.1111/1467-954X.00179>
- Schlossman, B. (1983). From La Boetie to Montaigne: The Place of the Text. *MLN*, 98(5), 891. <https://doi.org/10.2307/2906053>
- Schmitt, C. (2005). *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty* (University of Chicago Press ed). University of Chicago Press.
- Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Pr.

- Sen, A. (1980). *Tanner Lectures on Human Values: Equality of What?* Cambridge University Press.
- Sen, A., & Williams, B. (Ed.). (1982). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge University Press.
- Shaikh, A. (1978). Political economy and capitalism: Notes on Dobb's theory of crisis. *Cambridge Journal of Economics*, 2(2), 233-251.
- Shaikh, A. (2016). *Capitalism: Competition, conflict, crises*. Oxford University Press.
- Shoikhedbrod, I. (2022). Private Wealth and Political Domination. İçinde H. Brouwer, M. Bennett, & R. Claassen, *Wealth and Power* (1. bs, ss. 85-103). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003173632-6>
- Skarbek, D. (2014). *The social order of the underworld: How prison gangs govern the American penal system*. Oxford University Press.
- Slavoj Žižek (Direktör). (2007, Ekim 5). *Slavoj Zizek, Ecology without Nature, Athens 2007 (1/6)*. [https://www.youtube.com/watch?v=3h4HHT1bt\\_A](https://www.youtube.com/watch?v=3h4HHT1bt_A)
- Sloterdijk, P. (1987). *Critique of cynical reason*. University of Minnesota Press.
- Smith, A. (2004). *Ulusların Zenginliği Cilt II* (Ayşe. Yunus & M. Bakırcı, Çev.; 4.baskı). Alan Yayıncılık.
- Smith, K., & Howson, R. (2012). Hegemony and the Operation of Consensus and Coercion. İçinde K. Smith & R. Howson (Ed.), *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion* (ss. 1-16). Routledge.
- Solnit, R. (2009). *A paradise built in hell: The extraordinary communities that arise in disasters*. Viking.

- Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., & Ludwig, C. (2015). The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1), 81-98. <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>
- Steffen, W., Crutzen, P. J., & McNeill, J. R. (2007). The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? *Ambio*, 36(8), 614-621.
- Stern, N. H. (Ed.). (2007). *The economics of climate change: The Stern review*. Cambridge University Press.
- Stern, N. H. (2009). *A blueprint for a safer planet: How to manage climate change and create a new era of progress and prosperity*. Bodley Head.
- Stiegler, B. (2015). *States of shock: Stupidity and knowledge in the twenty-first century*. Polity.
- Stock, R. (2021). Praeclariat: Theorising Precarious Labour Geographies of Solar Energy. *Antipode*, 53(3), 928-949. <https://doi.org/10.1111/anti.12698>
- Stoner, A. M. (2021). Things are Getting Worse on Our Way to Catastrophe: Neoliberal Environmentalism, Repressive Desublimation, and the Autonomous Ecoconsumer. *Critical Sociology*, 47(3), 491-506. <https://doi.org/10.1177/0896920520958099>
- Şahinler, M. (2021). Denetimli Rıza: Hobbes'un ve Çağdaş Egemen Siyasal Söylemin Rıza Anlayışlarının Bir Eleştirisi. *Eğitim Bilim Toplum*, 69.
- Şenses, F. (2021). *İktisada (Farklı Bir) Giriş*. İletişim Yayınları.
- Tafuri, M. (1976). *Architecture and utopia: Design and capitalist development*. MIT Press.

- Tafuri, M. (1998). Towards A Critique of Architectural Ideology. İçinde K. M. Hays (Ed.), *Architecture theory since 1968* (ss. 2-36). The MIT Press.
- Tambiah, S. J. (1981). *A performative approach to ritual*. British Academy.
- Taylan, A., & Şahinler, M. (2023). Rituals, Reality, and Its Double. İçinde V. Vahdat & J. F. Kerestes (Ed.), *Architecture, film, and the in-between: Spatio-cinematic betwixt*. Intellect.
- Taylor, C. (1985). The Person. İçinde S. Lukes, M. Carrithers, & S. Collins (Ed.), *The category of the person* (ss. 257-281).
- Therborn, G. (1989). *İktidarın İdeolojisi İdeolojinin İktidarı*. İletişim Yayınları.
- Therborn, G. (2015). Life-Curves of Inequality. *Korean Journal of Sociology*, 49(6), 47. <https://doi.org/10.21562/kjs.2015.12.49.6.47>
- Therborn, G. (2017). Dynamics of Inequality. *New Left Review*, 103, 67-85.
- Thomas, P. D. (2010). *The Gramscian moment: Philosophy, hegemony and Marxism* (Published in paperback). Haymarket Books.
- Thompson, E. P. (1980). *The poverty of theory: And other essays*. Merlin press.
- Tsing, A. L. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton University Press.
- Tuck, R. (2015). *The sleeping sovereign: The invention of modern democracy*. Cambridge University Press.
- Turner, V. W. (1977). Liminality and Communitas. İçinde *The ritual process: Structure and anti-structure* (ss. 93-131). Cornell University Press.



- Turner, V. W. (1992). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. PAJ Publications.
- UNICEF. (2016). *Over 300,000 children under five died from diarrhoeal diseases linked to limited access to safe water, sanitation and hygiene in 2015*. <https://www.unicef.org/turkiye/en/node/2296>
- United Nations. (2015). *Paris Agreement*.
- United Nations Environment Programme. (2020). *Emissions Gap Report 2020*. UNEP.
- United Nations Environment Programme. (2021). *Adaptation Gap Report 2020—Executive summary*. UNEP.
- Uslu, A. (2021). *Siyasal Düşüncelerin Toplumsal Tarihi (C. 2)*. Yordam Yayınları.
- Virno, P. (2003). *A grammar of the multitude: For an analysis of contemporary forms of life*. Semiotext (e).
- Vitali, S., Glattfelder, J. B., & Battiston, S. (2011). The Network of Global Corporate Control. *PLoS ONE*, 6(10), e25995. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0025995>
- Vivenza, G. (2004). A note on Adam Smith's first invisible hand. İçinde V. Brown (Ed.), *The Adam Smith review*. Routledge.
- Von Liebig, J. (2018). Monthly Review | 1862 Preface to Agricultural Chemistry. *Monthly Review*. <https://monthlyreview.org/2018/07/01/1862-preface-to-agricultural-chemistry/>
- Wall, D. (2010). *The rise of the green left: Inside the worldwide ecosocialist movement* (1. publ). Pluto Press.

- Wallerstein (Direktör). (2015). *Immanuel Wallerstein: The Global Systemic Crisis and the Struggle for a Post-Capitalist World*. KontextTV.  
<https://www.youtube.com/watch?v=riK3dlgusrI>
- Wallerstein, I. (2018). *Dünya Sistemler Analizi: Bir Giriş* (E. Abadoğlu & N. Ersoy, Çev.). bgst Yayınları.
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology* (G. Roth & C. Wittich, Ed.). University of California Press.
- West, H. (2014). Mill and utilitarianism in the mid-nineteenth century. İçinde B. Eggleston & D. E. Miller (Ed.), *The Cambridge Companion to Utilitarianism* (ss. 61-88). Cambridge University Press.
- Wetherly, P. (2008). Can Capitalists Use the State to Serve Their General Interests? İçinde P. Wetherly, C. W. Barrow, & P. Burnham (Ed.), *Class, Power and the State in Capitalist Society*. Palgrave Macmillan UK.  
<https://doi.org/10.1057/9780230592704>
- World Meteorological Organization, W. (2020). *State of the Global Climate 2020: Provisional Report*. World Meteorological Organization.
- Wright, E. O. (2000). Working-Class Power, Capitalist-Class Interests, and Class Compromise. *American Journal of Sociology*, 105(4), 957-1002.
- Wright, E. O. (2019). *How to be an anticapitalist in the twenty-first century*. Verso.
- WWF. (2020). *Living Planet Report 2020: Bending the curve of biodiversity loss*. WWF.

- Ypi, L. (2014). On Revolution in Kant and Marx. *Political Theory*, 42(3), 262-287.  
<https://doi.org/10.1177/0090591714523138>
- Ypi, L. (2022). Rosa Luxemburg. İçinde E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/luxemburg/>
- Zalasiewicz, J., Waters, C. N., Williams, M., Barnosky, A. D., Cearreta, A., Crutzen, P., Ellis, E., Ellis, M. A., Fairchild, I. J., Grinevald, J., Haff, P. K., Hajdas, I., Leinfelder, R., McNeill, J., Odada, E. O., Poirier, C., Richter, D., Steffen, W., Summerhayes, C., ... Oreskes, N. (2015). When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal. *Quaternary International*, 383, 196-203.  
<https://doi.org/10.1016/j.quaint.2014.11.045>
- Zamora, D., & Behrent, M. C. (2016). *Foucault and neoliberalism*. Polity press.

## ÖZGEÇMİŞ

MSGGSÜ Sosyoloji bölümünde lisans eğitimini 2015 yılında tamamladı. 2015-16 yılları arasında Universitat von Amsterdam, Felsefe bölümünde yüksek lisansını yaptı. 2017 yılından bu yana MSGGSÜ Sosyoloji bölümü Genel Sosyoloji ve Metodoloji programında doktora öğrencisi olarak ve bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmalarını sürdürmekte.

Arka Boş Sayfa

Tez Eser Metni Arka Kapağı

