

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DEVLETE KARŞI DEMOKRASİ

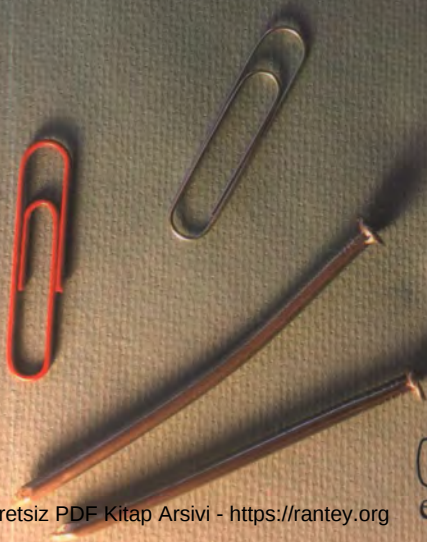
• Miguel ABENSOUR



DEVLETE KARŞI DEMOKRASİ

Marx ve Makyavel Momenti

Miguel ABENSOUR



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



DEVLETE KARŞI DEMOKRASİ

Marx ve Makyavel Momenti

Miguel Abensour (1939 – 2017); Rennes Üniversitesi'nde ve sonra da Paris VII Üniversitesi'nde ders verdi. Payot Yayınevi'nde Collection Critique adlı kitap serisini yönetti. 1970'lerde Lefort, Castoriadis ile birlikte *Libre* dergisini kurdu. Bir süre Collège International de Philosophie'nin başkanlığını yaptı.

Bazı eserleri şunlardır: *Le Procès des maîtres rêveurs* (2001), *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin* (2000; *Ütopya - Thomas More'dan Walter Benjamin'e, Versus* 2009), *De la compacité*-1997, *De l'humanité* - P. Leroux ve P. Vermeren ile birlikte ortak eser (1985) sayısız derlemesi bulunuyor, örn: -M. Abensour (der.), *L'esprit des lois sauvages*. Pierre Clastres, ou une nouvelle anthropologie politique (*Seuil*, 1987), M. Abensour ve G. Muhlmann, *L'école de Francfort, la théorie critique entre philosophie et sociologie* (Tumultes, No. 17-18) ve E. Levinas'ın *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* kitabı içinde yayınlanan bir denemesi: "Le Mal elemental" (1997).

Elinizdeki kitabın İngilizceye çevirisi sebebiyle, 2002 Hazi-ran başında Londra'da düzenlenen konferans, çağdaş Fransız düşünürlerinden Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Dominique Lecourt ve Miguel Abensour'u bir araya getirdi. İki gün süren Konferansın başlığı kitabın ilk cümlesinden esinlenmişti: *Return(s) to Marx?—Marx'a Dönüş(ler)?*



EPOS YAYINLARI – 10
bilim-felsefe-politika – 5

Miguel Abensour
DEVLETE KARŞI DEMOKRASİ:
Marx ve Machiavel Momenti

Fransızcadan Çevirenler
Zeynep Gambetti, Nami Başer

Yayıma Hazırlayan
Zeynep Gambetti, M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı
La démocratie contre l'État:
Marx et le moment machiavélien

© Presses Universitaires de France

© Epos Yayınları

Düzeltili
Gültekin Koçuşığı, Burcuğül Çubuk

Kapak Tasarımı: epos
uygulama: Karizma
Kapak Fotoğrafı: Epos

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık
epos, Volkan Öztürk

Baskı ve Cilt
Sözkesen Matbaası (0.312) 395 21 10
İvedik OSB 1518. Sk. Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40
Yenimahalle, Ankara

İkinci Baskı, Ankara, Temmuz 2018

ISBN: 978-975-6790-13-7
Sertifika no: 16468

EPOS YAYINLARI
GMK Bulvarı 60/20 (06570) Maltepe-Ankara
Tel.Fax: (0.312) 232 14 70 - 229 98 21
eposkitap@eposyayinlari.com.tr
www.eposyayinlari.com
www.eposyayinlari.com.tr
Facebook & Twitter: @EposYayinlari
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Miguel Abensour
DEVLETE KARŞI
DEMOKRASİ
Marx ve Makyavel Momenti

Fransızcadan Çevirenler
Zeynep Gambetti, Nami Başer



İçindekiler

<i>İkinci Baskıya Önsöz</i>	7
<i>Birinci Baskıya Önsöz</i>	24
<i>Çevirmenin Önsözü</i>	31
Giriş	44
1. Rasyonel Devlet Ütopyası	60
2. Politik Anlak	72
3. 1843 Krizinden Politika Eleştirisine	80
4. Bir Okuma Hipotezi	89
5. Gerçek Demokrasinin Dört Özelliği	100
6. Gerçek Demokrasi ve Modernite	131
Sonuç	151

İkinci Baskıya Önsöz

Başkaldıran Demokrasi

Ya ılımlı bir demokrasi uygulanacak ya da klasik bir yol izleyerek demokrasiye karşı gelinecek, böyle bir alternatif mi mahkûm olduk acaba? Şöyle bir seçim karşısında gibiyiz, ya demokrasi ancak ve ancak ılımlı bir şekilde uygulanırsa işe yarar ve itibar görür – söz gelişi aşılamaz bir politik çerçeve statüsüne indirgenir – ya da demokrasi diye bir şeyi seçmek gerekmez, olur da tehlikeyle karşılaşırsa kurtarmak söz konusu olamaz, çünkü demokrasi bir yanılısamadır ve özgürlük görünüşü altında saklanan daha sinsi bir egemenlik biçimidir.

Oysa Marx'ın 1843 yılındaki [*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*] metninin değişik niteliklerinden biri de bu alternatiften çıkmayı sağlayan başka bir yolu açması ve bu yoldaki zorlukları, zorunlulukları, mecburiyetleri demokrasi aslında nedir sorusunu ortaya koyarak aşması değil midir? Marx'ın metninde, demokrasiyi ılımlı olmaya zorlamak ya da demokrasiyi hiç incelemeden yargılayıp geri çevirmek yerine, – sanki daha önce – demokrasi üzerinde bir sorgulama gerektiği düşüncesini görüyoruz. Bu yüzden çözüm yolu olarak reddetme de ılımlılık da geçersiz görünüyor. Bu da Marx'taki bir özcülük tutumundan kaynaklanmıyor, çağdaş zamanlarda demokrasinin kaderi nedir diye bir düşünceye dönüşle gerçekleşiyor.

1843'te Marx'ın örnek alınacak bir tutumu vardır ve zihinlerimizi terk etmiş olan bu tutumu tekrardan hatırlatmalıyız, çünkü biz ya demokrasinin kusurlarını kaydetmekle meşgulüz ya da

onun yanılısamalarını ortaya çıkarmakla. Politikanın artık bittiği düşüncesinin etkisiyle kendimize büyük bir güvenle olduğu kadar bir yavanlıkla da bu politik biçimin terimin en kaba anlamıyla bir ütopya olduğunu –aynı zamanda sanki– bu günlerde ele almaktayız en azından. Aklın yorgunluğunu ve bununla birlikte eleştiriye hiç yer vermeyen kuşuculuğu bir kenara bırakalım, ilk soruya dönelim: Aslında hakikat olarak demokrasi *nedir?* *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin yazarı Çağdaş Fransızlara dayanarak bulmacamsı bir yanıt vermektedir bu soruya. Buna göre demokrasinin hakikat olarak gündeme gelmesi aynı zamanda politik devletin ortadan kalkmasıyla mümkündür. Ayrıca bu temele dayanan tezden, yola çıkarak güneşin yeniden doğduğunu düşünmek yerine Marx'ın politik sorgulamasının, gizli, alttan alta giden ve sürekli olarak onu belirleyen bir boyutunu tanıyacak olursak, 1843 yılının metni ile 1871 yılında Marx'ın Komün üzerinde ele aldığı ve Komün'e hitabını da –aynı zamanda– bu durumun içinde görmek zorunda değil miyiz? Çünkü burada söz konusu olan süreç düşüncesinden ayrılıp çatışma düşüncesine doğru yer değiştirmek değil midir? Demokrasinin kendini demokrasi olarak ortaya koyması, devletin yok oluşu sürecinde cereyan etmemektedir; sanki devlete karşı bir savaş içerisinde gerçekleşmektedir. Başlangıçtaki alternatifi, bu savaştan itibarını kaybetmiş bir şekilde çıkar. Böyle ele alınca demokrasinin hakikati aynı zamanda Demokratik devlet adlı sıradan deyimın temsil ettiği ılımlı uzlaşma formülüne de karşı gelir. Bu deyim söz konusu olan devlette olsun demokraside olsun bir eleştirel inceleme eksikliğini ortaya koymaz mı? Aynı şekilde demokrasinin başka bir egemenlik eleştirisi adına reddedilmesi artık savunabilir bir şey değildir. Çünkü demokrasi, en derin hedefinde yönetenlerle yönetilenler ilişkisinin ortadan kalkmasını hedeflemektedir ve egemenliğin yöneticilerde olmadığı yöneticiliğin ortadan kalktığı bir durumun ortaya çıkması için çalışmaktadır.

Böylece egemenliğe yönelmeyen demokrasi, aslında kendini politik alanın bir tür yapı çözümünde ortaya koymaz mı? Yani eğer R. Schürmann'ın çözümlemelerini izlersek iki politik duruş arasındaki göndermeye ya da ilkelere dayalı her türden girişimin

içerdiği özgür hareketin bizatihi ortaya koyduğu bir durum söz konusu değil midir? H. Arendt'e dayanarak ve onun devrimin kaybolmuş hazinesi düşüncesini temel alarak R. Schürmann, yakın tarihte ortaya çıkan, ortakçı ya da sadece danışmacı geleneklerin sürdürülmesi nedeniyle oluşan bozukluklar için şöyle yazmaktadır: "Bir an için temel olan şey – yani hükümet ve bunun arkasındaki temel olan şey – bunun temellediği sistem ve zorla kabul ettirdiği sistem askıya alınmıştır. Böyle kesinti dönemlerinde politik alan kendisinin ortaya çıkaracağı birtakım özellikleri yerine getirir." Herkesin gözü önünde eylemde bulunmanın kaynağını belirtir, bu şimdiki zamanda mevcut olan her şeyin şimdiki zamanda görünür kılınmasıdır.¹ Bu da Marx'ın şu teziyle karşılaştırılmaya değer: "demokrasi bütün anayasaların çözülmüş bulmacasıdır". Yani bir anayasanın nesnelliğini doğru yorumlamak için her zaman onu üreten noktaya, halka, onun özgür davranışına geri dönmesi gerekir. İşte bu yüzden gerçek demokrasinin halkla teması ve bağı sürdürmesi nedeniyle kurumsallaşması aynı zamanda, politik devletin, yani halk hareketlerinin yerine geçmesini, halkı bizatihi yöneten bir biçime dönüşmüş olan devletin de ortadan kalkması sonucunu sağlayacaktır.

Dolayısıyla demokrasinin tam da Claude Lefort'un anladığı anlamda "vahşi demokrasi" ve anarşi ilkesiyle açıklanan o aydınlanan devlete karşı bir adı, bir şekli olabilir.² Gerçekten de vahşi demokrasi, kesinlik göndermelerinin ortadan kalkmasıyla belirleniyor ve belirsizliğin tekrarlanan bir sınavı olarak ortaya çıkıyorsa – ki bu aynı zamanda metafizik bir sürüklenmeden de çıkma, temel bir değer olarak görülen bir ilkeye göre kurtuluştur – bu mevcudiyet bir ilke temelinde destek ve kesinlik gerektiren devletle pek uzlaşmaz. Üstelik vahşi demokrasinin çoğul çökünluğunun kuvvetlendiği ve insan ögesinin temel belirsizliği ile beslendiği zaman, acaba devletin bütünleştirici sistemine dahil olmak onun işine gelir mi? Nasıl olur da belirsizlik sınavı bir olanın egemenliğine "evet" der, bir olan karşısında ortadan kalkar?

¹ Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Éd. du Seuil, 1982, s. 107.

² Aşağıdaki metin baskıda "Katastrophik Demokratie" ve "Anarchik" olarak s. 161-190.

Ama mümkün olan zorunlu olan demek değildir. Vahşi demokrasinin mantığı ille de devlete karşı olmayabilir. Vahşi olan bundan vazgeçmeye zorlanmaz mı? Her şeyden önce temeldeki bir krize bağlı, ayrıca bu krizin sonuçlarını çıkaramayan bir duruma, bir varlık, görünüş tarzına, bir dönem havasına indirgenmez mi? Öte yandan vahşi demokrasi düşüncesini hukuk düşüncesine, kazanılmış hakların sürdürülmesi savaşına ve yeni kazanılacak hakların fethi uğraşına bağlamakta bir tehlike yok mudur? Hukuku egemenlik düşüncesinden ayırıp, direnme düşüncesine bağlamak ne kadar meşru olsa da, hak elde etmek için verilen savaş son kertede devlet tarafından tanınma amacıyla yapılır, tartışmalı hakların devlet tarafından denetlenmesine yol açabilir. Bu türden hak talepleri istemeden de olsa devletin bir türden kuvvetlenmesiyle son bulmaz mı? Hatta devletin kendisini sürekli yeniden yapılandırması gibi kötü bir sonuca yol açmaz mı? Ancak sosyal hukuk düşüncesine yaslanırsa, vahşi demokrasinin devlete karşı olan yönüne sâdik kalabileceğini söyleyebiliriz. İşte bu durum çağdaş ilericiliğin o kadar da hafife alınmayacak paradokslarından biridir; o kadar değişik konularda hak talep eder ki, bu hakları devletin kabul etmesini ister, sanki devletin onayı olmadan hiçbir şey yapılamayacakmış gibi görünür. Son olarak, acaba politik açıdan yorumlansa bile vahşi demokrasinin kaynaklarını insan haklarında mı aramalıyız? Bu kaynak, devleti ortadan kaldırmaya yönelik bir kaynak mıdır?

Bütün bu sorular ve bu güçlükler doğrultusunda devlete karşı olan demokrasinin mümkün şekillerini aramalı, tekrardan bu formüle geri dönmeli, gündem ve boyutlarını açıklayıp incelemeyiz. Hiç kuşkusuz bu deyimın Marx'ın 1844 *El Yazmaları*'ndaki verimli sezgisini tekrar canlandırarak, bunu değerlendirmek gibi bir –ilk– önemli sonucu vardır. Sonradan bu sezgiyi Marxçılar bir yana bırakmış ya da sıradanlaştırmış, devletin yok olmasını St Simon tarzı bir şekilde düşünmeye başlamışlardır. Marx için söz konusu olan, insanları yönetmeyi bırakıp, nesneleri yönetmeye geçilmesi değil, çağdaş Fransızlarla birlikte demokrasinin nihayet gündeme gelmesinin politik devletin ortadan kalmasını sağlayacağıdır. 1843-1873 arası Marx'ın kat ettiği yola bakar-

sak demokrasinin sadece ve sadece devlete karşı geldiği zaman mevcut olabileceğini de onaylayabiliriz. Marx'ın tezi, demokrasinin sıradan olmayışına dayanan bir tezdır. Bu her şeyden önce indirgemenin nasıl ortaya konulacağını gündeme getirir. Çağdaş demokrasi devlete karşı bir demokrasidir, çünkü onun özelliği indirgemeyi pratiğe geçirmektir. Burada bu epey karmaşık olan durumu incelemeye başvurmayacağız ama temel bir şeyi aklımızda tutacağız, o da şudur; İndirgeme daima politik nesnelliğin bloklanmasıyla sonuçlanır. Öyle ki bu politik nesnelleştirme kendisine rağmen yabancılaşmaya dönemez. Başka türlü söyleyecek olursak demokrasi içerisinde bu blokaj sayesinde politik hareket neyse o olarak kalır, çünkü organize edici, birleştirici yani devlet haline getirici bir biçime dönüşmeye direnir. Bu indirgemenin ve bunun sonuçlarının ortaya konulmasıyla Marx, devlete karşı savaşın biçim olarak, aslında demokratik mantığın bağrından çıktığını göstermektedir. Demokrasi devlete karşıdır ya da yoktur. Bu aşikâr görüşü bir kere kabul ettikten sonra genel olarak Marx'ı göklere çıkaranların bu durumun da bilincine şöyle ya da böyle vardıktan sonra demokrasinin ılımlı kullanımlarından birini tavsiye ettiklerini görürüz. Öyle ki onlara göre indirgeme mekanizması, bundan zarar gördüğü için demokratik sıradan olmayış yok olmalıdır ve demokratik devletin canlandırdığı çelişki, hukuk devleti olarak yerine gelmeli ya da aşılabilir bir çerçeve olarak görülmelidir. Bu indirgeme düzeninin paradoksal olduğunu da söylemeden geçmeyelim: Ürettiği ve politik nesnelleştirmenin devlet biçimine gelmesini önleyen tıkanma, aynı zamanda bizim için de "gündemde olanın yayılmasını sağlamakta ve onun politik alandaki evrensellik deneyimini, tahakkümün reddedilmesini ve eşit bir kamu mekânının oluşturulmasını göstermektedir". Böylece kaynaklarına döndüğünde demokratik hareket kamu mekânında da kendini gösterir, halkın hayatında da yer alır. Demek ki üç zaman vardır: İndirgeme, tıkanma, sonra da yayılma. Bu sonuncu zaman, halkın hayatındaki öbür alanların bütünü aynı zamanda besler ve bu besleyiş demokratik bir varlık tarzında olur. Öyle ki hepsinin demokrasiye bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

Burada gündeme getirilen şey önemlidir: Devlete karşı olan bu durumun örtülerek muhafaza edilmesi; indirgmeden kaçınılması, bloklamanın bloklaştırılması, toplumun demokratik kurumunu tepeden turnağa bozabilir mantığını başlangıcında olduğu kadar etkileri dolayısıyla da yok sayar. Eğer durum buysa o zaman niye başka bir ad vermiyor, niçin gerçek demokrasiyi sorgulayanlara başkaldıran demokrasi adını önermiyoruz? Bu terim Amerikan bağımsızlık savaşında İngiltere'ye karşı başkaldıran göçmenlerin anısının da ötesinde, açıkça demokrasinin ortaya çıkmasının, ayrıcalıklı ve doğal hedefi devlet olan bir rekabet sahnesine açılması ya da demokrasinin devlete karşı sürekli bir başkaldırmanın yani birleştirici bütünleştirici organize edici bir devlete karşı bir başkaldırmanın sahnesi olması anlamına gelir. Bu indirgmeden ve uzantısından yola çıkarak bu hareket tekrarlanır, üstelik sürdürülmesi onun kaderidir, bu savaşta indirgemenin başarısızlıkla sonuçlanması ortaya çıkabilir, devlet bu savaş sırasında demokrasiyi nötr hale getirebilecek bir şekilde başarı kazanabilir ve “demokratik devletin” doğumuna yol açar. Bu devlet ise ilk indirgemesini sürekli bir karşı gelmeye dönüştürüp korur, ilk atılımın solgun bir yankısıdır aslında bu.

Çağdaş düşüncede haksız yere demokrasi, temsili hükümetle ya da hukuk devletiyle özdeşleştirilirken, bize göre Jacques Rancière, Marx'ın sezgisini korumuş, demokrasinin devlete karşı varlığını, düzenini anlamıştır. Kendisi beraberce olmanın iki mantığını birbirinden ayırır. “Anlaşamama [*Mesentente*]” adlı kitabın yazarı, beraber olmanın birinci mantığına, “polis” adını verir. Kolektivitelerin kabullenmeleri ve bir araya gelmelerinde ortada bulunan süreçlerin ya da iktidarların organizasyonu, yerlerin ve işlevlerin dağıtılmaları ve bu dağıtımların meşru kılma süreçlerinin tümü”...³ Bu birinci bir mantıktır. Bu mantığa ikinci bir bozucu mantık karşı gelmektedir. Bu da herhangi bir şeyin, herhangi bir kişinin herhangi bir başka kişiyle eşitliğinin varsayıldığı bir mantıktır. Bu yerde aslında demokrasi bulunmaktadır. Üstelik politikanın varlık tarzı da budur “Daha kesin konuşacak

³ Jacques Rancière, *La Mésestente, Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, 1995, s. 1. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

olursak, Demokrasi genel olarak polis adıyla yaygınlaştırdığımız, kavramsallaştırmayı önerdiğimiz cemaat halindeki mevcut toplumların beklenmedik bir şekilde durdurulmasına verilen addır. Bu ad kendine özgü, öznel bir tekilliği kullanarak bu dizinin işleyişini kesintiye uğratarı”.⁴ Marx’la tek fark burada Jacques Ranciere’in düşündüğü şekildeki bir polis düzeni, daha çok devlete değil de hükümete, hükümetin işleyişine gönderme yapmaktadır. Bu yüzden de bu sistem, birleştirici bir bütünlük olarak reddedilemez bir sembolik boyuta sahip devletten daha ziyade, her şeyi araç haline getiren bir işleyiş tarzına ya da herkesi sorgulayan ve durdurarak hesap soran bir mekanik tarza daha yakın durur. Devletin yüceliğine, en azından onun yükselişine duyarlı olan Marx, devletin evrensel olduğunu iddia eden devletin kendini aldatma sürecini ortaya çıkararak, kendi alanının dışına taşmasını engellemeye çalışmaktadır. Amacı buradan yola çıkıp, devleti mevkiilerle, işlevlerin ampirik bütününe dönüştürmek değildir, aslında gerçek halkı, devletin üstlendiği demokrasiyi, kendine mal etmeye ve kendi hakikatine ulaştığı o hakikatten beslendiği yere kadar götürmektir. Elbette yine de terimler biraz farklı olsa da, karşı geldiğim bir nokta vardır. Jacques Ranciere’e göre “demokrasi öyle bir politik cemaat oluşturur ki bu iki mantığın birbirlerine karşı gelmesini” gündeme getirir. “Birinde mevkilerin dağıtımının polisvâri bir mantığı söz konusudur, öbüründe ise eşitleyici özelliklere sahip bir politikanın mantığı söz konusudur.”⁵

Başkaldıran demokrasi konusunda iki not düşmek gerekir burada.

Önce bir soru ortaya çıkar: Demokrasi hangi devlete karşı savaşılmaktadır? Derinlemesine incelersek, başkaldıran demokrasi iki cephede savaşır. Fransız devrimi momentinde olduğu gibi halk toplumlarıyla ve kudurmuşlar adı verilen güçlerle birlikte hem eski rejim devletine karşı gelmektedir hem de doğmakta olan yeni devlete karşı gelmektedir. Bu doğmakta olan yeni dev-

⁴ A.g.e., s. 139. “Politikanın başlangıcı-arkhesi yoktur. Tam anlamıyla anarşiktir. Demokrasi bile buna işaret eder. Platon’un daha önce demokrasinin arkhesi, ölçüsü yoktur.”

⁵ J. Ranciere, *Politika ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 140. <http://kantele.org>

let, sıra kendilerine gelince halkı yönetme arzusuyla dolu kişileri iktidara getirme eğilimindedir. Ama devrim dışında her türlü politik cemaat buna benzer bir durumdan geçer: Eski rejimde olan bir devletle, o rejimin ağırlık ve kalıntılarına savaş açmışken bu yeni devletle de uğraşmalıdır; bu yeni devlet kendini inşa ederken, yeniden yapılandırırken reform, modernizasyon, rasyonalizasyon adı altında demokrasi karşıtı yenileşmelerin kurbanı olabilir. Bu başkaldırmakta olan demokrasinin paradoksal olarak kendisini her türlü yerleşmeye meydan okuyan bir mevkiye konuşturduğunu kabul etmek anlamına da gelir. Bu, aslında her türlü kesintinin de meclisidir. İki devlet biçimi arasındaki kesintidir bu, biri geçmiştir biri gelecektedir. Buna kanıt olarak 1830 devriminden sonraki halkın sürekli olarak tekrarlayan başkaldırmalarını örnek olarak verebiliriz. Bunlar hem eski rejime hem de yeni rejime yani liberal monarşiye karşı geliyorlardı. Liberal monarşi, “üst düzey kapasitesi olan” insanların elindeydi, her seferinde sanki kesintiyi, temmuz aylarının kesintisini (1830) yeniden açmak gerekiyordu. Ve bu iki arada bir dereye yer aldığı için de demokrasi aynı zamanda halk hareketi için özgür bir alan açar. Daha doğru bir şekilde söyleyecek olursak, bu hareket özgürlüğünü muhafaza etmek için başkaldıran demokrasi, iki cephede savaşmak uğraşındadır. Bu acayip durumu daha iyi anlamamızı sağlayacak bir ters örnek vardır. Trotskiy 1923'teki “*Yeni Ders*” adlı incelemesinde ne yapıyordu? Kendisi devlet otoritesi mantığının karşısına partinin farklı mantığını ikâme ediyordu. Böyle yaparak da başka türlü bir mantığa, demokrasinin mantığına yolu kapatıyordu. Çünkü demokrasi devlete karşı olduğu gibi aynı zamanda partiye de karşıydı ve oluşmakta olan devletin yeni biçimiydi. Büyük okumada gördüğümüz bu şey kendini tekrar ederek mikro-sosyolojik düzeyde de gösterir. Başkaldırmış bir mantığa sâdik bir kurum aynı zamanda iki tehlike arasında gidip gelir. Bir yandan miras alınmış olan geleneğin ağırlığına yeniden geri dönme tehlikesi, öte yandan da gelecekte olacak olan oluşum halindeki bir biçimin etkisi. Her türlü lütfun dışında olan kesinti bir açıklık içinde işler. Eyleme ve halkın hareketine açıktır. Böyle bir demokrasinin zamansallığı, simdiki zamana ya da

kendi kendisiyle uyumlu bir duruma eşit değildir, sadece tekrarlanan, devlet biçiminin yeniden ortaya çıkmasına karşı yapılan bir savaştır, halkın kendi kendisiyle tam olarak örtüşmemesiyle sonuçlanır. Yorucu bir zamansallıktır bu hiç kuşkusuz. O kadar yorucudur ki sistematik, inatçı bir çatışma pratiği gerektirir. Her çatışma yeniden daha da iyi bir şekilde kesintiye canlandırır. Her şey o şekilde oluşur ki bu kesinti zamanı sayesinde G. Landauer'in *Devrim Üzerine* [de la Révolution] adlı kitabındaki klasik geçişi, yani ütopyanın bırakılıp onun yerine yeni bir topya [yer] koyulması durdurulur, ütopyanın olmayan yerine [non-lieu] yerleşilir ve halkın hareketine şansların geniş ufukluluğu açılır.

İkinci not şudur: Başkaldıran demokrasi liberal radikal projenin değişik bir biçimi değildir. Burada vatandaşa, iktidarlara karşı ol çağrısı yapılır. Hayır, söz konusu olan çoğul bir formüldür. Vatandaşlar devlete karşıdır, daha doğrusu vatandaşların oluşturduğu cemaat devlete karşıdır. *La Boétie*'den kaynaklanan terimleri kullanacak olursak, herkesin bir ama çoğul [tous uns] olduğu cemaatin –La Boétie tam da buna arkadaşlık adını veriyordu– herkesin bir [tous un] olduğu cemaate karşı gelmesine başkaldıran demokrasi diyebiliriz; daha kesin bir şekilde söyleyecek olursak politik nesnenin dinamik boyutunu üstlenmek istiyorsak, herkesin birer birer ama çoğul olmasının herkesin bir olmasına dönüşmesini önlemeye başkaldıran demokrasi diyebiliriz. Çokluğu yok sayan, çokluğun ontolojik koşulunu inkâr eden herkes birdir yerine, herkesin çoğul olduğu cemaati tehdit eden tıkanmaya, durdurmaya karşı başkaldırma vardır.

Bu tanım denemesi aynı zamanda günümüzdeki sıradan kanaatlerin [doxa] savunduğu sivil toplum kavramının da eleştirel bir yeniden ele alınışını gerektirmez mi? Şunu söyleyebiliriz, buradaki deyimın temel karakteri politikayı parantez içine almaktır. Ve bu terim öyle bir toplumsal kümeye işaret etmektedir ki –pratiklerin, bağlantıların, grupların kümesidir bu– değişik alanlarda teknik, bilimsel, endüstriyel, kültürel, ideolojik açıdan belirli bir tarihteki cemaatin yeniden-üretimini, günümüzdeki devletlerin gerçek temelini oluşturmaya çalışmaktadır. İşte sivil toplumun

ciddiyet veya etkililik tekeline sahipmiş gibi görüldüğü yer burasıdır. Sözüm ona politikanın iniş çıkışlarının ötesinde tarihsel cemaatin sürekliliğini sivil toplum üstlenmeliymiş gibi olur. Hatta uzun vadede sivil topluma ve sivil toplumdaki politikayı parantez içine almanın gerekliliğini gündeme getirenler için bu yeterli olmayacaktır. Buna tam tersine olarak sırt çevirmek ve buna karşı gelmek ve bazı durumlarda da politikanın ortaya çıkmış olan eksikliğini göstermek söz konusu olabilir. Burada ki proje, somutlaşma aşamasındadır bir yerde; çünkü en iyi bir şekilde işleyen sivil toplumun, aynı zamanda teknik Bilgi gerektiren meslekleri politik şaibelerden kurtaracak elitleri ürettiğine inanılır. Bu yüzden de onlara şüpheyile yaklaşmak gerekir. Politikanın böyle bir hükümet yönetimine indirgenmesi yani müesseselerin işlevlerinin politik cemaate uygulanması, bu sivil toplum temsilcilerinin sözüm ona meşruluğunu çoğaltmaktan başka bir şeye yaramaz. Hatta bunu sonuna kadar götürürsek sivil toplum kavramı açıkça doğudan gelen bir anti-totalitarizm, anti-devletçilik ve pek iyi anlaşılmayan bir liberalizm karışımıdır, dolayısıyla öyle bir anti-politik makinedir ki aslında politikanın şöyle veya böyle kötülükle ilişkili olduğunu içeren bir inançtan beslenmektedir. Bu yüzden kendi kendimize insanların sömürüldüğü ve egemenliğin devam ettiği toplumlarımızda sivil toplumun gündeme getirilmesinin özgürlüğe benzer, sadece özgürlük gibi bir rol oynamaktan öteye gidemeyeceğini düşünebiliriz.

Böyle bir duruma karşı sivil toplumu tekrardan politize etmek gerekmez mi?⁶ Bu kompleks bir işlev gerektirir. Müdahaleler eleştirel olmalıdır. İlk anda sivil toplumu yeniden politik hale getirmek 17. ve 18. yüzyılda bu terimin kullanımına geri dönmek olmasa da, en azından onları hatırlamakla başlanabilir. İngiltere’de 17. yüzyılda sivil toplum, politik toplumla aynı anlamda kullanılan bir deyimdi. *John Locke Of political of sivil society* adlı kitabının 7. bölümünde “sivil hükümet denemesi”nde bu anlamda kullanır. Sonradan Rousseau bazı metinlerinde bilhassa “eşitsizliğin temelleri ve kaynağı” üzerine adlı metinde

⁶ Her ne kadar başka düzeyde bir problem söz konusu olsa da Nicole Loraux’un *Toplumsızlık ve Politika* kitabında tartışılan konulara değinir.

politik toplumu, sivil toplum formülüyle açıklar. Aynı şekilde Diderot da ansiklopedide şöyle yazar: “sivil toplum, politik bir cemaat için kullanılan bir deyimdir, aynı milletin, aynı devletin, aynı şehrin, aynı yerin insanları için kullanılır bu. Bunlar bir bütün oluşturlar ve bunlar birbirlerine politik bir takım bağlarla bağlanırlar. Bu dünyadaki sivil bir ticarettir. İnsanların beraberce götürdükleri bağlar söz konusudur. Söz gelişi bir prensin tebâsı, bir şehrin vatandaşları, aynı haklara katılan ve aynı ortak ayrıcalıkları olan ve aynı yasalara göre yaşayan öznelere bu toplumu oluştururken bu şekilde davranırlar. Kant’ta sivil toplum terimi bilhassa *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde politik anlamını şu şekilde muhafaza eder: Çünkü orada meşru bir iktidarın kendini bir imparatorluk ya da hükümdarlık, hükümet altında götürmesi bir bütünü belirler. Başka metinlerinde Kant, sürekli olarak hukukî sivil toplum ile etik sivil toplum arasında ayrım yapmaya çalışır, bizi davet eder, çünkü eğer böyle olmasa devlet örgütlenmesi altüst olacaktır.

Hegel ile birlikte – ki Hegel İngiliz ekonomistlerinin dikkatli bir okuyucusuydu – sivil toplum kavramı çok önemli bir yer değiştirmeye tâbi olur. Politikadan ekonomiye geçer. Gene de politik bir anlamı muhafaza eder. Sivil toplum orada burjuva sivil toplum yani herkesin herkesle savaş halinde olduğu noktaya yakın karşıtlardan oluşan, ihtiyaçlara dayanan topluma dönüşür demektir... Hiç kuşkusuz aracı organik yapılar, bu çatışmaları azaltmaya eğilim gösterir ama sadece devlet düzeyinde, devlet sayesinde sivil burjuva toplumun çatışmaları aşılabılır; öyle ki devlet organik bir bütünlük olarak kendini ortaya koyar. Hegelci bu yer değiştirmenin etkisi ikilidir. Bir yandan sivil toplumun ekonomik hale gelmesi nedeniyle artık Hegel’in devlet anlayışında politika kendi normunu ve temelini –bir yerde– ekonomiye empoze eder, tersi olamaz. Öte yandan Hegel, sivil toplum kavramını tarih içerisinde ele almaktadır. Hegel felsefesi ile birlikte sivil toplum soyut kavramı hakikate ulaşmaktadır. “Sivil toplum burjuvadır.”⁷ Sivil toplum sadece ve sadece kendini kendine

⁷ G. W. F. Hegel, *Sivil burjuva toplum*, sunum ve çeviri J. P. Lefebvre, Paris, Fransa, *Maspero*, 1970. Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

amaç olarak verir. Kendi iç çelişkileriyle parçalandığı için özgürlüğe ve birliğe ulaşamaz. Zenginlik ve fakirlik arasındaki çatışma onu bölen ilk çelişkidir. *Hukuk Felsefesi İlkeleri*'nde Hegel şöyle yazmaktadır (243. Paragraf): Zenginliklerin biriktirilmesi bir yandan çoğalmaktadır, öte yandan da özerk çalışmanın sınırlandırılması ve uzmanlaştırılması çoğalmaktadır ve bununla birlikte, bu çalışmaya bağlı olan sınıfların git gide bağımlı olmaları ve fakirleşmeleri ortaya çıkmaktadır" ya da 245. paragrafta şöyle der: "Burada dolayısıyla aşırı derecede bir zenginlik birikimi olmasına rağmen sivil toplum yeteri kadar zengin değildir, yani sahip olduğu kendine has şeyler arasındaki fakirliğin aşırılığını ve halkın üretimini azaltacak kaynaklara sahip değildir".⁸

Demek ki söz konusu olan sivil toplumu tekrardan politik hale getirmektir. Bu karar sadece 17. ve 18. yüzyılın politik düşünürlerine ve Hegel öncesine dönmek demek değildir; çok daha kompleks çok daha nârin ince bir operasyondur söz konusu olan. Sivil toplumun ekonomiye indirgenmesine karşı olarak onun politik anlamının tekrardan tanınmasıdır. Aynı zamanda iki ek gereklilik ortaya konulmaktadır. Birincisi şudur: Sivil toplum ile politik toplumun aynı anlama gelmesi, Hegel öncesi düşünürlerin örneğini verdikleri gibi politik toplum ile devlet arasında aynı şekilde eşanlamlılık varsaymak demek değildir. Gerçekten de sivil toplum ve devlet arasında Hegel'in gördüğü uçurum, başka bir uçurumu, o zamana kadar görülmemiş bir uçurumu ortaya koyar, çünkü Hegelci devletçilik bunu bir yerde kapatmıştır, o da politik cemaatle devlet arasındaki uçurumdur. Bu konuda eleştirel bir çalışma Hegel'deki sivil toplum kavramının ekonomiye doğru yer değiştirmesine rağmen, gene de kendi içinde politik bir boyut barındırdığını göstermek zorundadır ve tamamıyla bunun yok edilemediğinin altı çizilmelidir. Eğer devlet, politik bir cemaat biçimiye gene de zorunlu bir biçimi değildir. Bu da şunu tanıtmaktan geçer: Devletten başka politik cemaatler vardır, olabilir ve olmuştur, yani bunlar kendi gerçekliklerini kendi mü-kemmelliklerini devlette bulamazlar. Bu devletçi olmayan poli-

⁸ G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, sunum, notlar ve çeviri Robert Derhatré, Paris, Librairie Philosophique Armand Colin, 1975, cilt 2, 250-251.

tik cemaatler, hatta devlete karşı da olabilirler, gerçekten de öyle politik cemaat biçimleri düşünülebilir ki bunlar devlete karşı ayrı bir iktidarın ortaya çıkışı olarak oluşurlar. Bu politik antropolojinin yeni derslerinden biri değil midir? Pierre Clastres'in yaptığı Kopernikçi devrim bu değil midir? Bilhassa vahşi toplumlar denilen toplumların incelenmesinde kendisi “devletsiz” değil “devlete karşı toplum” deyimini kullanmıştır.⁹ Rousseau'nun amaçladığı bu değil miydi zaten? Kendisi halkın mevcudiyetiyle devletin mevcudiyetini birbirinden ayırmaya çalışıyordu ve halkın mevcudiyeti devlete karşı olarak ortaya çıkıyordu. Kendi politik eyleminin tersine gidebilecek bir şekilde ele alınan, devlet tarafından ele alınan şeylere de karşıydı bu, yani iki devlet tarzı arasındaki kesinti gene söz konusuydu.

Bu, politik onaylama biçimi değil midir ki her türlü modern devrimde yerini almıştır. Her türlü modern devrim halkın politik kapasitesinin kendini ortaya koymasına önem verir. Bu aslında öyle bir politik kapasitedir ki herkesin bir olmasıyla ilgilidir. Bu değişik devrimci pozisyonlarda karşı karşıya gelen özellik değil midir? Bir tanesi Jakoben bir gelenektir ve devleti ele geçirmeye çalışır. Öbürü cemaat veya ortakçıdır hatta danışmanlık gibi bir özellik gösterir. Devleti kırıp, onun yerine devlete karşı politik bir cemaatin ortaya çıkmasını sağlar. Marx zaten buna, Paris Komünü söz konusu olduğunda biraz gizemli bir terimle cemaat halindeki anayasa adını veriyordu.

Devletçi olmayan bir politik cemaatin bu şekilde onaylanması çifte savaş gerektirir. Hem politikanın devletle özdeşleşmesine, Hegelciliğin kaynaklandığı noktaya, devletin her türlü politikayı içermesine karşıdır hem de Martin Buber'in Ütopya ve Sosyalizm kitabındaki kaba anarşizmi kabul etmesine... O Hegel'i tersine çevirerek, sosyalist politikaya karşı kullanır ve şu sonucu çıkarır: “Toplumsal dokunun yeniden gerçekleşmesi toplumsal olanın yeniden ortaya çıkması politikanın yok olmasını ve sonunu getirmelidir.” Bu da politikada şöyle veya böyle devletin egemenliği olarak tanımlanmıştır. Sivil toplumun yeniden poli-

⁹ Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, 1974, Éd. de Minuit, 1974, bölüm 1,

“Kopernikçi devrim” - Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

tik hale getirilmesi, demek ki devletin dışında ve devlete karşı olan bir politik cemaatin mümkünliğini keşfetmektedir. Bu mümkünlik doğrultusunda politikanın parantez içine alınmasını daha iyi anlarız ve sivil toplumun günümüzdeki tarafsızlaştırma pratiğini de bir depolitizasyon olarak görebiliriz. Bu uzlaşmacı hükümet tarzının eşiği gibi işlemektedir, işlev görmektedir. Bu tarafsızlaşma aracılığıyla bir devletçi olmayan daha iyisi devlete karşı olan bir politik cemaati geri çevirmek söz konusu değildir.

Öte yandan bu sivil toplumun yeniden politikleştirilmesi çabası sırasında Hegel öncesine dönmek söz konusu değildir, çünkü Hegel'e borçlu olduğumuz şöyle bir şey vardır: Sivil toplumu parçalayan çatışmaların ortaya konulması ki, bunlardan en önemlisi de zenginlik ve fakirlik arasındaki çatışmadır. Eğer sivil toplumun yeniden bu politikleştirilmesi, devlete karşı gelmeyi sağlayabilecek bir politik cemaatin mevcudiyetini ortaya çıkarmaya götürüyorsa açıkça bu devlet modeli içerisinde ele alınamaz, bu model organik bir bütünlüktür, uzlaşmış ve birleşmiş bir politik toplumu gündeme getirir. Bilhassa onu bölünmüş olarak görmek gerekir. Böylece Makyavelli geleneğine dönerek, her türlü cepheleşmeye, insan toplumundaki her türlü büyüklerle halk arasındaki farklılaşmaya duyarlı olmalıyız. Bu politik cemaatin eşitlik konusundaki polemik sorununa bir cevap olarak ele alınmalıdır.

Düşünülünce bu sivil toplumun yeniden politikleştirilmesindeki seçim, yani ona politik bir anlam vermek Marx'ın aslında, Hegel, politika, hukuk felsefesinin eleştirilmesindeki jestini tekrarlamak değil midir? Çünkü bizim önerdiğimiz okumanın vehmettiği varsayımı kabul edersek böyle olur. Marx'ın 1843'teki niyeti 1859'da kendisini tekrarlayacağı gibi epistemolojik değildir. Onun politikasının statüsü (yeri) ve toplumsal bütünlük içindeki özelliği, eleştirel teorisini oluşturmasını sağlamıştır ama bu aynı zamanda politikaya ve aynı zamanda da felsefeye dayanır. Buna demokratik düşünme tarzını bürokratik düşünme tarzının yerine koymak diyebiliriz, aynı zamanda Hegel mantığı doğrultusunda olsaydık da öyle yapardık. Marx için söz konusu olan İngilizlerin ve Hegel'in yaptığı gibi sivil toplumu, maddî hayatın koşullarının bütünü olarak tanımlamak değil ve bundan da yola çıkarak poli-

tik ekonomideki bir anatomiye ortaya çıkarmak değil, kökendeki bir özneye kadar gerileyerek sivil toplumun ve ailenin ondan çıktığını yani total bir demosun var olduğunu söylemektir. Buradan yola çıkarak bir belirleme ve tanımlama yapmaz, "... gerçek öz-neden yola çıkmak ve onun nesnelleştirilmesini ele almak gerekmektedir." der Marx. Gerçek demokrasi, bu gerçek öznenin araştırılmasıyla ortaya çıkar. Bu politik nesnelleşme biçimidir. Politik cemaatin aynı zamanda politik devletin ortadan kalkmasıyla birlikte giden yanıdır. Bu çünkü, politik devleti örgütleyen bir biçim olarak ele alınıyordu. Dolayısıyla aynı zamanda Hegel'in yer değiştirmesinden kaçmak için yapılan bir şey değil midir? Çünkü Marx hareketi, burjuva sivil toplumun maddeciliğinde ya da düşmüşlüğünde değil aynı zamanda bizatihi kendi hareketinin dışında yani onun vecdinde diye adlandırdığı bir yerde arıyordu. Sanki bu hareket gerçek demokrasi biçiminde ortaya çıkıyordu ve politik cemaat –ki sivil toplum da bunu taşır– aynı zamanda politik bir eylemle kendinden çıkabiliyordu.

Başkaldıran demokrasinin anlaşılması gereken genel özelliklerini çizmemizi sağlayan makro hatlar bunlardır. Eğer Rousseau bir sözcük haznesi kullanacak olsaydık başkaldıran demok-rasiyi, halkın mevcudiyetinin devletin mevcudiyetine karşı gel-mesi olarak tanımlayabilirdik – başka türlü söyleyecek olursak politik ilişkinin gerçek bir öz-neden yola çıktığının ortaya konul-masıdır. Buna total demos diyebilirdik ama şunu da söylemeden geçmeyelim ki Marx'tan ve bu deyimden birazcık ayrılarak biz hoy poloy [*hoi polloi*] yani herkesin çoğul olduğu deyimini tercih ediyoruz. Burada halkın mevcudiyeti, vücudu içerilen, kendi içi-ne kapanan bir organizma değildir; sanki bölünmeyi kabul eden, yarılmayı kabul eden ve problematik bir kimliğin araştırılması-na kendini vermiş olan bir yerdir. Gerçekten de politik cemaat, kendisini bizatihi çok değişik çatışmaların ve alanların içinden geçirerek, geçtiği alanlarda niyetlenilmiş bir şeylerin gerçekleşt-irilmesini sağlar, çünkü demokratik evrensellik ve demokratik indirgeme öyle bir özgürlük deneyimidir ki aynı zamanda baş-kalarının egemenliğine "hayır" demeyi ve egemenliğe karşı çık-mayı içerir.

Böylece başkaldıran demokrasinin üç özelliğini ortaya koyabiliriz:

- Başkaldıran demokrasi, çatışmalı demokrasinin başka bir biçimi değildir. Bunun tam tersidir. Çatışmacı demokrasi, pratik çatışmacı demokratik devlet içerisinde yani demokratik toplumlarda bir çatışma pratiği oluşturur; zaten bunun adı, kendi kendini bir ilk çatışmadan kurtarmaya çalışmanın ortaya konulmasıdır. Aynı zamanda da çatışmalardan ziyade bir tür uzlaşmaya, sürekli uzlaşma yönelimiyle hareket etmeye çalışır, oysa başkaldıran demokrasi çatışmayı başka bir yere devletin dışına götürür. Bu yüzden de devlete karşıdır ve asıl çatışmanın kaçınılmazlığını yok etmeye çalışmaz, devlete karşı demokrasi. Geri çekilmez. Bir takım kopmalar sırasında da durmaz.
- Başkaldıran demokrasi böylece eğer gerçekten bir demokrasi varsa; bu demokrasinin, her türlü *arkheye* [bir başlangıç ve emir, -ç.n.] karşı olma sezgisinden kaynaklanır. Bu anarşik bir atılımdır. Her şeyden önce klasik anlamdaki *arkheye* yani devlete karşıdır. Bu açıdan başkaldırma, gerçek demokrasinin canlı kaynağıdır. Machiavelli'nin söylediği gibi de pleble senato arasındaki sürekli çatışmada, plebin gürültülerinin Roma özgürlüğünün kaynağı olması söz konusudur.

Başkaldırma aynı zamanda bir iki devlet çeşidi arasındaki kopukluktan ileri gelir. Bu kesinti demokrasinin aynı zamanda bu kesinti zamanını muhafaza etmeye çalıştığını gösterir aynı zamanda Arendt'teki anlamıyla eylemi canlı kılar. Onu eser haline getirmekten alıkoyar. Başkaldıran demokrasi, yerine getirmektense hareket etmenin sürekli bir savaşıdır.

- Başkaldıran demokrasiye özgü olan bir şey varsa o da gündemde olan bir takım özelliklerin yerlerini değiştirmektir. Söz gelişi toplumun zaferini bizatihi kendiyile uzlaşmış sivil toplumda bulmak ve bunu *özgürleşme* [emansipasyon, -ç.n.] olarak görmek yerine politika üzerine aynı zamanda politikanın yok olması için çalışır. Bu demokrasi biçimi sü-

rekli olarak devlete karşı bir politik cemaati ortaya çıkarmaya çalışır. Toplumsal olanın ve politik olanın birbirlerine karşı gelmesi yerine artık politik ve devlet karşı karşıya gelmiştir. Devleti tahtından indirerek, politikayı devlete karşı çıkarır ve politik ile devlet arasında çoğu zaman hasıraltı edilen uçurumu tekrar açar.

Devlet politikanın son sözü değildir. Onun gerçekleşmesi değildir. Tam tersine onun sistematik bir biçimidir. Yok, edicidir ve bir adına, her bir birin, hepsinin, uğraşısıdır.

Birinci Baskıya Önsöz

Marx'a "ölü köpek"* muamelesi yapma eğilimi son zamanlarda durulmuş görünüyor. Birtakım farklı nedenlerle de olsa orada burada yeniden Marx'a dönüşler – ya da Marx'tan dönüşler – gözlemlenmek mümkün. Yoksa ağıt dönemi sona erdi de artık "beraber çözümleme" devri mi başlıyor?

Dönüşler büyük bir çeşitlilik içeriyor öyleyse. Bu dönüşleri hedeflerine göre ayırt etmek yerine, Marksizmin – ya da Marksizm olarak kabullenilen öğretinin – yanında yer alanlarla, onların dışında ya da hatta karşısında duranları belirlemek gerek; hareketlerinin, partilerinin, devletlerinin ilham kaynağı olarak Marx'a bel bağlamaya devam edenlerle, bu kullanımlara sırt çevirerek onu benzersizliği ve yalıtılmışlığı içinde kabul etmeye hazır olanları ayırmalıdır.

Marx sık sık "Bildiğim tek şey, *benim* Marksist olmadığım"dır" derdi. Bu söz, yanlış bir mantıkla Marksizmin kurucusu statüsüne oturttuğumuz kişinin bir kışkırtmasıymış gibi algılanmamalı. Toplumsal hareketin yerine kendilerini koyan hayalcilere

* Marx'ın Hegel'i eleştirenlere karşı Hegel'in önemini hatırlatmak için kullandığı söz, Abensour tarafından Marx'ı savunmak için kullanılıyor. Marx, L. Kugelmann'a yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Moses Mendelssohn ..., Lessing'in nasıl olup da 'Spinoza denen köpek ölüsü'nü ciddiye alabildiğini sormuştu. Benzer biçimde bay Lange de, Büchner'in, Dr. Dühring'in, Fechner'in ... uzun süre önce Hegel'i gömmüş olduklarında anlaşmalarına karşın, Engels'in benim ve başkalarının Hegel denen köpek ölüsünü nasıl olup da ciddiye aldığını hayret ediyor." [Bkz.: K. Marx, "L. Kugelmann'a Mektup" (27 Haziran 1870), Marx-Engels, *Seçme Yazışmalar-2*, Çev: Yurdakul Fincancı, Ank. 1996, Sol Yay., s. 18.] –ed.

yeterince karşı çıkan, bu açıdan “ütopist ikameciliği” reddeden Marx, “teorik ikameciliğe”, yani ezilen sınıfların faili belli olmayan bağımsızlık mücadelesini “büyük teorisyen”in adıyla anma eğilimine karşı çıkma gereğini bile duymamıştır. Bu anlamda Marksizm, Flora Tristan’ın *Union ouvrière* [İşçi Birliği] projesine daha yakın, Marx’ın müritlerinin, partizanca ve devletçi yorumlarına oldukça uzak olan düşüncesinin aslında tersyüz edilmesi değil midir? Bu açıdan bakıldığında, sosyalist olduklarını iddia eden Marksist rejimlerin yıkılmasının olumlu etkilerinden biri, onunla aramızda gerçek bir siper oluşturan ideolojik oluşumlardan arındırılmış bir Marx’a “yeniden” kavuşmamız olmuştur. Aslında Marx’a bu şekilde geri dönmek veya Marksizm dışında Marx’ı yeniden keşfetmek için bu rejimlerin yıkılması da beklenmedi. Maximilien Rubel ve Michel Henry, iki farklı yaklaşımla Marx’ın sesini yeniden duyabilmemizin yolunu açmışlardı bile.

Michel Henry, felsefi yolu açtı. Vardığı hüküm ise bundan daha açıkça ifade edilemezdi: “Marksizm, Marx üzerine geliştirilen tersten anlamaların toplamıdır.”¹ Marx’ın felsefi eserlerinden bihaber olunmakla da pekişen yanlış teşhislerle dolu Marksizmin, Michel Henry’nin de defalarca altını çizdiği gibi, kendini bu felsefeyi referans almadan oluşturmuş ve tanımlamış olması hayret vericidir. Gerçekten de Marx’ın temel felsefi metinleri Riazanov tarafından ancak 1920’li yıllarda keşfedilmişti. Bu saptamadan yola çıkan Michel Henry, Marx yorumuna devrimci bir bakış açısı getirir: Bir yandan Marx’ın tarih ve politika metinlerindeki kavramların kurucu kavramlar olmadığını ileri sürer, diğer yandan Marksizmin temel kavramlarının Marx’ın temel kavramları olmadığını açıklar, çünkü ona göre bunlar ne gerçeklik içerir ne de açıklama ilkeleri olabilir. Böylece Marx’ın felsefesine giden yol açılır: Gerek Hegel’de gerek Feuerbach’da kaybolan ve pratikten, yani salt etkinlikten başka bir şey olmayan gerçeklik arayışı.

Maximilien Rubel daha dolaysız bir politik yol izler. Marx ile Marksizmi bir arada ele almaya o kadar karşı çıkar ki, Marx’ı Marksizmin bir eleştirmeni konumuna oturtur ve bu ikisini

¹ Michel Henry, *Marx, l’Infini et le Absolu*, Paris: Grail, 1976, s. 9.

özdeşleştirme girişimlerinin tümünü şiddetle reddeder. *Kapital*'in yazarı, Marksizmin kurucusu olduğu mitinden kurtarılrken aynı zamanda onun eleştirel düşüncesini parti ve devlet ideolojisine dönüştüren Ekim Devrimi mitinden de kurtarılmış olur. Marx yeniden kendine döner, hem ütopyaya hem de devrime yer veren etik kaygılarının cevabını emeğin bağımsızlaşmasında arayan düşünür olur.²

Günümüz Fransası'nda politika felsefesine geri dönüşün "restorasyon"³ biçiminde gerçekleşmesi, Marksizmden ayrıran bir Marx'a dönüş eğilimine ilişkin birtakım haklı şüpheler uyandırabilir. Marx'ın düşüncesi başkaldırı ve kurtarıcılık gibi temel niteliklerinden yoksun bırakılarak, akademik müfredatın bir parçası haline getirilir ve etkisizleştirilebilir. Jacques Derrida'nın haklı endişesi de bu.⁴ Ancak Marx'ın kaçınılmaz olarak etkisizleşeceğini söylemek yanlış olur, çünkü geri dönüş, bağımsızlaşma sorusunu ve zorunluluğunu bir kez daha gündeme getirecektir.

Elinizdeki deneme böylesi bir geri dönüş çerçevesinde, daha doğrusu, dönüşten çok, bir yeniden canlandırma çerçevesinin içinde yer almaktadır. Marx'ın, Marksizmin yapılanmasından hayli sonra yayınlanan olağanüstü bir metnine, 1843 yazında tamamlanmış olduğu varsayılan ve 1927'de Riazanov tarafından basılan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*⁵ adlı metne döneceğiz. Marx bu metinde Hegel'in hukuk felsefesini (devleti ele alan III. bölümün 3. kısmı, §261'den §313'e kadar) neredeyse satır satır eleştirir. Metni bütünlüklü olarak yeniden yorumlamaktan ziyade, iki sorunun cevabını aramak istiyoruz. Metinde Hegel'in mantıkçılığına karşı, politik olanın⁶ mantığını ortaya

² Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Payot, 1974.

³ Fransız Devrimi'nden sonra yeniden monarşik rejime dönülmesini anlatan sözcüğü Abensour burada metafor olarak kullanıyor. -ç.n.

⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Ed. Galilée, 1993, s. 60-62.

⁵ Türkçesi için bkz.: 1997, Sol Yay.

⁶ Fransızca'da, *la politique*'ten farklı olarak *le politique* ya da "*la chose politique*" olarak ifade edilmek istenilen, toplumsal-bireysel varoluşun bir momenti olan politik eylemler bütünüdür. Bu, kurumsal üstyapıdan çok, bir varoluş şeklini ve alanını betimleyen felsefi bir kavramdır. "*Politik olan*" biçiminde çevrilmiştir. D. F. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

çıkarmayı amaçlayan Marx, politik olana nasıl bir statü atfetmektedir? Öte yandan, devletin yok olmasıyla birlikte oluşacak “gerçek demokrasi” nasıl bir politik biçime sahip olacaktır? Gerçek demokrasi, Fransız Devrimi’yle ortaya çıkan bir muammanın yeniden düşünülmesi ve olumlanması mıdır?

Marx ile Marksizm arasında bir uçurum olduğunu yeniden belirtelim. Marksizm eleştirisi gerek tarih felsefesi, gerekse bilimselleştirme girişimleri yüzünden yiten politikayı yeniden keşfetmeyi hedefler; içinde yaşadığımız son dönemi iyi tanımlayan ve Makyavel momenti* olarak adlandırılabilir arayışın bir parçasıdır. Biz kaybolan politikayı yeniden bulmak için bu momentin bir analizini yapmaya başladığımız an farkettiler ki, Marx’ta da bir Makyavel momenti vardı. Politik modernitenin çıkış noktalarından biri olan Genç Hegelci hareket – ya da bunun deney alanlarından herhangi biri – bu momente yabancı olmasa gerek ki, birkaç yıllık bir zaman süresi içerisinde bu hareketten radikal politik liberalizm (Ruge, Marx), sosyalizm ve komünizm (Moses Hess, Engels, Marx), anarşizm (Bakunin, Stirner) ve siyonizm (Moses Hess) türeyebildi.

Açıkça belirtmeliyiz ki, herkes gibi Marx’ı dışsal bir referans aracılığıyla okumak yerine, içsel bir okuma öneriyoruz. Kavramla-

* an, durak, uğrak: “Makyavel momenti” ifadesi, hem belli bir dönemi, hem de birtakım özelliklere sahip bir politik konfigürasyonu ve/veya konjektürü anlatmaktadır. Kabaca, politik olanın özgüllüğünü anlamış olmayı ifade eder, ki Abensour bunu “Giriş” bölümünde açacaktır. Bu özelliğinden dolayı sözcüğü çevirmemeyi ve tüm bu anlamları içeren bir tarzda “moment” olarak kullanmayı tercih ettik.

W. T. Stace’e göre Hegel’de moment; “Bir üçlünün ikinci ve üçüncü terimleri, üçüncünün “momentleridir, yani onu meydana getiren etkenlerdir. (s.169-173); Bir üçlünün ilk terimine Hegel kendinde [an sich], yani örtük der. İkinci terim “dolaylı”dır ya da dolayısıyla belirlenmiş-sentez varlıktır. Üçüncü terim ise “kendinde ve kendisi için”dir (aşkın) [für sich], yani belirttik; Lenin’e göre ise, “Hegel’de “durak” (“moment”) sözcüğü, *ilinti* durağı, birleşme içinde durak anlamına geliyor çoğu zaman.” (s. 119) [Bkz.: V.I. Lenin, *Felsefe Defterleri*, Çev.: Atilla Tokatlı, İst. 1976, Sosyal Yay.; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, C: 4, İst. 1982, Remzi Kitabevi Yay.; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İst. 1998, İnkılâp Kitabevi Yay.] –ed. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

rının ve önsezilerinin Makyavel ve Spinoza'nınkilere yakınlığını tespit etmekle, Marx'ın politik olanı ısrarla sorguladığını gözler önüne sereriz. Bu, *Res publica*'nın pratikte feodalizm kalıntılarının ve teolojik-politik olandan kurtarılmasını hedeflediğini algılayabilmemizi sağlar.

Kısacası amaç, politik olanı düşünmek ile demokrasiyi düşünenin iç içe geçtiği bu metnin, H. Arendt, C. Lefort ve T.W. Adorno'nun – Benjamin Constant'ın Rousseau'yu eleştirirken gösterdiği saygıyı çağrıştıracak derecede özenli – Marx eleştirileri ışığında bize ne verdiğini ortaya çıkarmaktır. *Kısacası-brevitatis causa* Marx'ın, politik olanı toplumsal olana indirgemek istediği, politik olanı ekonomiden türettiği, ya da tahakkümün ortadan kalkmasından sonrasına dair mistik bir suskunluk içerisinde olduğu doğru mu? *Negative Dialectics*'te Adorno şöyle yazar: “Ekonomi tahakkümden önce gelir, tahakküm de ekonomiden başka bir yerden türemez. (...) Marx ve Engels'in arzuladıkları devrim, bir bütün olarak toplumun ekonomik ilişkilerinin devrimiydi (...), tahakküm oyununun kurallarının veya politik şeklinin dönüştürülmesi değil.”⁴ Oysa gerçek demokrasi konusu, kaygı ve soru işaretleriyle birlikte dile gelmez mi?

Devlete karşı demokrasi? Elinizdeki kitabın başlığı, kelimenin tam anlamıyla paradoksal. Bir defa demokrasiyi ve devleti, bir elin parmakları gibi birbirinden ayıramaz oluşumlar olarak düşünen demokrasi taraftarlarının *doxa*'sına karşı çıkmakta. Bunlar demokrasi ve devleti öylesine özdeşleştirirler ki, “demokratik devlet” ifadesini hiç problemsizmişçesine kullanırlar. Bu iki terimin birlikteliği doğalmış gibi görünmesine rağmen, işin aslı hiç de öyle değildir. Yunan antik sitesinde doğan demokrasi, neden zorunlu olarak devlet olgusuyla önsel bir uyum içerisinde olsun ki? Egemen devlet, varolan şartlara ve yöneticilerinin takdirine bağlı olarak ya demokratik ya da otoriter yönetim biçimini seçebilir.

Demokrasi, devlet iktidarının alacağı biçimlere, bir anlamda yönetime indirgenebilir mi? Eğer bu mümkün değilse, eğer demokrasi toplumun politik yapılanmasıysa, demokrasiyle devlet arasında bir gerginlik, hatta bir çelişki olduğu apaçık değil mi?

⁴ T.W. Adorno, *Negative Dialectics*, 1978, 117-118, <https://www.marxists.org>

Terimlerin yerlerini değiştirelim ve soruyu bu kez devlet açısından değil de, demokrasi açısından soralım. “Devlet demokrasisi” ifadesini hiç zorlanmadan tasavvur edebiliyor muyuz? Politik demokrasi ile toplumsal demokrasi arasındaki karşıtlığı kavrayabiliyoruz, hatta “halk demokrasisi”, “popüler demokrasi” gibi acı bir alayla kullanılan bir deymi bile, aynı şeyi tekrar etmesine rağmen anlayabiliyoruz da “devlet demokrasisi” anlaşılmaz geliyor. Dilin bu ifade karşısındaki direnişi, demokrasi ve devlet arasında örtük, derinden ve kör bir çatışmanın var olduğunu anlatmalı bize. Devlet, demokrasinin alabileceği en iyi biçim değildir. İçinde yaşadığımız toplumun savunma mekanizması benzeri garip bir edimi var: Herhangi bir durum problem teşkil ettiğinde, toplum onu hemen ötesi olmayan bir ufka havale eder, veya daha da kötüsü, aşılamayacak bir engel olarak göstermeye çalışır.* Dolayısıyla problemin aşılamayacağı savının aksini iddia eden girişimleri anında unutmaya ya da bastırmaya yönelik bir uygulama geliştirebilir. Örneğin devlet konusunda Pierre Clastres’in “*Devlete Karşı Toplum*”** başlığı altında verdiği müjdeyi tartışan kaç kişi kaldı?

Gelgelelim demokrasi karşıtlarının demokrasiyi – onların dilinde “demokratizm” olarak geçer – başka hiçbir hüküm olmaksızın devletle özdeşleştirmelerine. Bu *doxa*’yı savunanlar, devleti dışlamakla demokrasiyi de aynı hamlede dışlamış olurlar. İkisi arasında hiçbir mesafe görmedikleri ve temel yönelmişliğinde, demokrasinin devlete karşı kendiliğinden direneceğini düşümedikleri için, kendi mantıklarının içerisine hapsolurlar. Oysa ki Marx’ın 1843 tarihli metninin en takdir edilir yanlarından biri, – bu azımsanmayacak bir özelliktir – bizleri devletin enkazı üzerinden demokrasiyi düşünmeye davet etmesidir. Böylelikle politikayı deneyimlemenin bu ilginç biçimine giden ve gerçek demokrasi muammasıyla yüzleşmemizi sağlayan yolu açar.

* Burada devletin insan toplumlarının doğasına içsel, vazgeçilemez bir örgütlenme biçimi olduğunu varsayanlar veya devleti pragmatist sebeplerden dolayı bir zorunluluk olarak görenler hedeflenmektedir. –ç.n

** Pierre Clastres, *La Société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. de Minuit, 1974. Clastres’in “müjdesi”, devletsiz toplumların “ilkel” olmayıp, bilakis devleti politik olarak reddedecek kadar gelişmiş oldukları savıdır. [Türkçe Basım için bkz.: *Devlete Karşı Toplum*, Çev.: Mehmet Şenel, Nispetiye Kitapları, 1992, <http://www.nispetiye.org>]

Marx yaşamı boyunca hayaletlerle boğuşmuşsa da, bağımsızlık uğruna savaşıyan diğer çağdaşları gibi muammalarla boy ölçüşmekten de vazgeçmemiştir. Marx'la birlikte *Rheinische Zeitung*'da yazan Moses Hess, XIX. yüzyılın gizemli ufkunu 19 Nisan 1842 tarihli bir yazısında oldukça iyi tanımlar: "Fransız Devrimi, modern çağa bu muammayı çözme sorumluluğunu yükledi. 'Özgürlük ve eşitlik, işte istediklerimiz bunlar' diyordu, dünya devrimi (...) Ama ilk bakışta sandığımız kadar da kolay olmayacaktı bu. Özgürlük ve eşitliğin ilk primitif, doğal, kaba biçimi olan *sans-culottisme* fazla uzun yaşayamamıştı: Doğurduğu hastalık İmparatorluk'tu, Restorasyon ise mezarı oldu. Muammanın esas tarihi, daha doğrusu çözümü, işte o zaman başladı. Temmuz monarşisi, özgürlük ve eşitliği bir arada var edebilmenin ilk akılcı, *tinsel* girişimi değildir de nedir? (...) Ama 1830'dan bu yana Fransız, İngiliz veya Alman *uluslarının* geçirdiği dönüşümlere baktığımızda, hiç kuşkusuz muammanın çözümüne doğru bir adım atılmış olduğu umudunu besleyebiliriz."⁵

XIX. ve XX. yüzyılların arasındaki fark, ilkinin çözümü bulduğunu veya bulabileceğini sanması; ikincisininse, tarih ve politikanın sonsuza dek cevapsız sorular olarak kalacaklarını bildiği için muammayı kendine mekân bilmesidir.

⁵ *L'énigme du XIX^e siècle*. Bu alıntıyı M. Rubel, K. Marx'ın toplu eserlerinin önsözünde yapmıştır. *Œuvres*, IV: *Politique I*, Gallimard, 1994. Giriş, s. LXI. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Çevirmenin Önsözü

Marx'a dönüş devri

Geçtiğimiz Haziran başında, Londra'da yapılan, çağdaş Fransız düşünürleri Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Dominique Lecourt ve Miguel Abensour'u biraraya getiren iki günlük konferansın nedeni, Abensour'un *Devlete Karşı Demokrasi: Marx ve Makyavel Momenti* adlı kitabının İngilizce çevirisinin Verso Yayınları'ndan çıkmış olmasıydı. Konferansın başlığı kitabın ilk cümlesinden esinlenmeydi: *Return(s) to Marx?*—Marx'a Dönüş(ler)? İngiliz ve Fransız katılımcıların tartıştıkları temel konu, Marx'ın bugünkü değeri idi: Marx, 19. yüzyıla ait ve orada kalması gereken bir düşünür müydü, yoksa günümüze ışık tutabilen, geçerliliğini yitirmemiş bir düşünür mü? Problemin ortaya konuş tarzı hayli basit, hatta karikatürize edilmiş olabilir. Ancak daha karmaşık bir düzlemde ifade edildiğinde herhangi bir yazarın önemsenmeye devam edilmesinin nedenlerinden birine parmak basıyordu: Tükenmeyen güncellik. Kapitalizmin global bir fenomen olarak ve belki de güçlenerek etkisini sürdürmesi; Marksist çalışmaların her ne biçimde olursa olsun devam ediyor olması Marx'ın güncelliğini yitirmediğini göstermek için yeterli aslında. Konferanstan çıkan sonuç da bunun aksi yönünde değildi.

Ancak güncelliğine rağmen Marx'a atfedilen statü ve değer in Fransa ve İngiltere'de farklı olduğu gerçeğini gözden kaçırmamak gerekir. Fransa'da 1960'lardan beri "Marx'a dönüş" devri yaşanılmakta, Fransız Marksistleri Marx'ın kendisine, yani eserlerine, yeniden dönerek değişik problematikler çerçevesinde yeni

yorumlar getirmeye çalışmaktadırlar. Oysa Anglosakson dünya Marx ile sanki yollarını ayırmaya karar vermiş, bir “Marx’tan dönüş” devri başlamıştır. Marx’ın adı en çok Stuart Hall’un başını çektiği Marksist kültürel çalışmalar alanında ya da Essex Üniversitesi’nde Ernesto Laclau etrafında toplanan Post-Marksist çevrede ses getirir. *New Left Review*’un kırk yılı aşan çizgisini Ocak 2000’de değiştirmesi bu eğilimin hem göstergesi, hem de sonucudur. Kuşkusuz bu gelişmede patenti Fransa’da olan düşünsel yeniliklerin – örneğin “yapısalcılık” ve postmodernizmin – etkisi büyüktür. Ama İngiliz Marksistlerini yıldırان ve Perry Anderson’ın tâbiriyle “gerçekçi” olmaya zorlayan tespit, işçi sınıfının tarihsel yenilgisidir. Bu görüşe göre yeni kuşağın gözünde “Bebel, Bernstein, Luxemburg, Kautsky, Jaurès, Lukàcs, Lenin, Trotskiy ve Gramsci’den oluşan liste, Ariusçu piskoposların isimleri kadar uzak geçmişte kalmıştır”.¹ Yani Marx’ın vasiyeti “konjonktür” yüzünden yerine getirilemez hale gelmiştir. Daha doğru bir ifadeyle Anglosakson camia, solun anlamını açmaya, sol kültürün ufkunu genişletmeye ihtiyaç duymaktadır. Tarihsel olarak postmodern bir çağda yaşadığımız savını geliştiren Frederic Jameson gibi düşünürlerden farklı olarak, postmodernist ontolojik temeller üzerinde bir Post-Marksizm inşa eden – en azından Post-Marksist yakıştırmasını hak eden – birçok İngiliz yazar, kapitalizm eleştirisinin artık solun gündeminden düşmesi gerektiğini savunur.²

Bu açılımların değerini yadsımak ve kesin bir yargıya varmak hayli zordur. Gerek uluslararası, gerekse toplumsal yapıların değiştiği de şüphe götürmez. Marx’ta yeni koşulların, örneğin Porto Allegre sürecinin ve küreselleşme karşıtı eylemlerin sol kültür ile ilişkisinin dayattığı sorulara ilişkin cevapların olmadığı barizdir. Genel anlamda teorik-politik bir tıkanıklık içinde bulunan Marksizmin giderek akademikleştiği ve pratikler üzerinde

¹ Perry Anderson, “Yenilenmeler”, *New Left Review* 2000 Türkiye Seçkisi, İst. 2001, Everest Yayınları, s. 24.

Bkz.: Ellen Meiksins Wood ve John Bellamy Foster’ın eleştirel derlemesi, *Marksizm ve Postmodern Gündem*, Ank. 2000, Ütopya Yayınları, ve özellikle Wood’un “Postmodernizm ve Kapitalizm” başlıklı yazısı.

dönüştürücü etkisini yitirdiği bir gerçektir. Teori ile pratiğin ayrışması, salt entelektüel tatmini ve/veya desperadoluşu körüklemektedir. Dolayısıyla 21. yüzyılın sosyo-politik konjonktürünü incelemek ve bundan gerekli sonuçları çıkarmaya çalışmak afaki bir uğraş değildir. Ayrıca tüm düşünürler gibi Marx da, başkalarına esin kaynağı olduğu andan itibaren kendi düşüncesi üzerinde ipoteğini kaybeder, sağken bile. Onu yeterince anlayabildik mi sorusu sorulmayabilir hatta, herkes anladığı ve benimsediği nokta üzerinden başka ufuklara doğru yol alabilir. İnsana dair bilinmezliğin, öngörülemezliğin temel sebeplerinden biri de anlamların sabitlenmesinin, düşünsel yöntemlerin tektipleşmesinin ve eylem biçimlerinin tıpatıp benzeşmesinin imkânsızlığıdır hiç kuşkusuz. Düşünce eserlerinin kaderi, bu çokluğun hem sonucu hem de aracı olmalarıdır.

Buna rağmen, Fransa'daki problematiğin daha temel bir kaygının ürünü olduğunu anlamak gerekir. Buradaki vurgu, Marx'tan başka yönle doğru gitmeden önce, bunun belki de önkoşulu olarak, Marx'ı anlayabilmiş olmanın gerekliliğinedir. Marx kadar karmaşık ve çok yönlü bir düşünüre dair yorumların sayısı ve farklılığı, ondan esinlendiğini beyan eden herkesin *önce* Marx'ı anlamak gibi bir çaba içine girmesini anlamlı kılar. Hangi Marx'tan hangi noktalara gidilebilir sorusu teorik olduğu kadar politik olarak da yüklü bir soru. Hangi Marx?

İngiltere'dekinden farklı olarak Fransa'daki tartışma, farklı yorumlar arasında kâh çatışmaya, kâh diyaloga dönüşen karşılaşmalar şeklinde cereyan eder. Manş Denizi'nin öte yanına kıyasla Fransa'nın farkı, Fransız Komünist Partisi'nin (PCF) ülkedeki Marksist düşünce ve pratikler üzerinde sıkı bir kontrol kurma eğilimiydi. Marx'ı resmî Sovyet yorumlarının etkisinden kurtarma isteğinin ağır basmasına yol açan sebeplerden biri de buydu. Bir diğeri ise, her tür pozitivizme rağmen Fransa'da hiçbir zaman önemini yitirmeyen felsefe geleneğiydi kuşkusuz. "Yapısalcı" okul da dahil olmak üzere Fransız Marksistleri, resmi ve iktisatçı şablonların dışladığı bir takım felsefî soruları sorma kaygısı taşıyorlardı. Bu yönelim, 1970'lerde Frankfurt Okulu'nun eserlerinin

Fransızca'ya çevrilmesiyle yeni bir ivme kazandı,³ ancak bundan önce de Sartre, Merleau-Ponty, Lefebvre ve Goldmann gibi düşünürler, Marx'ı farklı felsefî perspektiflerden hareketle yeniden yorumlamaya başlamışlardı.

Abensour'un Marx yorumu da felsefî bir çizgiye oturur. Abensour üzerindeki en büyük düşünsel etki hiç kuşkusuz Claude Lefort'unkidir. Toplumun demokratik olarak kurulması [*institution démocratique du social*] kavramını geliştiren Lefort, felsefî duruşunu politik etkinliklerinden çıkardığı dersler sonucunda oluşturan bir düşünürdü. 1946'dan beri Castoriadis ile birlikte Marksizmle ilişkilenen muhalif bir çizgi belirlemeye çalıştı. Her ikisi de Trotskist hareket içinde politikaya başlayan Lefort ve Castoriadis, PCF'nin olduğu kadar IV. Enternasyonal'in tezlerini eleştirmiş, 1949'da *Socialisme ou Barbarie* dergisini kurarak farklı bir Marksist deneyim yaratmaya çalışmışlardı. Ortak amaçları, doğrudan demokrasiyi, kendiliğindenlik ve örgütlenme, teori ve pratik politika arasında yeni bir bağ olarak düşünmektir. Devlet bürokrasisini olduğu kadar politik ve sendikal hareketlerin örgütlenmesinde oluşan bürokratik yapıları kıyasıya eleştiriyor, Sovyetler Birliği'nin bir "geçiş rejimi" olduğu savını reddediyorlardı.⁴ Üretim araçlarının mülkiyetinin devlete geçmiş olması, sömürü ve baskı düzenini ortadan kaldırmamıştı. Kapitalizm cephesinde ise mülkiyet ilişkileri karmaşıklaşmıştı. Dolayısıyla radikal sosyalist devrim, üretim araçlarının özel mülkiyetine karşı çıkmakla yetinmezdi; her tür hiyerarşi ve bürokrasiyle de savaşılmalıydı. PCF'yi neredeyse bir fetiş haline getiren Jean-Paul Sartre ile polemige tutuşan Lefort, "aşağıdan" başlayacak olan devrimi, işçi sınıfına "yukarıdan" empoze edilecek bir parti örgütüne karşı hararetle savundu. Paris yakınlarındaki Renault fabrikasında ve buna bağlı işyerlerinde işçilerle sürekli iletişim içinde olan *Socialisme et Bar-*

³ Frankfurt Okulu'nun çoğu eseri, Payot Yayınevi'nde Miguel Abensour'un yönettiği *Critique de la Politique* (Siyasetin Eleştirisi) serisinden Fransızca'ya kazandırılmıştır.

⁴ Bürokrasi eleştirileri için bkz.: Cornelius Castoriadis, *La Société bureaucratique*, Paris, C. Bourgois, 1973/1990; Claude Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Cenevre, Droz, 1971; Paris, Gallimard, 1979.

barie yazarları (ki bir dönem aralarında Jean-François Lyotard da bulunmuştu), bir süre sonra tarihsel materyalizmi de sorgulayagelmişlerdi. Castoriadis felsefe ve psikanalize dönerken, Lefort aradığı birtakım cevapları, yakın arkadaşı Merleau Ponty'nin belirsizlik ve muğlaklık üzerine kurulu fenomenolojisinde buldu.

Lefort'a göre demokrasi belirsizlik rejimidir. İktidar, kanunlarla belirlenen kurumların değil, hiç kimsenindir.⁵ İktidar alanı demokrasilerde boş kalan ve hiçbir zaman dolmaması gereken alandır. Bu boş alanı – ki bu demokrasinin anlamının da aslında “boş” olduğunu, yani demokrasiyi tam olarak tasavvur etmenin, adlandırmanın imkânsız olduğunu imâ eder – doldurma çabası totalitarizme götürür.⁶ Demokratik toplumun kuruluşu bir tek-vücut [*corps-Un*] tasavvuruyla olamaz; demokrasi çeşitli tasavvurların çatıştığı heterojen bir oluşumdur.⁷ Totalize etme eğilimindeki her tür düşünce dolayısıyla reddedilmelidir.

Hem Lefort'un öğrencisi olan, hem de 1970'lerde Lefort, Castoriadis, Marcel Gauchet ve Pierre Clastres ile birlikte *Libre* dergisini kuran Abensour, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'ni okurken, Marx'ın “gerçek demokrasi” kavramında Lefort'unkine benzer bir demokrasi anlayışı bulur. O halde doğrudan demokrasiyi Marx aracılığıyla düşünmeyi denemek, yani birtakım cevapları farklı bilim dallarında, örneğin psikanalizde ya da sosyolojide bulmak yerine, Marx'ın kendisine dönmek anlamlı olabilir. Ancak bu duruş birtakım kalıpları kırmak suretiyle, Marx'ın bir politika düşünürü olarak okunmasını gerektirir. Abensour'un yapmaya çalıştığı da budur.

Genç Marx'ın Hegel eleştirisini yeni bir gözle okumanın, Louis Althusser'in epistemolojik kopuş fikrini reddetmek anlamına geldiğini Abensour 1972'de yazdığı “Pour Lire Marx” adlı

⁵ Bu yönüyle Lefort, örneğin bir Weberci liberal demokrasi kuramından farklı bir noktadadır.

⁶ Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de kurguladıkları radikal demokrasi kavramıyla Lefort'un demokrasi anlayışı arasında bu anlamda paralellik vardır.

⁷ Özellikle bkz.: Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981/1994.

makalesinde savunmuştu.⁸ O sene Fransa'da Maximilien Rubel'in derlediği ve çok saygın *Bibliothèque de la Pléiade* serisinden çıkan Marx'ın toplu eserleri yayınlanmıştı. Abensour'a göre, Rubel'in derlemeyi hazırlarken kullandığı yöntem doğrudu çünkü Rubel, Marx'ın gençlik eserlerini, notlarını ve mektuplarını, *Kapital*'in bitmemiş bir başyapıt olduğunun bilinciyle değerlendirmişti. *Kapital*, Marx'ın yazmayı düşündüğü son eserin bir bölümüydü yalnızca. Engels'in Marx'ın ölümünden sonra yayınladığı 2. ve 3. cilde bitmiş bir eser havası vermesi gayet yanıltıcıydı. Marx, Althusser'in savunduğu üzere, tamamlanmış bir ekonomi biliminin kurucusu değildi; aralarında *Kapital*'in de bulunduğu son yazılarının hedefi, ekonomi politığının eleştirisiydi. Mektuplarından yazmayı planladığını anladığımız *Ekonomi Politığın Eleştirisi* adlı eser, altı ana bölümden oluşacaktı: Kapital, toprak mülkiyeti, ücretlendirilmiş emek, devlet, uluslararası ticaret ve dünya pazarı. Marx'ın ölümünden önce yalnızca *Kapital* yayınlanmıştı. Geriye oldukça kabarık bir yığın not ve monografi kalmıştı. Marx'ın çalışma yöntemi, kendi ifadesiyle, darmadağınktı: "Kitapları yutmaya ve hemen sonra da değiştirilmiş olarak tarihin çöplüğüne atmaya mahkûm bir makineyim ben."⁹ Teorik çalışma ile devrimci hareket arasında durmaksızın gidip gelen yaşamında Marx, bir konuyu henüz tam olarak geliştiremeden, süreç içerisinde ortaya çıkan yeni durumlar yüzünden bir diğer konuya dönmek zorunda kalmıştı. Sırça fanusundan dünyayı seyreten çoğu düşünürden farklı olarak, yazdıklarını geçmiş ve geleceği belli olan bir akademik çizgiye oturtma imkânı bulamamıştı. Dolayısıyla Althusser'in savunduğu gibi *Kapital*'in Marx'ı "yargılayacak" ölçüt ve diğer bütün yapıtlarının yorumunun anahtarı olduğu Abensour için şüphe götürüyordu. 1844 *Elyazmaları* ve *Kapital*, ne kopuş içinde olacak kadar farklı, ne de dolaysız bir devamlılıktan bahsedebilecek kadar aynıydılar. Aralarındaki ilişkiyi Althusser de hakkıyla tespit edememişti.

⁸ Miguel Abensour, "Pour lire Marx", *Revue française de sciences politique*, no. 3, 1972.

⁹ Abensour, "Pour lire Marx", *Revue française de sciences politique*, no. 3, 1972. <https://rantey.org>

Genç Marx-olgun Marx ayrımını “epistemolojik kopuş” bağlamında değerlendiren Althusser, Marx’ın eserini “tarih felsefesinin/idealizmin” terminolojisi içerisindeki Marx ve bilgiyi nesnel bilgiye (tarih bilimi) açan bilimsel Marx olmak üzere iki döneme ayırır. *Kutsal Aile, Felsefenin Sefâleti, Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* ile mayalanan “kopuş”, *Alman İdeolojisi* (bilimsel/terminolojik kopuş) ve *Komünist Manifesto* (politik eser) ile tamamlanır. Ancak özellikle *Grundrisse* denilen taslak bu ikili şemanın içine oturmaz, Althusser de zaten kopuş çerçevesini kurduğu makalesinde bu eserden bahsetmez.¹⁰ Marx’ı Althusser’in eleştirisinde hümanist, yani ideolojik yapan kavramlardan biri olan yabancılaşma, bir süre yok olduktan sonra *Grundrisse*’de belirir oysa ki, ama Ernest Mandel’in savunduğu gibi, antropolojik değil de tarihsel olarak kurgulanarak. Teorik açıdan problem şudur: Althusser 1961’de “problematik” kavramını bir düşüncenin tüm unsurlarına bütünlük sağlayan sistematik bir yapı olarak tanımlarken, düşünceler tarihine has yöntemi reddediyordu. Buna göre herhangi bir metnin anlamını metnin evveliyatından ve yazarın bundan sonra gittiği noktadan çıkartmak bilimsellikten uzak bir çabaydı. Metnin global bir anlamı olabilirdi ancak ve bunu da içerdiği problematik belirlerdi. Abensour’un itirazı tam da bu noktaydı: Örneğin bir meta fetişizmi teorisini Hegelcilik kalıntısı olarak nitelendirmek ve Marx’ın eserini kronolojik olarak sınıflandırmakla Althusser, tam da eleştirdiği yöntemi kullanmış olmuyor muydu? “Althusser bir metnin en derin bütünlüğünü... aramaya devam etmiş olsaydı eğer, yabancılaşma kavramının Marx’ın problematiğinin bir parçası olduğunu kabul etmek zorunda kalır ve *Grundrisse*’yi oluşturan bin küsur sayfayı, bilimsel eleştiriden çok ideolojik bir polemige benzeyen bir tarzda hasır altı etmesi mümkün olmazdı.”¹¹

Genç Marx nasıl okunmalı o halde? Abensour bu sorunun cevabını elinizdeki kitapta veriyor. Marx’ın eserinde komünizmin, ütopyanın ve politikanın statüsünü sorgulamayı imkânsız-

¹⁰ Louis Althusser, “Préface: Aujourd’hui” in *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996, s. 11-34.

¹¹ Abensour, “Potenzil Marx”, *Kitap Arşivi* 783, <https://rantey.org>

laştıran boyunduruktan kurtulmak demek, önce Doğu Blok'u Marksizminin, sonra da Althusser'in kapatmaya çalıştığı bir kapıyı yeniden aralamak demek Abensour için. Marx'ı politik bir düşünür – politikanın düşünürü – olarak okumanın anahtarı da 1843 yılındadır.

Marx için 1843 uzun bir yıl. *Rheinische Zeitung*'da gazetecilik ve daha sonra editörlük yaptığı, Engels'le tanıştığı, sansürle mücadele ettiği 1842 yılının politik etkinliğinden sonra Marx, gazeteciliğe, Almanya'ya – ve bekârlığa – veda eder. Tam da bu dönemde, Paris'e gitmeden önce, Kreuznach'a çekilir ve Hegel'in *Hukuk Felsefesini* yeniden incelemeye başlar. Rubel gibi Abensour da, Kreuznach'ta etkin hayattan çekildiği günlerin genç Marx'ın düşünsel parkurunda belirleyici olduğunu savunur. Marx, Paris'e geldiğinde “olgun” Marx'tır artık: *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, bunun yayınlanan yegâne kısmı olan giriş bölümü ve *Yahudi Sorunu Üzerine*, Marksist “problematik”in” belirlediği, yani tarihsel materyalizmin ilk tohumlarının atıldığı metinler.

Marx'ın yaşamı boyunca sorgulamaktan vazgeçmeyeceği, eserinin tamamına anlamını veren ilgi, ekonomi politiğin eleştirisi. Fakat ilk dönemde – yani 1843'te – merkezi konumda olan terim “ekonomi” değil, “politika”. Ekonomi *politiğin* eleştirisi, politikanın devletle özdeşleştirilmesinin eleştirisiyle başlıyor. Abensour'un tezi şu: Bu duruş, Marx'ın eserinin örtülü kalan ancak hiç sönümlenmeyen kurucu bir unsurudur. Marx 1844'ten itibaren farklı bir yöne kaymış olabilir. Ancak yazdıkları kadar, olayların akışı nedeniyle yazmayı düşündüğü halde yazamadıklarını dikkate almadan Marx'ın eserinin anlamını tam olarak belirleyemeyiz: “Marx, 1845 yılında Alman bir yayıncıya, başlığı *Politikanın ve Ekonomi Politiğin Eleştirisi* olan iki ciltlik projesini sunar. Aynı dönemde yazdığı notlara bakarsak, bu çalışmada Marx'ın Fransız devriminden başlayarak modern devletin oluşumunu anlatmayı düşündüğünü, insan hakları problemine eğilmeyi istediğini, devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkileri, güçler ayrımını, farklı iktidarlara, politik partileri incelemeyi tasarladığını, ve seçim hakkı ile ilintili olarak ‘devletin ve sivil

toplumun yok oluşunu' düşünmeyi hedeflediğini anlarız. Bu çalışmanın planına ve başlığına bakılacak olursa, Marx'ın daha çok gazeteci olarak yazdığı politik yazıların ezici çoğunluğunda (sadece Fransa ile ilgili olanları ele almak yeterlidir), 1845 yılındaki tasarının bütün yaşantısı boyunca devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu yüzden M. Rubel'le birlikte Marx'ın eserinde ekonomi politiğin eleştirisiyle politikanın eleştirisinin hep birlikte var olduklarını söyleyebiliriz." (bkz.: s.133-134).

Marx'ın yazamadıkları dışında Abensour'un tezini güçlendiren bir örnek de 1871 Paris Komünü'ne dair düşünceleri. Aniden ortaya çıkıveren bu olay, Marx'ın dikkatini ekonomiden ayırıp yeniden ve epeydir – *Manifesto*'dan sonra – ihmal ettiği politikaya çeker. 1871'de Enternasyonal için kaleme aldığı iki hitap, 1843 Hegel eleştirisi ile karşılaştırıldığında tematik benzerlikler içerir. Neredeyse 30 yıl arayla yazılmış bu iki metinde Marx, kurumsal devleti dışlayan bir politik varolma biçimine övgüler yağdırır. Marx nasıl bir politika tasavvur eder ki 1871'de devletin yok olmasının nihai politik biçimini görür? Ekonomi *politiğin* eleştirisini yönlendiren politik tasavvur nedir? Marx'ın bir politika düşünürü olarak değerlendirilebilmesi için bu soruların cevaplanması gerekir.

Abensour konuya dolambaçlı bir yoldan yaklaşmayı tercih eder. Genç Marx'ın boğuştuğu sorular, bir sonraki çözümlemelerine ışık tutabilir. 1842'de Marx politikanın özerkliğini, yani insan istemine ve aklına dayalı bir düzenin kurulmasını sağlayacak yegâne etkinliğin politika olduğunu keşfeder. Fazlasıyla Hegelci olan bu ilk yaklaşımı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde ayrıntılandırarak ve kendi problematiğini geliştirecektir. Bağımsızlık, insanın sahiplenebileceği bir dünyanın inşası, ve farklılıklara rağmen birlikte yaşama problemlerini Marx, 1843'te "gerçek demokrasi" formülüyle çözer. Gerçek demokrasinin öznesi olan halk, yani *dêmos*, kendi iradesinin mizansenisi olan bir varolma biçimi geliştirirken, hiçbir unsurunun diğerlerini tahakküm altına alacak kadar büyümesine ve kendinden kopmasına izin vermemelidir. Başka bir deyişle devlet, onu oluşturan halkı tahakküm altına alan ve halka dıssallaşmış bir kurum haline gel-

memelidir. Halkın her “anı” (momenti, bütünü parçası – Hegelci bir tanımlama), kendine ait bir yerde kalmalıdır.

Böylesi bir öznellik anlayışı Marx’ın politika düşüncesinin modernite adı verilen zamanın problematiği içinde yereldiğini gösterir. Abensour’a göre modernitenin özelliği, ilk ifadesini Makyavel’in eserlerinde bulan zamansallık sorunuyla yüzleşme ihtiyacının doğmasıdır. Metafizik veya teolojik sistemleri reddetmek demek, insanın kuracağı dünyanın olumsal ve bitimli olduğunu kabul etmek demektir. Ancak bu durumda birlikte yaşamının koşullarını belirleyen ve süreç içinde devamını sağlayan hiçbir üst garanti kalmaz. Frankfurt Okulu’na yakın olan J.G. Pocock’un tanımladığı Makyavel momenti, *res publica*’nın¹² bir politika biçimi olarak kendinin bilincine varma ve kendini yıkabilecek olana karşı tedbir alma zorunluluğunun farkında olma durumudur. Kanun yapıcılık bu tedbirlerin bir tanesi olsa da, hiçbir kanun *res publica*’yı kendinden koruyamaz. Söz konusu olan hukuk devleti değildir; sorunu salt teknik veya hukukî açıdan algılamak yanlıştır. Politika felsefesinin Makyavel’den bu yana sorduğu soru, insanın kendi dünyasını varetmesinin ne demek olduğudur. Kendi kendini yönetmek ne anlama gelir? Ortak irade nasıl vücut bulur? Tahakküm ilişkileri olmayan bir toplum nasıl tasavvur edilebilir?

İşte Marx’ın “gerçek demokrasi” formülüyle cevaplamak istediği sorular bunlardır. Kurucu ve düzenleyici ilke ve ivmesini dışarıdan alan bir toplumsal varoluş yerine, bunları kendinde bulan bir toplumsal varoluş şeklidir bu. Ancak Abensour’a göre Marx’ın Makyavel momentiiyle kurduğu ilişki muğlaktır. Bir yanda halkı tek-vücut bir özne gibi görerek Hegel’in devletin bölüğü politik alanı halka iade etme isteği; diğer yandaysa halkın yaşamının homojen olmadığının ve dolayısıyla farklılıkları barındıracak bir varolma biçimi tasavvur etmek gerektiğinin bilinci. Politikayı bir dolayım olarak düşünen Marx’ın organik bir kendiliğindencilikten uzak olduğunu belirtmek önemlidir. Toplum

¹² *Res publica*, Latince’de “kamusal olan”, “kamusal şey” anlamına geliyordu. Batı dillerinde “cumhuriyet” sözcüğü (*république*, *republic*) bu ifadeden türemiştir. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

kendini kurarken, yani toplumsallığı inşa ederken, kurduklarında kendini bir ayna gibi seyredebilmelidir. Söz konusu olan bilinçli tercihlerdir, bilinçsiz bir doğallık değil. Dolayısıyla komünizmin yüzeysel yorumlarında rastlanılan organik uyum ütopyası Marx'ın politika düşüncesini doğru yansıtmaz. Ancak Marx'ın sürekli olarak tek-vücut tasavvuruyla daha antagonistik bir toplum tasavvuru arasında gidip geldiğini de teslim etmek lazım.

Hangi Marx sorusunun cevabı Abensour'da "politik Marx"tır, çünkü günümüz politikasında birtakım çözümsüzlükleri aşabilmenin yolunu Marx gösterebilir. Öncelikle, ekonomi politüğün eleştirisinin, politikanın eleştirisiyle bir olmadığını anlamak gerekir. Tahakküm ilişkileri, sömürü ilişkilerinden ayrıştırılmalıdır. Politika eleştirisi, politikanın topyekûn reddi değil, tahakküm ilişkilerinin eleştirisidir. Bu da, politika felsefesinin sorduğu birtakım soruları dışlayan bir sosyolojikleşmeye sırtını dönmekle olabilir. Politika, ezilenlerin perspektifinden incelenmeli ve iradî kölelik kavramını ortaya atan La Boétie'nin 16. yüzyılda sorduğu soru ciddiye alınmalıdır: ezilenlerin çoğunluğu neden başkaldırmaz? Marx'ı bir politika felsefecisi olarak okumak, onu politik düşünce tarihiyle böylesi bir diyaloga sokar.

Liberal düşünceden farklı olarak Abensour'un kaygısı, hukuk devletinin övgüsü değil, Marx aracılığıyla anarşi ile gerçek demokrasi arasındaki bağı kurabilmektir. Lefort'un yanı sıra, erki bir "birlikte eyleme yetisi" (*acting in concert*) olarak kavramsalılaştıran Hannah Arendt ve anarşiyi antropolojik açıdan yeniden yorumlayan Pierre Clastres'tan da kuvvet alır. Apayrı düşünsel geleneklerden olan Arendt ve Clastres'in ortak yanı siyaseti devlet, kurumlar ve siyasal partiler çerçevesinden bağımsız olarak düşünme çabalarıdır. Arendt "demokrasi" sözcüğünü kullanmaz bile; politik eylemle ilişkilenebilir tarzıdır, bir rejim ya da düzen değil.¹³ Yasama, pre-politik bir etkinliktir; temsili demokrasi ise eylemlilik halini kısıtladığı ve kurumsallaştırdığı ölçüde apolitik (hatta antipolitik) bir düzendir. Eylem, kuran ve dönüştüren insan etkinliğidir. Erki oluşturan eylem, ortak olmaktan çıkıp

¹³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çev.: B. Sina Şener, İst. 1994, İletişim Yay. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

hiyerarşik olarak düzenlendiği an tahakküme dönüşür. Clastres ise, politikadan, yani devletten, mahrum oldukları için ilkel adı verilen toplumların aslında bir politik duruşa sahip olduklarını savunur. Devletsiz toplumlar, *devlete karşı* olan toplumlardır. Anarşi bir düzensizlik hali değil, kurallı ve tutarlı bir düzendir. Clastres'ın antropolojisi bireyin değil, toplumun tamamının özgürlüğü üzerine kurulu anti-liberal bir anarşi teorisini geliştirmektedir.¹⁴

Marx'ı farklı ufuklara ait düşünürlerden Althusser'in yaptığı gibi koparmak yerine onlarla diyaloga sokmak, gerek "gerçek demokrasi" kavramında, gerekse Paris Komünü'ne atfedilen anlamda ortaya çıkan politika problematiğini anlamak açısından önemlidir. Marx'ın politikaya dair duruşu 1844'ten sonra satır aralarına itildiyse de yok olmamıştır. Yok olması zaten düşünülemezdi, çünkü Marx her ne kadar *Kapital*'de sömürü ilişkisinin bilimsel-nesnel çözümlemesini yapıyor ise de, bu çözümlemeyi *neden* yaptığı – ya da bunun bizim tarafımızdan *neden* önemsenmesi gerektiği – sorusu cevapsız kalamazdı. Ekonomi politiğin eleştirisinin nihai hedefi, eleştirilen ilişkilerin yerini başka ilişkilerin almasını sağlamaktır. Farklı bir düzen idealinin kıstasları Marx'ın politik düşüncesinde gizlidir. Bunların ne olduğunu – ya da ne olabileceklerini – anlamaya çalışmak hem kuramsal hem de güncel bir önem taşır. Ne sosyal demokrasinin hukuk devleti çerçevesinde ürettiği çözüm ve alternatifler, ne de işçi sınıfının tarihsel yenilgisinin yol açtığı kuramsal genişleme çerçevesinde sunulan yeni perspektifler: Abensour'un duruşunu oldukça radikal kılan şey, Marx'ın kendinden esinlenen bir ödünsüzlüktür. Ara çözümler tahakkümü ortadan kaldırmaz; politikayı tüm tahakküm şekillerinin yok olması kıstası üzerinden yapmayacaksak, bir tuzaktan kurtulayım derken yeni bir tuzığa düşme riskimiz artar. Politikanın garantisi yoktur, ancak birtakım çözümlerden medet umulmaması gerektiğini hem tarihsel hem de teorik olarak görmek mümkündür.

¹⁴ Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris, Ed. de Minuit, 1974; ayrıca bkz. Miguel Abensour (der.), *L'Esprit des lois sauvages, Pierre Clastres ou une nouvelle politique*, Paris, La Librairie de la Rose, 1987.

Abensour'un kitabını bir deneme niyetine okumak daha doğru olur. Bir süre yönettiği Collège International de Philosophie'nin bir hedefi de, akademik formatlara uyma zorunluluğu olmadan, serbest stilde yazılan denemeler yayınlamaktı. Bu Collège International de Philosophie'nin de ilkelerine uyuyordu, çünkü burası bir tür "açık üniversite", yani yüksek kalibreli düşünürlerin, kâr ve kariyer amacı gütmeksizin ilgilenen herkese açık seminer dizileri düzenlemelerini sağlayan kurumsal bir çerçeveydi. Abensour'un metni, seminerler esnasında gelişen fikirleri hem yazılı eser olarak sabitlemek, hem de daha geniş bir kitleye duyurmak için girilen bir çabanın ürünüdür. Çalakalem yazılan bu deneme yine de Feuerbachvâri polemikçi bir üslup takınmaz. Sık sık koyulaşan, saydamlığını yitiren ve bu yüzden de okunması zor olan bu metin göndermelerle ve açıkça adlandırılmayan entelektüel çatışmalarla doludur. Örneğin L. Althusser'in adı bir kez bile anılmaz, ama metnin tamamının Althusser'e bir cevap teşkil ettiği söylenebilir.

Bu denemeden çıkarabileceğimiz sonuçlardan biri, "Hangi Marx" sorusunun cevabının "Bir çok Marx" olduğudur. Daha önceki duruşlarına dair Marx'ın 1859 tarihinde yaptığı özeleştiri-den başlayarak, Engels ve Lenin üzerinden Althusser'e kadar varan yorumlardan her biri, bir teorinin belli bir kaygıya hitaben yeniden anlamlandırılmasından ibarettir. Bunlardan her biri Marx'ın düşüncesinin bir yönünü açar, karmaşık ve hatta çelişkili teorisinin farklı açılımlarını oluşturur diyebilirdik, eğer bazıları bir önceki yorumlara nazaran kendilerini *en iyi* ve *en doğru* yorum olarak sunma hastalığından musdarip olmasalardı. Marx'ı anlama çabasını es geçmenin sakıncaları varsa, hangi Marx sorusunu Marx'ı yorumlama tartışmalarına bir son verme amacıyla sormanın da büyük sakıncaları vardır. Marx'ı nihayet bilinebilir bir "veri"ye çevirebilme amacının kendisine, Abensour'un da önerdiği gibi şüpheyile bakılması daha sağlıklı sonuçlar alabilmenin önünü açar. Teorik, öznel ya da güncel bir soruya cevap arama arzusuyla yola çıkmayan teori veya araştırma olamayacağını bilmek gerekir. Bu anlamda iyi ya da kötü Marx yorumları vardır, ama herbiri bir *yorumdur* ve öyle algılanması gerekir.

Giriş

I

Modern demokrasiyi düşünme gayretini gösterenler, onun bir muamma ya da bir paradokslar zinciri olduğunu hemen anlarlar. Bu gerek Tocqueville gerekse de Marx için geçerlidir.

Amerika’da Demokrasi’nin (1835) yazarı için demokratik devrim, “insan erkinin” hâkim olamadığı “ilahi bir olgu”dur. Anlama arzusuna rağmen Tocqueville, bu “karşı konulamaz devrim”in kendisinde “bir çeşit ilahi dehşet” uyandırdığını itiraf eder. Modern dünyayı etkileyen “büyük toplumsal muammanın parolası” olan Amerika Birleşik Devletleri, demokrasinin ta kendisinin örneğidir.¹ Tocqueville’in yeni bir politika bilimi oluşturma arayışı, “demokrasinin vahşi içgüdülerine” hâkim olup onları ıslah etmek, bu sayede devrimi faydalı kılmak; uygarlığın karşısına özgürce ve anarşist bir tavırla dikilmesine izin vermek-tense, ona hâkim olmak amacını gütmeyi mi? Öyleyse Tocqueville için bundan böyle alternatif, aristokratik bir toplum ile demokratik toplum arasında değil; düzen ve ahlâk kurallarına başeğmiş bir demokrasi ile “düzensiz”, “yoldan çıkmış”, “şiddetli öfkelere maruz kalmış”² bir demokrasi arasındadır.

Eserin giriş bölümünden itibaren kullanılan “demokratik devlet” ifadesi, Tocqueville’in projesinin, demokrasinin azgın sula-

¹ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, GF, 1981, C: I, s. 97. Bundan sonraki alıntılar bu eserin önsözündendir.

² Bkz.: Tocqueville’in E. Stoffels’e 21 Şubat 1835’te yazdığı mektuba atıfta bulunan J.-P. Mayer, *Alexis de Tocqueville*, Gallimard, 1948, s. 48-49.

rını devlet ırmağının yatağına boşaltmak olduğunu apaçık gösteriyor. Burada, demokrasiyi devletle bağdaştırarak, devrimi uzaklaştırmak isteği değil midir söz konusu olan? Oysa demokrasi için devletin yatağı, Procuste'ün* yatağı gibidir. Tocqueville, belirlenimlerini incelediği demokrasinin muğlaklığını gözler önüne sermek istediği için, paradokslarını ve hatta çelişkilerini arayıp durmaktadır bir yandan.

Halkın egemenliği ilkesine dayanan demokrasi, adlandırılması zor olan, ama öncesi olmayan bir despotizm biçimine gebedir; tam da tiranlık olarak adlandıramayacak koruyucu bir güce dönüşür ve “düzenli, yumuşak ve barışçıl”³ bir esarete yol açar. Demokratik devrimi devrimci hareket izlemez; tam aksine, devrimci tutkular yerlerini varolanı yıkmayı değil ama korumayı hedefleyen tutkulara bırakırlar.

O sıralar Fransız politika modelini Almanya'ya ithal etmek için mücadele veren genç Alman filozofu Dr. Marx'a göre demokrasi, Hegel'in hukuk felsefesini eleştiren 1843 elyazmasındaki ifadeyle, “tüm anayasal” muammaların çözümü”dür. Ancak işin aslı odur ki muamma, çözüme ulaşacağı yerde katlanarak büyümüştür. O devrin Fransız yazarlarını okuyan Marx ortaya yeni bir muamma çıktığını fark eder. “Demokraside devlet tikel olarak *sadece* tikeldir, tümel olaraksa gerçek Tümel... Modern çağın [zamanın] Fransızları bunu gerçek *demokraside devletin yok olması* olarak anlarlar.”⁴ Demokrasi, gelişimini tamamladığı oranda devlet küçülür. Bu gizemli formüle ileride

* Yunan mitolojisinde, yoldan geçenlere saldırıp onları yatağa bağlayan, kol ve bacaklarını yatağın boyutlarına göre uzatıp kısaltan işkenceci bir haydut. —ed.

³ Tocqueville, *a.g.e.*, C: II, s. 386.

^{**} Fransızcada *constitution*, ya da Hegel'in diliyle *Verfassung*, hem anayasa, hem de yapı, yapılanma, kurumsallaşma, oluşum anlamına geldiği için, bu bölümde ve ilerleyen sayfalarda kullanılan “anayasa” sözcüğünden aynı zamanda “anayayı” da anlaşılmalıdır. “Anayayı” biçiminde de kullanılan buradaki “anayasa” terimi temelden ziyade üstyapıya gönderme yapmaktadır. [Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin... Türkçe çevirisinde “anayayı” kullanılmıştır.] —ed.

⁴ Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Ed. Sociales, 1975, s. 70.

Bundan sonraki bütün kitaplar Arşivim: <https://rantey.org>

uzun uzadıya döneceğiz. Şimdilik şunu sormakla yetinelim: Bir politik topluluk, yani buradaki anlamıyla kendi gerçekliğine erişmiş bir demokrasi, politik devletin yok olması olarak nasıl tezahür eder? Bir politik toplum devletin yok olması durumunda nasıl şekillenir? Politikayla devleti birbirinden ayırmamız mı beklenmektedir? Demek ki, demokrasinin tezahürünün bile devleti aştığı ve ötesine uzandığı, devletin sınırlarını zorladığı, verimli ve cömert bir ırmak gibi yatağını taşıyıp diğer toplumsal alanların tümüne yayılma özelliğine sahip olduğu gerçeğini anlayabilmek için modern demokrasiyi devlete *karşı* bir olgu olarak düşünmemiz ve aynı hamlede de Tocqueville'in rahatlıkla kullandığı “demokratik devlet” ifadesini reddetmemiz gerekir.

Marx, modern Fransızların formülünün doğru olduğuna ikna olduğu için onların analizlerine kendince sahip çıkar. Ren nehri- nin öte yakasından Fransızlara katılması, 1848 öncesindeki Marx için halkların az sonra başlayacak baharına tek bir “kırlan- gıcın”⁵ bakışı değildir. Marx, baharı bilinçli olarak olumlar ve bu döneme ait politik müdahalelerine bakılacak olursa, “Makyavel momentı” olarak adlandırabileceğimiz *res publica* imgesi altın- daki yerini alır. Bu terim Marx için kullanıldığında muğlak oldu- ğu kadar şaşırtıcıdır da. Bu yüzden genç Marx'ın 1842-1844 döneminde kaleme aldığı politik yazıları inceleyerek neyi hedef- lediğimizi daha iyi belirtmemiz gerekir.⁵

Daha sonra göreceğimiz gibi, burada söz konusu olan Mark- sist politika bilimine katkıda bulunmak değildir. Marx'ın çoğun- lukla ihmal edilen politik boyutunun önemini birkaç yıl önce hassasiyetle vurgulayan Anglosakson eleştirel teorinin yapmaya

Aristo'nun “bir kırlangıçla bahar olmaz” sözüne gönderme yapılıyor. – ç.n.

⁵ İnceleyeceğimiz metinler başlıca şunlardır: 1) Gazeteci Marx'ın *Rheinische Zeitung*'da 1842 Mayıs ile 1843 Martı arasında yayınladığı makaleler; 2) büyük olasılıkla Mart-Ağustos 1843'te yazılmış olan *Hegel'in Hukuk Fel- sefesinin Eleştirisi*; ek olarak *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Kat- kı'ya Önsöz* ve *Yahudi Sorunu* (bu metinler Almanya'da yazılmış ve 1844 Şubatı sonunda Paris'te *Deutsche-Französische Jahrbücher*'de yayımlan- mışlardır). Metinler Fransa'da Maximilien Rubel'in Karl Marx, *Œuvres*, III: *Philosophie*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1982, der- lemesinde toplandı. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

çalıştığı gibi, bu boyutun materyalist bir tarih ve toplum teorisi içerisinde kavranması değil hedefimiz. Ama Marx'ın çeşitli yazılarına dağılmış fragmanları tutarlı bir teoride toplayarak ya da bir takım eksiklikleri tamamlayarak materyalist devlet teorisini oluşturmak niyetinde de değiliz.⁶

Kendimizi, Marksizmden ve özellikle politikanın ekonomiye indirgenmesine son vermek için yola çıktığı halde indirgemecilikten kaçamayan; etmenlerin çokluğu, gerçekliği ve etkinliğini kabul etmesine rağmen politikanın sosyolojikleştirilmesini destekleyen sofistike Marksizm türlerinden uzak tutmaktayız.

Hedefimiz, genç Marx'ın politik metinlerini, Claude Lefort'un anladığı anlamda bir *düşünce eseri* [œuvre de pensée] olarak, bilmeye yönelik ve özünde dile dayalı bir eser olarak ele almaktır. Bu eseri politika felsefesi açısından yorumlamak, ya da modern politika felsefesinin yazgısı içerisinde oturtmak, Marx'ın bu gelenekle olan ilişkisi nedeniyle ayrıca meşrudur. Karşıtlıklarına rağmen bir noktada kesişen iki kutupla ters düşeceğimiz hedefin kendisinden de çıkarsanabilir: Felsefi spekülasyona özgü politik düşünce biçimlerini reddettiği için Marx'ı yücelten Marksistler kutbu ve Marx'ı politik düşünce geleneğine son verenlerden biri olarak niteleyen Marksistler kutbu. Bu iki kutup arasından çizilecek yolda Marx'ın eserinin saklı kalmış, gizlenmiş bir boyutunu – politika ve politikanın özü konusundaki felsefi sorgulamasını açığa çıkarmak söz konusu. 1842-1844 arasında yeterince vurgulanmış olan bu boyut, eserin tamamına nüfuz etmekle beraber en çok politik yazılarında belirmektedir. Dolayısıyla ilk hipotezimiz şu: Bu boyutu ortaya çıkarmanın en iyi yolu, temeli Makyavel tarafından atılan modern politika felsefesi ile Marx'ın eserini ilişkilendirmektir.

Makyavel adı okuru yanıltmasın. Burada ne Marx'ın mirasçısı olduğu sanılan nesnel ve pozitivist bir politika bilimine; ne de Makyavel'in modern ulusal devleti yapılandırmak, Marx'ın proletaryayı bağımsızlaştırmak adına benimsediği ve güçler çatışmasına dayanan bir "politik realizme" gönderme yapılmak-

⁶ Örneğin, bkz.: J. Maguire, *Marx's Theory of Politics*, Cambridge University Press, 1978.

tadır. Makyavel'i realizme indirgeyemeyeceğimiz gibi, Marx'ın Makyavel'le olan ilişkisini de realizmin farklı bir toplumsal-tarihsel alanda, farklı aktörlerle yeniden kurgulandığını savunan ve Marx'ı proletaryanın Makyavel'i yapan teze indirgeyemeyiz. Politikayı felsefî bir problematikle düşünen genç Marx, klasik politika felsefesinin ilke ve kriterlerinden farklı olan normatif bir modern politika felsefesinin kurucusu konumundaki Makyavel ile ilişkilendirilebilir ancak.

Bu yüzden Marx'ın Makyavel momenti içinde yer alıp almaya çalışmasını sorgulamak önemlidir.

Eric Weil, 1951'de yazdığı *Günümüzde Makyavel* adlı denemesinde, Makyavel'in Batı uygarlığında iki ayrı tarzda varolduğunu farkına varmamızı sağladı: Bazı dönemlerde bilginler ve yazarlar, eserlerinin oluşumu ve anlamı üzerine kafa yormuştur (bilimsel varoluş); diğer dönemlerde ise Makyavel, politika sahnesinde belirivermiş, dolayısıyla da adı o günün problemlerine çözüm üretmek için anılmıştır (kamusal varoluş). İkinci evreye girildiğinde Makyavel'in statüsünün değiştiği gözlemlenir. Makyavel, farklı çağların insanlarıyla neredeyse zamandaş hale gelir, ve Makyavel üzerine düşünmek yerine, Makyavel'i düşünmek, ve hatta Makyavel ile birlikte günün politik problemlerini düşünmeyi içeren farklı bir düşünce rejimi oluşur. "Buna rağmen, herhangi bir yazar olmaktan çıkıp yeni bir hayata başladığı momentler de çıkar: O tutkulu soru, politikanın varlığı [*l'être de la politique*] sorusu sorulur ona; onunla tıpkı zamandaşımız gibi tartışılır..."⁷ Bunun radikal bir anlamı var: Makyavel ile konuşurken, *Ne Yapmalı?* ya da *Nasıl Yapmalı?* sorularından çok daha temel bir soru – eylem mi, eylemsizlik mi sorusu – gündeme gelir. Politik eylemin meşruiyeti nedir? Politika ile kötülük [*le mal*] arasında bir ilişki olabileceği şüphesi eylemsizliği seçmek için yeterli sebep teşkil eder mi? Söz konusu olan şu ya da bu politik seçenek değil, politikanın kendisidir – meşhur bir

⁷ E. Weil, "Machiavel aujourd'hui", *Essais et conférences*, Librairie Vrin, 1991, C.Ü.Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Makyavelci olan Napolyon'un bize öğrettiği gibi, modern insanın kaderi olan politika.

Marx'ın kendi döneminde, bahsettiğimiz anlamdaki bir Makyavel momentine katıldığı savunulabilir. Hatta ait olduğu Genç Hegelci hareket bile, bir dereceye kadar bu kategori içine oturur. Felsefeyi ve militan gazeteciliği beraber götüren Marx, "politikanın Varlığı üzerine o tutkulu soru"yu... *Principe* ve *Discorsi*'nin yazarına yöneltilir. Bunu birkaç yönde geliştirir:

- Politik olanın felsefesini yapabilmenin koşulları nelerdir?
- Politik problemler nasıl düşünülmeli?
- Politikanın statüsü, doğası ve özü nedir?
- Toplumsal olanın kurulmasında politik olanın yeri nedir?
- Politik modernitenin özelliği nedir?

Makyavel'in Marx ile ayrıcalıklı ilişkisi bu sorularla başlar. Leo Strauss'a göre modernitenin ilk dalgası Makyavel'le başlar ve Marx'ı da içine alacak şekilde politik düşüncenin ciddi anlamda "Makyavelleşmesi"ne yol açar.⁸ Gerçekten de Marx, Temmuz 1842 tarihli bir makalesinde, hem o günün politika felsefesinin, hem de özgürleşme fikrinin belli bir gelenekten türediğini kabul eder. Marx'ın "devlet kavramının özerkliği" ifadesiyle tanımladığı devlet fikri, yeni zamanların politik doktrinlerinin fantazist bir yaratısı olmak şöyle dursun, daha yakından incelendiğinde temelleri Makyavel ve Campanella tarafından atılan çoğulcu-seküler [*multiseculaire*] ve modern bir politika felsefesi geleneğinin ürünüdür.⁹ "Makyavel'in temellendirdiği modern politika felsefesi" ifadesi, Strauss'un kullandığı "Makyavelleşme" teriminden çok daha doğrudur, çünkü bu terim, kendini, politika felsefesinin modern çağda Strauss'un varsaydığı gibi bazı dönemlere ayırdığı, bir gerileme sürecinde olduğu,

⁸ Leo Strauss, *Les trois vagues de la modernité*, ve ayrıca Marx ile ilgili olarak, Leo Strauss ve Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1972, adlı eserde yer alan "N. Machiavelli" yazısı, s. 273.

⁹ Marx, *Üçüncü Eser: Politika*, Arşiv: <https://rantey.org>

hatta kaybolmakta, küçülmekte, ufuklarının daralmakta olduğu fikrinden – istisnalar dışında – kurtaramaz.¹⁰

Bu kritik noktayı saptadıktan sonra, Marx'ın nerede durduğu sorusunu yeniden ele alarak açmaya çalışalım. Marx'ın daha belirgin, daha yüklü, daha keskin içerikli, ikinci bir Makyavel momentine katıldığı söylenebilir mi? Eğer öyleyse Marx, Eric Weil'in önerdiğinden daha karmaşık bir momente, problematiği "Makyavelleşme" teriminin kapsadığından daha geniş, daha zengin olan ve kendisini bir geleneğin uygulayıcısı konumuna sıkıştırmayan bir momente katılmış olacaktır. Aslında Weil'in analizi, Makyavel'in "varoluşlarını" neredeyse rastlantısal, şekilsiz hareketler olarak sunar. Oysa bunları, daha doğrusu modern tarihin Makyavelci kümeleşimlerini dikkatle incelediğimizde, gerçek bir politik düşünce ve felsefe akımının ortaya çıktığını görürüz. Bunu, hukuksal-liberal modelin egemenliğinde olan modern politika felsefesinin klasik tanımını altüst ederek onun "gizli yüzü"nü, yani başka bir modelin varlığını – vatandaşlığa dayalı, hümanist ve cumhuriyetçi paradigmayı – ortaya çıkaran J. G. A. Pocock'un *Makyavel Momenti*¹¹ üzerine yazılmış büyük eseri anlatır. H. Baron'un vatandaşlığı esas alan hümanizm konusunda yaptığı çalışmalardan sonra Pocock, Floransa hümanizminden başlayıp, Makyavel ve Harrington'ı da içine alan ve Amerikan devrimine kadar uzanan farklı bir modern politika felsefesi olduğunu gösterir. Bu felsefe insanın politik doğasını olumlar. Politika, birtakım hakların korunması değil, insanın özündeki "politikliğin" belirlenmesi, yurttaşların politik olana etkin katılımıdır.

¹⁰ İstisnalardan bir tanesi, M.P. Edmond'un *Philosophie politique* (Masson, 1972) adlı eserinde, Strausscu bir dönemselleştirmenin ağırlığından kaçmaya özen göstererek, "politika felsefesinin Makyavelleştirilmesi" (7., 8., 9. bölümler) ile Hobbes'dan bu yana politik alanın "doğallaştırılması" arasında ayırım yapmış olmasıdır.

¹¹ J. G. A. Pocock, *The Machiavelian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, 1975. Bu eser hakkında bkz.: J.F. Spitz'in dikkate şayan makalesi, "La face cachée de la philosophie politique moderne", *Critique*, Mayıs 1989, no. 504, s. 307-314.

Buna bağlı olarak gelişen Makyavel momenti ve bunun kümeleşimleri üç farklı unsurdan oluşur:

1 / İlk Hristiyanlığın, politikayı ilahi devlet adına kötüleme-
sinin ve *vita contemplativa*'ya* verdiği birincil önemin tersine, Antik Çağ'ın *vita activa*'sını, daha doğrusu *bios politikos*'unu yeniden canlandırmaya çalışan düşünürler ve politik aktörlerin yüzyıllardır oluşturduğu harekettir. Aristoteles'in insanın politik bir hayvan olduğu; ancak ve ancak yurttaşlık durumu ve koşulluyla mükemmelliğe erişebileceği savına dayanarak erdemli yaşama – *cité*'de** ve *cité* için yaşama – itibarı iade edilir. Politikanın bu anlamda yeniden keşfedilmesi, Platoncu geleneğin ve *vita contemplativa*'ya atfedilen önceliğin reddi olduğu gibi, Ortaçağ'a kıyasla zihinsel bir devrimdir aynı zamanda. Ortaçağ insanı, değişmeyen bir düzenin ebedi hiyerarşilerini ve bunlar içerisinde sabitlenmiş olan kendi yerini, akıl ve düşünce sayesinde bilebileceğini sanır ve akıldışı olarak nitelendirdiği tarihsel tikellik ve olumsuzluk dünyasından uzak durmaya çalışırdı. Yurttaşlığa dayalı hümanizm ise entelektüel yaşam yerine etkin yaşamı seçerek yeni bir akıl anlayışı keşfetti; artık olumsuzluk ve tikellik evreninin kaosunu biçimlendirebilecek, eylem aracılığıyla politik ve insana özgü bir düzen kurabilecekti. Ortak karar almayı yücelten bu yeni varoluş biçimi, dilin insan doğasındaki kurucu yerini anlamış; gerçeğin, özgür bir fikir alışverişi ortamının meyvesi olduğunu görerek söz sanatlarına da antik *cité*'deki yerini iade etmişti. Hem Dante'nin ebedi düzene yönelik vatanseverliğine, hem de Romalı demagog Cola di Rienzo'nun uzlaşımıcılığına karşı yeni bir ilke ortaya çıkmıştı: *civitas facit legem* – yasayı yurttaşlar yapar.

Yeni dünyevî *cité*'yi kuran bu Makyavel momentinin özgül politik boyutunu Pocock, neredeyse Arendtçi terimlerle ifade eder. “Bu kitap kısmen, varlığını ve erdemini politik eylem ara-

* *Vita contemplativa* entelektüel faaliyete adanmış yaşamı, *vita activa* etkin yaşamı anlatmaktadır. *Bios politikos* ise politik yaşam anlamına gelir. –ç.n. Burada *cité* antik *polis* modelini anlatmaktadır. “Devlet” olarak çevrildiğinde, Weberci anlamda tahakküm ilişkileri içeren modern devlet yapısını çağrıştıracığı için bu terim kullanılmamıştır. –ç.n

cılığıyla ortaya koyan Aristoteles'in politik hayvanının, antik çağdan bu yana Batı'daki ilk modernleşme dönemlerindeki dirilişini; en yakın akrabası *homo rhetor*,* antitezi ise *homo credens* olan *homo politicus* idealinin dirilişini anlatmaktadır."¹²

2 / Laik bir tarih anlayışının ve yazgısı *vivere civile* [sivil yaşam] sayesinde kendini gerçekleştirmek olan politik hayvanın, yani insanın, ihtiyaçlarına tam karşılık veren yegâne *politeia*'nın [politik toplum] cumhuriyet olduğu fikrine dayanıyordu. Dante'ye karşı çıkmak gerekiyordu: Tercihini evrensel monarşi için kullanmış olması, tarihselliği frenleyerek sadece seyir nesnesi olan ebedi düzeni koruma niyetini açıkça göstermiyor muydu? Cumhuriyeti tercih etmek ise, Floransa'nın kuruluş mitosunda Sezar'ın yerine özgürlüğün simgesi olan cumhuriyetçi Brütüs'ü oturtmaktı. Dahası, tahakkümden arındırılmış bir politik topluluk tasarlanıyor ve pratik bir zamana geçiş amaçlanıyordu. İmparatorluk ve evrensel monarşi dünyevî zamanı reddeder, oysa zamanı ve tarihselliği yücelten cumhuriyet ilkesi, tarih içinde devinen ve süreç içerisinde politik düzeni doğal düzenden ayıran fiilî insan eylemiyle ilintilidir.

3 / Cumhuriyetin bir politika biçimi olarak rehabilitasyonu ve yeniden gündeme getirilmesi eşanlıdır. Tarihi "yaratma" potansiyeline sahip olan cumhuriyetin, artık ebedi olmaktan çıkmış, geçiciliği ve krizlere maruz kalabilecek bir yapısı olduğu kabullenilmiştir. Dahası, evrensel değil de tarihsel bir toplulukta tezahür edeceği de kabullenilmiştir. Hıristiyanlığa karşı ama olumsuzlağa açık laik bir dünya düzeni kurma iradesinin ürünü olan cumhuriyet, zaman içerisinde sınanmaya da açıktır, çünkü bitimlidir. Bu noktada yeni bir soru belirir: Aristocu *politeia*'nın bir anlamda tekrarı olan cumhuriyet, zaman içerisinde süreklilik gösterebilecek bir politik topluluk biçimi olabilir mi? Kaderin oyunlarına ve yozlaşma riskine rağmen, politize olmuş bir erdem sayesinde varlığında direnecek iradeye sahip olabilir mi?

1842'de Makyavel'in düşüncesinde Marx'ın hararetle övdü-

Homo politicus politik insanı, *homo rhetor* politik alanda konuşan insanı, *homo credens* ise inanan insanı tanımlamaktadır. -ç.n

¹² J. G. Pocock, *a.g.e.*, s. 550.

ğü şey, politik alanın kendine dönmesiydi, çünkü kendi yaşadığı dönemde, teolojik-politiğin kalıntılarına benzeri bir darbe vurmayı tasarlıyordu. Bunun da ötesinde Marx, Antik Çağ'da Aristo'nun adıyla anılan o büyük buluşa – insanın politik bir hayvan olduğu fikrine – yeniden yönelinmesi gerektiğine inanıyor ve bunu bir görev olarak görüyordu.

Aristoteles ve Makyavel'in bir bileşimi, dolayısıyla da Makyavelci kümelenimlerin ruhuna çok yakın bir duruştu bu. Marx'ın daha spesifik olan bu Makyavel momentine ait olup olmadığını anlamak için şu sorular üzerinde durmak gerekir:

— Marx, Makyavel'in politikayı ya da politik olanı başka hiçbir alana indirgememe iradesine ne derece sadık kaldı?

— Marx, modern politika felsefesinin politikayı özerk kılma iradesini, ya da 1842'de kullandığı terimlerle belirtmek gerekirse, devlet kavramını özerk kılma iradesini haklı buluyor muydu?

— Son olarak, Hristiyan feodal devletine karşı politik olanı yeniden keşfeden Marx'ın aslında tam da devlet olmayan bu devlet biçimine karşı tasarladığı politik özgürleşmenin yöntemi, yurttaşlığa dayalı, hümanist ve cumhuriyetçi paradigmaya ne derece uyar? 1843 elyazmasındaki “gerçek demokrasi” ile cumhuriyetçi hümanizm arasında, Aristo ve Makyavel bileşiminin ve Marx'ın Antik Yunan'la ilişkisinin ötesinde bir ilişki algılamak meşru mudur?¹³

II

Marx'ın sosyopolitik yazılarını 1843 tarihli *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'den başlatan diğer yorumların çoğundan fark-

¹³ Üzerinde fazla durmasa da Pocock, Marx'ta yabancılaşmanın aşılması ideali, yurttaşlıkla bağlantılı politik erdem idealiyle ilişkilendirir (a.g.e., s. 502 ve 551). Pocock'u yorumlayan Spitz ise, sivil hümanizmin piyasa ideolojisine karşı çıkışını anlatırken çok daha açıktır: “İşçi sınıfı ve Marksizm, işlevsel uzmanlaşmanın yurttaşın yeti ve erdemini yok ettiği ve insanları politik hayvan olmaktan çıkarıp kişiliklerini zayıflattığı fikrinin doğrudan mirasçılarıdır. Bu anlamda herhangi bir kopukluk yoktur. Bu da Marx'ı öncelsiz ve yalnız bir dahi olarak görmek yerine, Avrupa hümanizmi geleceğine dahil etmemizi haklı kılar.” A.g.e., s. 333-334. Ayrıca bkz.: E. Grasi, *Humanisme et marxisme*, L'Age de l'homme, 1978.

lı olarak biz, hiç değilse kendi problematiğimizle ilintili olarak, 1842 tarihli metinleri ve bunlardan gerçek bir kriz – 1843 krizi – sonucunda ayrılan 1843-44 tarihli metinleri iki grupta toplayacağız. İlk grup rasyonel devlet ütopyasına tekabül eden metinlerden oluşur. Bu dönem, Marx'ın Ruge'ye 25 Ocak 1843'te "Almanya'da hiçbir şey yapamıyorum artık; insan burada hantallaşıyor" diye yazmasıyla sona erer. İkinci grupta, 1843'te Hegel'in politika felsefesini eleştiren büyük metinleri, *Yahudi Sorunu*'nu,* ve ek olarak "*Bir Prusyalının Bakış Açısından Prusya Kralı Ve Sosyal Reform*" *Makalesinin Eleştirel Yorumu* (Ağustos 1844) vardır, ki bunların tamamı, 1844 Şubatı'nda *Deutsche-Fransözische Jahrbücher*'de yayınlanan ve 1843'ün Martı'ndan Eylülü'ne dek Marx'la Ruge arasında geçen yazışmayla ilişkilendirilerek okunmalıdır. İlk metinlerde modern devlet ve politika teorisinin ne olduğunu ortaya çıkardığımızda, ikinci dönemde beliren politika eleştirisi projesinin önemini daha iyi kavrayabiliriz. 1842 tarihli metinlerle 1843-1844 tarihli metinleri kıyaslayarak politikanın statüsü hakkında iki farklı temanın varolduğu ve ikincisinin önceki pozisyona eleştirel yaklaştığı sonucuna varırız. Bu iki grup metin arasındaki fark gözden kaçırılırsa, 1843 krizi, bu krizin anlamı ve doğurduğu değişim de gözden kaçmış olur. Dolayısıyla Marx'ın 1843'te perspektifini değiştirdiği de gözden kaçır.

İki farklı tema derken şunu anlıyoruz: 1842 tarihli metinler, yalnızca politik pozisyonlar düzleminde az çok vurgulanan bir demokratizme işaret etmekle kalmazlar. Teorik düzlemde politik özgürleşmenin de ötesinde, *politikanın teolojiden*, yani Hıristiyan devletinden, *bağımsızlaşması* temasını da içerirler. Politikanın özerkliği olumlayan bu duruş, Almanya'ya cumhuriyet modelini ithal etme çabası olarak görünse de, bunun ötesinde politik olanın Marx tarafından yeniden keşfedildiğini gösterir. Politik alan indirgenemez, kendi içinde tutarlıdır ve özerklik mantığına uygun olarak da belirleyicidir. Kısacası Marx, "her şey radikal anlamda politikadır" diyen Rousseau'ya bu noktada yaklaşarak,

* Türkçesi için bkz.: Ank. 1997, Sol Yay.

politik dünyayı yeniden yörüngesine oturtur, ona yeniden bir merkez bulur. Makyavel momenti, böylece yeni bir şekil alır.

İkinci temadan, Marx'ın 1842'deki tezlerinin tersine 1843'te politikanın belirleyici gücünü, ya da en azından devlet biçimini sorgulamaya başlamasını anlıyoruz. Modern devlet eleştirisi, sivil toplumun özerk olduğu düşüncesiyle ilintilidir ve politikayı merkezi konumundan uzaklaştırır. Devlet kavramının özerkliği-ne yöneltilen bu saldırı bizi, şu soruyu sormaya iter: Makyavel momentinden geriye ne kalmıştır?

Marx, 1859'da yazdığı *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Önsöz*'de, çalışmalarında izlediği temel çizginin 1843 krizi sonucunda ulaştığı vargıdan doğduğunu söyler. *Rheinische Zeitung*'daki makalelerinden ve bu gazetenin başarısızlığından sonra, onu "kemiren problemleri çözmek için" attığı ilk adımın "Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirel revizyonu" olduğunu belirtir. Marx, Marksistlerin "tarihsel materyalizm" dedikleri, politika ve hukukun özerkliğini açıkça reddeden düşüncenin çekirdeğini oluşturan o meşhur sözlerini, bu krizin muhakemesini yaparken yazmıştır: "Araştırmalarım, devlet biçimleri kadar hukukî ilişkilerin köklerinin ... 'sivil toplum' adı altında topladığı maddî varlık koşullarında bulundukları ve sivil toplumun anatomisinin de, ekonomi politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştı... Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddî üretici güçlerin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukukî ve politik üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur."¹⁴ Bu kriz düğüm olmuştur. Bunun iki farklı şekilde yorumlanması mümkündür:

— 1843'te kaleme alınan yerginin bizzat Marx tarafından yeniden değerlendirildiği bu neredeyse kanonik metin, politika-

¹⁴ *Critique de l'économie politique*, in Marx, *Œuvres. Economie*, Paris, Gallimard. "Bibliothèque de la Pleiade" 1965. s. 272-273. [Türkçe çeviriden alıntı yapılmıştır: *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, "Önsöz", Çev.: Sevim Belli, Ank. 1979, Sol Yay., s. 25.]

nın gerçekten de saptırılmış, türetilmiş ve bu anlamda ikincil bir olgu olduğunu kabul etmeye zorlar bizi. Marx politikanın özerkliğini yadsır ve onu altyapısal zorunluluklara ya da güç ilişkileri bütününe bağımlı bir alana yerleştirir, dolayısıyla politikayı doğallaştırır. Makyavelci bir yaratıcılıktan kopar: Modern politika felsefesiyle olan ilişkisi yok olur ve bunun yerini toplumsal bütünlüğün nesnel bilimi alır.

— Ancak 1859 tarihli metinde Marx'ın da bizzat belirttiği gibi: “bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı fikre dayandırılarak hüküm verilemez.” Okuyucu, Marx'ın 1859'da vardığı sonucu esas almak yerine, onun bu *sonuca ulaşmak için izlediği yolu* düşünsel açıklıkla yeniden incelemeyi seçse, yani 1859'da açıklanan ve yüceltilen sonucun zorunluluğunu reddetse, 1843 tarihli metnin, 1859'un Marx'ı tarafından unutulmuş ya da bastırılan bir başka boyutuna karşı daha hassas olmaz mı? Okuyucu 1843 eleştirisine varan düşüncenin gelişme sürecinin kendisine öncelik verse, politik olanın sorgulanması şeklinde beliren felsefi bir boyutun varlığının sürekliliğini tespit edemez mi? Marx'ı elbette ki ayrıklı yorumlayan bu duruş, ortodoksilerden ve hâkimiyet arzularından uzak; kendini Marx'ın sorularıyla yönlendirmeyi amaçlayan, bunları belirli cevaplar içine hapsetmeyen; metindeki tutarsızlıkları, gerginlikleri ve ikincil anlamları birbirleriyle ilişkilendirerek mühürleri kıran bir çalışma gerektirir.

Soru bu şekilde açılmış ve Marx'ın özeleştirisi parantez içine alınmışken, 1842'de politik alanın kendi ağırlığı olduğunu tanıyan ve modern devleti teolojiden bağımsızlaştırarak politikayı merkeze oturtan Marx'ın, bir yıl sonra tam tersine politikayı ekonomiden türeterek saptırmış olmasını hiç sorunsuzmuşcasına kabul etmemiz mümkün mü? 1842'de özgürleştirilerek kendi ayakları üstüne dikilen politika, gerçekten de bir yıl sonra toplumsal-ekonominin boyunduruğuna sokularak saptırılmış ve yeniden tepetaklak mı edilmiştir?

1843, politik olanı “bilimselleştirebilmek” için gerekli olan yeni temeli arama sürecini başlatan epistemolojik bir kriz midir? Yoksa Marx'ın bizzat “politik ilke” olarak adlandırdığı şeyi gerçekleştirilebilecek, devlet dışında yeni bir politik özne arama sürecini başlatan politik ve felsefi bir kriz mi?

1843'teki sapmanın gerçekliğini ve etkilerini ölçebilmek için ayrıcalıklı bir kıstasımız var: Ya Makyavel momenti yok olmuş, iptal edilmiştir –ki bu durumda Makyavel momenti Marx'ın düşünsel gelişimi içerisinde basit bir evredir ve yalnızca tarihsel bir önem taşır– ya da Makyavel momenti kaydırılmış, saptırılmıştır – ki eğer öyleyse Marx'ın eserinin kesiksiz bir boyutudur. Bu teorik kıstası, 1843'te formüle edilen demokrasi problematiğinde ve, başta da belirttiğimiz gibi, modern Fransızlarca keşfedilen muammada aramak gerekir. Marx'ı Makyavel momentine getiren, “gerçek demokrasi” muammasını çözmeye çalışması ve politikanın kendi öz mekânını araması değil midir? Bu sorunun cevabı, politika eleştirisiyle özgürleşme arasında kuracağımız ilişkiye bağlıdır. Henüz cevap vermek için erken olsa da şunu söyleyebiliriz: Politik olanı doğallaştırarak ikinci planda bırakma ve diyalektik bir toplumsal bütünlük teorisinde eritme eğilimi olduğu halde, Marx'ın eseri yine de farklı bir yönelime sahiptir. Politik yazılarının zenginliği ve karmaşıklığından da anlaşılacağı üzere, Marx tüm yaşamı boyunca politik olanın heterojenliği ve kurucu gücü üzerine kafa yormuş ve hiç durmadan insanın başkalarıyla birlikte yaşamasının koşulu olan politik topluluğun temelindeki muammayı sorgulamıştır.

Özellikle ikinci bölümde, Ruge'yle yazışmalar, *Yahudi Sorunu* ve ilk kez 1927 yılında yayınlandığını belirtmiş olduğumuz *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* üzerinden yol alacağız. Proletaryaya özgü olumsuzlamanın müjdelendiği bu kısa ve vurucu metnin, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'ya Önsöz* ile karıştırılmaması gerekir. İkinci metin 1844 yılında Paris'te *Alman-Fransız Yıllıkları*'nda [Deutsche-Französische Jahrbücher] yayınlanmıştır.

İlk metnin kaderi, okuyucuyla ilişkisi açısından pek de parlak olmamıştır. *1844 Elyazmaları*,* genç Marcuse'dan Hristiyan yazarlara veya spiritüalistlere kadar birçok kişi tarafından yorumlanmış ve totaliter tahakküme karşı anti-bürokratik mücadelelere

* Türkçesi için bkz.: *1844 Elyazmaları*, Fransızcadan Çev.: Kenan Somer, Ank. 1993, Sol Yay. ve bkz.: *1844 Felsefe Yazıları*, İng.'den Çev.: Murat Belge, Ank. 1986, V Yay.

ilham kaynağı olmuşken; *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* daha çok akademik bir okumaya tâbi tutulmuş ve Marx'ın düşüncesinin doğuşunun önemli bir etabı, ama sadece bir etabı olarak değerlendirilmiştir.¹⁵ Elbette ki 1843 tarihli *Eleştiri*, ekonomi politiğin eleştirisini modern toplumun eleştirisine dönüştüren 1844 *Elyazmaları* kadar kapsamlı değildir. Ancak bu 1843 *Eleştiri*'sinin olağanüstü bir metin olduğu gerçeğini değiştirmez. Hegel'in hukuk felsefesi – modern devletin geldiği noktanın kuramsallaştırılması – üzerinden, ve demokrasi adına, politik modernitenin esaslı bir eleştirisine girişen, Michel Henry'e göre sonsuz bir felsefî öneme sahip, olağanüstü bir metindir.

Öyleyse göreceli olsa da bu metin neden fazla ilgi görmemiştir? Marx'ın kendisi tarafından yayınlanan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'ya Önsöz*'ün, 1843 elyazmasına gölge düşürdüğü ve onu bir hazırlık alıştırmasına indirgediği için mi? Yoksa Marx'ın 1859'daki yorumu, herhangi bir farklı okumanın önünü kapattığı için mi?

Belki de bunun nedenini daha derinlerde aramamız gerekir. *Eleştiri*'nin önyargısız ve dikkatle okunması, Marx'a biçilen kılıfı zedeleyecek, düşüncesinin başka bir boyutunu açığa çıkaracak. “Politikanın Varlığını tutkuyla sorgulayan” ve benzeri bir tutkuyla gerek “gerçek demokrasi” gerekse devletin yok olması adı altında yeni özgürlük biçimleri arayan bir eserde nasıl olur da politika doğallaştırılır?

¹⁵ İstisnalar: Almanca baskısı, *Kritik Der Hegelschen Staatsphilosophie Marx*, S. Landshut (der.), *Die Frühschriften*, A. Kröner Verlag, 1953, s. 20-149. Ayrıca mükemmel bir İngilizce baskı da vardır: Joseph O'Malley (der., sunuş ve notlar), *K. Marx, Critic of Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge University Press, 1970; J. O'Malley'nin çalışmasını dikkate alan M. Rubel'in hazırladığı *Critique de la philosophie politique de Hegel*, K. Marx, *Œuvres*, III: *Philosophie*, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1982, s. 863-1018; K. Papioannou'nun önsözüyle basılan *Critique de l'Etat hégélien*, “10/18”, 1976. Ve son olarak A. Baraquin'in adı geçen eseri. Metne dair diğer çalışmalar arasında bkz.: J. Hyppolite, “Le concept hégélien de l'Etat et sa critique par K. Marx”, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Riviere, 1955, s. 120-141; S. Avineri, “Marx, critique of Hegel's philosophy of right in its systematic setting”, *Cahiers de l'ISEA*, S. 10, no. 176, Ağustos 1966, s. 45-81; Michel Henry, *Marx*, I: *Une philosophie de la réalité*, Gallimard, 1976, s. 35-83.

Kendi problematiğimiz elbette ki bugüne ışık tutmak kaygısından doğdu. Marx-Makyavel ilişkisinde ve hatta zıtlığında temellenen bir Makyavel momentı içinde yaşadığımız doğru mu? Amaç, bu zıtlığı anlamlandırmadan önce, Makyavel-Marx düşünsel gerilimini Marx'ın kendisinde aramak, bunu onun düşüncesinin içsel çatışmasından çıkarmak ve bu sayede Marx'ın eserinde henüz sonlanmamış bir modernitenin olası ereklerini bulmaktır.

1.

Rasyonel Devlet Ütopyası

Marx'ın 1842 ve 1843 başında Moselle bağcılarını konu alan makaleleri, demokratik ve rasyonel devlet teorisinin tam ve tutarlı bir ifadesi; W. Benjamin tarafından "1789'un Almanları" olarak anılan Alman düşünürlerinin teorik mücadelesi ile demokrat hareketin Fransız Devrimi'ndeki pratik mücadelesinin tarihsel özeti olarak değerlendirilebilir.¹ 1842'de radikal bir gazeteciye dönüşmüş olan Marx, Hegelci sol hareket içerisinde bir nakarat gibi sık sık beliren politika temasını benimsemişti: Artık politika yapma zamanı gelmişti – ya da en azından gelmeliydi. 1841'de A. Ruge bu yeni hareketi "Montagnard" sancağını Almanya'ya taşıdığı için kutlamaktaydı, özellikle de Bauer ve Feuerbach'ı. Tam bir yıl sonra aynı Ruge, *Deutsche Jahrbücher*'de Hegel'in hukuk felsefesini şu ifadeyle yeriordu: "Yaşadığımız çağ politika çağıdır ve hedefimiz dünyanın özgürlüğüdür. Bundan böyle ruhanî devletin değil, laik devletin temellerini atmak gerekir; devlet içinde kamusal özgürlük probleminin önemi aldığımız her nefesle artmakta."² Bu ifadeyle Ruge aynı

¹ Belirtmek gerekir ki bu metinler, Marx'ın kariyerinde sadece birer aşama – liberal demokratik çıkış noktası – değildirler. 6. Rhenanie Diyetini (basın özgürlüğü, odun hırsızlığı) ve Prusya'da uygulanan sansürü konu alan makalelerin, 1851'de Köln'de basılan *K. Marx'ın Toplu Denemeleri* başlıklı esere alınmalarını bizzat kendisi istemiştir.

² ABD'de yayınlanan eksiksiz bir antolojiden alıntı yapmaktayız: *The Young Hegelians*, L.S. Stepelevitch (der.), Cambridge University Press, 1983, s. 211.

zamanda tanık olduğu çağın özelliklerini de belirtmiş oluyordu.

Ruge'ye göre politikanın, daha doğrusu politik unsurun keşfedilmesi, politik erdem göstergesi altında yeni bir hayata geçişi sağlayan tinsel bir devrimin tezahürüydü. Alman düşünürlerini, bu bağlamda Kant ve Hegel'in verdiği diplomatik ödünleri, yeni hayat adına eleştiriyordu. "Onlar, akıl ve özgürlüğün olmadığı bir ortamda akıl ve özgürlüğün sistemini kurguladılar."³ Ruge, Hegel'deki çelişkilerin altını ısrarla çizer: Bir yandan devletin özünü etik *idea*'nın gerçekleşmesi olarak düşünebilen ve praksi-si savunarak Almanları politik hiçliklerinden dolayı topa tutan Hegel, öte yandan da salt teorik bir bakış açısı içerisine hapsolmuş, teori ile yaşam arasındaki ilişkiyi görememiş, bu ikisini tin alanında ve tabii spekülasyon aracılığıyla buluşturmaktan başka çare bulamamıştır. Hegel'in aşamadığı çelişkileri, salt teorik bakış açısını terk edip insan iradesine dönen, aklın kendini pratikte gerçekleştirmesini savunan yeni hareket üstlenecektir. Yeni eleştirel eğilim kendini düşünce ve iradenin birliği olarak ortaya koyar – ki bu anlamda politik unsura derinden bağlıdır – ve tinsel bir felsefenin yerine irade ve eylem felsefesini önerir.

Stirner, *Biricik ve Mülkiyeti* (1845) adlı eserinde, eleştiri oklarını Genç Hegelciler'in neredeyse gerçek bir inanç haline gelen tutumlarına yönelterek yerden yere vurur: "Devlet! Devlet! Hep böyle haykırılıyordu ve bundan böyle "en iyi anayasa"dan, en iyi devlet şeklinden başka bir şey aramayacaktık. Devlet fikri tüm kalplerde heyecan yaratıyordu; bu dünyevî tanrıya hizmet etmek yeni bir din, yeni bir tapınma haline gelmişti: Gerçek anlamda politika çağı başlamıştı."⁴ *Histoire du Bolchevisme* (Bolşevizmin Tarihi) adlı eserinde Arthur Rosenberg, Marx'ın en genel anlamda Jakobenlikten esinlendiğini söylemekte haklı o halde. Bundan şunu anlamalıyız: *Rheinische Zeitung*'un yazı işleri müdürlüğünü yapmakta olan Marx için hedef, devrimci devlet modelini Fransa'dan Almanya'ya ithal etmek, akılcı devleti kurmak, tinsel olarak henüz hayvanlar ale-

³ A.g.e., s. 220.

⁴ Max Stirner, *Œuvres complètes*, L'Age d'Homme, 1972, s. 161.

minde yaşamakta olan Almanları politik modernite düzeyine yükseltmek, onları yurttaşlardan oluşan bir topluluk haline dönüştürmek. Hegel'in doğal hukukunu özellikle iç politika açısından yerme niyetini 1842 Martı'nda Ruge'ye açıklayan Marx şöyle yazıyordu: "Temel amaç meşrutiyet rejimini, çelişkili olduğu gibi kendi kendini yalanlayan kırma bir rejim olduğu için yargılamak. *Res publica*'nın Almanca'da karşılığı yok."⁵ Ruge ile beraber *Deutsche-Französische Jahrbücher*'in biricik sayısını yayınladığı "XX. yüzyılın başkenti" Paris'e gitmeden hemen önce Marx, Almanya'da Frederick Wilhelm IV'ün projesinin afakiliğini, kendi yenilgisinin acısıyla yorumlar: "...Almanya bataklığa saplandı ve gün geçtikçe batıyor. (...) Oysa Hollanda bile ulusal utanç duygusu içinde. En saygın Alman'da olmayan yurttaşlık bilinci, en sıradan Hollandalı'da dahi vardır."⁶ Marx'ın yaptığı bu gönderme önemsenmeli, çünkü düşünsel gelişiminde Hollanda'nın yeri büyüktür. Hollanda, 1841'de Marx'ın bir defter dolusu alıntı yaptığı *Tractatus theologico-politicus*'un yazarı Spinoza'nın ülkesi. Üstelik mutlakiyetçi Avrupa'da cumhuriyetçi modelin ender örneklerinden biri olan Hollanda için cumhuriyet, geçmişe ait güzel bir politika figürü değil, modern dünyanın alın yazılarından biri.

Gazeteci Marx'ın politik yazıları bir anlamda Jakobenlik ve Sol Hegelciliği birbiriyle uyumlu kılmaya katkıda bulunan deneyimler olarak düşünülebilir. Bunlar hem laik bir politik topluluk kurarak devleti dinden bağımsızlaştırma iradesini, hem de *Ancien Régime*'den kalma politika biçimlerini, hiyerarşik yapı ve ayrıcalıkları yıkarak yerlerine politik eşitliğe dayalı demokratik bir cumhuriyeti koyma iradesini belirtirler.

Ancak bu metinlerin, salt politik açıdan okunması doğru olsa bile yetersizdir. Çünkü burada olumlanan politik duruşlar bir anlamda başka kaynakların *türevleridir*. Gerçekten de bu politika problematiğinde, – Hristiyan devletine ve *Ancien Régime*'in politik yapılarına karşı duruştan da öte, bambaşka boyutta

⁵ Marx-Engels, *Correspondance*, I, Ed. Sociales, 1971, s. 244.

⁶ Marx, Ruge'ye Mart 1843 tarihli mektup, *Œuvres*, III: *Philosophie*, s. 335.

– toplumsal olanın Varlığını, düşünceyle eylemin, felsefeyle politikanın ilişkisini sorgulayan – bir fenomenin yeniden canlandığı, hatta tekrarlandığı görülür. Sol Hegelciliğin bir Makyavel momenti oluşturduğunu söylememizi meşru kılan tam da budur. Claude Lefort’un Floransa hümanizminde tespit ettiği, politikanın akılcı ve evrensel bir çerçevede kavranmasını sağlayan gelişme de bu. Bunu türevsel değil, özsel bir başlangıç olarak algılamak daha doğrudur, çünkü “sadece politik düşünceyi değil, gerçekliğin kendisini belirleyen kategorileri kapsayan radikal bir değişiklik”⁷ söz konusu. Teolojik dünya tasarımının [*représentation*] sona ermesiyle, “düşüncenin bir politik mekânı olduğu ve dolayısıyla politikanın kendi mekânında gerçeğe yöneldiği fikri oluştu. Bu sayede kurulan şey, mekânla ilişkidir, politikanın kendisi üzerine söylemdir, yeni bir politik söylem değil.”⁸

Bu “üst düzey” yorumun meşruiyetini ve Makyavel momentinin nasıl oluştuğunu gerekçelendirmek için biri Feuerbach’a, diğeri Marx’a ait iki metni incelemek yeterli olacak. Bu metinler, 1841’den 1843’e dek Almanya’da hâkim olan “modern Fransızların” politik söyleminin, politikayla ve politikanın mekânıyla ilgili, insanın insanlığını oluşturan politik boyutun yeniden kazanımını hedefleyen temel söylemden türediğini en açık biçimde gösteriyorlar.

Feuerbach, 1842’de *Felsefede Reformunun Gerekliliği* adlı metninde, felsefenin dönüştürülmesi çağrısında bulunur. Projesinin radikalliğini ve yeniliğini iyice vurgulamak için iki tip reform tanımlar: “Felsefî gereksinimlere” karşılık gelen felsefeye içsel bir reform ve tarihsel dışsallığa dönmek yoluyla felsefe dışı bir alandan insanoğlunun gereksinimlerini karşılayan dışsal bir reform. Feuerbach ikinci tip reformdan yanadır, çünkü yaşadığı çağda bunu salık veren birbiriyle ilintili iki belirti vardır: Bir taraftan Hıristiyanlığın yadsınması şeklinde gerçekleşen dinî dönüşüm; diğer taraftansa insanlığın yeni bir gereksiniminin

⁷ Claude Lefort, “La naissance de l’idéologie et de l’humanisme”, *Les formes de l’histoire*, Gallimard, 1978, s. 236.

⁸ A.g.e., s. 236.

ortaya çıkması – politik özgürlük gereksinimi, hatta politika gereksinimi. Hristiyanlıkla insanoğlunun yeni temel gereksinimi arasında bir ilke çatışması vardır. Feuerbach bunu Makyavelci terimlerle ifade eder: “Bugün insanlar kendilerini politikaya adıyorlar, çünkü Hristiyanlığın insanların politik enerjisini yok eden bir din olduğunu anladılar.”⁹ Politika dinin yerini almıştır. İnsanlar gözlerini bundan böyle göğe değil, dünyaya çevireceklerdir. Feuerbach bundan felsefeyi ıslah etme gereğini ve böyleleri bir reformun genel yönelimini çıkarsar. Felsefeye düşen görev, kendini dine dönüştürmektir, daha doğrusu politikanın dine dönüşmesini sağlayacak olan “üst ilke”yi geliştirmek, yani insanın yalnızca aklına hitap etmekle kalmayıp aynı zamanda kalbine ulaşabilmektir.

Felsefede reformu gerektiren ve yöneten, insanlık tarihinde yeni bir dönemin gereği olarak görülen politik gereksinimdir. Öte yandan Feuerbach’ın politikayı sahiplenilebilme olasılığını, dinin yadsınması koşuluna bağlayan tipik diyalektik yöntemle gerçekleştirdiği o tersyüz etmeye dikkat etmek lazım: Politik ve teolojik olanın birbirinden ayrılması, politik olanın dinî olandan özgürleştirilmesi; felsefenin politika aracılığıyla bir dine dönüştürülmesinin hazırlık aşamasıdır. Politikanın kutsanması, Feuerbach’ın kurguladığı devlet teorisi hakkında da bir fikir verir.

Feuerbach’a göre oluşumu [*genèse*] açısından incelendiğinde devlet, dinin yadsınmasından doğar: Politik topluluk, dinî bağ koptuğunda ya da sönmüldüğünde oluşabilir; insanlararası bağ, Tanrı’yla olan bağ silindiğinde kurulabilir. Yeni üst ilkenin aldığı olumsuz biçim ateizmdir.

Üst ilkenin olumlu biçimi ise “realizm” olarak ortaya çıkar. Devletin yapısı birbirine eklemlenen iki anlı karmaşık bir süreç aracılığıyla belirlenir. Dinî bağın kopması bir dağılmaya, ayrılmaya, bağlantısızlığa yol açtığından, yeni bir politik bağ, politika içinde ve politika aracılığıyla kurulan bir bağ gerekmektedir. Din-politika ilişkisi, karşıt yönlerde işleyen iki farklı mantığı bir

⁹ L. Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, der. L. Althusser, Paris, PUF, 1973, s. 101-102.

araya getirme iddiasında olduğu için aslında kurgulanamayacak bir bileşimdir. “Sıradan din, devletin bağı olacak yerde onun tasfiyesidir.” Tanrı’yı cömert bir baba, “dünyevî monarşinin kralı ve efendisi” olarak tasavvur etmek, politik alana has insanlararası bağı etkisizleştirmek demektir. “Böylece insanın insana olan gereksinimi ortadan kalkar... İnsan kendini insana değil, Tanrı’ya bırakır; ... İnsanın insanla olan bağı tesadüften başka bir şey değildir.” Politik bağın kurulması, yeniden birleşme momentî, dinî bağın yok olmasıyla, kopma momentîyle mümkün kılınabilir ancak. Devletin öznel oluşumuna baktığımızda, dinin sönümlenmesiyle devletin kurulması arasında bir ilişki olduğu ortaya çıkar: “... insanlar herhangi bir Tanrı’ya inanmadıkları için, dinî inançlarını yadsıdıkları için bir araya gelirler. Devletleri kuran Tanrı’ya olan inanç değil, Tanrı’ya başkaldırır. Öznel açıdan devletin kökeni, insanın Tanrı olarak insana olan inancıyla açıklanabilir.”¹⁰ O halde teolojik-politikten çıkış, parçalanma ve birleşme, bağlantısızlık ve bağıntı hareketi içerisinde gerçekleşir. Özne olarak insan bitimliliğine teslim edildiği anda yeniden yüceltmeye başlanır: Bitimli öznelere tamamlanmamışlığının üstünde yeni bir sonsuz özne oluşur. Kendi haline bırakılan insanlararası ilişkilerden doğan bu yeni özneye atfedilen özellikler dikkat çekicidir. Devlet sonsuz bir varlık olarak, bütünlük, salt etkinlik, kendi kendini tayin eden olarak, yani Tanrı’nın tüm niteliklerine sahipmiş gibi düşünülür. “Devlet tüm gerçekliklerin toplamıdır, devlet insanın ilahi takdiridir. İnsanlar kendilerini devlette ifade eder ve tamamlarlar (...) evrensel bir varlık tarafından kucaklanmaktayım, bir bütünün parçasıyım. Sahici devlet sınırsız, sonsuz, gerçek, tamamlanmış, ilahi insandır. Devlet ve sadece devlet insandır, kendi kendini tayin eden insandır, kendiyile ilişkilenen insandır, *mutlak* insandır (...) Devlet insanın Tanrısı’dır, bu yüzden de “Majeste” ilahi sıfatına hak talep eder.”¹¹

Bizim açımızdan temel bir metin bu. Gerçekten de burada, politika ihtiyacını modernitenin özgül gereksinimi olarak kabul

¹⁰ L. Feuerbach, *a.g.e.*, s. 100-101.

¹¹ L. Feuerbach, *a.g.e.*, s. 101.

etmenin de ötesinde, politikanın teolojik dünya tasarımının enka-zı üzerinden *felsefi olarak kuruluşunu* görmek mümkün. Politika, tarihin yakasını bırakmayan muammanın nihayet düşünülebilece-ği ve cevaplanabileceği mekân; evrensel bir öznenin kendine dönmesi, kendine doğru tamamen şeffaflaşması, kendiyle buluşma anında dünyayla uzlaşmasının gerçekliği; yeni bir felsefi ilke-nin – realizmin – somutlanmasıdır. Politikanın bu denli yüceltil-mesi oldukça modern bir yaklaşım. Burada J. Taminiaux'un moderniteye atfettiği bir eğilimi, yani "bitimliliği dışlayarak yok etme niyeti"ni görmek de mümkün. Bitimliliği kabullendiğini sanan bir düşüncede bile belirebilir bu. Feuerbach'ta şefkatin, gereksinimin ve duyumların kaynağı olan "kalbe" yapılan atıflar olarak başgösterir.¹² Son olarak, bizce bu metin, genç Marx'ın düşünmeye ve yazmaya başladığı dönemin havasını çok iyi yan-sıtıyor. Politikanın böylesine yüceltilmesi, Marx'ın sırasıyla mo-dern devleti, "gerçek demokrasi"yi ve komünizmi düşündüğü ufku, hatta teorik matrisi oluşturuyor âdetâ. Modern devlet, "ger-çek demokrasi", komünizm: Bu sözcüklerle tarihsel muammanın sonunda çözülebildiği, Feuerbach'ın realizm olarak adlandırdığı, kendiyle özdeş olma durumuna ulaşıldığı belirtilmek isteniyor sanki. "Kendimizle, dünyayla, gerçeklikle dolaysız birlik."¹³ Öyleyse Marx'ın 1842'nin 14 Temmuzu'nda *Kölnische Zeitung*'un 179. sayısına yazdığı ve Makyavelci-Spinozacı bir manifesto olan başyazının, politikanın rehabilitasyonu ışığında yorumlanması da meşrudur. Marx'ın burada yaptığı, politikayla ilgili problemleri akıl yoluyla basında değerlendirme hakkını fel-sefeye tanımayan, Hristiyan devleti mantığıyla yoğrulmuş başka bir başyazıya karşılık vermek değil miydi?

Bu metin Makyavelci-Spinozacı bir manifesto, çünkü Spino-za'nın ve özellikle *Tractatus theologico-politicus*'un 1841 sene-sinde dikkatli bir okuyucusu olan Marx, felsefenin politik prob-

¹² J. Taminiaux, "Modernité et finitude", *Recoupements*, Brüksel, Ousia, 1982, s. 74-90. Bu denemenin bir kısmı ilk kez Jacques Taminiaux'ya ada-nan bir eser olan *Phénoménologie et politique*'te (Ousia, 1989) yayınlan-mıştı.

¹³ L. Feuerbach, *a.g.e.*, s. 102.

lemlemlerle uğraşma hakkını savunan kontrataklarını, Makyavel'deki özgürlük aşkını fark eden ilk düşünürlerden olan Spinoza'nın belirlediği ilkelerle gerekçelendirmişti (*Traité Politique*, V. Bölüm).¹⁴ Metinde ilk olarak, tarihte sayısız trajedilere yol açan cehaletin şeytanî gücünün eleştirisi göze çarpar. Ama en önemlisi Spinoza'nın teoloji (ya da iman) ile felsefenin meşru ayrılığı temasından yola çıkarak vardığı farklı sonuçtur. Spinoza'ya göre teoloji, itaat ve davranışsal şevki hedefler, felsefeyse gerçeği (*Tractatus theologico-politicus*'un önsözü ve XV. Bölüm). Marx bundan şunu anlar: Felsefe, doğal bilimler modelinde olduğu gibi gerçeği bilmeye yönelir. "Bitkilerin ve gök cisimlerinin evrensel bir doğası olduğu gibi, *insanın da evrensel bir doğası* olamaz mı? Felsefe, gerçek olanı bilmek ister, bilme hakkına sahip olduğunu değil."¹⁵ Dolayısıyla felsefî söylemin farklılığını tanır. Aklın eseri olan bu söylem, yine akıl tarafından anlaşılmasını talep etmektedir: "Siz düşünmeden konuşuyorsunuz, o (felsefe) ise düşünerek; siz duygulara hitap ediyorsunuz, o ise akla."¹⁶ Marx bundan bir sonuç daha çıkarır: Akıl ve felsefenin insana dair olanla, özellikle de *cité*'nin örgütlenme şekliyle ilgilenme hakları vardır ve bunu "kişisel kanıların problemlili diliyle" değil, "kamusal ruhun aydınlatıcı diliyle" yaparlar. "Gazeteler, sadece politik konuları tartışma hakkına sahip olmakla kalmayıp, ayrıca bunu yapma yükümlülüğüne de sahiptirler. Bu dünyanın bilgeliği olan felsefenin, bu dünyanın krallığı olan devletle ilgilenme hakkı, öbür dünyanın bilgeliği olan dininkinden *a priori* olarak daha fazladır."¹⁷ O halde Marx, Spinoza'nın *Tractatus theologico-politicus*'un felsefe yapma özgürlüğü lehindeki ana tezine sahip çıkmakla kalmamış, *Res publica*'nın cumhuriyet kurulabilmesi için önce teolojik-politik olanın yıkılması gerektiği fikrini de benimsemiştir. "Teolojik-politik" ile kastedilen inançtan,

¹⁴ M. Rubel, "Marx à la rencontre de Spinoza", *Cahiers Spinoza*, no. 1, yaz 1977, s. 7-28.

¹⁵ *Œuvres*, III: *Philosophie*, s. 207-208.

¹⁶ *Œuvres*, III: *Philosophie*, s. 214.

¹⁷ *Œuvres*, III: *Philosophie*, s. 216.

imandan ve boyun eğdirmeye yönelik vaazlardan oluşan bu aynı zamanda erdemden yoksun karışım; Marx'ın çağdaşı olan Hristiyan devleti örneğindeki teoloji ve politika ittifakıdır; ilahi otoriteye dayandırılan ve teolojinin cite'yi işgâl etmesini sağlayan, politik topluluğu köleliğe indirgeyen, daha da kötüsü, başka bir düzenin mantığını politikaya aktararak, eklemlenmesinde denge-sizlik yaratan ilişkidir.

Politik olanın kendi gerçekliğini vurgulamak ve rasyonel devletin kurulabilmesine olanak tanımak amacıyla politik topluluğu teolojinin despotizminden kurtarma kaygısı, Makyavel'den Spinoza'ya ve Marx'a uzanan bir süreklilik gösterir. Marx'a göre devlet, "insanlararası ilişkilerde zaten varolan akıldan yola çıkarak gerçekleşmelidir". Felsefenin yaptığı da budur. Öyleyse, diye yazar Marx, "politikayı kuran yasayı Hristiyanlıktan değil, devletin kendi doğasından, özünden çıkarsamanız gerekir; Hristiyan toplumunun doğasından değil, insan toplumunun doğasından."¹⁸

Marx'ın Hristiyan devleti taraftarlarına saldırırken kullandığı savaş taktiği, sürekliliğe dair iddiamızın ne denli haklı olduğunu gösterir. Marx'ın yegâne amacı stratejik bir duruş belirlemek değil, politika felsefesinin tarihini kendince yorumlamak ve modernitenin politik düşünceye katkısını tanımlamaktır. Yapmaya çalıştığı şey, politik olanı düşünmemizi bundan böyle olası kılacak başlangıç noktasını bulmaktır. Bu metne bir manifesto değeri veren birkaç cümlemin üzerinde duralım. Marx'a göre tam anlamıyla bir Kopernik devrimi gerçekleşmiştir. "Kopernik'in gerçek güneş sistemini keşfinden hemen önce ve sonra, *eşanlı olarak devlet için de bir yerçekimi kanunu keşfedildi: Devletin çekim merkezi kendi içindeydi (...)* önce Makyavel ve Campanella, sonra Spinoza, Hobbes, Hugo Grotius ve hatta Rousseau, Fichte ve Hegel, *devlete insan gözüyle bakmaya ve onun doğal kanunlarını, teolojiden değil, akıl ve deneyimden çıkarmaya başladılar.*"¹⁹ Politığın felsefe tarafından irdelenmesi, politika özerk olduğu için meşrudur. Merkezi kendinde olan dünyevî bir politi-

¹⁸ *Œuvres*, III: *Philosophie*, s. 218.

¹⁹ *Œuvres*, III: *Philosophie*, s. 219 (italikler M.A.'ya ait).

ka bilgisini olası kılan eleştirel felsefenin özgürleştirici etkisi ise devlet kavramını özerkleştirir. Modern güçler dengesi teorisini Marx, dünyevî politika bilgisinin oluşumuna bağlar. Marx'a göre politik sistemin keşfi, Verulamı Bacon'ın fizik bilimini teolojiden kurtarmasıyla başlayan ve bilimleri genel anlamda vahiy ve imandan bağımsızlaştıran harekete içseldir. Buna rağmen belirtmek gerekir ki, Marx modern çağın getirdiği yenilikleri özümse de bunları klasik politika düşüncesiyle ilişkilendirmeye devam eder; arada Hristiyan çağlar yokmuş gibi moderniteden antik çağa geri dönerek bu döneme has soruları yeniden sorar. "Modern felsefenin üstlendiği görevi ilk tanımlayanlar Heraklit ve Aristo idi."²⁰ Felsefenin yeşerdiği ve dinin sönmüldüğü altın çağda halkın egemenliğini kuran tarihin kültürel sembolleri olarak Sokrat, Platon ve Ciceron'un adları anılır. Antik düşünürlerle Marx'ın kurduğu ilişki önemli, çünkü metnin muğlaklığını değilse bile karmaşıklığını anlamlandırıyor. Metinde Marx, hem modern bilimden bahseder, hem de ampirisizme sürüklenmeden, Makyavel sayesinde politikanın özerkliğini yeniden keşfeder. Devlet kavramının özerkliği ampirisizmin aksine başka belirlenimlerle, daha doğrusu spekülâtif bir şekilde geliştirilir. Devlete insan gözüyle bakması, devletin yerçekimi kanununu keşfetmesi, çekim merkezinin devletin kendi içinde olduğunu iddia etmesi, iki anlam taşır: 1/ devletin kendi mantığını anlayabilmek için teolojiden kurtulmak gerekir; 2/ bağımsızlaşma sadece yadsıma değil, bir *tavır*, olumlayan bir özgürlük şeklinde gerçekleştirilmelidir. Fethedilen özerkliği koruyabilmenin tek yolu, politikayı kendinden farklı düzenlerin – devletin oluşumunu ampirik olarak açıklayan – mantığına indirgemekten kaçınmak ve düşüncenin aydınlattığı boyutu yeniden karartmamaktır.

Marx'ın modern doğal hukuk teorilerinden (Hobbes, Grotius, Kant) kasıtlı olarak uzak durması işte bu yüzdendir. Ayrışma noktaları ne olursa olsun, bunlar devleti sosyo-psikolojik nitelikli bir tür ampirik oluşum modelinden yola çıkarak tasarlamaktadırlar. "Eskiden kamu hukukunun filozof profesörleri, devlet

²⁰ *Œuvres*, III: *Philosophie*, s. 219.

kavramını içgüdülerden, kâh hırstan, kâh sosyallikten, ya da bazen akıldan, ancak bireysel akıldan yola çıkarak kurguladılar.”²¹ Marx ise tam tersine spekülatif bir politika kavramını yeğleyecektir, “ideal ve daha derin bir dünya görüşünü” benimseyen bir felsefeyi – kuşkusuz Hegel’inkini – örnek olarak seçmiştir.

Marx, devleti organik bir bütünlük [*totalité*], varolma biçimi sisteme dayanan bir durum olarak kurgular. Çoğulu birleştiren devlet sistemini, ya da sistem olarak devleti, bazen uyumlu, bazen çatışan muhtelif unsurların birleşmesi ya da bitişmesi olarak gören ampirik bakış açısının tam tersine, devlet bir sonuç değil organik bir bütünlük modelidir. İdeal, yani spekülatif devlet kavramını, “bütün”den ya da “toplumsal akıl”dan yola çıkarak kurgulamak gerektiğini yazar Marx. Spekülatif devlet kurgusunun diğer bir etkisi de şudur: Birey-yurttaş ile devletin evrenselliliği arasında herhangi bir ayırım ya da dışsallık olamaz; tekillik organik bütünlükle kaynaşır, ya da insan aklının eseri olan devletin kurumsal aklıyla, bireyin akli arasında tam uygunluk olması gerekir.²² Marx’ın spekülatif bir devlet teorisini benimsediğini iyice anlamamız gerekir, yoksa özerklik fikrini hangi boyutta algılayacağımızı bilemeyiz. Marx devlet kavramının özerkliği birisi olumlu, diğeri olumsuz iki anlamda kullanır. Olumsuz anlamıyla ele alırsak, özerklik diye bir iddiada bulunmak, hem devleti bireysel akılların rastlaşması olarak düşünen toplumsal sözleşme modelini, hem de ampirik oluşum modelini reddetmek demektir. Olumlu anlamıyla devleti “devlet kavramı” aracılığıyla düşünmek, bir ilk biçim, bütünleştirici ve düzenleyici bir biçim olarak düşünmek ise, özerkliği bu kavramın tüm içeriğini ortaya çıkaracak şekilde en geniş boyutuyla düşünmek demektir, öyle ki politik topluluğun toplumsal olanı kurma gücü tanınsın. Devletin “büyük organizma” olduğunu kabul etmek, başka bir kaynaktan türemenin çok ötesinde olduğunu söylemek; onun öncelliğini itiraf etmek demek ve onu toplumsal olanın kurulduğu mekân olarak görmektir.

²¹ *Œuvres*, III: *Philosophie*, s. 220.

²² *Œuvres*, III: *Philosophie*, s. 220

Marx'ın metni Feuerbach'inkinden daha yalındır. Buna rağmen ikisinde de, “politikanın gerçeğe kendi mekânında yöneldiği fikri” ve teolojik dünya tasarımına karşı politikayı yeniden keşfetmeyi hedefleyen bir mücadele göze çarpar, her ne kadar Feuerbach'ın açıkça belirttiği gereklilik – “politika dinimiz olmalı” – modern çağda politikayla din arasındaki ilişkinin problemli olmaya devam ettiğini gösterse de.

2. Politik Anlak*

Devlet kavramı meselesindeki özerkliğin öneminin bütün boyutlarıyla ortaya çıkması için Marx'ta Makyavel momentinin oluşumunu incelemek yeterli değildir. Gerek basın konusundaki düşünceleri, gerekse de devlet teorisiyle bu momente yaptığı katkı, özerklik fikrini daha net ortaya koyar.

Önce devlet teorisi üzerinde duralım. Eğer devlet, aklın kendine dönmesiye, devleti düşünmenin tek meşru perspektifi aklın bakış açısıdır. Dolayısıyla genç Marx'ın kaleme aldığı bu metinlerde politika eleştirisi felsefi eleştiri üzerinden, özel çıkarların eleştirisi de ampirisizm eleştirisi üzerinden yapılmaktadır. "Devlet dediğimiz o doğal tinler diyarı gerçek doğasını duyumsal olgularda bulamaz, bulmamalıdır."¹ Marx, insan haklarını "fidanların haklarından" üstün kılmak için, "politik anlak" teorisini geliştirecektir. Politik anlak, duyumsal olguları zihinde anlamlandırma ve düzenleme işlemidir. Daha doğrusu duyumlardan ileri gelen olgular, politik anlak içerisinde ve yoluyla anlam kazanırlar. Modern dünya vizyonuna sahip bir yasa koyucu, olguları doğrudan ampirik bir yöntemle toplamak yerine onları devletin gözlükleriyle algılayıp, devletin tinsel alanına

* Fransızca metinde yer alan "intelligence" sözcüğünü, kavrayış; anlayış; kavrama ve anlama yetisini anlatan "anlak" sözcüğüyle çevirdik. Bkz.. Bedia Akarsu, -ed.

¹ *Œuvres*, III: *Philosophie*, s. 297.

taşıyarak anlamlandırmalıdır. Politik anlak hem başlangıç hem de kurma anlamında *ilkedir*, düzenleyici ruhtur. Politik anlak, politikada Kopernik devrimine denk düşen yeni bir yetiyi anlatır; yasa koyucunun karşılaştığı nesnelerin eksenini, anlamlandırma ve biçimlendirmenin gerçekleşeceği ufku tanımlar. “Politik anlak, örneğin toprak mülkiyetini devletin ilkelerine göre düzenler; ilkelere mülkiyete göre düzenlemez, toprak mülkiyetini kendi tikel egoizmi açısından değil, kamu açısından değerlendirir.”² Tüm dışsallığı indirgeyen, bütünlleştirici organ olan politik anlak, devlet formu sayesinde ve bunun içinde aklın kendine dönmesini sağlar. “Hiçbir şey anlağın dışında kalamaz, çünkü her şeye can veren ve belirleyen ruh odur.”³

Bu bakış açısının politik etkilerini şimdiden belirtmek mümkün: Mülkiyet için geçerli olan kural, yani politik anlağın özel mülkiyeti eleştirmesi ve tahakküm altına alması, bütünselleşme ve evrenselleşme sürecinden kaçabilmek için kendi dışsallığını baha ne eden diğer her şey için de geçerlidir. Özel çıkarın mantığına karşılık Marx, bilinçli örgütlenme alanı olarak devlet mantığını tanımlar. Daha doğrusu, özel çıkar perspektifiyle devlet perspektifini birbirinden ayırır. Devlet alanı özerklik, aydınlık, hatta ulu bir alandır; hiçbir surette özel çıkar ya da mülkiyetin dar sınırları ve aşağılık boyutlarına indirgenemez, yoksa itibarını, kimliğini ve özgün varlık şeklini kaybeder. “Devlet, kendi varoluş tarzından özel çıkara ödün verecek kadar alçalırsa eğer, bu ödün bir tek konuda verilmiş de olsa, bundan böyle araçlarının biçimini özel mülkiyete göre yeniden tanımlamak zorunda kalır.”⁴ En ufak bir ödün, yani devletin kendi araçları ve ruhundan kısmen de olsa vazgeçmesi, kaçınılmaz olarak devlet teorilerinin bozulmasına, yozlaşmasına ve heterojen olan iki düzeninin birbirine karışmasına yol açar. Marx, sivil toplumu oluşturan çıkarların belirlenimlerinden bağımsız olan devletin heterojenliğine uygun olarak, politik moderniteyi kamu hukuku çağı olarak tanımlar.

² A.g.e 308.

³ A.g.e., s. 308.

⁴ A.g.e., s. 254.

Özel çıkarın ilkesi “hukuk ve özgürlük yok olsun”dur. Bunun karşısına Marx, “özel çıkarlar yok olsun” ilkesini koyar. Devletin yükümlülüğü toplumsal ilişkilerin zayıflığına bir çare bulmak değildir. Devletin özel çıkara vereceği garantiler, devletin evrensellik yükümlülüğüyle sınırlıdır. Marx orman sahiplerine, “devletle kıyaslandığında en büyük ağacın bile bir kıymuktan ibaret olduğunu”⁵ ve hukukun ebedi çıkarının, çıkarın ölümlü hakkından baskın olduğunu hatırlatır. Özel zararlar telafi edilmediğinde “dünya menteşelerinden çıkmaz, devlet de adalet yörüngesini terk etmiş olmaz.”⁶ 1842 tarihli metinlerde politik idealizmin teorisyeni olarak, politikayı yücelten Marx, tercihini politik çözümlerden yana belirtir. Maddi problemlerden doğan çatışmaların daha üst bir düzeyde, bütünlüğün rasyonalitesini ön plana çıkaracak şekilde çözümlenmesini destekler. Ancak, devletin özel çıkarlar alanıyla kurduğu ilişkiyi bir tür otoriter dışsal tahakküm olarak yorumlamak doğru değildir. Özel çıkarlarla hukuk arasındaki çatışmanın bilincinde olan Marx, modern devletin doğasına içkin olan politik “tözdönüşümü” fenomenini teorileştirir. Katolik teolojisinde tözdönüşümü, *Eucharistie* âyinine ekmek ve şarabın töz değişimine uğrayarak İsa’nın vücudu ve kanı haline gelmesini ifade eder. Benzeri bir tözsel dönüşüm modern devletin kökeninde görülür, öyle ki devlet insan ile insanın özgürlüğü arasında daimi arabulucudur. Sivil toplumu sarsan ve bölen tüm problemleri, tüm soruları dönüştüren bir etkiye sahiptir. Devlet alanına giren özel çıkar, tâbiyet veya tahakküm altına alınmaktan çok, dışsallığını azaltan tinsel bir dönüşüme uğrar. Burada kastedilen dönüşüm, çıkarları bastıran ya da susturan bir müdahalecilikten ziyade sivil toplumun karanlık kuyusunda bulunan özel çıkarın devletin aydınlığına çıkmasıdır. Devletin tinsel çemberine yakalanan özel çıkar, bayağılığından ve kaba görünümünden arınıp kamusal kisveye bürünür.

Marx’a göre, modernitenin bağrındaki iki tür mantık arasında çatışma vardır: Odun hırsızlığına yönelik kanunu konu alan

⁵ A.g.e., s. 273.

⁶ A.g.e.,s. 273.

makalede (1842 Ekimi'nden Kasımı'na kadar) tanımlandığı şekliyle özel çıkarın mantığı ile, Prusya kurumlarını konu alan makalesinde (Aralık 1842) bahsettiği politikanın yeniden doğuşu mantığı arasında. Marx'ın organik imgeleriyle anlatılacak olursa ve özel çıkar mantığı baskın çıkarsa, politik beden dağılır, yok olur ve onun yerini mal sahibinin baskıcı bedeni alır. Politik bedenın dağılmasına paralel olarak alçalma ya da düşüş başlar.⁷ Devlet mantığının baskın çıktığı diğer durumdaysa, tözdönüşümü fenomeni baş gösterir; devletin gerçek anlamda yeniden yapılanması ya da politikanın yeniden doğuşuyla maddiyat, edilgenlik, bağımlılık yok olur, devletin alt unsurları yükselerek özgürlük ve adalet güneşinin etrafında dönebilecekleri bir alana çıkar ve kaçınılmaz olarak metamorfoza uğrarlar. "Gerçek bir devlette, devletle anlaşmaya varıp da önceki kabalığını muhafaza edebilecek hiçbir toprak mülkiyeti, hiçbir sanayi, hiçbir madde töz yoktur; sadece *tinsel güçler* vardır, doğal güçlerin sesi ancak toplumsal diriliş ve politik doğuş sürecinden geçtikleri oranda duyulabilir. Devlet doğanın tüm sinir sistemini tinsel lifleriyle donatır, öyle ki her açıdan kimin egemen olduğu bellidir: Madde değil, biçim; devletsiz bir doğa değil, *ezilen nesneler* değil, *özgür insan*."⁸

Marx'ın kullandığı metaforlar dizisi, politika düşüncesinin felsefî temellerini açığa çıkartır. Devlet kavramının özerkliği, politikanın yeniden doğuşuna yönelir. Bu kavrama atfettiği önem, vardığı noktanın anlamıyla ölçülebilir ancak. Devletin oluşumu değil de doğası ve işleyişi açısından özerk olduğu fikri, Marx'ın politikayı kurgulama şeklinin ne denli spekülâtif olduğunu da anlatır. "Politikanın doğuşu", "toplumsal diriliş": Devletin organik bütünlük modeli aracılığıyla kavramsallaştırılmasından başka bir şey değildir bu.

Bu metinlerde kurulan doğa – doğanın birliği – ve devlet ilişkilerinden, özgürlük sisteminin Marx'ta gerçek bir politik kozmos statüsüne eriştiği sonucu çıkar. Bir anlamda modernitenin

⁷ A.g.e., s. 259-260.

⁸ A.g.e., s. 310.

özelliği, doğa konusunda bilinç nasıl yol aldıysa, yani ilk duyumsal algılardan organik yaşamın rasyonel olarak algılanmasına nasıl geçtiyse, politik alanda da aynı süreci tekrarlamaktır.⁹ Yetişkin bir bilinç yani spekülâtif düşünce, çıkarların çeşitliliğinin yarattığı kaostan sıyrılıp, yaşayan birliğin özünü görmesini bilir. Devletin özgül işleyiş tarzının, tikelin tümel ekseninde dönmesi olduğunu anlar. İşte bu anlamda Makyavel, politikanın Koperniki'dir.

Devletin doğasına gelince: Organik bir bütünlüğün tüm özelliklerini taşır.

1/ Devlet, onu oluşturan heterojen unsurlar arasındaki ayrımı sabitleştiren, kemikleştiren bir mozaik değildir; politik yapı bunları dönüştürmeksizin ve birleştirici bir dokuya entegre etmeksizin mekanik ve yüzeysel bir şekilde çerçevelemez.

2/ Tam aksine Marx, "kamusal organizma" veya "kamusal yaşam" olarak adlandırdığı devletin iç yapısına, gerçek unsurlardaki farklılıklara kıyasla öncelik tanır, kronolojik anlamda değil de olabilirlik koşulu anlamında. "Bunlar devletin kısımları değil organlarıdır; hal değil devinimdirler; çeşitliliğin birliği değil, birliğin çeşitliliğidirler."¹⁰

3/ Devletin tinsel yaşamı karmaşık bir ayrışma-birleşme sürecidir. Ayrışma anları, birleşme anlarına tâbidir, çünkü ayrışmaya – çeşitliliğin birliğine – ancak bütünün birliğini sağladığı oranda, daha nitelikli bir birleşmeyle sonuçlanacak şekilde dönüşüme uğradığı oranda, yani özgül anlamda politik olduğu oranda izin verilir.

4/ Devletin devinimini, devletin özgül sürecini (bu dinamik metaforlar önemlidir, çünkü devletin fetişleşmiş bölünmeleri kırma ve yok etme işlevinin altını çizerler) süregelen ve organik bir kendini yeniden yaratma süreci olarak anlayabiliriz. Tinsel metabolizma, maddiyattan, geçmişten, zorunluluktan gelen her şeyi birbirine katarak metamorfoz geçirmiş bu unsurları birleştiren bir sinir dokusu içerisinde her gün yeniden yaratır.

⁹ A.g.e., s. 142.

¹⁰ A.g.e., s. 298.

Modern devlette maddî unsurları bir tinsel bütünün organlarına dönüştüren tözdönüşümü sürecini anlamaya yarayan spekülâtif kaide budur.

Böylesi bir devlet görüşünün öznelliğe içkin bir metafizik içerdiği kuşku götürmez. Modern sistem teorisine uygun olarak devlet, organik bir ünite biçiminde düşünülmektedir. İnsan varoluşunu belirleyen özelliklere (irade, tasarım) gönderme yapılır. Varolan insanın sistemleştiren edimi, devletin kurgulanmasında model teşkil eder. Bu bağlamda organik bütünlük olarak devlet ile arşitektonik bütünleştirme yetisi olan politik anlak ("her şeye can veren ve belirleyen ruh") arasında yakın bir ilişki kurulur.

Bu ilk devlet çözümlemelerinin öznellik metafiziğine ne denli bağlı kaldığının altını çizmekle ve bunun spekülâtif kaynaklarını açığa çıkartmakla, bu düşünce içerisinde toplumsalın politik olan tarafından kurulduğunu göstermemizi meşrû kılacak temeli belirleyebiliriz. Tinsellikten geçen bir toplumsal dirilişe elverecek yegâne koşul, politikanın yeniden doğuşudur. Marx'ın bu teoriye ulaşmakta izlediği felsefî yol, bize politikanın bu yeni hedefinin Marx'ın düşüncesinde ne denli köklü ve felsefî anlamda temellendirilmiş olduğunu; düşüncesinin ne denli ayrılmaz bir parçası olduğunu gösterir. Marx'ın gençlik eğilimlerini ifade eden politik bir duruş değildir; devlet mantığını iki mekânda, modern sistem kavramı ve öznellik felsefesi içinde irdeleyen bir politik düşüncedir daha çok. Devlet öznedir; devlet ancak bu bağlamda salt edim olarak, tin olarak, birleştirici bütünlük olarak, dışsallığın indirgenmesi olarak, kendiyile buluşma hedefi olarak, tinin kendine döndüğü mekân olarak düşünülür.¹¹

"Hegel'in spekülâtif matrisidir bu" deriz haklı olarak. Ancak eklemek gerekir ki, Hegel'de mutlak ruhun egemenliği altına alınarak relativize edilen politik alan, Marx'ta mutlaklaşmıştır. Praksis ya da eylem felsefesi adı altında felsefeyi politikaya dönüştürmeyi hedefleyen, ve bu amaçla aklın fenomenolojisinin yerine iradenin fenomenolojisini koyan Genç Hegelcilere özgü

¹¹ A. Renaut, "Système et histoire de l'être" in *Les Etudes philosophiques*, 1974, no. 22, s. 254-264.

bir “*mutlak politika*”dan bahsedilebilir. O dönemde yazan A. Von Cieszkowski’nin deyimıyla, politik yaşam evrensel üstünlüğünü kurlmalıydı.¹²

Marx’ın Makyavel momentine katkısıyla, onda bu momentin oluşması eşdeğerdedir: *Ancien Régime*’i ve Hıristiyan devletini yererken önerilen yeni bir politika düşüncesinin hiç sekmeden hayata geçirilmesi.

Marx’ın düşünsel parkuruna dönersek eğer, politik olanın özerkliğini vurgulayan teolojik-politik eleştirisi sonucunda, devletin kendi eksenini etrafında oluşturduğu merkezci hareketten devletin yerçekimi kanununu keşfettiği söylenebilir. Politikayı dinden bağımsız kılmak adına iki tinsel alanı birbirinden ayırmakla yetinmemiş; yeniden kazanılmış olan özerkliği toplumun tüm alanlarında etkili kılmış, düzenin tamamına yaymış ve genellemiş; dolayısıyla özerklik, evrensel bir kanun gibi, maddî alanlar da dahil olmak üzere tüm alanlar için geçerli kılınmıştır. Devlet kavramının özerkliği, Marx’ı politikayı gerçek anlamda yeniden keşfetmeye götürecek kadar geniş ise, hipotezimizde belirttiğimiz gibi Marx bunu özerkliği kazanmak için verdiği mücadelenin gerçekleştiği spekülâtif alana borçludur. Marx devleti hem modern sistem teorisinden esinlenerek büyük bir organizma ve hem de öznel felsefesinden esinlenerek özne olarak düşündüğü içindir ki, toplumsal alanın bütününden bağımsız, özerk ve heterojen, tinsel ve ideal, bu anlamda etkin ve karşıtlıkları aşarak toplumsal bölünmüşlüğü üstesinden gelebilecek ve gerçek bir topluluk kurabilecek bir biçimde kurgulayabildi. Temistokles’in Atina’yı kurtarmak için kara yerine deniz kuvvetlerini güçlendirmesi gibi Marx da, felsefeyi politik alanın içine çekerek kurtarmaya karar verdiği içindir ki, *politik unsuru* hem yücelten bir güç olarak, hem de dönüştüren bir ışık olarak düşünebildi. Tabii ki bunu yaparken de, göz ve aynaya gönderme yapan vizyon problematiğine bağlı kaldı.

Kuşkusuz, madde/biçim, doğa/devlet, maddî/tinsel karşıtlık-

¹² A. Von Cieszkowski, *Prolégomène à l’historiographie* (1838), Ed. Champ libre, 1973.

larına dayanan bu politika düşüncesi, R. Legros' nun genç Hegel üzerine yaptığı çalışmada tanımladığı “uzlaşma” teorisinin tam da içine oturur. “Anlağın, formun, evrenselin ve sonsuzluğun kendilerini dünyada varetmeleri”¹³ projesi Marx'ta devrimci hareket olarak belirir. Aklımıza hemen şu soru gelmeli: Politik olan bu sayede materyalist olumsuzlanmadan kaçıyor, indirgenemezliğe sahip oluyorsa da, bu defa mutlaklaştırıldığı için yitmiyor mu? Feuerbach'ta karşımıza çıkan paradoksal tersine çevirmeyle, Marx'ta da karşılaşıyoruz: Teolojik-politiğin eleştirisinden yola çıkıp, politik olanın özerkliğini mutlaklaştırma derecesinde savunan Marx, politikayı dine çevirmiş olmuyor mu? Kendi deyimiyle bir “politika hayranı” olan Marx, hayranlığının verdiği dinî tınıyla büyülenmiş olarak politik alandan uzaklaşmıyor mu? Oysa politika özgül kimliğini ancak Merleau-Ponty'nin söz ettiği “yüce zirve”ye oturmayı reddetmekle, tüm zıtlıkların çözülüp yok olacağı mekân olma yanılısamasına düşmemekle koruyabilir belki de.

¹³ R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980, s. 9.

3.

1843 Krizinden

Politika Eleştirisine

Krizden eleştiriye geçiş anında Makyavel momenti metamorfoza mı uğruyor? İlk bakışta 1843 krizi, devletin kutsallığını bozma girişimi olarak nitelendirilebilir, hem de iki açıdan. Marx, önce kendi kendini belirleyen, dışsallığı sindiren, kendiyle özdeş bitimsiz özne modeli üzerinden devleti kurgulamaktan vazgeçiyor. Katışıklı bir organ olan basını bir tür dolayım olarak düşünmesi, zaten devletin pasif ve bitimli olduğunu tespit ettiğini gösteriyordu. Öte yandan Marx, aynı zamanda politik alanda yeniden kutsal bir yapı oluşmasını engellemeye çalışıyor gibidir. Politik alanı, temeli günlük yaşam, çatısı da devletten oluşan düalist dikey bir yapı olarak düşünmeye karşı çıkıyor. Diğer bir deyişle, 1843 krizini anlamlandırmanın bir yolu, onu politik alanın yatay boyutta yeniden yapılandırılması projesi olarak görmektir. Bundan böyle dikeyliğin yerini yataylık alacaktır. Marx'ın düşüncesinde çoğul merkezlerde konumlanmış ve farklı yönlerde hareket eden özne üzerine kurulu bir politika sahnesi belirir. Marx buna "gerçek demokrasi" adını verir.

1843 krizi her şeyden önce politik bir krizdir. Marx'ın 1842'de benimsediği Genç Hegelci rasyonel devlet ütopyası ile arası açılmıştır. Bunun da ötesinde, Kreuznach'ta geçen sürede, farklılıklarına rağmen ortak bir fikir etrafında dönen bir dizi metni kaleme almıştır. Ortak payda, politik devrim yerine daha

radikal bir devrim biçimini savunmasıdır. Paris'te *Deutsche-Franszösische Jahrbücher*'de yayınlanan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Önsöz*'ünde Marx şunu iddia eder: "Almanya için ütöpik bir rüya olan, insanca *evrensel özgürlük*, radikal bir devrim değil, tam aksine kısmî devrim, salt politik devrim, yapının temel taşlarına dokunmayan devrimdir."¹

Almanya tecrübesinden Marx, modern toplumun tamamı için geçerli bir sonuç çıkarır: Bundan böyle eleştirilecek olan, burjuva sınıfının devrimci sınıf vasfıyla dünyaya getirdiği özgürleşme biçimi olan politik özgürleşmedir. Sınırlı bir bağımsızlıktır bu, çünkü belirli bir sınıf genel anlamda özgürleşmeyi kendi özel tarihî koşulları ve bağlamından yola çıkarak düşünmektedir.

Dahası politik eleştiri, *politikanın eleştirisine* dönüşür. Gerçekten de Marx, bu metinde din eleştirisini bırakıp, politika eleştirisine yönelir. Bundan böyle felsefenin tarihsel misyonu "kendine yabancılaşmanın *dünyevî biçimlerinin* maskesini düşürmektir... Gökyüzünün eleştirisi yerini yeryüzünün eleştirisine bırakır."² Marx'ın düşünsel gelişimi açısından bakıldığında,

¹ K. Marx, *Œuvres*, III: *Philosophie*, a.g.e., s. 393. Kreuznach krizi çok boyutludur: Özel boyutu, *Rheinische Zeitung*'un 1843'ün Mart ayında kapatılmasıyla aynı senenin Ekim ayında Paris'e gitmesi arasında kalan sürede Marx'ın aktif hayattan çekilmiş olmasıdır. Marx kafasını kurcalayan sorulara cevap aramak amacıyla, Hegel'in politika felsefesini eleştirel bir bakışla yeniden gözden geçirir ve kendince zamanın gereklerine dolaylı olarak ayak uydurmuş olur. Bunun dışında Fransız Devrimi tarihini ve Makyavel, Montesquieu, Rousseau, Hamilton gibi, kendi politika eleştirisine katkıda bulunabilecek yazarları inceler. Krizin bir de nesnel boyutu vardır. Marx Kreuznach'tayken, modern dünyayı etkileyen spesifik krizin, yani "sanayinin ve genel olarak servet birikimi dünyasının politik dünyayla ilişkisinin, Modern Çağ'ın en büyük problemi" olduğunu keşfeder. (*Œuvres*, III: *Philosophie*, a.g.e., s. 387.)

Dolayısıyla eleştiri ve kriz iç içedir. Eleştiri, krizin çözümünü hedef alan pratik çıkarla bütünleşir.

Bu konuda bkz.: M. Rubel, *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, M. Riviere, 1971, s. 43-50; K. Marx, *Œuvres*, I: *Economie, Chronologie*, s. LXIII-LXV; J. Habermas, "Le Marxisme comme critique" in *Théorie et Pratique*, cilt II, Payot, 1975, s. 26.

² K. Marx, *Œuvres*, III: *Philosophie*, a.g.e., s. 383.

1842'deki duruşuyla arasında hayli mesafe vardır. Politikaya fazlasıyla yatırım yapıp, politikayı yeniden keşfettikten sonra, tam da kendini geri çekmek olarak adlandırılmaması gereken, politikaya farklı bir yatırım yapma kararlılığıdır söz konusu olan. Bu gelişimi bir çeşit yadsıma ya da niceliksel anlamda bir çoktan aza geçiş olarak da değerlendirmek doğru olmaz. Dolayısıyla geri çekilme ifadesi durumu tam olarak anlatamaz, politikanın dışlandığını ise hiç söyleyemeyiz. Bu gelişmeyi tüm karmaşıklığı içerisinde kavramaya çalışmak ve Marx'ın taptığı şeyi yakmak şöyle dursun, politikanın aşırı büyütülmesinden doğabilecek zararlardan politikayı korumak amacıyla ona birtakım sınırlar çizdiğini anlamak gerekir. Birkaç düzeyde gerçekleşen politika eleştirisi projesinin hedefi budur. Bir yandan, Toplumsal ve tarihsel düzeyde modern devlet, *Ancien Régime*'in izlerini yara gibi gizlemekte, ama işleyişini de örtülü olarak bunun sayesinde devam ettirmektedir. Öte yandan devlet yeni bir problemle, "sanayinin ve genel olarak servet birikimi dünyasının politik dünyayla ilişkisi" problemiyle başa çıkmalıdır, çünkü varolan yapılar içerisinde aşılamayacak bir toplumsal bölünme yaşanmaktadır. Kısacası modern devlet iki açıdan da kusurludur. Felsefi düzeyde ise, dinî yabancılaşmayı dünyevî şekliyle yeniden üreten, ürünü – devleti – üreticisine – insana – yabancılaştırarak dışsal bir güç olarak karşısına diken süreç eleştirilmelidir. Din eleştirisinden boş kalan alana – *theos* [tanrı] alanına – oturan devlet, bir çeşit devlet kültü gelişmesine yol açmıştır. Politikanın semasında boşuna çarçur olan insan enerjisine sahip çıkmak, devleti kurulduğu tahttan indirmek, Kopernik modelinin yardımıyla özgürleşmeyi yeniden yönlendirmek (öyle ki insan bir yanılgı olan güneş-devlet etrafında değil, kendi ekseninde dönsün); eleştirinin yeni aşamasında belirlenen çizgiler bunlardır. Marx bu projesini, Hegel'in hukuk felsefesinden geçerek gerçekleştirir, çünkü ona göre Almanlar, modern dünyanın gerektirdiği seviyeye yalnızca ve yalnızca teorik alanda ulaşabilmişlerdir. Hegelci teorinin eleştirisi sayesinde Marx, bir taşla iki kuş vurur: Modern devletin soyut tasarımının bir ifadesi olan Alman devletinin soyut tasarımını yerer ve aynı zamanda politik yaban-

çalışmanın toplumsal ve tarihsel köklerine saldırır. Hedef bu iken modern devletin Hegel aracılığıyla eleştirilmesi, 1842'deki kendi duruşunun da eleştirilmesi anlamına gelir. Marx, Almanya'da politik özgürleşmenin tarihsel olarak imkânsız olduğunu görmekle, kendi projesinin kusurlarının da farkına varmıştır san-ki. Ama Ruge'ye yazdığı Eylül 1843 tarihli mektupta belirtilen programa bakacak olursak eğer, özgürleşme coşkusunun politikanın coşkusu bastırmadığını, tam tersine zorunlu ve bir anlamda vazgeçilemez bir moment olarak politikayı içine aldığı-nı kavrarız. Yunan politikasıyla yoğun bir ilişki içindedir Marx: "İnsanın kişisel değerini, yani özgürlüğü, insanların gönlünde yeniden canlandırmak lazım. Yunanlılardan sonra bu dünyadan yok olan, Hristiyanlıkla birlikte gökyüzünün mavi pusunda silikleşen bu duygu olmadan, toplumu yeniden insanlardan oluş-an bir topluluk haline getiremeyiz ve en yüksek amacına – demokratik devlete – ulaşmasını sağlayamayız."³ Buradaki Aristo göndermesi önemli ve çarpıcıdır; Marx bu gönderme aracılığıyla, kaba Alman düşünürlerini politika elkitabı yazmaya kadar götüren "politiklik" hastalığını eleştirir. "Kendi yazacağı *Politika*'yı günün toplumsal koşullarından çıkarmak isteyen bir Alman Aristosu şöyle bir giriş yapabilirdi ancak: 'İnsan toplumsal bir hayvandır, ama asla politik bir hayvan değildir'."⁴ Almanların kafalarının ne denli karışık olduğunu gözler önüne sermek isteyen Marx'ın, *Devlet*'in ilk kısmında Platon'un "domuzcuklar devleti" ile "insanlar devleti" arasında yaptığı ayrım, yani toplumsallık ile gerçek politik bağ olan politik olma durumu arasındaki ayrım, ne denli önem verdiği ortaya çıkar. Marx, Almanların insanı doğal halde yaşayan herhangi bir hayvandan farklı düşünemediklerini, insanların bir arada varolmalarını ise sadece türün devamı açısından tasavvur ettiklerini de hatırlatır. Sıradan Almanların dünyası olan "politik hayvanlar dünyası"nda, sadece

³ A.g.e., s. 337. Buradaki "demokratik devlet" ifadesinin altını çizmek gerek. Dönemin sıkça kullandığı bu ifadeyi Marx farklı bir anlam yüklemeyen mi kullandı, yoksa modern Fransızlar sayesinde farkettiği demokrasi-devlet tartışlığını henüz tam olarak ifade edemiyor muydu ?

⁴ *Œuvres*, III, a.g.e., s. 337.

yaşam ve çoğalma söz konusudur. “Grek” ve Fransız anlamda cumhuriyetçi olan Marx, *cité*’de bir arada yaşamı, yaşamak ile modern anlamda özgürce yaşamak arasındaki indirgenemez fark ya da mesafe olarak düşünür.

1843 Eylülü’nde yazılan mektup, eleştirel yöntemi; teorik bilinç olsun, pratik bilinç olsun, tüm varolan gerçeklik biçimlerinin ereği olan edimsel gerçekliğin ortaya çıkarılması olarak tanımlar. Yani gerçeklik biçimleri ile onları yaratmış olan hareket arasında uyum sağlanması söz konusudur. Burada amaç, gerçekliğin eksik ve kusurlu olarak ifade ettiği, ama aslında ona *in statu nascendi* [tohum halinde] içkin olan ereksel biçimi ortaya çıkarmak, örneğin meşruti monarşiye temelinde yatan politik ilkenin demokrasi olduğunu kabul ettirmektir. “Varolan gerçeklik biçimleri eleştirilerek, barındırdıkları gerçek gerçekliğin bir zorunluk ve erek olduğu gösterilebilir.”⁵ Açıkça tarihselci olan bu eleştirel yönelim, politik devrim fikrini terk edip toplumsal devrime yatırım yapmayı hedefler – ki, doğru yorumlandığında ikincisinin ilkinden çıktığı bellidir.

Eylül 1843 tarihli önemli mektupta belirtilen programda, politikanın eleştirisi özgürleştirici bir yorumsama [*hermeneutic*] modeline göre tasarlanır: Günün gereği “varolan düzenin acımasızca eleştirilmesidir”. Bu mektupta eleştirel yöntemin yorumsamacı yöntemle buluştuğu noktayı burada açmadan şunu söylemek mümkün: Marx’ın öngördüğü çalışma, bir ideoloji eleştirisinden çok insanlığın kendi mücadelesi ve kendi üretimini kendinin tanımlaması üzerine odaklanır. Dünyanın dışsal bir noktadan eleştirilebileceği iddiasını dogmatik olduğu gerekçesiyle reddettiğini de not etmek gerek. “O halde parolamız şu olmalı: Dogmalarla değil, politikada olsun, dinde olsun, kendini kendinden gizleyen mistik bilincin analizi sayesinde bilincin reformu... Hedefin, geçmişle geleceği birbirinden kesin çizgilerle ayırmak değil, geçmişin fikirlerini *gerçekleştirmek* olduğunu kavramalıyız. İnsanlığın *yeni* bir şey üretmediğini, geçmişte üretilmiş olanı bu defa bilinçli olarak gerçekleştireceğini görmeliyiz niha-

⁵ *Œuvres*, III, *Philosophie*, a.g.e., s. 344.

yet.”⁶ Böylesi bir duruş, politikayı aşığılayan “aşırı sosyalistlerin” iddialarının aksine, politik problemlerle ilgilenmemek anlamına gelmez; tam tersine yorumlama sayesinde politikanın gerçek önemini ve politikada bahis konusu olanı ortaya çıkartmayı gerektirir. “Eleştirinin politikaya özgü bir problematik, örneğin zümre [*orders, estates, Stände*] sistemiyle temsili sistem arasındaki farkı konu edinmiş olması *ilkelilikten ödün vermek* demek değildir. Problemin kendisi, insanın egemenliğiyle özel mülkiyetin egemenliği arasındaki farkı ifade eder. Eleştiri bu tip politik problemlerle ilgilenebilir, hatta ilgilenmelidir.”⁷ Daha yüksek düzeyde bir eleştirinin yolu, zorunlu olarak politika eleştirisinden geçer. Bu, modern devletin özgül doğasının dayattığı bir şeydir. Evrensellik sevdası, rasyonellik iddiası ve varsaydığı gerçeklik, modern devlet gerçeği ile sürekli olarak çelişir. Politika eleştirisi bu çelişkiyi kullanmalı, devleti ve hedeflerini ciddiye almalı, ama aynı zamanda devleti kendi sahtekârlığının tuzağına düşürmelidir. Politik idealizmin yarattığı yanılsama, politik devletin sınırlarını aşan etkiler göstermelidir. Özgürleştirme kaygısı taşıyan herhangi biri için, çatışmanın doğduğu ve ifade bulduğu bir alan olan devlet, mükemmel bir hedeftir. “Politik devletin kendisiyle çatışmasından yola çıkarsak, diğer tüm alanlardaki toplumsal gerçekliği ortaya çıkarabiliriz.”⁸ Daha da derinlere inmek gerekirse, Marx şunu söylemek ister gibidir: Politik devleti oluşturan amaç ve yönelmişlik, devleti aşan bir ufkun esrarı yüzünden aşırı anlamlandırılmıştır. Husserl’deki yönelmişlik kavramını yorumlayan E. Levinas’a göre bilinç, aynı anda ait olduğu sayısız örtük ufuk yüzünden, nasıl “yönelmediği nesneden çok daha fazla ‘şeyi’ düşünüyor” ise, aynı şekilde politik anlağın da “düşündüğünden daha fazlasını düşündüğü” söylenebilir.⁹ Politik devlette, kendi sınırlarını aşarak dışarı taş-

⁶ *Œuvres*, III, *Philosophie*, a.g.e., s. 345-346.

⁷ *Œuvres*, III, *Philosophie*, a.g.e., s. 344-345.

⁸ *Œuvres*, III, *Philosophie*, a.g.e., s. 344.

⁹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, s. 130.

masına neden olan bir ilke gizlidir. Dolayısıyla politik devlet, hem çatışmaların ifade bulduğu alan olarak, hem de kendini aşan yönelmişliğiyle eleştiriye açıktır. Yönelmişliği kendinden fazlasına gebedir, devleti aşarak politik ilkenin özbilincini hedefler. Politik ilke politik devleti içine alır, ama onu aşar, devletin ötesindedir. Gerçek hayatla ilintili olduğu için *politik devlet* – bilinçli olarak sosyalist hedeflerle yönlendirilmediği zaman bile – aklın aldığı modern biçimlerin tamamını örtük olarak saklamaktadır.¹⁰ Bunu belirtmek, devletin örtük olarak barındırdığı ilkenin kendini aşan sonuçlarının ufkunu da içinde taşıyor olduğunu kabul etmek demektir. Politika eleştirisinin ne denli karmaşık bir ufkı olduğu böylece daha iyi ortaya çıkar. V. Considérant'ın 1843'te *eski tip politika* diye tanımladığı, ya da gazetecilerin dilinde, “iktidarın doğası, biçimi, yapısı ve bileşimi” olarak geçen politika biçimine sırtını çevirmek; salt toplumsal problemlerle, yani “devleti oluşturan olguların toplamıyla, toplumun doğası ve ekonomiyile” ilgilenmek değildir Marx'ın amacı. Aslında en özgül politika ile en geniş anlamıyla politik olan (V. Considérant'a göre “toplumsal yaşamın tüm unsurlarının düzenlenmesi”) arasında bir köprü kurmak ister. Özgürleştiren bir yorumsamadan ibaret olan politika eleştirisi, Alman kafasıyla Fransız kalbini birleştirmeye çabalar. Eleştirinin görevi devletin iç çelişkileriyle oynamak, devletin kendini aşan taşkınlığını kullanmak, hatta politik devlete içkin aşırı anlamlandırılma hareketini izleyerek, devletin istemeden barındırdığı *telos*'u – politik ilkenin tam gerçekleşmesi hedefini – deşifre etmektir. “Gerçek biçimiyle, *sub specie rei publicae*, yani cumhuriyet biçimiyle politik devlet, toplumun tüm mücadelelerini, tüm gereksinimlerini, tüm gerçeklerini ifade eder.”¹¹ Tüm politik problemleri, politikanın dilini özgürleşmenin daha “genel” diline çevirerek yorumlamaktır eleştiri. Marx, modern devletteki anlamlandırılma ve kendini aşma hareketinden temsil sistemi konusunda şu sonuca varır: “Temsili sistemin politik biçiminden genellemeye

¹⁰ *Œuvres*, III, *Philosophie*, a.g.e., s. 344.

¹¹ *Œuvres*, III, *Philosophie*, a.g.e., s. 344.

giden ve sistemin barındırdığı gerçek anlamın altını çizen eleştiri, kazanan partiyi kendini aşmaya zorlar, çünkü galibiyeti aynı zamanda yenilgisidir.”¹² Muamma açıkça çözülmüş olmasa da, politik devletin kendi sınırlarını itiraf etmesiyle, kendini aşan hareketin onu ne yöne çektiğini de itiraf edebileceği, özgül politik biçiminden çıkarak nasıl daha genel bir biçim alabileceği, yani “gerçek demokrasi”ye¹³ nasıl ulaşabileceği açıktır.

Politika eleştirisi bu anlamda Makyavel momentinden çıkmaz, ama onu saptırır, hatta derinleştirir. Politik alan ne terkedilmiştir, ne de merkez konumdan uzaklaştırılmış; modern akla içkin ufukların açılacağı tek mekân olduğu için tam tersine tercihen yorumlanacak alandır. Politikanın Varlığı gibi tutkulu bir sorunun dışında, kısmen Antik Yunan’dan, kısmen modern Fransızlardan destek alan bu eleştiri, insanı, politik hayvanı, türün sürekliliğini sağlayan toplumsallık içine hapsolmaktan kurtarmayı hedefler. Artık aranan şey, cumhuriyeti insan ilişkilerindeki zayıflığa çare olabilecek istikrarlı bir politik biçim olarak benimsemek yerine, en geniş açıklığa sahip bir politik topluluktur. Bu, devleti kendi dışına iten “fazlalığın” en iyi tezahür edebileceği yerdir aynı zamanda. Aslında aranan, politikayı iptal edeceği yerde yeni bir soruyu beraberinde getiren özgürleşme biçimleridir: Evrensel özgürleşmenin yeni figürleri nelerdir?

¹² *Œuvres*, III, *Philosophie*, a.g.e., s. 345.

¹³ Kostas Papaioannou, *Critique de l’Etat hégélien. Manuscrit de 1843* (Paris, “10/18”, 1976) için yazdığı sunuşta “Modern Çağın Fransızları”nın gerçek demokrasiyi politik devletin yok olması olarak tanımlamalarına, Victor Considérant’a gönderme yaparak dikkat çekiyor (a.g.e., s. 51 ve 312). Ancak Papaioannou’nun referans verdiği metin olan *Destinée sociale* (1834-1838) yerine, tam da 1843 yılında yazılmış olan *Manifeste de la démocratie au XIXe siècle*, Marx’ın neyi ima ettiğini anlamak için daha uygun bir metindir. Marx’ın 1843 eleştirisinde, Considérant’ın metniyle oynadığı oyunu fark etmek, V. Tcherkezov’un “çok bilimsel intihal” tezini yinelemeden de mümkündür. *Manifeste de la démocratie au XIXe siècle*’te gerçekten de sahte demokrasi / gerçek demokrasi karşıtlığı, bütünlükle özdeşleştirilen halk adına, demokrasi sözcüğüne sahip çıkma iradesini belirtir. Politik muamma teması veya belirli bir sınıfla ilişkisi kurulmaz. V. Considérant’da “gerçek demokrasi” ifadesinin politik olanın yok olması anlamına gelmediği de not edilmelidir. Bkz.: *Cahiers du Futur* No:1, Ed. Champ Libre.

Marx'a göre modern devletin yakasını bırakmayan "sosyalist talepleri" tanımak ve anlamayı bilmek gerekir, ama bu taleplerin yeni bir dogma yaratarak şeyleşmelerine olanak vermemek önemlidir. Cabet'nin *Voyage en Icarie*'si [İkar'a Yolculuk] benzeri önceden belirlenmiş sistemleri reddetmek gerekir. "O halde parolamız şu olmalı: Dogmalarla değil, politikada olsun, dinde olsun, kendini kendinden gizleyen mistik bilincin analizi sayesinde bilincin reformu."¹⁴

Radikal gazeteciliğin ve Genç Hegelci hareketin başarısızlığı, buna ek olarak Marx'ın Kreuznach'ta geçirdiği süre, modern toplumun krizini ve buna has bölünmeyi iyice açığa çıkarmıştı şüphesiz. Bu krize Marx'ın verdiği cevap, rotayı insanın özgürleşmesine çevirmek olduysa da, yorumsamacı modele bağlı kalarak gerçekleştirdiği politika eleştirisi politikayı reddetmez. Aksine özgürleşmeyi şişiren aşırı anlamlandırılmayı politikaya itiraf ettirmek ve modern devleti aşan, demokrasinin kendi gerçekliğine varacağı o ayırt edilmesi zor alanı belirlemek için politikayı yorumlar.

¹⁴ K. Marx, *Œuvres*, III: *Philosophie*, s. 345.

Bir Okuma Hipotezi

Hobbes'un politika felsefesini, doğa biliminden türettiğini iddia ederek onu bilimselleştirmeye girişenler karşısında, bu felsefesinin aslında ahlâkî bir temeli olduğu ve ölümden şiddetle korkan insanın yaşam deneyimi üzerine kurulduğu gösterildi.¹ 1843 tarihli eleştiri için de aynı şey geçerli değil mi? Toplum ve devletin materyalist açıdan eleştirilmesinin nüvelerini Hegel'in hukuk felsefesini yeren metinde bulan bilimsel okuma yerine, modern çağda devrimci hareketle beliren politik özgürlük deneyiminin üzerine kurulu olan anti-Hegelci bir politika felsefesinin zor, ama tutkulu arayışını görmek neden mümkün olmasın?

Marx'ın 1843 yılına ait araştırmaları konusundaki kendi yorumuna (1859) bakılacak olursa, 1842'deki bakış açısının tamamen değiştiği ve yeni bir eleştirel bilimin doğduğu sonucuna varılabilir. Devletin çekim merkezi kendinde aranmayacak, yaşamın maddî koşullarında, sivil toplumda, toplumun ekonomik yapısında aranacaktır. Politik olan, 1843 tarihli metinde gerçekten de farklı bir düzleme "sürülür". Hatta, bu Feuerbach'ın dönüştürme yönteminin politika eleştirisine uygulanmasının bir etkisi bile olabilir. Ancak Feuerbach adı bizim için uyarıcı olmalı, çünkü eğer bu gönderme yapılabiliriyorsa, her ne kadar sosyolojik de olsa Marx'ın eleştirisine bilimsel bir yönelim atfetmemizi engelliyor. Feuerbach 1842'de kaleme aldığı

¹ Leo Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, trad. A. Enegrén, M. De Launay, Belin, 1991.

Felsefenin Reformu İçin Geçici Tezler adlı eserinde, spekülâtif felsefeyi tersyüz etmeyi hedefleyen dönüştürme yöntemini, “yüklemi özne, özneyi de nesne ve ilke haline getirmek” diye tanımlamıştı.² “Salt gerçeği” bulmak için bu yöntemi spekülâtif hukuk felsefesine uygulayan politika eleştirisi şöyle bir dönüşümle sonuçlanıyor: Gerçek özne, varolan insandır – aile ve burjuva sivil toplumunun ilişkiler ağı içerisindeki insan. Hegel’in yanlış bir anlayışla *Idea* olarak özneleştirdiği devlet ise yüklem-dir.³ *Felsefenin Reformu İçin Geçici Tezler*’inde Feuerbach şunu yazıyordu: “İnsan, devletin temel özüdür. Devlet, insan özünün gerçekleştirilmiş, ayrıntılandırılmış ve geliştirilmiş bütünlüğüdür.”⁴

Marx eleştirisinde, Hegel’in devletin iki belirlenimi arasındaki çözümlenmemiş antinomiden yola çıkar: Devlet bir taraftan burjuva sivil toplumu ve aileyle dışsal bir zorunluluk ilişkisi içindeyken, diğer taraftan bunlara içkin erektir. Bu çözümlenmemiş antinomi, devletin iki yüzü olmasına yol açar. Dışsal zorunluluk ilişkisi, bağımlılık ve başegmeyi gerektirir. Sivil toplum ve ailenin özerk varlığı, bunlara dışsal olan devlete bağımlıdır ve ikisi arasındaki özdeşlik, şiddeti pek de dışlamayan bir ilişkiyle elde edilmek suretiyle dışarıdan kurulmuştur. İçkin erek ilişkisinde ise ne bağımlılık ne de başegme söz konusudur. Uyumlu ve içsel bir özdeşlik sayesinde aile ve sivil toplum *Idea*’ya, yani devletin evrensel nesnelliğine, yükselmenin momentlerini oluştururlar.

Bu karşıtlığın altını çizmekle kalmayan Marx, haklar ve yükümlülüklerin modern devlet bünyesinde birleştiğini iddia eden “içkin erek” hayalinin dinginliğine de karşı çıkar: Devletin, tikelliğinde sivil toplum ve aile belirlenimleri olarak kendi içinde ayrıştığını savunan Hegel, aksine dolaylılamaları belirleyen şartlardaki keyfiliği vurgulayan Marx tarafından tersyüz edilir:

² L. Feuerbach, *Manifeste philosophique*, a.g.e., s. 105-106.

³ H. Arvon, *L. Feuerbach*, PUF, 1957, ve S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, CUP, 1968, ve K. Marx, *Critique of Hegel’s Philosophy of Right*, Cambridge, 1970, J. O’Maley’in “Giriş”i, s. XXVIII.

⁴ L. Feuerbach, *Manifeste philosophique*, a.g.e., s. 125.

Devlet, kendini sivil toplum ve ailede kuran ve fenomenalize eden bir özne değildir. Marx'ın eleştirisi, köken sorusunu cevaplama kaygısı taşır. Hegel'in ters ve aldatıcı şemasının yerine gerçek ilişkileri koyar ve devletin kökeninde bulunan alanlara bağımlı olduğunu iddia eden meşhur satırlarını yazar. "Aile ve sivil toplum devletin ön varsayımlarıdır; bunlar gerçek anlamda etkin düzeylerdir; ancak spekülasyon tam tersini söyler."⁵

"(...) Aile ve burjuva sivil toplumu devletin gerçek olan parçalarıdır, iradenin gerçek tinsel varoluşları (...) Devinim halinde olan bunlardır. Halbuki Hegel bunları gerçek *Idea*'nın oluşturduğunu söyler (...) Politik devlet, doğal aile temeli ve yapay sivil toplum temeli olmadan varolamaz; bunlar onun için *sine qua non* [olmazsa olmaz koşullardır]; ama koşul, koşullanmış olarak koyuluyor, belirleyen belirlenen olarak, üretici kendi ürününün ürünü olarak (...) aslında devlet, aile fertleri ve burjuva sivil toplum üyelerinden oluşan kitlelerden türüyor."⁶

1843 eleştirisinin yazarı olarak Marx açısından, devletin çekim merkezi kendi dışındadır, yani "etkin düzeyler" olan aile ve sivil toplumdadır. 1842'de yazdıklarını tersyüz ettiğini ilk etapta söyleyebiliriz dolayısıyla. Modern çağın temel problemi olarak tanımladığı sanayi ve servet dünyası/politik dünya ilişkisinin çözümünün de imkânı doğmuş oluyor bu sayede. Politik olanı, toplumsal bütünlüğün diyalektik çözümlemesine dahil edebilmenin yolu bu kuşkusuz. Ancak – bu nokta çok önemli – henüz adım atmış değiliz; önümüzde bir yol açılmış olması, o yolda yürüme zorunluluğunu getirmiyor. Gerçekten de metni, devlet ve sivil toplum ilişkilerinin "bilimsel" olarak kurgulanmasının ilk denemelerinden biri olarak görme hakkına sahip miyiz? Metnin konusu bu mu? Marx'ın hedefi gerçekten bu muydu? 1843'te hedefe ulaşamadığını söylemekle işin içinden sıyrılmamız mümkün mü?

Adımın atılmamış olmasının asıl nedeni, Marx'ın o döneme

⁵ K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Ed. Sociales, s. 39-40. Bundan böyle bu baskıya *Critique du droit...* olarak gönderme yapacağız.

⁶ A.g.e., s. 40.

kadar geldiği düşünsel noktada, henüz geriye dönerek 1843 elyazmasına atfettiği egemen anlamın yoluna – yayınlanmamış ve tamamlanmamış metni baştan sona etkileyen çok sayıda çelişkiyi ve potansiyeli hiçe sayan, ona okuyucu nezdinde bir ve sadece bir anlam yüklediği yola – geri dönüşü olmayan bir şekilde girmemiş olmasındandır. Hem indirgeyici, hem de “resmî” bir özeleştirici olan 1859 tarihli metinde, 1843’te kaleme alınan Hegel eleştirisinin çok daha derin ve karmaşık yönelimi ile metnin olabirliğini – ama yalnızca olabirliğini – sağlayan “sosyolojik” etki (yani politik olanın toplumsal bütünlüğün diyalektik çözümlemesine dahil edilmesi) arasında bir kayma, hatta anlam kaybına yol açan bir karışıklık vardır sanki. Hegel eleştirisinin farklı bir okuması meşru ve bir anlamda daha verimli olabilir oysa. Devletin çekim merkezinin kendi dışında, yani “etkin düzeyler” olan aile ve sivil toplumda olduğu önermesi, devletin çekim merkezini *sosyolojik* düzeylere göre mi, *politik* düzeylere göre mi; belirleyen düzeylere göre mi, etken güçlere göre mi kurguladığımıza bağlı olarak iki farklı şekilde yorumlanabilir. Elbette ki *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*’ni, hem Hegel’deki tersyüz olmuşluğu ifşa etmek, hem de bu tersyüz olmuşluğa karşı gerçek toplumsal ilişkileri belirleyen düzeyleri tarihte bulmak kaygısıyla “bilimselliği” hedefleyen, özünde epistemolojik bir eleştiri olarak da okuyabiliriz. Yani en geniş anlamda sosyolojik bir perspektif içerisinde aile ve burjuva sivil toplumunu, devlet üzerinde güç uygulayan düzeyler olarak görebiliriz. Ama metne kendi ivmesi ve dönemi içerisinde yaklaşmayı denersek, gerçekleştirdiği eleştirinin tam da felsefe ve politika eleştirilerinin bulunduğu noktada konumlandığını fark ederiz. Politika eleştirisiyle Marx’ın yapmak istediği şey, politikanın bürokrasi değil de demokrasi ekseninde düşünülmesini sağlamak ve aynı anda hem demokrasiyi düşünmek, hem de politikayı demokrasinin mantığına uygun şekilde düşünmeye çalışmak. Marx, Hegel’in içrekçiliğe ve biçimselciliğe bulanmış bürokratik politika teorisine karşı çıkar. Dahası, Hegel’in bürokratik hükümetini felsefeden yoksun olmakla suçlar: Hegel, eserinin ilgili bölümlerinde özgün hiçbir şey söylemediği gibi, daha da

kötüsü, devletin varolan örgütlenme biçimini teorisine aynen yansıtır. Hegel, yürütme erkine has politik örgütlenme şeklinin mantığını ortaya çıkarmak yerine birçok paragrafı Prusya hukukundan almış, baştan sona biçimsel tanımlarla yetinmiştir. Bu basitleştirmeyi ve ampirisizmi ifşa etmenin de ötesinde Marx, bürokratik düşünce tarzının özgüllüğünü, eleştirisinin hedefi haline getirir. Gerçekten de Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin teorik gerilimi altındaki dünya ve toplumsal bütünlük tasarımı bürokrattır. Devlet, özerk ve bağımsız bir bünye olarak görülür ve bu yüzden de ona toplumsal etkinliklerin yegâne etmeni ve biricik mekânı olma ayrıcalığını tanıma ölçüsüzlüğüne düşülür. Marx'a göre bürokratik dünya görüşü öyledir ki, kendi dışında kalan her unsur edilgin bilir. Daha doğrusu, bürokrasinin aşırı büyümesinin zorunlu etkilerinden biri, bürokratların gözünün toplumda kendiliğinden oluşan herhangi bir etkinliğe kapalı olmasıdır. "İlk olarak, o (bürokrat) gerçek yaşamı *maddî* yaşam olarak algılar, çünkü *bu yaşamın tininin* bürokraside *ayrı bir varlığı* vardır. Bu yüzden bürokrasi, yaşamı olabildiğince *maddî* ve edilgin kılmak zorunda (...) Onun gözünde gerçek bilim içerikten yoksunmuş gibi görünür, gerçek yaşam da ölüymüş gibi, çünkü bu hayali bilgi ve bu hayali yaşamı özsel sanır (...) o (bürokrasi) her şeyi yapmak ister, yani iradeyi *causa prima*, bir ilk neden haline getirir. (...) Bürokrat için dünya, kendi etkinliğinin basit bir nesnesinden başka hiçbir şey değildir."⁷ Böylece Hegel'in hukuk felsefesinin, bürokratik solipsizmin fantastik bir ürünü olduğu ortaya çıkar. Öyleyse Marx'ı yazmaya iten politik bir iradedir ve bu irade onu politikayı başka bir biçimde düşünmeye götürür. Dikkatini *maddî* ve tinsel alanların özerkliğine çevirmesine yol açan; yeni bir tarih anlayışı ile gerçek özgürleşme iradesini, etkinlik ve edilginlik kutuplarının yer değiştirdiği bir demokrasi imi altında birleştirmeye iten şey, antibürokratik bir güdüdür. Dönüştürme yöntemi ile devrimci irade arasında düşünsel anlamda kurduğu harikulade iletişim bundan doğar. Devrim pratik alanda dönüştürücü yöntemin hayata geçirilmesi olarak

⁷ *Critique du droit...*, a.g.e., s. 92-93.

tanımlanabilirse eğer, dönüştürme yöntemi de kendini teorik alanda devrimci müdahaleyle kurandır. Büyük ihtimalle 1843 elyazmasıyla aynı dönemde yazılmış bir not, devrimci hareket ile eleştiri sayesinde tersyüz etme hareketinin birbirlerine nasıl ait olduklarını hem çok iyi gösterir, hem de bir “belirleyen” arayışında Marx’ın – en azından 1843’te – sosyolojik yönelişlere ne kadar uzak olduğunu, tam tersine devrim ve reaksiyon çizgileriyle sınırlanmış, tam anlamıyla politik bir boyut içerisinde yol aldığını anlatır: “XVIII. Louis döneminde anayasa kralın lütfudur (kral tarafından bahşedilen temel bir yasa), Louis-Phillipe dönemindeyse kral, anayasanın lütfudur (bahşedilen kraliyet). Öznenin yüklem, yüklem de özne haline gelmesinin, yani belirleyen ve belirlenenin tersyüz olması, devrimin elinin kulağında olduğunun habercisidir diyebiliriz genel anlamda. Sadece devrimciler için değil (...) Aynı şey, reaksiyonerler için de geçerlidir.”⁸ O halde Marx, özne ve yüklem arasındaki olası yer değiştirmeleri özde politik bir perspektif içinden, devrim/reaksiyon kavramsal karşıtlığıyla ilişkili olarak düşünür ve konumlandırır. Bu metnin bağının öncelikli olarak politikayla olduğu savında ısrar etmek ve metni sosyolojikleştirme eğiliminden sıyırmak demek, onu salt politik teori içine hapsedmek demek değildir; tam tersine, metindeki politik göndermeyi vurgulamakla, politika eleştirisi ile din eleştirisi arasındaki ilişkiyi yeniden gündeme getirmiş oluyoruz. Devletin mutlak gücüne karşı toplumdaki maddî ve tinsel unsurların özerkliğinin kabul görmesi için verilen mücadele, aslında Tanrı’nın mutlak gücüne karşı insanlığın özerkliğini savunan felsefî hareketle aynı şey değil mi? Buradan

⁸ K. Marx, *Œuvres*, III: *Philosophie*, s. 1684. Muhtemelen Ağustos 1843 tarihli bu metin, 1843 eleştirisinin belirgin olarak politik karakterini vurgulayarak devam eder. “Hegel, devlet *Idea*’sının momentlerini özneleştirdiği ve devletin tarihsel varoluş biçimlerini yüklemleştirdiği oranda, ki tarihsel gerçeklikte bunun daima tersi olmuştur, çünkü devlet *Idea*’sı bu biçimlerin yüklemidir, devrin genel karakterini, *politik teleolojisi*ni tekrar etmekten başka bir şey yapmaz. Tam da felsefî-dinî panteizmin de yaptığı gibi... Bu metafizik, eski dünyanın, dünyanın yeni vizyonunun gerçeği olarak tepkisinin metafizik dışavurumudur.”

politika eleştirisinin felsefe eleştirisiyle buluşma noktasına varırız, çünkü özneyle yüklem yer değiştirmesi, bir yandan politik olarak belirleyeni bulmaya yararken, daha derin bir düzlemde, köken sorusunu cevaplar. Yani politik, kültürel veya maddî nesneleşmenin (politikada anayasa örneğinde olduğu gibi) kaynağını bir “ilk kendiliğindenlikte” bulur. Bu zemin, tersyüz etmenin merkezi ya da temel taşı gibidir, tersine çevirmeye meşruiyet kazandırır. Modern tarihi tüm gerçekliğiyle aydınlatacak temel nihayet bulunmuştur. İşte tam da bu yüzdendir ki, dikkatleri aileye ve burjuva sivil topluma odaklayarak bunlara belirleyicilik atfetmek, Marx’ın analizini keyfi bir noktada durdurmak anlamına gelir. Bizzat “kök” adını verdiği özgün “ilk” özneyi aramasına yol açan radikal geri dönüş hareketini frenlemek olur bu. Kaynağa giden bu adımları izlediğimizde, Marx’ın dikkatini önce devletten sivil toplum ve aileye çevirdiğini, ancak orada durmak şöyle dursun, türev olarak beliren sivil toplum ve aileyi ikinci perspektifte bir özneye, bir etkinlik kaynağına, yani *dêmos*’a [halka], daha doğrusu, *total dêmos*’a bağlayacak kadar ileri gittiğini görürüz. “Kitleleri oluşturdukları oranda bireyler (...) devlet onlardan ibarettir” – Hegel devleti oluşturan şeyin *Idea*’nın eylemi olduğunu belirtilir – “(...) aslında devlet, aile fertleri ve burjuva sivil toplum üyelerinden oluşan kitlelerden türüyor.”⁹ 1843 eleştirisinde Marx’ın çok açık şekilde belirttiği felsefî ilkeyi (“*gerçek öznenen yola çıkmak ve onun nasıl nesneleştiğine bakmak gerekir*”¹⁰) benimsersek, haklı olarak iddia edebiliriz ki, Marx’a göre, halkın kendi kaderini tayin etmesi olan demokrasi ile buna içsel olan felsefî ilke arasında upuygunluk vardır, çünkü *dêmos*’la birlikte modern tarihin “kökü” olan gerçek özne tüm hakikatiyle varolmaya başlar. “Burada (demokraside) anayasa öze veya kendinde olana değil, varoluşuna ve gerçekliğe, yani hakiki temeline, *gerçek insana*, *gerçek halka* iade edilir ve kendini halkın kendi eseri olarak gösterir.”¹¹ O halde demokrasi,

⁹ *Critique du droit...*, s. 40.

¹⁰ *A.g.e.*, s. 60.

¹¹ *A.g.e.*, s. 68.

dönüştürme yönteminin politik alanda biçimlenmesidir; dönüştürme yöntemi de teorik alanda demokratik ilkenin biçimlenmesidir. Politika eleştirisi özgürleştirici yorumsama olarak tanımlandığında bu okuma hipotezi doğrulanır. Hedef politik dünyayı ve bunun aldığı biçimleri toplumsal bütünlüğün düzeyleriyle ilişkilendirmek şartıyla politikayı sosyolojiyle açıklamak değildir. Devletin çekim merkezinin kendi dışında olduğu ibaresi, onu aşan, ürküten, zıvanalarından çıkaran aşırı anlamlandırmanın ve devininin gerçek öznesinin *dêmos*'un etkin yaşamı olduğunu belirtiyor daha çok. Başka bir deyişle, modern devletin karabasanı olan aşırı anlamlandırmanın sırrı gerçek halktır. Yine başka bir deyişle, modern politik devletin içsel ufkunu oluşturan (ve eşanlı olarak onu görecelileştiren) anlam merkezinin, *dêmos*'un çoğul, kitlesel, çok şekilli yaşamı olduğu ortaya çıkıyor.

Marx'ın düşüncesinin gittiği yönü böyle koyduğumuz ve "ilk" özneyi böyle adlandırdığımızda, Hegel eleştirisindeki hedefi de daha iyi anlamış oluruz: Politik olanın özünü – ki bu nokta önemlidir – gerçek özne olan *dêmos* olarak düşünmek, yani Hegel'in yaptığı gibi özne olarak *Idea*'yı kullanmamak. Herhangi bir sosyolojik beceriye [*technè*] kapılmak şöyle dursun, Marx Hegelci mantıkçılıktan kopma iradesini, politik bir öznenin etkinliğinden yola çıkarak politik olanın özgüllüğünü anlama iradesiyle pekiştirir. Devleti bir organizma olarak düşünme konusunda geri adım atmamakla birlikte, Hegel'i yolun yarısında kalmış olmakla eleştirmekten, yani mantıkçılığı politik olanın özüne dair problematiğe ikame etmekle suçlamaktan çekinmez. Asıl amacı politik olanı sorgulamaktır. 1843 eleştirisini aynı dönem yazılmış diğer metinlerle, örneğin Ruge'ye yazdığı mektuplar, *Yahudi Sorunu Üzerine*, vs. ile kıyaslamak, bu dönemde Marx'ın temel teorik ve pratik kaygısının modern politikanın özünü, ya da tam anlamıyla politik devlet olarak modern devletin özgül tarihsel şeklini ortaya çıkarabilmek olduğunu gösterir. Bu bağlamda Hegel'in anayasa *Idea*'sını sunuş şekline yönelttiği eleştiri anlamlıdır. Bu eleştiriye göre Hegel, anayasayı yasama ve yürütme erklerinin, yani devleti tikel özleriyle oluşturan farklı erklerin düzenlenmiş açılımı olarak düşünemez; politik

bir organizmanın bu erkler arasındaki gerçek farklılıklara rağmen nasıl oluşabildiğini gösterme yükümlülüğünden de kaçır. Her zamanki gibi *Idea* özne konumundadır ve farklı erkler onun sonucuymuş gibi görülür. Oysa Marx'ın varsaydığı özne, politik anayasadaki gerçek farklılıklar veya değişik unsurlardır; anayasa ve organizma kavramları arasındaki ilişki ancak bu tekil özler arasındaki ilişkiden yola çıkarak sorgulanabilir. Marx ayrıca, Hegel'i politik olanı düşünmemekle, atlamış olmakla suçlar: Hegelci düşünce yalnızca mantıksal bir şemaya uyar, yani *Idea* ve onun momentleri arasında gelişen ve *politik bağlamın* belirlemeleriyle herhangi bir temasta bulunamayacak denli dışsal bir ilişkiye. "Kendini devlette politik anayasanın sonucu olarak geliştiren soyut *Idea*'dan yola çıkıyor. Dolayısıyla söz konusu olan politika kavramı değil, tam aksine, politik bağlamdaki soyut *Idea* (...) Politik anayasanın özgül kavramı konusunda hiçbir şey öğrenemedik henüz,"¹² kanısına varır Marx. Hegel'deki belirlemeler kavranmamıştır, çünkü onlara has özler kavranmamıştır. Hegel'in önermeleri politik organizma için olduğu kadar hayvan organizması için de geçerlidir. Söz konusu olanın devlet ya da doğa olması fark etmez, çünkü mantık ikisi için de aynı işler. Hegel, politik olanın özünü ve erklerin her birinin politik özünü anlamaz, çünkü farklı erkleri kavramın doğasına göre belirler, kendi doğalarına göre değil. Hegel'in hukuk felsefesi dolayısıyla politik olanın gerçek bilgisinin sahte kopyasıdır. "Düşüncesini nesneden yola çıkarak geliştirmez, tam tersine, nesneyi hazır ve soyut mantık alanında kendini tüketmiş olmaktan dolayı tamamlamış bir düşünceye göre geliştirir. Politik anayasayı belirlenen kavramıyla geliştirmektense soyut *Idea*'yla ilişkilendirir"¹³ Marx, *differentia specifica*'yı* anlatmayan bir açıklamanın, açıklama olmadığı sonucuna varır. Politik deneyimin diyalektiğine hakkını veremeyen Hegel, devleti mantıksal-metafizik belirlenimler aracılığıyla düşünmekten başka bir şey yapmaz.

¹² *Critique du droit*..., s. 44.

¹³ *Critique du droit*..., s. 47.

* Özgül ayrım, ayırt edici nitelik. -ç.n.

“Düşünce devletin doğasına göre düzenlenmiyor da, tam tersine devlet zaten tamamlanmış bir düşünceye göre düzenleniyor.”¹⁴ Zaten problemli olan ve mantıksal bir tanım aracılığıyla değil de, tarihsel olarak kurulan organik birliği inşa etmek, yani sınamak için ilk olarak farklı erklerin neredeyse fenomenolojik sayılabilecek tanımlarını yapmak gerekir oysa: “Farklı erklerin farklı ilkeleri vardır ve bu yüzden de sarsılmaz bir gerçekliğe sahiptirler.”¹⁵ İkinci olarak ise, bu erkler arasındaki çarpışmayı, karşıtlığı belirlemek ve gerçek çatışmanın ötesinde bir birlik hayal etmek ya da çatışmayı yadsımak yerine, ancak farklı erklerin çatışmasından doğabilecek olan gerçek birliği bulmak gerekir.

Marx’ın terimleriyle söyleyecek olursak: Burada felsefenin görevi, düşüncenin politik belirlenimlerde vücut bulmasını sağlamaktır. Marx’ın kendisinin “politik bünyenin mantığı” adını verdiği şeyi gün ışığına çıkarmak demek, politik olanın *eidos*’unu [görünüşünü] yani “politik bağlamı”, düzeylerin *eidos*’larıyla sürekli yüzleştirerek ortaya çıkarmak demektir. Modern devleti antik *cité*’ye ve Orta Çağ’a farkla kuran, düzeylerin görünüşlerinin karmaşık ve ayrılmış oyunlarıdır ve yasama erkinin özgüllüğü teorik enerji, yürütme erkininkiyse pratik enerjidir.

Kabul etmek gerekir ki, Marx’ın yadsıma ve olumlama arasında gidip gelen arayışının, bir anlamda cevaplamak istediği soru şudur: Düşünür, organizmanın mantığından hareketle değil de, “politik bağlamın” kendine has özelliklerine hakkını vererek politik dünyayı düşünmeye karar verdiğinde, politik organizmanın *differentia specifica*’sını nasıl belirler? Burada sorular ardı ardına çoğalır. Özgül fark sorusunu tam olarak açabilmek için ona yeni bir biçim vermek gerekir. Politik bağlam özgülse, bütünlük fikrine nasıl ulaşılır? Hem teorik hem de pratik enerji olan *dêmos* gibi tikel bir özneyle ilişkilendirildiğinde organizma fikrine ne olur? Özdeşlik mantığını reddeden, farklı bir bütünsellik biçimi mi algılanmalı burada? Kısacası, özne değişikliğine

¹⁴ *Critique du droit...*, s. 53.

¹⁵ *Critique du droit...*, s. 106.

rağmen sistem fikrini koruyabiliyor muyuz, yoksa özne değişikliğinin etkilerinden biri sistem fikrini çökertmek mi olur?

Bu soruyu cevaplayabilmek için bu metinde politik olanın mantığının uç noktası gibi duran “gerçek demokrasi”ye dönmek gerek.

Her ne kadar 1843 eleştirisi, devlet kavramının özerkliğine karşı mesafeli olsa da, okuma hipotezimiz kabul edildiğinde gözlemleyebiliriz ki, bu metin Makyavel momentinin dışına çıkmıyor. Bu, bir anlamda Ernest Grassi’nin, 1843 eleştirisinin ve bunun Feuerbachçı kaynağının analizinden yola çıkarak vardığı sonucu, yani Marx ile İtalyan yurttaşlık hümanizmi arasında çok nadiren fark edilen bir ilişkinin var olduğunu teyit eder. Grassi, bu ikisi arasında en az iki açıdan yakınlık olduğunu ifade eder: Gerçek insanların dünyasını azımsayacak şekilde kavramsal diyalektiği ön plana çıkaran tüm felsefe türlerini reddetmekte benzeşirler; her ikisi de dünyevî *cité*’yle ilgilenir ve her ne kadar tarihselliği farklı etkinliklerden yola çıkarak düşünseler de, bu ilgi yeni bir tarih düşüncesinin oluşmasına etken olur.¹⁶ 1843 tarihli metni, politik olanın “geri dönüşünün” güdümlendiğini göz önünde bulundurursak, Hegel’in hukuk felsefesi eleştirisinin karşımıza Makyavel momentinin başka bir biçimini çıkarttığını sezmemiz mümkün olur. Merleau-Ponty’nin dediği gibi, Makyavel adı altında söz konusu olan, “politikanın kendi mekânı”¹⁷ ile tanışmaktır.

¹⁶ E. Grassi, *Humanisme et marxisme*, L’Age d’Homme, 1978, s. 50 civarı. Marx ile yurttaşlık hümanizmi üzerine özgün bir yapıt. İtalyan hümanizmi üzerine yazılmış metinlerin kayda değer bir antolojisini de yapmaktadır.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, “Notes sur Machiavel” in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, s. 270.

5. Gerçek Demokrasinin Dört Özelliği

“Gerçek demokrasi” muammasına ve yorumlamayı deneyeceğimiz formüle dönelim tekrar: “Modern çağın Fransızları gerçek demokraside *politik devletin yok olması* olarak anlarlar bunu. Devlet, politik devlet olduğu, anayasa olduğu ölçüde doğrudur bu, çünkü artık bütünlük için geçerli olmaktan çıkmıştır.”¹ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu cümleler muammalıdır: Marx, ancak hakikatine ulaşmış bir politik topluluğun kendine dönmesi koşuluyla yok olacak olan politik devletin paradoksal durumunu düşünmeye davet eder bizleri. Kısaca belirtmek gerekirse, devletin yok oluşu, 1843’te Marx’ın gözünde en mükemmel olan politik biçimin ortaya çıkışıyla nasıl olur da örtüşebilir? Önem-siz bir soru değildir bu, çünkü burada ilk kez devletin yok olması teması, politik devlet ile demokrasi arasında bir karşıtlık olduğu fikriyle birlikte ele alınır – ki bu noktanın altını çizmekte yarar vardır. Bu temanın yankılarını Marx’ın eserinin tümünde bulabiliriz: Marx, 1847’de yazdığı *Felsefenin Sefâleti*’nde devrim sonrası sınıfsız toplumdan bahsederken “anladığımız anlamda bir politik erkin” varolmayacağını söyler. *Fransa’da İç Savaş*

¹ K. Marx, *Critique du droit...*, a.g.e., s. 70. Orijinal metindeki cümle şöyledir: “Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, daß in der wahren Demokratie der politische Staat untergehe”. Bkz.: K. Marx, *Die Frühschriften*, A. Kröner, 1953, s. 48.

(1871) ve 1875'te kaleme aldığı Alman İşçi Partisi programını* yeren yazıda, devletin yok oluşunu yadsımdan çok tersyüz etme ya da dönüştürme terimleriyle belirtir: "Özgürlük, toplumun üstüne çıkmış bir organ olan devleti dönüştürüp topluma tamamiyle başeğmiş bir organ haline getirmekten ibarettir (...) Burada hemen şu soruyu sormak gerekir: Komünist toplumda devlet biçimi nasıl bir dönüşüme uğrayacak? Farklı terimlerle ifade edilirse: Devletin şimdiki fonksiyonlarına benzer toplumsal fonksiyonlarından hangileri sürekliliğini koruyacak?"² 1843 eleştirisinde Marx'ın projesi, gerçek özne olan *dêmos* açısından politik olanın özünü düşünmekti diyorduk. Demek oluyor ki, politik olanın özünün arayışı, gerçek demokrasi arayışıyla zorunlu olarak örtüşüyor, hatta birbirine karışıyor. Politik olanın özünü sorgulamak demokrasi problematiğine götürüyor; demokrasinin diğer rejimlere kıyasla özgül farkını bulmak, politik olanın kendi mantığıyla karşılaşmaya götürüyor. Gerçekten de bu metinde Marx, Liebniz'in bir formülünü içselleştirmiş gibi görünüyor: "demokrasi ya da politika".³ Gerçek demokrasi – *politeia* biçimi olarak hakikatine ermiş demokrasiyi anlıyoruz burada – politikanın ta kendisidir, politik ilkenin başarısı, yetkinliğidir. Gerçek demokrasinin mantığını anlamak demek, politik olanın mantığına ermek demektir. Marx açısından gerek politik olanın özünü aramak, gerekse demokrasiyi bu özün sırrını çözebilecek biçim olarak seçmek, önemsiz tercihler değildir. Basit bir yadsıma indirgenemez olan eleştirisinden de anlaşıldığı gibi, bu tercihler çok daha karmaşık bir politika yorumunun göstergeleridirler; Hegel, M. Hess ve Spinoza üçlüsünü ilişkilendirerek geliştiği oranda somutlaşan, politik olanın statüsüne dair bir sorugulama sürecine delalet eden tercihlerdir.

Gerçek demokrasinin dört özelliği üzerinde duracağız ve yeri geldikçe bu üçlü ilişkiyi açacağız.

* Bkz.: K. Marx, F. Engels, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, Çev.: M. Kabagil, Ank. 1989, Sol Yay. –ç.n.

² K. Marx, *Critique du programme du parti cœvrier allemand*, in *Os*, I: *Economie*, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1965, s. 1428-1429.

³ E. Naert, *La pensée politique de Liebniz*, Paris, PUF, 1964, s. 21.

I

Birinci özellik: “Hükümdarın egemenliği mi, halkınki mi, işte soru bu (...) Halbuki birbirine taban tabana zıt iki egemenlik kavramı söz konusu burada.”⁴ Hegel’in tersine Marx, politikayı halkın egemenliği perspektifinden düşünmeyi seçer. Halk, gerçek devlettir. Marx, Hegelci önermeleri sistematik olarak tersyüz eder. İlk olarak, *Hukuk Felsefesi*’nde §273’te ifade edilen politik biçimlerin evrimine dair tezin – “Devletin meşruti krallığa dönüşmesi, tözsel kavramın sonsuzluğa ulaştığı bugünün dünyasının eseridir” – tam aksini savunur. Demokrasiyi asla halkın rastgele ve organik olmayan bir durumda varolması olarak görmez; tam tersine, Marx’a göre modern tarihin, özgürlük tarihi payesine ermesi ancak demokrasiyle mümkün olabilir. Dahası demokrasiyi tüm modern politik biçimlerin – gerek meşrutiyetin, gerekse cumhuriyet rejiminin – *telos*’u, yani ereği, olarak görür. Üstelik Marx’ın Hegel’le hemfikir olabileceği bir nokta, meşruti anayasada politik ilkenin varlığıdır – J.-L. Nancy buna *ilişki* adını verir ve “*zôon politikon*”un⁵ [politik hayvan] özgül doğasının fazlalığını belirten” birlik olarak tanımlar. Ancak, ve işte ayrıldıkları nokta da budur, meşrutiyet rejiminde bu ilke hadım edilmiş ve hatta aldatıcıdır, çünkü yanılsamalar üretir.

Teorik bakış açısından monarşi, kendinden yola çıkarak kendini anlayamaz; onu ancak içinde barındırdığı politik ilkenin ufku, yani demokratik ilke açıklayabilir. Monarşinin anahtarı demokrasinin mantığı olduğu için, monarşiyi anlamak farklı bir merkez gerektirir. Oysa demokrasi kendinden yola çıkarak kendini anlayabilir, tanıyabilir. Kendi merkezi etrafında varolur, kendininkinden daha yüksek bir biçime bağımlı değildir, çünkü gerçek özne olan *dêmos* onda kendisiyle ilişkilendirir. Daha da iyisi, bizatihi politik ilke demokrasi mekânında mükemmelliğe ulaşır. Dinlerin Hegelci hiyerarşisine bakacak olursak, din ve politika

⁴ *Critique du droit...*, s. 67

⁵ J.-L. La juridiction du monarque hégélien, in *Rjouer le politique*, Paris, Galilée, 1981, s. 55.

arasında kurduğu paralelliğe sadık kalarak politik biçimlerin şöyle bir hiyerarşisi yapılabilir: Politik alanda demokrasi, din alanında Hristiyanlığa ait doruğa oturur. Nasıl Hristiyanlık “en mükemmel” din ise, nasıl Hristiyanlığın yorumsaması bize dinin özünü anlatıyorsa, demokrasi de en mükemmel anayasadır, öyle ki, demokrasinin yorumu anayasanın özünü ortaya çıkarır. Bundan şu sonuca varılır: Hristiyanlığın yorumunda ortaya çıktığı şekliyle, dinin özü tanrılaşmış insandır; demokrasi yorumunda ortaya çıktığı şekliyle politikanın özü, toplumsallaşmış insandır. Pek de saydam olmayan bu formülün ileride yeniden açılması gerekecektir.

Genç Marx’ın bu görüşleri az çok bilinir, ama belki de bunlardan çıkarılacak sonuçlar tam hakkını vererek düşünülmedi. Demokrasinin, politikanın tamamlanmış formu olduğu tezinin politikayı düşünme ve *politik olanın statüsü* açısından ne anlama geldiğini parantez içine alarak, Marx’ın Hegel’e *politik karşı çıkışını açalım*. Bundan çıkarılacak bir ilk sonuç şu: Demokrasiye dair önermenin yegâne olabilirlik koşulu karmaşık bir politika düşüncesidir. Bu düşünce, politik olanı iki ön gerçeğe göre kavradığı için karmaşıktır: Politika her ne kadar tahakküm-kölelik ilişkisi içerisinde insanın insan üzerinde tahakküm kurması olarak düşünülse de, tahakküm boyutu yegâne boyut olamaz, çünkü bu boyut politikanın kötücül yanıdır; önemli olan boyut, politika içinde ve sayesinde oluşturulan şeydir, yani özgürlüğün gerçekleşmesi ve insanların özgür iradelerine göre bir arada yaşamalarıdır. İşte üçlü ilişki tam burada aydınlatıcı olabilir. Moses Hess de 1843’te yazdığı *Eylem Felsefesi* adlı eserinde rasyonel devlet ütopyasından koptuğunu açıkça ifade eder; aynı eleştirel jestle din ve politikayı köle-efendi ilişkisinin biçimleri olarak tanımlar. “Tahakküm ve bunun tersi olan kölelik, din ve politikanın özüdür, ve bu öz ne denli mükemmel bir şekilde tezahür ederse, din ve politika da o denli tamamlanmış biçimlere sahip olurlar.”⁶

⁶ Moses Hess, *Philosophie de l'action*, in *Cahiers de l'ISEA*, seri 5, no 16, Ekim 1973, s. 1892.

Yine *Sosyalizm veya Komünizm* (1843) adlı kitabında da politika benzer biçimde yadsınır. M. Hess Aydınlanma'nın kazanımlarını, hukuk devletini ve akla tapınmayı bir kalemde reddeder.

“Mutlak, aristokratik ya da demokratik olsun her tür politika, kendini koruma amacıyla, zorunlu olarak tahakküm ve esaret karşıtlığını sürdürmek durumundadır; karşıtlıkları barındırmak çıkarınadır, çünkü varoluşunu bunlara borçludur.”⁷ Geçmiş tarih, yalanın tekrarından, soyut bir evrensel ile gerçeği olamayan, tin yoksunu birey arasındaki kopukluğun ve düalizmin devamından başka bir şey değildir. Düşünsel anlamda “en kötünün politikası” yapan M. Hess, monarşiyi tüm politik formların tacı, Hıristiyanlığı da mükemmeliyete ulaşmış din olarak görmek konusunda Hegel’le hemfikirdir. Ama Hegel’den hemen ayrıldığı nokta şudur: Monarşi, politikanın ereğiyese bunun sebebi, politikanın özünün köle-efendi ilişkisi olmasıdır. Tek efendinin tahakkümü [*monos*] olan monarşi, tahakküm olarak düşünülen politikanın paradigmatic biçimi haline gelir. M. Hess’in tüm bunlardan, modern özgürlüğün gerçek *initium*’u [itici gücü] olan Spinozacı aksiyom adına – “etkinliğe olanak veren ve yaşama arzusunu arttıran her şey iyidir” – çıkardığı sonuç, toplumsal ve tinsel yaşamda her türlü tahakkümü reddeden anarşiye meyletmektir. Moses Hess’in tasavvur ettiği anarşi, ateizmle (Fichte) komünizmin (Babeuf) kesiştiği noktadır. Proudhon’un daha iyi ifade ettiği gibi, “her tür politik tahakkümün yadsınması, devlet ya da politika kavramının yadsınması olarak” tanımlanır.⁸ Politik ateist olarak politik rasyonalistlerin karşısında duran Moses Hess, cumhuriyet biçimini alan hukuk devletini bile dışlar, çünkü yönetenler ve yönetilenler ayrımında, tahakküm ve kölelik ikilişinin yeniden belirmediğini iddia eder. Demokrasiyi de açıkça reddeder. “Bu demokrasi denilen şey, ‘özel’ ya da ‘kişisel’ özgürlük kisvesi altında bireysel keyfiyetin saltanatı değil de nedir?

⁷ M. Hess, *Socialisme et communisme*, in G. Bensussan, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme*, PUF, 1985, s. 155.

⁸ A.g.e., s. 156.

Tek kişinin tahakkümünden farklı mı ki?”⁹ “Kapalı olan kölelik halkasını” kırmak ve kendini bundan uzaklaştırmak için M. Hess, Spinoza’nın da adını anarak, etkinliği kendi içinde amaç olarak görebilecek; politik ve dinî yabancılaştırmanın sona ermesini, gerçek anlamda insanî bir tarihin “tüm yaşamı kapsayan felsefî bir etiğe” açılan ufku bağlayacaktır. “Din ve politikayla başlayan bu lanet, dinin ve politikanın hâkimiyetinin son bulmasıyla yok olacak.”¹⁰

Böylece modern zamanların ilkesi olan “tüm yaşamın mutlak birliği” gerçekleşecektir.

Marx’ın M. Hess’ten farkı, Spinoza’yla olan ilişkisindedir. M. Hess, Spinoza’yı bir etik duruş olarak anarşinin kampına çekerken; Marx, meşrutiyeti politik biçimlerin doruğuna yerleştiren Hegelci tercihin aksine, doruğa demokrasiyi yerleştirmeyi seçer ve dolayısıyla Spinoza’ya daha sâdık kalır. Bilindiği gibi, Spinoza için demokrasi “örgütlü bir grup olarak ellerindeki güç üzerinde egemen bir hakka sahip insanların birliğinden”¹¹ doğar. Öyle bir rejim biçimidir ki, toplumsal olan “bireylerin doğal özgürlüklerine en saygılı, en doğal” şekilde kurulur.¹² Spinoza, bu tip politik topluluk biçimine öncelikli bir önem atfeder: Demokrasi en akılcı ve en özgür rejim olduğu için politik toplulukların en mükemmelidir; monarşik ve aristokratik rejimler politikleşmenin türevsel ve yeterince gelişmemiş biçimleridir, çünkü daha dikkatli bir bakışla, bunlardaki egemenliğin özünün demokrasiden türediği farkedilir.¹³

Ama Hegel’le Spinoza’nın politika görüşlerinin karşılaştırılması, Hess’in politika düşüncesinin açığını ortaya çıkarır: Eğer Marx için demokrasi, Spinoza’da olduğu gibi en doğal rejim

⁹ Moses Hess, *Philosophie de l’action*, a.g.e., s. 1894.

¹⁰ A.g.e., s. 1897. M. Hess’ten politika eleştirisinin analizi için bkz.: G. Bensussan, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme*, PUF, 1985, s. 99-105.

¹¹ Spinoza, *Traité des autorités théologiques et politiques*, XVI. Bölüm, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade” 1954, s. 886 ve s. 889.

¹² A.g.e., s. 889.

¹³ A.g.e., s. 889.

biçimi ise ve *politeia*'nın paradigması olarak ya da "gerçek politik yaşamın hiper-modeli"¹⁴ olarak kavranıyorsa Marx'a göre bunun nedeni, politikanın özünün köle-efendi ilişkisine indirgenemeyeceğidir. Tam tersine politika, birliğin, özgürlüğü hedefleyen bir birlikte varoluşun, *sub specie rei publicae* olarak kurulması, ya da Marx'ın deyimiyle "insanlararası alışverişin", yani dolayımı sağlayan etkinliğin, gerçekleşmesidir. Bu anlamda politik bağlam Marx tarafından, gereksinimlerin diyalektiğine ya da işbölümünün bir türevine indirgenemeyecek olan özgül bir bağ olarak; özgürlük iradesine, yaşamak ve çoğalmaktan ibaret olan hayvansal bir dünya kurmakla yetinmeyecek kadar sahip çıkan bir toplumun kayıtsız kalamayacağı bir moment olarak kavranır. Halk anlamında, yurttaşların evrenselliği anlamında "gerçek insan"ın durmadan evrenselleşme sınavını verdiği mekân, politik bağlamla ve onun içinde kurulur.

Marx'ın M. Hess'ten ayrıldığı nokta böylelikle açıklık kazanmış olur.

Her şey monarşinin *monos*'unun nasıl yorumlandığında çözümlenir. Ya politikanın özü tahakkümdür ve *monos*'tan tek bir efendinin tahakkümünü anlarız – ki bu durumda monarşi, politik tahakküm paradigmasının en mükemmel şeklidir, demokrasiye bozulmuş şekli, ya da ayıplanılabilir bir ilişkilendirme şeklidir. Ya da politikanın yönelimini, insanlararası bir topluluğun, bir monadolojinin kurulması olarak anlarız – ki bu durumda *monos* "birliği" temsil eder. – Marx'ın 1843 eleştirisindeki tutumu da aslında bu ikinci durumdur. Burada söz konusu olan şey, özne ve nesnenin yer değiştirmesi için dönüştürme yönteminin uygulanmasıdır: Tanrı sevgidir, o halde Sevgi tanrıdır. Bunun politik alana tercümesi şu sonucu verir: Kral birliktir, o halde Birlik kralıdır. Şunu da eklemek gerekir ki, *monos*'un yerini *dêmos* alır, çünkü Hegel'in tasarladığı şekliyle meşrutiyet rejimi tutarsızdır ve onu üretken kılabilmek için ondan kopmak gerekir. Bu durumda demokrasi, politikanın özünün en mükemmel şekilde kendine dönüşü olarak politik rejimler hiyerarşisinin en tepesine

¹⁴ L. Mugnier-Polliet, *La philosophie de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, s. 250.

oturur, monarşi ise eksik bir biçim olarak geri kalır.

Eğer politikanın özünü demokrasi arasında böylesi bir gidiş-geliş olduğunu teslim edersek ve bu sonuçlara hak verirsek, bundan böyle düşünsel gelişiminin bu döneminde Marx'ın politikayı reddettiğini – ne onu suçlamak, ne de övmek için – söyleyemeyeceğimizi de kabul etmemiz gerekir.

O halde şunu da zorunlu olarak kabul etmeliyiz: Marx'ın 1843 eleştirisinin *politikanın dogmatik özünden etik veya antropolojik özüne* geçme iradesi olarak kabul edilmesi ve okunması meşrudur. Bu, Feuerbachçı kategoriler yardımıyla ve demokrasi ile Hıristiyanlık arasında paralellik kurarak; ve Hegel aracılığıyla (ki bu aracılık herhangi bir aracılık da değil) ama ona karşı geliştirilecek olan bir geçiştir.

Bu anlamda Marx da, Moses Hess gibi, kendini politik ateistler kampından sayabilir, ama aralarında şu önemli fark vardır: Moses Hess'in politikayla ilişkisi sadece olumsuzken Marx, gerçeği yanlıştan ayırmasını, devletin yok oluşunu gerçek demokrasinin ortaya çıkması olarak düşünmesini sağlayacak *eleştirel* bir ilişki kurmuştur.

II

İkinci özellik: Demokraside *total dêmos* olarak öznenin etkinliği ile anayasal nesneleşme arasındaki ilişki, diğer devlet biçimlerindekinden farklı olarak gerçekleşir, her ne kadar onlar bunu bilmeseler ve egemenlik, diğer biçimlerde de demokrasiden kaynaklansa bile.

Bu ilişki demokraside bütünlüğün parçalarıyla eklemlenmesi olarak belirir. Bu da demokrasinin özgül kriterine eşdeğerde ve temel bir etki yaratır, yani anayasal nesneleşme, *dêmos*'un anayasa biçiminde nesneleşmesi, bir *indirgeme*'yle olur. Şu önermenin bir anlamı da budur: “İnsan kanunun ürünü değil, kanun insanın ürünüdür; kanun *insanın varoluşudur*, halbuki diğer durumda insan, *kanunun varoluşu* oluyordu. Demokrasinin temel farkı budur.”¹⁵ Bundan, kendi özüne uygun kalabilmek

¹⁵ *Critique du droit...*, a.g.e., s. 69.

için – kanun insanın varoluşudur – anayasanın bir indirgemeye tâbi tutulduğunu anlamalıyız. Bu indirgemeyi bir silinme ya da alçalma olarak görmek yanlıştır. Birbiriyle ilintili iki anlamı olan bir indirgemedir bu. Feuerbachçı anlamda bir indirgeme-çözümleme; “Kendini politikanın nesnesini yaratma etkinliğinde tanıyan öznenin özü nedir?” sorusunu cevaplar ve anti-dogmatik yorumsama yönelimi itibarıyla özgürleşme etkisi yaratır. İkinci anlamda indirgemeyse önceki hareket tamamlandığında ve özne kendini tanıdığında, söz konusu nesneleşmeyi olduğu şeye – yani daha global bir sürecin momentine – *indirgemenin*, politik alanda yaratılan teorik ve pratik enerjiyi daha iyi kontrol altına alabilmek için sınırlarının belirlenmesinin gereğine işaret eder. O halde Marx, demokratik anayasada neyin gerçekleştiğinin, neyin oynandığının farkındadır ki, asıl indirgeme işleminin gelişimini riske atmamak için bir indirgemenin gerektiği sonucuna varır. Asıl işlem nedir ama? Yukarıda belirtilen formüle geri dönelim: Demokrasi tüm devlet biçimlerinin gerçeği olarak değil de, tikel bir devlet biçimi olarak düşünüldüğünde, tüm politik anayasaların özünü açığa çıkarır ki, bu öz “*toplumsalaşmış insan*”dır. Kafa karışıklığına yol açan bu önermeyi iyi yorumlamak gerekir, çünkü okuyucu burada modern dünyaya has tipik bir hataya düşer: H. Arendt’in¹⁶ belirttiği gibi, insanın Aristocu tanımı olan *zôon politikon*’u *animal socialis* [sosyal hayvan] olarak algılar ve politikayı *polis* aracılığıyla değil, *oikos** aracılığıyla düşünmeye çalışır – ve tabîî ki başaramaz.

1843 eleştirisini ilginç kılan da, Makyavel’den esinlendiği için bu modern eğilim dışında kalmasıdır. “Devlete karşı toplum” şeklinde beliren ve “toplumsallaşmış insan”ın ortaya çıkmasıyla birlikte politik anayasanın geçersiz kaldığı için yok olmasını içeren bir toplumsal hukuk problematiğiyle karşılaşımı-

¹⁶ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973, s. 22-23 ve s. 28.

* *Oikos*, insanın içinde varolduğu çevreyi üretme sürecini; *polis* ise kamusal alanı belirtir. –ç.n.

yoruz burada. Tam tersine, Marx'ın önerdiği problematik özellikle politiktir ve politik düzlemde bir egemenlik kuramı, felsefî düzlemdeyse bir öznellik kuramı geliştirmektedir. Tek bir insanı, yani prensi, öznelleşmiş devlet olarak düşünerek modern öznellik ilkesine sadık kalma kaygısı taşıyan Hegel'in tersine Marx, demokraside türsel varlık olarak insanın, halkın, *dêmos*'un (ki Yunanca terimi kullanması tesadüf değil), devletle ve devlet içinde nesneleştiğini söyler. Demokrasinin "devleti nesneleşmiş insan haline getirdiği" önermesi, bu politika formunda insanın toplumsal varoluş şekillerinin nesneleştiği sahne olarak devlete işaret eder. İnsan politik alana girdiği, politik bağlamda bulunduğu oranda kendini evrensel varlık olarak bilir ve tanır – Fichte'nin deyişiyle, insan ancak başka insanlar arasında insandır. İşte *sub specie rei publicae*'nin anlamı budur ve insan ancak bu şekilde toplumsal bir varlık olabilir. Anayasa hem aydınlatıcı hem de arındırıcıdır. *Societas*'ın ufukta belirmesi *civitas*'ı yararsız ve geçersiz kılmaz; tam tersine, *societas*'ın ortaya çıkması, *civitas*'a ulaşıldığında mümkündür ancak. Başka bir ifadeyle, insan "*animalis socialis*" olduğu için kendine bir anayasa edinmez; kendine anayasa edindiği için, yani bir *zôon politikon* olduğu içindir ki gerçekten "toplumsallaşmış insan" olduğu ortaya çıkar. Daha da ileri gitmekte yarar var. Dikkatli okunduğunda, insanın gerçek özünün toplumsallaşmış insan olduğu, yani politik olduğu, insanların kendilerini aileden, sivil toplumdan ve bunlara özgü belirlenmişliklerden sıyırdıkları ve özgürleştikleri oranda ortaya çıkar ancak. İnsan toplumsallık hedefine sivil toplumdaki ilişkilerle değil, tam da bunlara karşı mücadele vererek, bunları politik anlamda reddederek, yani politik devletin vatan-daşı olarak varabilir ve ancak o zaman türsel varlık olarak özünü yeniden kazanır. Politik varolma şekli gerçek evrensel varoluş deneyimine, temel bir topluluk deneyimine, insanın insanla birliğine kapı açar. Zevk prensibinin hâkimiyeti altında olan burjuva sivil toplumunda tabii ki birtakım ilişkiler kurulur, ama bunlar amansız bir olumsuzluk hastalığından mustariptirler. Burjuva sivil toplumundaki ilişkiler ancak politik alana girmekle çözülür

ve bu da türsel ilişkilene deneyimine olanak tanır. Politik alanda “burjuva sivil toplumu üyesi, kendi zümresinden, gerçek özel pozisyonundan kurtulur,” diye yazar Marx.¹⁷ Sivil toplum üyesi ancak politik alanda “*insan* sıfatını kazanır: devletin bir üyesi, toplumsal bir öz olarak, *insanî* belirleniminde görünür.”¹⁸ Temsil sorusunu incelediğimizde politik alanla toplumsal belirlenimlerin arasındaki mesafe daha da belirginleşir. Zümrelerin temsili ile politik temsil – yani modern ilke – arasında bir ayırım yapan Marx, sivil toplumun sosyal dokusunun değil, tam tersine bunun belirlenimlerinin yadsınmasının modern anlamda temsile imkân verdiğini vurgular. Dahası Marx, politik varoluşu sağlayan politik eylemi, sivil toplumun dağılması olarak, hatta toplumsallaşmanın tersine bir süreç biçiminde görecektik kadar ileri gider. Bunu, burjuva sivil toplumunun kendinden çıkışı, kendinden geçmesi biçiminde ifade eder. “Politik eylem (...) burjuva sivil toplumunun patlaması, kendinden geçmesidir.”¹⁹ Marx’ın politik alandaki ilişkileri toplumsal olanlardan ayırdığı apaçıktır. Anayasa, ya da politik devlet, aile ve sivil toplumda gayri mükemmel bir şekilde yeşeren toplumsallığı tamamlamaz, taçlandırmaz; özsel olmayan bir toplumsallıktan kopuk olarak varolur. “Burjuva sivil toplum zümresinin ilkesi ne gereksinimlerdir, yani doğal güdüler, ne de politika. Kitlelerin bölünmüşlüğünde sağlıksız bir oluşumdur bu ve oluşumu bile rastlantısaldır, yani bir örgütlenme şekli bile değildir.”²⁰ Tam da tözdönüşümü olarak tanımlanan bu politik eylemin iki ayrı momentu vardır. İlk moment, sivil toplumun parantez içine alınmasıdır: “burjuva sivil toplumu, burjuva sivil toplumu vasfını, özel zümre vasfını, politik eylem sayesinde tamamıyla terk etmelidir.”²¹ İkincisi ise, “toplumsallaşmış insanın” politik bağlamla ve politik bağlamda kendine dönmesidir: Sivil toplum “burjuva sivil toplumunun

¹⁷ *Critique du droit...*, a.g.e., s. 136.

¹⁸ A.g.e., s. 136.

¹⁹ A.g.e. 174.

²⁰ A.g.e., s. 135.

²¹ A.g.e., s. 131.

gerçek varoluşuyla hiçbir alakası olmayan, hatta bunun tamamen karşıtı olan özünün bir kısmını olumlamalı.”²²

O halde politik mekân, insanlararasıda bir dolayım alanı oluşturur ve insanlararasıına mesafe sokan tüm özsel olmayan ilişkilerin *catharsis*’inin mekânı olur. Böylece, insanın tür olarak varlığına, ancak toplumsal varlığını reddettiği, yurttaş olduğu zaman, daha doğrusu varoluşsal olarak yurttaş olma ödevini yerine getirdiği zaman ulaşabileceği paradoksal sonucuna varılır. Marx’ın daha sonraki bir açıklaması biraz değiştirilerek denilebilir ki *dêmos* ya politiktir ya da hiçbir şey değildir. Unutulmalıdır ki Marx, toplumsal hayvanla politik hayvan olarak insan arasındaki farkı anlamamış olan Alman Aristosu’na şüpheyile bakmaktadır. Politik eylemin paradoksal karakterini bu şekilde değerlendirdikten sonra, indirgemenin daha az paradoksal olmayan işleyişini anlamaya çalışabiliriz şimdi.

Önce şunu tespit edelim: Demokrasi “tüm anayasal muam-maların çözümü” olduğu, “toplumsallaşmış insan” olduğu ve bunu da bildiği içindir ki (öznellik felsefesine has kendi bilincine ve bilgisine varma anı), anayasal nesneleşmenin politik yabancılaşmaya dönüşmesini engellemeyi başarabilir. Gerçekten de demokraside politik yabancılaşma önlenir, çünkü bir yandan anayasanın ne olduğu bilinir, diğer yandan da anayasa insan-lararası alışverişin politik olarak kendine dönmesi olarak belirir. Bu yüzden anayasal nesneleşmeyle nesneleştiren etkinlik birbi-rine karışmaz. Demokratik anayasa, temelindeki öznenin enerji-sine dayandırıldığı için şeyleşmez, sabitleşmez, öznenin üzerin-de ve karşısında bir güç, yabancı bir biçim olarak belirmez. Anayasal muammanın çözümü (toplumsallaşmış insan) kemik-leşme tehlikesini bertaraf eder, çünkü anayasayı indirger, bir moment olarak sınırlarını belirler, çünkü ona *moment statüsü* atfeder. Bu noktada henüz belirsiz olan, anayasanın bir momente indirgenmesinin, *total dêmos*’un nesneleşme sürecini oluşturan diğer momentlerle aynı özelliğe sahip olduğunu düşünmemize

²² A.g.e., s. 131.

izin verip vermediğidir. Aynı nedenden dolayıdır ki anayasa, mekân değiştirdikten ve onu oluşturan sürece yeniden kazandırıldıktan sonra –Marx’a göre toplumun demokratik olarak kuruluşudur bu –politik alanı aşarak tüm alanlara, yani politik olmayan alanlara yayılabilir. Marx’ın analizlerine bakılacak olursa, âdeta birkaç zamana ayrılabilir çok karmaşık bir süreçle karşılaşmış oluruz: Bir “ilk” etkinliğe geri dönüş olan indirgeme süreci, ikinci bir anda, anayasada gerçekleşen işlemin *dêmos*’un yaşamını oluşturan diğer alanlarda da tekrarlanmasına yol açar. Sınırların belirlenmesi anlamında bir indirgeme, tekrarlama olasılığının koşuludur sanki; bir “ilk” özneye geri dönüş, bu öznenin etkinliğini özgürleştirir ve onun enerjisinin diğer tüm alanlarda da kullanılmasına olanak verir. Marx şöyle yazar: “Demokraside hiçbir moment, ona uygun olmayan bir anlama sahip olamaz.”²³ Bu tanım tüm momentler için geçerliyse de, öncelikli olarak politik moment içerir. Taşkın bir anlam kazanma ve kendine ait olandan fazlasına sahip olma eğilimi, özellikle politik moment söz konusu olduğunda kaygılandırmaz mı gerçekten? Demokrasiyle diğer devlet şekilleri arasındaki fark budur: Diğerlerinde politik moment indirgenmediği için özel ve aşırı bir statüye sahip olur. Demokraside ise her moment aslında *total dêmos*’un bir momentinden başkaca bir şey değildir. Merkezinde birleştirici bir özne olan ve bu öznenin gerek teorik, gerekse pratik enerjisinin birleştirici ilkeyi oluşturduğu bir sistem olarak düşünülür demokrasi.

Monarşide ise tam tersine, bütün ile parçaları arasında kötü bir ilişki vardır, çünkü anti-dogmatik indirgeme yapılmamıştır; eğer yapılsaydı, monarşideki egemenliğin aslında demokratik bir öze dayandığı anlaşılırdı. “Monarşide bütünün özelliğini parçalardan biri belirler. Tüm anayasa, bir tek sabit noktaya göre değiştirilir.”²⁴ Bahsedilen nokta, Hegel’in 279. paragrafında “her şey için mutlak belirleyici olan moment” olarak adlandırdığı hükümdardır. Buradaki alta koyma işlemi hatalıdır ayrıca:

²³ *Critique du droit...*, a.g.e., s. 68.

²⁴ A.g.e., s. 68.

“Monarşide bütün, yani halk, varlık biçimlerinden birinin altına konulmuştur.”²⁵ Bunun tersine “demokraside anayasanın kendisi, bir belirlenim, yani halkın öz belirlenimi olarak gözüktür.”²⁶ Bundan çıkarılan sonuç, monarşide belirlenim ilişkisinin aldatan ve dolayısıyla paralize eden bir ilişki olduğudur, çünkü belirleyen, yani halk, belirlenen haline gelir ve belirlenen, yani politik anayasa da belirleyen. Monarşide kendi varlığı olan halk değil, anayasanın halkı vardır, anayasa tarafından tanımlanan, tanınan, saptanan, kısacası belirlenen bir halk. Politika ve din eleştirileri arasında paralellik kurmaya devam eden Marx şöyle yazar: “Anayasa halkı yaratmaz, tam tersine anayasayı yaratan halktır.”²⁷ Böylece 1843 eleştirisinin monarşik olsun, bürokratik olsun, insanı, halkı, pasif gösteren ve azınlık statüsüne koyan, kendi etkinliğini öznenen gizleyen ve aynı zamanda onu kısıtlayan tüm bakış açılarına karşı ne denli genel bir mücadele verdiğini anlayabiliriz. Halbuki demokraside ortaya çıkan belirleyen-belirlenen ilişkisi, gerçekleştirilen şeyle uyum içinde olduğu için tatmin edicidir; politik ilke anayasa türleri altında, *dêmos* adı altında türsel bir birliğin oluşması olarak tanımlanır. Demokrasiyle halkın hukuksal ve hukuk üstü bir anlamda yapılması değildir söz konusu olan; halk ilke, özne ve amaç üçlü statüsüne sahip olur. Halkın kendini yapılandırması, öz belirlenimi olarak gerçekleşen bu kendi kendiyile ilişkilenme sürecinde anayasa, yani politik devlet, yalnızca bir momenttir; önemli bir momenttir elbette, ama sadece bir moment. Halkın özelliği, kendi kendinin amacı olan bir özne olmasıdır. Halkın kendini yapılandırması hiçbir anlaşma, hiçbir sözleşmede sabitlenemez; o halde soyutlama, ideallik bağlamında gerçekleşir, politik alan soyutlama imi altına ancak, halk hiçbir sosyolojik gerçekliğe tekabül etmediği, yani toplumsal olamadığı ve tamamıyla politik bir varolma iradesine bağlı olduğu oranda girer. Halk ancak halk olmayı isterse varolur, halk kimliğini kazanır. Halkın büyüklüğü varoluşundadır.

İşte bu yüzdendir ki demokrasi, haklı olarak tüm anayasal

²⁶ A.g.e., s. 68.

²⁷ A.g.e., s. 69.

muammaların çözümüdür. Aslında tüm anayasaların sorusu, halkın kendini nasıl belirleyeceğidir. Ama diğer anayasalarda bu sadece bir sorudur ve soru olduğu oranda da bilinç altı, mistifikasyon, hatta yadsıma olarak şekillenir. Diğer rejimlerde henüz yarım olanı tamamlamak, bitmiş eseri yaratmak görevini demokrasi üstlenir. Bunu kendi eseri haline getirir, çünkü tüm politik toplumların öznesinin, halkın etkinliği ve enerjisi olduğunu bilir. Çözülen bir muamma cevabı bilmekle kalmaz, kendini de bilir ve tanır. O halde karmaşık indirgeme sürecinin kaynağı, kendine dönme, kendi bilincine varma mantığıdır. Karmaşık bir süreçtir bu, çünkü bir kez kabullenildiğinde, aynı zamanda *dêmos*'un anayasada nesneleşmesinin sınırlarını belirlemek, bu sınırlar sayesinde demokratik eylemi bütün alanlarda yeniden başlatmak gerekir – öyle ki, *dêmos*'un nesneleşmesi, kendini göstereceği tüm alanlara, varlığının çok yönlülüğünde yayılsın.

III

Üçüncü özellik: İnsanlararası ilişkilerin politik alanda yabancılaşmaya dönüşmeyecek bir biçimde nesnelleşmesi ve halkın kendini yapılandırması yönelimi, sürekli bir öz belirleme, yapılandırma modeli üzerinden kurulan bir “toplumun demokratik kuruluşu” fikrine kadar uzanır.

Marx’a göre, özü itibariyle ama daha çok varoluşu itibariyle (fiilen gerçekleşmeyen bir demokrasi, demokrasi değildir), “anayasa *sürekli olarak* gerçek temeline, gerçek insana, gerçek halka döner (...) halka kendi eseri olarak sunulur.”²⁸ Marx burada demokratik zamansallık sorusunu, süregelen bir yaratma biçimi, güç kaynağının, yani temelin (gerçek halk), kendi eseriyle tam uyumu olarak koymaktadır. Özneye eseri, ya da özneye faaliyet arasında sürekli örtüşme vardır, güç ve gücün eylemi arasına zamansal mesafe girmemelidir. Demokraside nesnelleşme hiç durmaksızın temeline, bir çeşit tam mevcudiyet olarak etkinlik merkezine döner. Özneye eseri arasındaki ilişki zaman içerisine yayılmaz, zamansal bir edilgenliğe izin vermez; politik edimsel-

²⁸ *Critique du droit...*, a.g.e., s. 68.

lik, heteronomiye yol açacak hiçbir zaman farkına, mesafe ya da araya olanak tanımaz. Bu “kaynağa dönüş” hareketinin sürekli-liğinde katılaşma süreci engellenir, nesnelleşmenin yabancılaşmaya doğru kayması olasılığına set çekilir ki, *dêmos*’un enerjisi canlılığını, hareketliliğini, esnekliğini ve geçişkenliğini koruyabilsin. Marx’ın bu duruşu, *Politik Adalet Dair*’in (1793) yazarı Godwin’i çağırıştırır. Marx, Godwin’in adını sıkça politika eleştirisi fikriyle bağdaştırırdı. Godwin gerçekten de insanlığın asıl çıkarı olan sonsuz değişiklik ve yaratıcılığını – insan sürekli değişkenlik durumunda yaşar – politik iktidarın sabitlik ilkesinin karşısına koyar: “Politik iktidar değişiklik düşmanıdır.”²⁹ Buradan yola çıkılarak, temel yasalarla sıradan yasalar arasındaki ayrım sayesinde, gayri meşru olarak göreceli bir süreklilik taslayan anayasa fikri eleştirilir. Benzeri bir karşıtlık Marx’ın 1843 eleştirisinde de yer alır: Halkın anayasayı değiştirme hakkı koşulsuz ve daimidir. “Halkın iradesinin gerçek ifadesi olmaktan çıkan her anayasa pratik bir illüzyona dönüşür.”³⁰ Godwin’in de ötesinde, Marx’ta şöyle bir demokrasi düşüncesinin geliştiği gözlemlenir: Hem ilke, hem özne, hem de amaç olan *dêmos* daimi olarak kendini tanıyabilmeli, yani varlığının nesnelleştiği her anda kendi suretinin yansımaları görebilmeli, hiçbir tortu, hiçbir kalıntı bu yansımayı bulandırmamalı. Marx burada halk-özne ya da özne olarak halk temelinde düşünülen bir demokrasi-nin gereklerinden birini belirler: Rousseau’nun *D’Alembert’e Mektup*’ta bahsettiği toplumsal narsisizmi âdeta halkın tüm etkinliklerine yaymaktadır. Rousseau’ya göre, halkın aynada – Cenevre gölünün yüzeyinde – kendi imajını seyretme zevkine erdiği coşkulu şenlik ânı, toplumsal narsisizmin de özgürce dışa vurulma anıdır. Oysa cumhuriyetçi gösterinin hiçbir nesnesi olmadığını biliyoruz. “İsterseniz buna hiçbir şey diyelim”, diye yazar Rousseau, halkın kendini yapılandırması, duyumsal varlığının ortaya çıkmasından başka hiç bir şey, gösterinin konusu

²⁹ W. Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, Penguin Books, 1976, S. 253.

³⁰ *Critique du droit...*, a.g.e., s. 104.

olamaz. “İzleyicileri izlenen haline getirin; onları aktör yapın; herkes kendini başkalarında görsün ve sevsin ki hepsi daha iyi birleşsinler.”³¹

Demokratik olarak birlikte yaşamının esneklik gerektirdiğini vurgulamakla, indirgemenin önemine başka bir yoldan ulaşmış oluruz. Demokrasinin özgül işleyişi sayesinde parçalarla bütün arasında bir karmaşa doğması, bir parçanın gayri meşru bir şekilde büyüyerek diğer alanları tahakkümkâr bir tavırla yönetme iddiasına sahip olması engellenir. Dahası, politik özne anayasal nesnelleşmeyi zaman açısından ancak bu indirgeme sayesinde kontrol altına alır, yani zamansal gerçekleşme sürecinde yabancılaşmadan kaçınılmasını sağlar. İndirgeme, daimi yeniden yaratılış fikrinin gereklerine uyar, çünkü anayasal süreç bu sayede kendi içine kapanacağına, temel bir düzleme, kurucu etkinliğe, onu üreten enerjiye ve “ilk” kaynağa açılır. Meşrutiyet ile demokrasinin ortak özelliği, anayasanın insanın iradî ürünü olmasıdır. Ancak monarşide bu iradî ürün kendi içine kapanır; anayasa devlete şeklini veren şey haline gelir ve bunun sonucu olarak halk bir momente indirgenir. Demokrasideyse bunun aksine iradî ürün süreci başlatan etkililiğin kendisine açıldığı için nesnelleşen halk-özneye yönelir. Dolayısıyla anayasa, çok daha radikal bir hareket – *dêmos*’un kendine dönüşü – ile kavranmış, sarmalanmış ve beslenmiş olarak bir momente, öznenin belirli bir varoluş şekline indirgenir ve her şeye hâkim olan bir örgütlenme şekli olmaktan çıkar. Üretici etkinliğini sürekli yeniden kazanma ve eyleyen özneyle aynı düzeyde kalma sınavı veren gerçek demokrasi, kendini değerlendirerek radikalize olur. Böylece bir demokrasi fikri şüphesiz M. Hess tarafından da geliştirilen eylem felsefesini çağırıştırır. Tin için geçerli olan, eylem için de geçerli olmalıdır: M. Hess etkinlik ilkesinin tinin hiçbir zaman durağanlaşmamasını, katılaşmamasını istediğini, tam tersine kendini sürekli öz belirlenimlerinde, daha ileri gitmek ve sonsuzluğunu olumlamak için yeniden kazanmayı beklediğini anlatır. “Tam tersine, sonuçta onu bitimli ve belirlenmiş bir dün-

³¹ Rousseau, *Lettre à d’Alembert*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, s. 234.

ya üzerindeki hâkimiyetini koruyarak, her seferinde belirlenmiş şekliyle de olsa, kendini aktif bir tin gibi hep yeniden kurgulamakla aşar.”³² Sonsuzluğa yönelmişliğinde eylem felsefesi, özgürlük felsefesidir. Marx’ın 1843 eleştirisinde gerçekleştirdiği indirgemeyi yönlendiren ilkeyi M. Hess’ten daha açık ifade eden yoktur: “Özgür eylemi köleleşmiş emekten ayıran şey, kölelikte yaratılanın yaratıcıyı zincirlemesidir; özgürlükte ise tını kendine yabancılaştıran sınırlar, *doğal engellere* dönüşmez, aksine aşılarak *öz belirlenim* halini alırlar.”³³

Demokratik zamansallıktan bahsediyorduk. Gerçek bir zamansallık mı bu; zamansallığı “şimdi”den yola çıkarak düşünmek mümkün mü? Feuerbach’ın 1842’de *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*’de [Felsefede Reformun Gerekliliği İçin Tezler] önerdiği gibi “sabitlik ilkesi”ni atıp yerine daimi kuruluş ilkesini oturtmak, politikaya zamansallık kazandırmak için yeterli midir? Feuerbach şunu iddia ediyordu: “Zaman ve mekân, pratiğin ilk kriterleridir. Metafiziğinden zamanı dışlayan ve ebedi, *soyut*, yani zamandan soyutlanmış varoluşu kutsayan bir halk, *aynı mantığın devamı olarak politika-dan da zamanı dışlar* ve hukuka, akla ve tarihe karşı sabitlik ilkesini kutsar.”³⁴ Daimi kendini kurma süreci yönünde kullanmış olduğu tercih, Marx’taki muğlaklığın işaretidir. Muğlaktır, çünkü demokratik zamansallık fikri, daimi kuruluş hedefiyle karışır; zaman içinde gerçekleştiği için zorunlu olarak ortaya çıkan örtüşmeme durumu, kaçınılması gereken bir tehlike olarak algılanır, ve modern özgürlük ve özerklik fikri bu yüzden radikalle olur. Şimdiki zamana atfedilen öncelik, halk-özneyi mutlak bir varlık, salt eylem, pasiflikten korunmuş bir özgürlük olarak kurgulamasına yol açar. “Şimdi”nin, özgürlüğe yönelik demokratik bir birlikte-yaşamın temel biçimi olarak düşünülmesi doğru olsa bile, “şimdi”nin olumlanması özgürlüğün koşulu olsa bile,

³² M. Hess, *Philosophie de l'action*, a.g.e., s. 1895.

³³ M. Hess, A.g.e., s. 1895.

³⁴ L. Feuerbach, *Thèses provisoires...* (thèse 40), in L. Althusser (der.), *Manifestes philosophiques*, PUF, 1973, s. 114.

hemen eklemek gerekir ki “şimdi”nin rehabilitasyonu, demokratik kuruluşa has “şimdi”yi, ancak düzenleyici bir ideal, tarih içerisinde gerçekleştirilecek, pratik bir ideal olarak görmek koşuluyla geçerlidir, varoluş ya da nesnel gerçeklik olarak değil. Ya da “şimdi”ye tanınan bu önceliğin altında yatan özdeşlik bir “olma gerekliliği” olarak konmalı, bir “var-lık” olarak değil. Zira, nesnelleşmeden kurtarılmadıkça ve düzenleyici ilke olarak kullanılmadıkça “şimdi”ye atfedilen değer iki açıdan eleştirilebilir: Bu yorum, özdeşlik ilkesinin esiri olması ve farklılaşmaya olanak vermemesi dışında, bitimliliğin saklanması yönündeki modern eğilimden de payını alır. Bariz olarak koşullanmamış olma fikrine gönderme yapar ki, bunun etkisi de saydamlığın, özdeşliğin, kendine upuygunluğun değer kazanmasıdır. Gerçek demokrasiyi kendini daima yeniden kurma olarak düşünmek demek, halkı sonsuz bir özne modeline göre düşünmek demektir. Marx, şimdiyle diğer zaman boyutları arasındaki ilişkiyi koparmakla, sabitlikten başka bir araçla (ama o denli de metafizik bir araçla) politikadan zamanı dışlamış ve Feuerbach’ın bu konudaki tezlerini, yani felsefeye pasif bir ilke getirme gerekliliğini unutmuştur sanki.

Yine de 1843’teki Marx’ı bitimlilik adına yargılamakla biraz acelecilik etmiş olmaz mıyız? J. Taminiaux’nun bizi uyardığı gibi, bitimlilik “en kayıtsız inkârının yapıldığı sanılan yerde bile varolabilir”.³⁵ Marx’ın düşüncesine iki postülat hâkimdir sanki: Kendi kendisinin sebebi olan bir özne fikrine bağımlı olan bu düşünce, bitimliliği kuşkusuz yok ederken, diğer taraftan kendini daimi olarak kurma iradesini ısrarla vurguladığı oranda, kendi kendiyile özdeşliğin sürekli yeniden kazanılması gerektiğini, bunun da bir önceki duruşun yadsınmasını gerektirdiğini ister istemez kabul etmiş ve zamanı bu sürecin yeniden bir parçası haline getirmiştir. Böylece gerçek demokrasi kesin bir kazanım olarak değil, daimi bir tehlike olan heteronomiye karşı sürekli yeniden elde edilen bir birlik olarak düşünülür. Yani sonsuz olan iradenin hareketidir.

³⁵ J. Taminiaux, *Recoupements*, Bruxelles, Ousia, s. 9.

IV

Dördüncü özellik: Modern Fransızların formülünü açıklayacak ipucuna artık sahibiz sanki. Bundan önceki tüm analizler modern demokrasinin, meşrutiyet olsun, cumhuriyet olsun, diğer devlet biçimlerine oranla özgül farkını belirleme eğilimi içerisindediydi. Bunları yeniden ele alıp birkaç önermede sistematize ederek demokrasinin nasıl bir *istisna* teşkil ettiğini anlayalım.

Demokrasinin ayırt edici özelliği, politik devlet (ya da anayasa) ile Marx'ın bazen "politik olmayan devlet" adını verdiği diğer maddî ya da tinsel alanların tamamı arasındaki ilişkinin benzersizliğidir. Demokraside bütün, yani bir halkın varoluşunun bütünü, tek bir parçaya, yani anayasaya, göre düzenlenmez (meşrutiyette hükümdar, cumhuriyette de kamusal alan yabancılaşmış biçimler olarak kalırlar, ya da biçim olarak, politik yabancılaşmanın göstergeleridirler). Ve demokrasi, bütün ile bütünün parçası arasında – politik devlet ile *dêmos* arasında – aldatıcı bir karışıklığa yol açmadığı içindir ki, kendinin amacı olan öznenin kurucu etkinliğini özgülleştirir.

Tikel bir unsurun, yani politik devletin, bütün içine, *total dêmos*'a dahil edilmesini sağlayacak içerilme [*subsumption*] ilişkisini ancak indirgeme olası kılar. Ama indirgeme demek, yok olma demek değildir; daha doğrusu, neyin yok olduğu konusunda hemfikir olmak gerekir. Politik devletin yok olmasını nasıl anlamalıyız? Bu soruyu cevaplamadan önce, yorumlama hatasını önlemek için indirgemeyi oluşturan unsurlara geri dönelim. 1/ Politik devlet gerçekten olduğu şeye, doğru oranına, yani bir unsura ve sadece bir unsura indirgenir. "Demokrasinin özgül farkı, anayasanın halkın varoluşunun yalnızca bir momenti olmasıdır, devleti kendi için oluşturan şeyin politik anayasa olmamasıdır."³⁶ Dahası, "demokraside politik devlet (...) halkın tikel varoluş şekillerinden biri olduğu için tikel bir içerikten başka bir şey değildir."³⁷ 2/ Dolayısıyla anayasa bütünün bir parçasıdır sadece ve demokrasinin mantığı, bütün ile parçalar arasında tersyüz etmeye yol açacak her tür altakoymayı önler. "Anayasadan

³⁶ *Critique du droit...*, a.g.e., s. 68-69.

özel bir moment olarak bahsetmek istiyorsak, onu bir bütünün parçası olarak düşünmek daha doğrudur.”³⁸ 3/ Sonuçta, diğer devlet biçimlerinin aksine, bu şekilde *indirgenen* politik devlet artık parçaları tahakküm altına alan ve belirleyen bir bütün olma işlevini kaybetmiştir. “Politik devlet olarak, anayasa olarak bütün için geçerliliğini kaybetmiştir” ve “demokraside soyut devlet hâkim moment olmaktan çıkmıştır.”³⁹

Diğer devlet biçimlerindeyse bunun aksine, indirgeme olmadığı için, tam tersi özellikler göze çarpar. Monarşide: 1/ Tikel moment aşırı büyümeyle evrensel bir anlama sahip olur; 2/ doğası çarpıtlır, parça bütün yerine geçer, “monarşide anayasanın halkı vardır”; 3/ bu şekilde çehre değiştiren tikel momente diğer parçalara hâkim olma ve onları belirleme gücü tanınır: “Demokrasiden farklı tüm devletlerde *devlet, yasalar, anayasa hâkimdir*”.⁴⁰

Tikel momentin diğer unsurları suiistimal etmesine ve politik devletin sadece birer tikel moment olarak kalan diğer alanlara göre düzenleyici biçim statüsü kazanmasına yol açan hiyerarşik ilişkinin yarattığı dengesizlik, politik illüzyonun üç özelliğinin etkisidir: Yükseltme, çarpıtma, tahakküm. Haksız yere evrensel statüsüne yükselen politik momentin diğer momentlerle ilişkisi, arşitektonik yeti olan birleştirici “akıl” modeline göre değil, “anlık” modelinin analitik ve ayrıştırıcı işleyişine göre kurulur. Politik devlet – monarşide prens, cumhuriyette ise hâkim olduğu için yalnızca politik anayasa olmakla kalmayan kamusal alan – hâkim olma işlevini ele geçirdiği halde aslında tam da hâkim değildir, çünkü “politik olmayan diğer alanların içeriğine maddî açıdan işleyemez”.⁴¹ Böylesi bir düzenleyici biçim, politik devlet ile politik olmayan devlet arasındaki düalizm içinde ayrıştırıcı yeti olarak işlev görür; dahası, olduğu gibi bıraktığı tikellikler karşısında hayali evrenselliğini vurgulamak için bu düalizmi daha da belirginleştirir.

³⁷ A.g.e., s. 69.

³⁸ A.g.e., s. 105.

³⁹ A.g.e., s. 70.

⁴⁰ A.g.e., s; 70.

Politik devletin indirgenmediği devlet biçimlerinin tablosu, Marx'ın demokrasinin özgüllüğüne dair yaptığı birtakım önermelerle birlikte okununca yanlış yorumlara yol açabilir. Marx şöyle yazar gerçekten de: "Demokraside *biçimsel* ilke aynı zamanda *maddî* ilkedir. Dolayısıyla demokrasi evrensel ile tikel arasındaki ilk gerçek birliktir."⁴² Bundan demokrasinin gerçek evrensel olarak moderniteye has düalizmi aştığı, birleştirici akıl modeli üzerinden birleşme ve özümleme sağlayan düzenleyici biçim olduğunu mu çıkarmalıyız?

Bu sonuca varmak indirgemeyi unutmak, demokrasiyi demokrasi yapan bu işlemi hiçe saymak, ve dolayısıyla 1843 tarihli metinde Marx'ın arayışının anlamını ve yönelimini gözden kaçırmak demektir.

Şunu demek daha doğru olur: Demokraside politik moment tikel olarak kaldığı ve düzenleyici biçim statüsüne yükseltilmediği içindir ki politik ilke, diğer alanlara ulaşma yetisine sahiptir. Tüm alanların demokratik olarak kuruluşuna olanak sağlama onurunu, politik devletin bir momente indirgenmesine tanımak gerekir. Ancak bu şaşırtıcıdır. Bir indirgeme nasıl olur da tüm toplumun demokratik olarak kurulmasını sağlama etkisi yaratır? Bunun, indirgemenin iki yüzünü de gündeme getiren iki cevabı vardır. İlk olarak negatif etki: Sınırların belirlenmesinden ibaret olan indirgeme, politik momentin düzenleyici form olarak soyut bir evrensel haline, *Yahudi Sorunu*'nda eleştirilen salt politik özgürleşmeye has düalizmi doğuracak olan hayali birliktelik haline dönüşmesini, çehre değiştirmesini engeller. İkinci olarak üretken etki: İndirgeme, politik momenti yaratan *total dêmos*'un öz belirlenimine göndererek, bu etkinliğin politik alanda odaklanmasını, başka alanların zararına olacak şekilde bu alanda kristalize olmasını önler. *Kurucu etkinliğin "akışkanlığının"* korunması, politik momentin – burjuva sivil toplumunun kendi dışına çıkması, "toplumsallaşmış insanın" doğuşu – gerçek yerine geçen bir mit haline dönüşmesinin engellenmesi gerekir. Bu

⁴¹ *Critique du droit...*, a.g.e., s. 70.

⁴² *Critique du droit...*, a.g.e., s. 69.

kurucu etkinliğin tüm diğer alanlara ulaşması, onları kazanması, ya da akışkanlık benzetmesini kullanacak olursak, onları sulaşmasını sağlamak gerekir. Hem geri çekilme hem de yeniden kazanma biçiminde tezahür eden indirgeme, âdeta bu enerjinin diğer tüm alanlarda da etkin kalmasını mümkün kılan yegâne şeydir. Söz konusu olan halkın yaşamı, varoluşu değil midir? Ve belki de 1843 eleştirisini anlamlı kılan da bu yaşam modelidir. Feuerbach'ın *L'Essence du christianisme* [Hıristiyanlığın Özü] adlı eserinde tanımlanan bir model: "Yaşam sürekli bir nefes alıp vermeden ibarettir, dinde de olduğu gibi: Nefes vermede insan kendi özünü dışlar, kendini yadsır ve defeder; nefes almada ise dışladığı özü kalbine yerleştirir."⁴³

Sorumuza geri dönelim: Modern Fransızlar gerçek demokraside politik devletin yok olacağını söylediklerinde, gerçekte yok olan nedir? Tikel bir moment olarak politik devlet mi, yoksa düzenleyici biçim olarak politik devlet mi, yani evrensellik düzeyine, hâkim bir bütün düzeyine yükseltilebilir ve diğer parçaları belirleyen politik alan olarak devlet mi? Soru skolastik gelebilir, ancak neyin söz konusu olduğunun farkına vardığımızda, bunun hiç de öyle olmadığını anlarız. Devletin yok olmasını nasıl anlamalı? Demokrasi ile "gerçek demokrasi" arasındaki farka gönderme yaparak mı anlamalıyız, öyle ki kendi hakikatine eren demokrasi, politikayı ve devleti kendilerini aşıp sönmölendirecek denli lağvetsin? Eğer öyleyse biçimsel ve maddî ilkelerin eşanlılığıyla birlikte, evrensel ile tikelin gerçek birliği olan gerçek demokrasinin kendini aşmasıyla toplum nihayet kendi kendine kalır, kendi doğallığında insan topluluğunu meydana getirir ve bu başlangıç ya da geri dönüş politikayı bundan böyle gereksiz ve geçersiz kılar. Bu durumda çeşitli yorumlara göre kendi hakikatine ulaşan demokrasiyle birlikte ya anarşi güneşi doğar ya da komünizm.⁴⁴

Oysa Marx'ın demokrasinin özünde ve varoluşunda ne olduğuna dair coşkulu arayışındaki yön çok daha karmaşık, daha ayrıntılı ve daha kısıtlayıcıdır. Haksız bir basitleştirmeyi önle-

⁴³ L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Paris, Maspero, 1965.

mek ve yorumcuyu uyarmak amacıyla; “Marx, modern Fransızları ‘gerçek demokrasi’yle birlikte politik devletin yalnızca düzenleyici biçim ve ayrı bir alan olarak yok olacağını gördükleri için kutlar, ki bu da politikanın yok olması ya da sönümlenmesi anlamına gelmez” demeliyiz. Politik devlet halkın yaşamının bir momenti olarak var olmaya devam eder. Ancak “gerçek demokrasi”yle birlikte politik ilke mükemmelliğe ulaşır, yani demokrasiyi temellendiren indirgemenin blokaj etkisiyle devlet, ona musallat olan aşırı anlamlandırmadan paradoksal bir biçimde kurtarılır ve politik devletin ötesinde, *dêmos*’un tüm alanlarda tezahür edeceği ve her alanın özgüllüğünü koruyarak kendini *dêmos* biçiminde tanıyacağı toplumun demokrasiyle kuruluşuna geçiş sağlanır. Politik devletin bu iki tanımı arasındaki fark 1843 eleştirisinde önemle vurgulanır. Analizindeki detayları dikkatle okuduğumuzda Marx’ın ayrıştırma gerekliliğini koruduğunu görürüz. Gerçek demokrasinin doğuşunun ne tüm ineklerin siyah olduğu meşhur geceyle alakası vardır, ne de güneşin göz kamaştırıcılığının hatları silecek kadar yükselmesiyle. Böylesi bir okumayı destekleyen birkaç önerme:

1/ Biçimsel prensiple maddî prensibin eşanlılığını, demokrasinin gerçek birliği olarak anlamamak gerekir – onu, ayrıştırma işlevini gören “anlık” modeline göre düzenleyici biçim olan monarşiden ayıran şey, birleştirme işlevi gören akıl modeline göre düzenlenmesi değildir. Demokrasinin oluşturduğu birliğin, bölünme tehlikesiyle yüzyüze olan bir içeriğe empoze edilen birleştirici biçimle alakası yoktur. Marx’ın burada monarşiye

⁴⁴ “Gerçek demokrasi”yle, devleti birleştirici bir biçim olarak kurgulayan Jakoben türde bir radikal demokrasiyi birbirine karıştırmama konusunda S. Avineri’yle hemfikir olabiliriz; ancak “gerçek demokrasi”yi komünizmle, yani devlet yerine geçecek olan bir topluluğun doğuşuyla karıştırdığında yollarımız ayrılır. Marx’ın düşüncesini basitleştirmektedir bu, çünkü politik devletin Marx’ın anladığı anlamda yok oluşu, düzenleyici biçim ile tikel moment ayrımı anlaşılamadığı için, bizatihi devletin yok oluşu olarak algılanır. Bkz. S. Avineri, “Marx’s Critique of Hegel’s *Philosophy of Right* in its Systematic Setting”, in *Cahiers de l’ISEA*, seri 10, no. 176, Ağustos 1966, s. 74-77. Ayrıca bkz. S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, 1968, s. 34-35.

yönelttiği eleştirisi iki yönlüdür: Monarşi, politik olmayan alanlara gerçekten hâkim olmayı, onların içeriğine maddî olarak dahil olmayı becerememekle kalmaz; ayrıca politik devlet ile politik olmayan devlet arasındaki ilişkiyi, bir biçimin bir içerik üzerindeki izi olarak algılama hatasına düşer. Demokrasi cumhuriyet rejimiyle aynı şey değilse eğer, monarşinin başaramadığını sadece form değiştirerek başarmaya çalışması da söz konusu olamaz. Gerek ayrıştırıcı gerekse birleştirici bir düzenleme olsun, biçim fikrinin kendisinden vazgeçmek gerekir.⁴⁵

2/ Demokraside indirgeme sayesinde anayasa, ya da politik devlet, politikanın ötesine geçme anlamında yok olmaz, ancak halkın varoluşunun bir momenti olmakla sınırlandırılması sayesinde düzenleyici biçim olmaktan çıkar. Daha farklı bir deyişle, gerçek demokraside bu şekilde sınırlanan ve küçültülen politik devlet yine de var olmaya devam eder. Politik devletle halkın varoluşunun bütünü karıştırılmadığı, yani politik devlet görecelileştirildiği oranda var olmaya devam etmekle kalmaz; yorumu fazla zorlamadan ekleyebiliriz ki, gerçek işlevini kazandığı, hakkı olan yere oturtulduğu için daha da iyi varolur: Politik olmayan içeriğin yanı başında ve tikel bir içerik olarak halkın varoluşunun diğer tikel içerikleriyle birlikte olurken kendini, indirgemez kimliğiyle ayırıştırır. İndirgemenin anlamını böylece daha iyi kavrarız: İndirgeme, bütün için geçerli olan bir biçim olmaması gereken politikanın statüsünü hedefler, ama bu momentin, halkın yaşamının diğer momentlerinden ayırıştırılmayı hakeden hatta gerektiren bir moment olarak özgüllüğüne dokunmaz. Tahından indirilen ve halkın varoluşunun düzenleyici biçimi olarak olağanüstü özelliğinden koparılan politik moment, halkın varoluşunun özel bir unsuru olmaktan çıkmaz ve bu özelliğiyle de silinemez hale gelir. Politik moment, Marx'ın 1844'te "politik faktörün iddialı biçimde abartılması"⁴⁶ olarak nitelendirdiği şey sona erdiğinde, karmaşıklığına tanıklık eden bir çeşit bölünme

⁴⁵ Bkz.: *Critique du droit...*, a.g.e.'de anayasal devletin biçimsel olmakla eleştirildiği s. 72 ve 115; ayrıca bürokrasi konusunda da şekilciliğin eleştirisi, s. 91 ve 113.

yaşar: İndirgemenin etkisi altında politika neyse o olarak kalır ve parçayken bütün olmaya kalkmaz; yani ne hâkim olan unsur konumuna, ne de belirleyen unsur konumuna ulaşmaya çalışır. “Demokraside devlet, tikel olarak sadece tikeldir.” Ancak evrensel olarak da varolur, “evrensel olarak gerçek evrenseldir.” Bu önermeyi önce olumsuz anlamda anlayalım: Demokraside evrensel olarak politik devlet biçimsel bir evrensel olarak varolmaz. Burada biçimsel ve maddî prensibin eşanlılığına ve demokrasi-nin evrensel ve tikelin gerçek birliği olduğuna dair bir önceki açıklamaları yeniden buluruz. Ve Marx, kendiyle gayet tutarlı bir şekilde, biçimsel değil de gerçek evrensel olarak gerçek demokraside politik devletin, politik olmayanın içeriğini belirleyen bir düzey olmadığını yazar: “Gerçek evrenseldir, yani içeriği bir diğer içerikten farklı olması sayesinde belirlenmez.”⁴⁷ Olumlu anlamı daha gizemlidir. Bir moment nasıl olur da hâkimiyet kurmadan, etkin veya belirli olmadan, gerçek evrensel olabilir? Yeniden indirgeme işlemine dönmek zorundayız: Politik olmayan bir içeriğe zorla biçim veren tikel bir momente dönüşmeyi engelleyen indirgeme, aynı zamanda, evrenselliğe giden yepyeni bir yol açar. Başka bir deyişle, indirgemenin büyümeyi engelleme etkisi, politik momentin halkın yaşamı olan “ilk” kaynağa gönderilmesiyle birleşince, bu tikel momentin fiili bir evrensellik haline dönüşmesini sağlayacak durum ortaya çıkar. Bu dönüşüm aynı zamanda bir açılımdır, çünkü “ilk” kaynağından beslenen bu moment, içerik ve biçimin şeyleşmiş ve şeyleştiren karşıtlığından kurtularak salt eylem, salt faaliyet halini alır. Bu açıdan bakıldığında 1843 eleştirisi, M. Hess’in *Eylem Felsefesi*’yle ve bunun üzerinden Fichte’yle kurduğu ilişki sayesinde, politik alanda varlığın eylem olarak, ya da yüklem biçiminde ifadesini tercih edecek olursak, *eyleme* olarak düşünüldüğü bir ontoloji olarak da okunulabilir. Gerçek demokrasinin iki koşulu, biçim fikrinin eleştirisi ve eylemin yeniden değer kazanmasıdır. Politik

⁴⁶ Marx’ın 1844’te devlet üzerine çalışma projesi için bkz.: Marx, *Œuvres*, II: *Economie*. Paris. Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade” 1968, M. Rubel’in önsözü, s. LXVIII-LXIX.

⁴⁷ *Critique du droit...*, a.g.e., s. 70.

devlet hem biçimsellikten çıkarılmış, hem de genelleştirilmiştir, daha doğrusu biçimsellikten çıkarıldığı için, indirgeme sayesinde biçimsel evrensellikten başka bir yola girdiği için genelleştirilmiştir. Halkın pratik ve teorik enerjisinin gerçekleşmesi olan politik devlet, bir güç olarak özde dinamik bir boyut kazanır; “ilk” kaynağa gönderilmek suretiyle kurucu etkinlik olarak yenisinden doğar. Boy ölçüştüğümüz muamma, toplumun demokratik kuruluşundan başkası değildir. Bu kuruluş sürecini, kendini belirleyen ve yapılandıran halkın, politik olmayan diğer alanlarda da politik alanda söz konusu olanı tekrarlaması olarak anlayabiliriz: “toplumsallaşmış insanı.” Bu diğer tüm alanların politikleşmesi anlamına gelmez; politikada ve politik olarak sorulan sorunun diğer alanların her birinde bir yankı ve bir cevap, bir çözüm bulabilmesi, ya da alanın özgül diline çevrilebilmesi gerekir. Halkın çoğul varoluşundan ibaret olan farklı momentler, politik momentin itkisi ile, birbirlerine çok sayıda ayna misali, toplumsallaşmış insanın imajını, türsel varlık olarak insanın imajını göndermeliler âdeti. Gerçek demokrasinin “eğilimi”, *dêmos*’un bir politik figür olarak, politik “orada-oluş” ile toplumsal “orada-oluş” arasındaki uçurumun ötesinde, insana dair bir “orada-oluş”un gerçekleşmesidir belki de.

Bu yorumu kabul etmekle Marx’ın modern Fransız formülüne uyguladığı kısıtlayıcı belirlemenin de ölçüsünü alırız. Gerçek demokraside belirleyici bir düzey ya da düzenleyici form olma fonksiyonunu haksız yere ele geçiren politik devlet yok olur. Marx devletin yok olması temasını yalnızca bu açıdan ele alır. Ama politik devlet yok olmaz, kendine biçilen görevi yerine getirdiği, olması gereken şey, yani halkın yaşamının bir moment haline geldiği sürece var olmaya devam eder. Marx ve politika problematiğine bu açıdan baktığımızda gerek anarşizmden, gerekse komünizmden; gerek kendi kendini düzenleyen toplumsal doğaçlamadan, gerekse politikanın ötesinde ve dışında meydana gelecek türsel bir topluluktan aynı derecede uzakta olduğunu görürüz. Devletin (1844’te Marx’ın Fransızların “bayağı komünizmini” eleştirdiği anlamda) “bayağı” bir şekilde yok oluşu tezini savunamayız, çünkü Marx, politik momentin hetero-

jenliğini kabul eder ve dolayısıyla bu momentin kendi sınırları içinde kaldığı sürece diğer alanların özgürleşmesi için vazgeçilemez olan bir özgüllüğe sahip olduğunu da kabul eder. Böylece Marx, Makyavel'in Vettori'ye yazdığı ve politik alanın, daha ziyade yaşamın sürekliliğine adanmış olan gündelik yaşamın aldattıcılığının üstüne çıkarılmasını konu edinen 15 Aralık 1513 tarihli olağanüstü mektubun içerdiklerini çağrıştıran bir esinle "politikanın öz mekânıyla" tanışmayı, politikanın özünü ve özgüllüğünü düşünmeyi hedefler. Bu özgüllüğü diğer momentlerle homojenlik olarak tasarlamaktan sakınan Marx, ona heterojenliğini teslim etmeye özen gösterir. Marx için politik momentin sanki bir yüceliği vardır. Yücelme, politik alana özgü bir şeydir: Diğer alanlara göre bu, bir "öte"yi temsil eder. O halde politik olana aşkınlığın özelliklerini tanımak meşrudur: Marx durumunu, diğer alanların ötesinde, diğer alanlara göre bir seviye farkını ve süreklilik çözümünü, politik momentin kendi dışında patlamasına ilişkin özellikleri vurgulamakla ifade eder. "Burjuva sivil toplumunun havada yaşamı, havadar [éthérée]* bölgesi politik yaşamdır."⁴⁸ Politika içinde ve sayesinde insan evrensel akıl bağlamına girer ve halk türleri altında insanın insanla birliğini deneyimler. Politik devlet ve anayasal alan, halkın bayramının gerçekleştiği bağlam olarak, halkın türsel varlık olarak, evrensel, özgür ve sınırsız varlık olarak nesneleştiği mekân olarak, halkın kendine mutlak varlık, tanrısal varlık olarak gözüktüğü mekân olarak işlev görür.

"Politik anayasa şimdiye kadar *dinî alandı*, halkın yaşamının dinî, gerçekliğinin *dünyevî orada-oluşuna* kıyasla evrenselliğinin göğüydü."⁴⁹ Kayma ya da sapma olasılığı da işte bu momentin bu şekilde algılanan özgüllüğüne içkindir. Politik olanın yüceliğini ısrarla vurgulayan Marx, aynı jestle nesneleşmenin yabancılaşmaya dönüşmesinin kaynağına da işaret eder. Yüce alan olarak politika aşırı büyüme tehlikesiyle de yüzyüzedir;

* Marx, Yunan düşünürü Anaksimenes'in "bütün varlıkların oluştukları ilk madde havadır" kavrayışını ironik bir şekilde hatırlatıyor. —ed.

⁴⁸ *Critique du droit...*, a.g.e., s. 135.

dahası türsel yaşamın yüceliğiyle olan ilişkisi yüzünden kibirli ve abartılı bir bozulmaya maruzdur. Bu nedenle Marx, halkın yaşamının diğer momentlerine kıyasla politik devletin açıklanmasının daha güç olduğunu düşünür. Önerilen kısıtlayıcı yorumda neyin söz konusu olduğunu anlarız böylece: Politikanın yücelik eğilimini önlemek, durdurmak ve aynı zamanda sapmasını, “çılgınlığını” engellemek gerekir ki, politika, yükseklik sarhoşluğunun etkisiyle – Marx’ın deyiimiyle, “halkın yaşamının yüce tadı” yüzünden – “topluluk benim” demesin ve diğer politik olmayan alanları yoksullaştırmasın.

Marx, politikanın halkın yaşamının özel bir momenti olarak ortadan kalkmasını hiç de istemez, tam tersine gerekli bir tarihsel görev olarak bunun sahiplenmesini benimser ve Fransızları politika ilkesini üretmiş oldukları, “devlet ve politikanın anlamını yeniden bulmuş oldukları” için över.⁵⁰ Sadece politikadan oluşan bir devlet soyutlaması, gerek tarihsel, gerek teorik açıdan gerekli bir andır – Fransızları bu konuda ayıplamak gereksizdir, çünkü böyle bir soyutlama olmasaydı ne doğadan kültüre geçiş gerçekleşebilir, ne de politik ilke kendini gösterebilirdi. Yine de halkın yaşamının son sözü bu olamaz, halkın kurtuluşunun büründüğü son biçim de bu olamaz.⁵¹ Başka türlü söyleyecek olursak insanın evrensel, özgür ve sonsuz bir deneyimi gerçekleştirme alanının politik olduğu kabul edilirse, aynı zamanda insanın insanla birliğinin baş döndürücü bir deneyim olmaktan çıkıp politik olmayan alanların bütününe de yayılan etkin, sürekli ve genel bir deneyim haline dönüştürülmesi gerekir. Kısacası bir “tören” olan politikayı gerçek ve bütüncü varlık olan halkın türsel yaşamına *dönüştürmek* gerekir; o zaman halk yani *dêmos* kendi varlığında aynı zamanda politik, aynı zamanda da duyulur bir ilkeye katılacak gerçek bir yaşayan canlı olarak akli ve kalbiyle kendisine hedef olarak, bütünlüğü içinde gerçeği verecektir. Seçilen yön

⁴⁹ *Critique du droit...*, a.g.e., s. 71.

⁵⁰ *Critique du droit...*, a.g.e., s. 176.

⁵¹ Bu açıdan, *Yahudi Sorunu*’nun konusunu oluşturan politik kurtuluşun eleştirisi, 1843’teki eleştiride zaten bulunmaktadır; dolayısıyla, “gerçek demokrasi”de insanlığın kurtuluşunun bir figürünü görmek hakkımızdır.

son derece kesindir: Feuerbachçı terimlerle ifade edecek olursak ortaya şu çıkar: Anayasanın nefes verişinde halk kendi özünü dışa vurur, toplumsallaştırır, nefes alışında ise kurum haline getirip yeniden benimser, çoğul yaşantısına yayar, “dünya okyanusunun canlandırıcı ve tazelik verici dalgalarına sunar kendini”.⁵²

“Gerçek demokraside politik devlet ortadan kalkmıştır” Marx’ın bu önermede kullandığı yol dar bir yoldur.

— Söz konusu olan politikanın, yani toplumsal olanın içerisinde eritilmesi ya da silinmesi mümkün olmayan bir unsurun inkârı değildir, çünkü bu heterojen unsurun hiçbir modern toplumun yok sayamayacağı bir davet ve örnek değeri vardır. Önemli olan ve hiçbir zaman önemini yitirmeyen şeyi, yani özgürlüğün gereklerine göre birlikte yaşamayı, belirlemek, hatta sahnelemek, yalnızca o unsorda bulunan bir kudrettir. *Dêmos*’un özerk olup olmadığı, varlığını sürdürebileceği ya da yok olabileceği burada belirlenir. Fazla zorlamadan şöyle diyebiliriz, özel bir moment olarak politik unsurun özgünlüğü sembolik boyutun ortaya çıkmasını sağlar. Bu sembolik boyut, *dêmos*’un oluşumu probleminin dile geldiği yeri, “gerçek olarak gözükenin kavrandığı” yeri belirleyen eklemlerlerin ve kerterizlerin tamamıdır.⁵³

— Politik momentin çok abartılması da söz konusu değildir, çünkü evrensel veren biçim o değildir. Fetiş halinde bir nesnelliğe de, politikanın aşırı değerlendirilmesi sonucu öbür alanların fakirleşmesini sağlayacak bir yabancılaşmaya da yer vermemelidir.

Marx’ın çabası, insanların bir arada yaşamalarının, ilişkilendirmelerinin sonucunda ayrıcalıklı bir yer edindiği için abartılma eğilimi içinde olan bir momentı alçak gönüllülüğe zorlamaktan ibarettir. Ancak bunu, *dêmos*’un kendini bulması için kaçınılmaz olan bu momentin “gerekliliğini” asla yadsımadan yapar. Marx’ın

⁵² L. Feuerbach, *La Philosophie de l’avenir* (1843), *Manifestes philosophiques*, a.g.e. s.194.

⁵³ Claude Lefort, “Entretien avec François Roustang”, *Psychanalistes, Revue du collège de psychanalystes*, No:9, Ekim 1983, s. 42.

1843'de kullandığı bu şemanın doğrudan olmasa da benzer bir örneği 1956 yılındaki Macar devriminde bulamaz mıyız? Gerçekten de bu devrimin bir özelliği de politik ilkenin, politik iktidarın sürekliliğini sahiplenmek, bu arada politikayı bir yandan özel bir momente, ama sadece bir momente "indirgeyerek" öte yandan da bu anı halk yaşamının diğer momentlerine ekleyerek ikisini beraber yaşatmaya çalışmak değil midir?⁵⁴

1842'deki tutumuna kıyasla Marx'ın 1843 yılında Hegel'i eleştirdiği metinde, Hegelci hareket yeniden ele alınmış, ama bir düşünce felsefesinden bir eylem felsefesine aktarılmıştır âdeta. Hegel'de politika mutlak bilgiye göre göreceleştirildiğinden politikanın mutlaklaştırılma yolu kapatılmıştır. Oysa 1843'de politikaya özgü olan her şey düzey değiştirir, sonucunda göreceleşir, ama bütün bunlar *dêmos*'un özne olarak mutlak etkinliğine bağlanır. Hiç kuşkusuz politikanın bir eylem felsefesi mantığı içerisinde böylece göreceleştirilmesi, politikanın egemen ve belirleyici olarak konulabilecek sosyolojik bir temelden türetilmediği anlamına gelmez. 1842 metinleriyle 1843 eleştirisi arasında politik bir mutlaktan demokratik bir mutlağa geçiş gözleniyorsa, bu önemli geçişi sağlayan şey, yeni bir öznenin, gerçek ve bütüncüleyici öznenin, *dêmos*'un ortaya çıkışıdır; bunu sadece aklıyla, politik anlayışıyla hareket eden bir özneye, yüreğin de eklenmesi sağlamıştır.

⁵⁴ Claude Lefort "Une autre révolution" adlı metninde, "iktidarın bu yeni bölünme modeli, onu politikaya dayalı bir politikayla, ekonomiye dayalı bir politika arasında böler" diye belirtir. *Libre 1*, 1977, s. 102-107.

6. Gerçek Demokrasi ve Modernite

Marx, Lorenz von Stein'ın geliştirdiği hukuk devleti teorisini, politik devleti aşırı derece önemseyerek büyüttüğü ve bir organizasyon biçimine dönüştürdüğü için reddeder. Ama bunun sonucunda Moses Hess gibi hem politika hem devlet kavramını kapı dışarı ederek etik bir anarşiyi de savunmaz. Marx'ın tutumu, bu birbirine karşıt iki kutbun ortasında yer alır: Politik devlet organizasyon biçimi olarak ortadan kalkacaktır; ama halkın yaşamının bir momenti olarak politika devam edecek, böylece özgürlük ve evrensellik bütün alanlara yayılarak her yere nüfuz edecektir. Marx'ın gerçek demokrasi adı altında geliştirdiği budur.

Ama sorulması gereken meşru bir soruyu gündeme getirebiliriz: Söz konusu olan modern bir demokrasi midir? Modern demokrasi düşüncesi böyle mi olur? Modern demokrasilere özgü alanların birbirinden ayırt edilmesi gerekliliğini dikkate alırsak, bu sorulara hiç kuşkusuz olumlu bir cevap veririz. Marx, halkın yaşamının birbirinden ayrı momentlerini ayırt etme kaygısını taşımakla kalmaz, demokrasiyi tam da her momentin kendi işlevleriyle sınırlı olduğu ve diğer alanların işğâl edilmediği politik bir biçim olarak belirler.

Demokraside hiçbir moment hakketmediği bir anlamı kazanamaz – bu açıdan, politik momentin indirgenmesi çok büyük önem taşır –, bir moment için geçerli olan diğer bütün moment-

ler için de geçerlidir –, topluluk halinde yaşamaya davet edilen tikel alanlar bu indirgeme sayesinde, politiğin içerdiği özgürlük simgesi altında bu çağrıya cevap verebilir ve kendi öz varlıkları doğrultusunda gelişebilirler. Politika sayesinde *aydınlanan* tikel alanlar, bundan böyle kendi ışıklarını saçmaya başlayabilirler. Gerçek demokrasinin oluşumu ne toplumsallaşmadır ne de politikleşme; tam tersine tür olarak insan varlığının kendine özgü varoluşunun politika aracılığıyla gün ışığına çıkmasıdır. Ayrışmayı ortadan kaldırmak şöyle dursun, böyle bir oluşumun hedefi, insanın insanla kurduğu birliğin korunması şartıyla, her alanın kendi özgüllüğüne saygı duymaktır. Marx'ın metninde ayrışmacı bir perspektif hep vardır. Bu perspektif, bir yandan, politik devletle öbür alanlar arasına tam bir ayırım getiren antik devletler ve, diğer yandan, zorunlu bir soyutlama sonucu böyle bir ayrışma giden, ama anayasa aracılığıyla toplumun demokratik olarak kurulmasını sağlayan modern devletler arasında varolan karşıtlığı ortaya çıkarmaktadır. Gerçek – demokrasi politik alanın zorunluluğunu ve varlığını reddetmeden –, modern devletteki bu soyutlamayı aşmayı becerecek ve Orta Çağ'daki gibi devlet yaşamıyla halk yaşamının özdeşliğini sağlayacak, üstelik bu özdeşliği otoriter ve organik bir modele göre değil, modern özgürlük anlayışının sonsuz gerekleri doğrultusunda kavrayacaktır. Özgür insan, yabancılaşmamış ve sınırlanmamış olan özgür *dêmos*, politik topluluğun gerçek ilkesidir. Dahası Marx, demokrasinin gerçekleşmesine katkıda bulunan değişik güçlerin her birini sâdik bir biçimde tanımlamaya da özen gösterir.

Ama, birlik sorusu söz konusu olduğunda, cevap vermek daha zorlaşır. Gerçek demokrasi teorisine bakılacak olursa, bir yandan özgürlüğe ulaşmış hiçbir modern toplum, politik alanla diğer alanlar arasında sürekli bir ayrışmaya gitmeden edemez. Öte yandan, Marx'ın gerçek demokrasiyi her zaman bir birlik olarak düşündüğünün altını çizmeliyiz. Ona göre, demokrasi, kendi kendisiyle örtüşmek ister. Bu yüzden Marx, toplumsal bölünmeye yer veren ve toplumdaki çatışmayı meşrulaştıran demokrasi anlayışından uzaktır.¹

¹ C. Lefort, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981; aynı zamanda

İşte tam bu noktada İtalyan hümanistleriyle olmasa da, Mak-yavel'le Marx arasında bir mesafe vardır. Makyavel, *Prens*'in dokuzuncu, *Söylevler*'in birinci kitabının dördüncü bölümlerinde tüm devletlerin kurucu bir parçalanma sonucu oluştuğunu ve bunun en azından farklı eğilimlerin zıtlığını yansıttığını söyler: Devlet büyükleri emir vermek ve halka baskı yapmak, halk da bu baskıya karşı gelmek ve emir altında olmamak ister, yani özgürlük arzusu içindedir. Sanki toplumsal olanın ortaya çıkışı önlenemez bir biçimde bölünmeyle sonuçlanıyormuş gibi, eğilimlerdeki bölünme, toplumsal yapılanmanın kökenindeki bölünmeye işaret eder.² Ve, klasik kanıların tersine, Makyavel iç kavgaları ve çatışmaları – söz gelişi Roma'da senatoyla halk arasındaki mücadeleyi – Romalıların özgürlüklerinin kaynağı ve beşiği olarak görür. “Ben şunu diyorum, soylular ve halk arasındaki gerginliği kınayanlar, Roma'yı özgür kılan ilk nedeni kınıyorlar demektir. Onlar, bunun iyi etkilerini göreceklarine, yarattığı gürültüye ve feryatlara kulak verirler daha çok.”³

Marx, bir başka Makyavelci olan Montesquieu'ye karşı da mesafelidir. Montesquieu, Roma'daki bölünmelerin ve halk ayaklanmalarının tıpkı Makyavel gibi övgüsünü yapar ve hatta barışı, tehlikeli bir birliğin figürü olarak görür. Çatışmaların oluşturacağı bir birlik – uyum – ile, vatandaşların değil cesetlerin birbirine bağlandığı despotik bir birlik arasında ayırım yapar.⁴ Bu yüzden, şöyle bir uyarıda bulunur: “Politik bir bütünde birlik olarak adlandırılan şey çok muğlaktır.” Anlaşılan o ki, Marx bunu pek dikkate almaz, çünkü Marx için birlik olumlu bir anlam taşır. Görünüşe göre Marx, bazı birlik biçimlerinin despotizmle de ilişkili olabileceğini, ve toplumsal bölünmelerin çatış-

bkz.: “La question de la démocratie”, in *Le Retrait du politique*, Paris, Eds. Galilée, s. 71-88.

² Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, s. 480.

³ Machiavel, *Discours...*, birinci kitap, dördüncü bölüm, in *Œuvres complètes*, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1952, s. 390.

⁴ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, Paris, GF, 1968, s. 82.

maya olduğu kadar özgürlüğe de gebe olabileceklerini hiç düşünmedi. Marx'ın, demokrasinin hakikatini çatışmaların ortadan kalkması olarak gördüğü doğrudur. Yine de bu birliği düşünürken ne organik bütünlüğü ne de tek vücut modelini gözetmediğini eklemek gerekir. Onun bazen sinir sistemini ya da dolaşım sistemini örnek alarak hedeflediği birleşme ilkesi, eylemlilik haline tekabül eder. Bu ilke, sistem kuramının dışına pek çıkmasa da, halkın yaşamının kendisine özgü gizemini, belirsizliğini – aynı anda hem teorik hem de pratik enerjiyi içermesini – iradenin sonsuzluğunu, açıklığını, esnekliğini ve akışkanlığını dışlamaz.

Öte yandan, çatışmanın inkârı Marx'ın gerçek demokrasiyi Yunan sitesini örnek alarak düşündüğünü, ya da Antik Çağ'a özgü bir özgürlük anlayışını benimsediğini göstermez. Çatışmanın inkâr edildiğini saptamak bir şeydir, bunun sebebini belirlemek başka bir şeydir. Bu açıdan Marx, B. Constant'ın jakobencilığe yönelttiği eleştirilerin hedefi olamaz, çatışmayı reddetmesinin sebebi, Yunan sitelerinin tözü olan nesnel özgürlüğü, öznel özgürlüğe tercih etmesi değildir. Tam tersine, modernlik içinde yol alan Marx, modern dünyaya özgü öznellik felsefesinin mantığı doğrultusunda, demokrasiyi toplumsal bölünme fikrinden ayırarak örtüşme iradesiyle birleştirir. Marx demokrasilerde çatışmaya yer vermez, çünkü politik nesnelliği, egemen konuma getirilmiş – politik egemenlik anlamından çok metafizik anlamda, kendi için varolan – bir özneye atfeder. Bölünmeye yer vermek, *total dêmos*'u merkez ve ölçüt olarak, kendinin bilinci ve bilgisini haiz özne olarak düşünmeyi engeller. Zararlı bir mesafe, bir gedik açmak; *dêmos*'un sürekli merkezileşmesini, sürekli bütünleşmesini bozar. Çünkü aynının çekiciliğine kapılan *dêmos*, etkinliklerinin yetkin ustalığında kendi kendine tam bir uygunluk içerisinde kendini yeniden oluşturur.⁵ 1843 metnini problemli kılan, *dêmos total* (*ganzen dêmos*) kavramıdır. Hegel'e karşı

⁵ Gerçek demokrasi, modern öznellik düşüncesinin devamında yer alır. Bir takım farklılıklar olsa da, J. Taminiaux'nun analizleri, Marx'ın metniyle modern felsefe arasındaki sürekliliği iyi gösterir. 1844-1845 metinleri için geçerli olan bu özellik, 1843 eleştirisi için de doğrudur. Bkz. "Marx, l'art et la vérité", in *Le Regard et l'excédent*, La Haye, Nijhoof, 1977, s. 60-61.

saldırısında Marx, politik nesnelleşmenin oluşumunu kesintisizce sağlayan gerçek halkı biricik etkili özne olarak kurgulamıştır. Bu, demokrasinin *özgül farkının*, demokrasiyi oluşturan momentlerin nesnelleşmiş haliyle, bunlardan her birinin anlamı arasında mesafe oluşmasını önleyen bir politik biçim olduğunu kavramanın bir yoludur. Demokrasi, bu momentlerden birinin bütünden “koparak”, bütün için geçerli olduğunu iddia etmesini engeller. Kısacası, gerçek demokrasi halk ile halkın nesnelleşmiş halleri arasında öyle yetkin bir uyum sağlar ki, böyle bir nesnelleşmenin yabancılaşmaya dönüşme riski ortadan kalkar. “Demokraside, onu oluşturan momentlerden hiçbirisi kendi anlamından başka anlam içermez, her biri bütünsel *dêmos*’un momentidir gerçekte.”⁶

Yine de, Hegel’in düşüncesi söz konusu olduğunda, politikanın algılanmasında mantığa aşırı önem verilmesini eleştiren Marx, *dêmos*’u gündeme getirirken, çağdaş metafiziğin kendi politik analizindeki problemleri sanki kendiliğinden hallediverceğine inanır. Halk, Marx’ta, kendisine egemen olan bir *sub jectum* [özne] olarak ele alınır; sanki hiçbir bir edilgenlik hali ufak da olsa bölünmeye ya da zamansal bir farka yol açamazmış gibidir. Dahası halk, sürekli eylem halindeki bir sistem, kendi kendisine dönük bir bütünlük, kendini merkez alan bir toplam olarak kurgulanır. Bu üniter öznenin etkin yaşamı, momentlerinin bütünlüğünün harekete geçmesinden oluşur. Metafizik kökenli bu anlayış, tam anlamıyla politik sayılabilir mi? Halkı politik açıdan düşünebilmek için, daha çok Michelet ve Quinet gibi filozof tarihçilere dönmemiz gerekmez mi? Özne felsefesi dışında geliştirilmiş teorilerde halkın kendiyile özdeşliği gerçekten de problemlidir; özdeşlik, zamansallık yüzünden bir türlü yakalanamaz. Kendi için varolmak şöyle dursun, halk ya kendisini aşar – özgürlüğe geçişte beliren kahraman halk kimliğinde olduğu gibi – ya da kendi düzeyinin altına düşer, bu da halkın özgürlük deneyiminin tersine dönerek köleliğe dönüştüğü zamanlarda olur. Hiçbir zaman kendiyile örtüşmeyen, kendine ulaşamayan halkın, varolduğu, kendini ortaya koyduğu an bile kendi ile arasında aşılamaz bir mesafe vardır. Bu mesafe bir zayıflık değildir,

⁶ Marx, *Critique du droit...*, s. 68.

zira otoriter olmayan bir *cit  *'nin kurulma şansı tam da bu eksiklikte, bu eksikliğin sürekliliğinde yatar.

Demokrasinin hakikatini *total d  mos*'un oluşması – ya da bütünlük – olarak düşünmek ve bunun bütün anayasaların problemlerini çözdüğünü iddia etmek, Aristo'nun bir tezini unutmak demektir. Buna göre, politikayla ilgili problemler hep bir belirsizlik içerir, öyle ki, ç  z  lebilecekleri fikrinin kendisi yanılıdır. “Tam olarak gerçekleşmiş bir *politeia*'yla karşılaşma fikri” ya da modern anlamda ahiret düşüncesinin gündeme bile gelmemesi lazımdır.⁷ Dahası, F. Ch  telet'nin sorduğu bir soruyu yeniden sorarsak, *d  mos*'u birlik olarak değerlendirmek sadece çatışmaları yok saymakla sonuçlanmakla kalmayıp, aynı zamanda politik alanı belirleyen aktörlerin   oğulluğuyla [*polloi*] çeliştiği için politikanın kendisini bozmaz mı? Marx tekil bireylerin çoğulluğuna yer bırakabiliyor mu? Epistemoloğik bir soru olan “belirleyen” sorusunu aşarak, politik bir soru olan “eyleyen g   ” sorusunu sorabilecek şekilde çokluğu düşünmeyi becerebilmekte mi? Oysa, gördüğümüz gibi, çokluğu aileyi ve toplumu oluşturan unsur olarak kurguluyordu: “Gerçek şudur ki devlet, burjuva sivil toplumu   yeleri ve aile üyelerinden oluşan çokluktan t  rer.”⁸

Bu sorulara tek hamleli bir cevap verirsek eğer, Marx'ın karmaşık, hatta çelişkili düşüncesinin hakkını vermemiş oluruz. Söz gelişi, Hegel'de bütünün belirlenme momentinin hükümdarın kendisinde somutlanması ve iktidarın da bundan türetilmesini eleştirirken Marx, bir ilke olan *monos* ile bir kişi olan hükümdarın içiçe girmişliğine şöyle karşı çıkar: “Bir'in hakikati, *birçok Bir*'lerden oluşmasıdır. Hiçbir yüklem, hiçbir öz, varlık alanlarını Bir'de tüketemez, bunun için *birçok Bir* gerekir.”⁹ Bu karşı çıkış, halkın Bir'liği için de geçerli midir? *D  mos* dağılmayı kaldıracabilir mi?

Ne olursa olsun böylesi bir spe  latif çerçevenin varlığı bile, 1843 yılında kaleme alınan metinde Marx'ın modern demokratik düşünce ekseninin içinde olduğunu kanıtlamaya yeter.

Hiç kuşkusuz bu düşüncede eleştirilecek bir yön vardır;

⁷ J. Taminiaux, “Modernit   et Finitude”, in *Recoupements*, a.g.e., s. 78 ve 82.

⁸ Marx, *Critique du droit...*, s. 40.

⁹ Marx, *Critique du droit...*, s. 64.

ancak, jakobenleri modern dünyayla antik dünyayı birbirine karıştırdıkları için eleştiren Marx, benzeri bir suçlamanın hedefi olamaz. Modernliğin gereği olan ayrışmayı yok saydığı için de eleştirilemez, çünkü bunun farkındaydı. Ayrışma gereğini uzlaşma hedefi uğruna ikinci plana attığı ve öznellik metafiziğinin mantığı içerisinde, dışsallığı yadsıyan, başkalığı reddeden ve bitimliliği yok sayan bir demokrasi fikrine vardığı için eleştirilebilir ancak.

Bu demokrasi fikrine, modern düşünce içindeki yerini yeniden kazandırmak önemlidir. Marx'ın eleştirisi, antik modellerin mirasçısı olduğu yolundaki haksız suçlamadan kurtarılınca, modern demokrasinin temel metni niteliğine bürünür. Marx'ın metninin kurucu ya da örnek bir metin olduğunu söylemek istemiyoruz burada. Ancak, bu araştırmanın yöneliminde – Marx'ın devlet konusunda yazmayı düşündüğü ve hiçbir zaman yazamadığı büyük kitabın teorik yöneliminin yanı sıra – modern demokrasi düşüncesine has muğlaklık ve güçlükleri mevcuttur. Bunlar Marx'ın metninde bariz bir şekilde ortaya çıkarlar, çünkü Marx, demokrasi ile politik devlet arasında, toplumsal olanın demokratik kuruluşu ile modern devletin biçimciliği arasında bir zıtlık olduğu fikrini burada geliştirir.

Bu metnin dinmeyen gerilimine duyarlı kalmayı başaran yorumcu, Marx'ın bir gizemi çözdüğü anda, adlandırılmadığı halde varlığını hissettiren diğer bir gizemle boğuşmaya başladığini farkeder. Bu, modern bir zorunluluk olan özerkliktir. Önemini sürekli koruyan özerklik problemi, toplumun kendini kurması açısından değerlendirildiğinde, bir özgürleşme diyalektikliğine düşer, yani olduğunun tam tersine – heteronomi ve intihara – dönüşmeye meyleder, çünkü başkalığa yer vermemiştir, ve sınırsızlığa doğru koşarken, insana dair olanın zayıflığını ve olumsuzluğunu dikkate almamıştır. Belki de bu sayede Marx'ın, radikal özerkliği düşünen birisi olmasına karşın ansızın, halkın sonsuz iradesini sınırlayabilecek nesnel akıl fikrine neden geri döndüğünü anlayabiliriz. “Bir halkın iradesi, tıpkı bir bireyin iradesi gibi, aklın yasalarını yok sayabilir. Akıl yok-sunu bir halk, akılcı bir politik örgütlenmeye sahip olamaz.”¹⁰

Birçok kere gözlemlediğimiz gibi, halk aynı zamanda ilke, özne ve hedeftir ya da o kendi kendini hedefleyen bir öznedir. Bu da gerçek demokrasinin sürekli olarak halkın etkinliğine dayanması gerektiği ve bunun da zorunlu olarak ideallik içerdiği kabulüne dayanır. B. Groethuysen'in *Demokrasinin Diyalektiği* adlı yapıtında, "demokrasinin kahramanlık dönemi" adını verdiği politik bir halk anlayışı ortaya çıkar burada: "Topluluk, kendine özgü bir politik gerçeklik arar. Topluluk bu organizasyon evresinde bulundukça, genel irade kendi kendinin hem öznesi hem nesnesi olur. Vatandaş, vatandaş olmak ister."¹¹ Halkın toplumsal bir varlığı, demokratik olarak kuruluşundan önce gelen sosyolojik gerçekliği yoktur; gerçek demokrasi varolan gerçekliğin saptanması ve politik olarak ifade edilmesinden ibaret değildir. Halkın varlığı, özgürlüğe göre varolma iradesine dayandığı için bir ideallik içerir. Demokrasi ile halkın ortaya çıkışı birbirinden ayırt edilemez; toplumun demokratik olarak kuruluşu ile halkın doğuşu, "icâdı", biricik ve tek bir eylemdir. Politik momentle karşılaştırıldığında temelsiz olduğu görülen toplumun varoluşu kaçınılmaz olarak problemlidir. Daha önceki eleştirilerimizi biraz hafifleten yeni bir muğlaklık belirir burada. Kendi kimliğini arayan kolektif bir irade içeren demokratik politika unsuruna özgü ideallik, kendini tam olarak gerçekleştirme tasarısında varolmayan belirsizliğin yeniden kazanılmasını sağlar.

Ama Marx'ın bundan hemen sonra yazdığı bir metne, 1844'te *Alman Fransız Yıllıkları*'nda yayınlanan *Hegel'in Hukuk Felsefesine Katkı*'sına dönersek yeni bir soru çıkar karşımıza: Proletaryayı tarih sahnesindeki yeni oyuncu olarak gösteren Marx, acaba halkın politik unsur içinde kalmaya devam ettiği sürece belirsiz kalmasından ve bunun içerdiği ideallikten kaçınmak mı istemiştir? Marx halk kavramından vazgeçip, Saint Simon'un deyimiyle "en fakir ve en kalabalık sınıf" olan proletaryayı seçerek, bu sınıfı da tarihin anahtarını elinde tutan evrensel sınıf haline dönüştürerek, kimliği bir türlü saptanamayan halka somut

¹⁰ Marx, *Critique du droit...*, a.g.e., s. 105.

¹¹ B. Groethuysen, "Dialectique de la démocratie", in *Philosophie et histoire*, Albin Michel, 1995, s. 185

bir yüz, somut bir ad, proletarya adını kazandırmış ve böylece belirsizlikle uğraşmaktan kurtulmak istemiştir belki de. 1845 yılında Marx, Engels ile birlikte “*Kutsal Aile*”de* şöyle yazmayacak mıdır: “Şu ya da bu proleterin, ya da proletaryanın tamamının, hedef olarak *hayal ettiği* şey hiç önemli değildir. Önemli olan ne olduğudur ve tarihsel olarak kendi varlığına uygun olanı yapmak zorunluluğudur”?¹²

Bu durumda Marx’ın proletaryanın varlığını keşfettiği andan başlayarak Makyavel momentinden uzaklaştığını ve politik olanın mantığına sırt çevirdiğini mi söylemeliyiz?

Böyle bir sonuca varmak, en azından acelecilik olur. Marx’a göre proletaryanın doğasının ne olduğu üzerine bir tartışmaya girmeksizin şunu hatırlatmakla yetinelim: Bu sınıf sosyal varlığı ile sınıflandırılmaz, çünkü Marx’ın kendi belirttiği gibi, paradoksal özellikler taşır. “Sivil toplumun bir sınıfı olmasına rağmen, sivil toplumun sınıfı değildir.”¹³ Devrimci konumu ve kendi varlığına içkin olan misyonu yüzünden bu sınıfın sosyolojik bir belirlenme ve konumlanma içine sıkışması mümkün olmaz. Proletarya tarihsel olumsuzluğun yeni figürüdür; pratik alanda dönüştürücü yöntemi uygulayan proletarya, toplumsal olanla –toplumsal varlığı– politikanın –politik varlığı– birbirinden ayrılmamasını sağlayan sınıftır. J.B. Schweitzer 1865’te Marx’a yazdığı bir mektupta “İşçi sınıfı ya devrimcidir ya da başka bir şey değildir” der.¹⁴ *Felsefenin Sefâleti*’nin** son sayfalarının hedefi, işçileri varolan toplum yapısı içerisine hapseden ekonomistleri olduğu kadar, proletaryayı sadece toplumsal bir hareket olarak değerlendiren düşünürleri de çürütmek değil midir? Marx, bunların tersine, büyük sanayinin ve ekonomik

* Türkçesi için bkz.: Ank. 1994, Sol Yay.]

¹² Marx, Engels, *La Sainte Famille*, in *Œuvres*, III: *Philosophie*, a.g.e., s. 460.

¹³ Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Œuvres*, III, *Philosophie*, a.g.e., s. 396.

¹⁴ In M. Rubel. *Pages de K. Marx. Pour une Éthique socialiste*, C: II: *Révolution et socialisme*, Payot, 1970, s. 73.

** Türkçesi için bkz.: Ank. 1992, Sol Yay.

koşulların sonucu olarak ortaya çıkan *kendinde* sınıftan, *kendisi için* bir sınıfa geçişi, proletaryanın sermayeye *dair* tutumunu, bütünlüklü bir devrim gerçekleştirmek üzere sermayeye *karşı* bir politik mücadeleye dönüştüreceği momenti vurgular. Bu yüzden Marx temel bir ilişkiyi hatırlatır: “Toplumsal hareketin politik hareketi dışladığını söylemeyin. Aynı zamanda toplumsal olmayan hiçbir politik hareket yoktur.”¹⁵ George Sand’dan alıntı yapan Marx bu durumu şöyle dile getirir: “Ya mücadele ya ölüm!”

Makyavel momentinden başka türlü çıkışlar da kendini göstermektedir. Marx’ın aldığı yolun göstergesi olarak, kullandığı benzetme ve deyimlerin bir kaç yıl sonra farklı bağlamlarda, gerçeğin farklı bölgelerine uygulanarak kullanıldığına işaret edilebilir. Kant’ın yolundan giden Marx, basının insanlar arasında özgür iletişimi geliştirmek için uygun ortam yarattığını görür; düşünce özgürlüğünü yayın özgürlüğünden ayırmayı reddeder. Ama Kant’tan farklı olarak Marx, düşünce ve iletişim özgürlüklerinin insanın bütün politik etkinliğini oluşturabileceğine inanmaz. Bu yüzden basına iletişimden başka işlevler de yükler. Halkın zihninin nesnelleşmesi olan basın, aynı zamanda o halkın kendisini tanımasını sağlar. *Basın Özgürlüğü Üzerine Tartışma* (Mayıs 1842)’da Marx yorumsamacı bir dil kullanarak şöyle der: “Özgür basın halkın zihninin her tarafa açılan gözüdür, bir halkın kendi kendine olan güveninin ete kemiğe bürünmesidir, bireyi devlete ve dünyaya bağlayan, sözlerden oluşmuş bir bağıdır. (...) Bir halkın kendi kendisine yaptığı acımasız bir itiraftır, ki itirafın özgürleştirdiğini herkes bilir. Basın, halkın kendi kendini seyrettiği manevi bir aynadır ve kendi kendini seyretmek bilgeliliğin ilk koşuludur.”¹⁶

“Manevî ayna” olan basın aynı zamanda politik mekânı da oluşturur: Politik mekâna girmeyi sağlar, öyle ki bu kamu alanında halk aynadaki yansıması aracılığıyla kendini görür ve kurar, kimliğinin bilincine varır, kendini tanır. Bunlar, özgürlü-

¹⁵ Marx, *Misère de la philosophie*, in *Œuvres*, I: *Economie*, s. 136.

¹⁶ Marx, *Œuvres*, III: *Philosophie*, a.g.e., s. 178.

gün koşuludur. Basın sayesinde halk, toplumsal çatışmaları tanımayı öğrenir; daha iyisi, herkes her geçen gün birbirini tanımayı öğrenir.

1844 yılında *Okuma Notları*'nda, Marx'ın kullandığı ayna benzetmesi, bu defa üretim alanında yeniden belirir. *İnsanca Üretim* başlığı altında Marx şöyle yazar: “Varsayalım ki insanca üretimde bulunuyoruz: Her birimiz üretimde kendimizi ikiye katlayarak olumlarız, kendimiz ve öteki olarak. 1/ Üretimim sırasında ben kendi bireyselliğimi, kendi özelliğimi gerçekleştirmekteyim. (...) 2/ Benim ürettiğim malı sen kullanırken ve bundan zevk alırken, ben de işim sayesinde bir insan ihtiyacını karşıladığım için, insan doğasını gerçekleştirdiğim için ve bir başkasının ihtiyacı olan nesneyi onun kullanımına sunduğum için dolaysız ve manevi bir zevk duyarım. 3/ Seninle insan türü arasında aracılık ettiğimin bilincinde olurum; senin tarafından, senin kendi varlığını tamamlayan ve senin kendi varlığının zorunlu bir parçası olarak hissedilen ve kabul gören biri olurum, hem senin sevginde hem senin zihninde kabul görürüm. 4/ Bireysel tezahürlerimde, senin yaşamının da tezahür etmesinin zevkini tadarım, yani bireysel etkinliğimde, kendi doğamı ve kendi toplumsallığımı (*Gemeinwesen*) gerçekleştiririm ve olumlarım. Üretim etkinliklerimiz, varlığımızın pırlıtsısını birbirimize yansıtan aynalar gibidir.”¹⁷

Ayna benzetmesini yeniden kullanarak aslında Marx'ın burada gerçekleştirdiği anlamsal kaymayı, Makyavel döneminden bir çıkış olarak değerlendirilebiliriz. Feuerbach'tan miras kalan öznelararası monadoloji projesine sadık kalan Marx'ta dönüşüm, insanlararası iletişimin temelini belirlenmesi noktasında ortaya çıkar. Sanki burada politik yaşamın gayri maddî özelliklerinin yerine üretimin somutluğunu getirmek, politik alanın uçucu yaşantısının yerine, insanlarla doğa, insanlarla diğer insanlararası bağ teşkil etmek üzere daha sağlam bir temel olan emeği geçirmektir.¹⁸

¹⁷ Marx, *Œuvres*, II: *Economie*, a.g.e., s. 33.

¹⁸ Bkz.: A. Philonenko, “Etude leibnizienne: Feuerbach et la monadologie”, *Revue de metaphysique et de morale*, Ocak-Mart 1970, no: 1, s. 27-28. Feuerbach'ın şu satırları özellikle dikkat çekicidir: “Monadlar arasında

Üretim artık basının yerini almıştır. “Bireyi devlete ve dünya-ya bağlayan, sözlerden oluşmuş bağ”, insanların birbirlerini tanı-maları, insanın etik doğasından veya onu politik bir hayvan yapan dil kullanma yeteneğinden kaynaklanmaz bundan böyle; iletişim ve uyum, üretici varlıklar olarak belirlenen monadlar arasında oluşur.

Üretim, politik ilkenin yerine geçse ve Marx’ın “insanlararası alışveriş” adını verdiği ilişkiyi gerçekleştiren mekân olarak seçilse de, aynı zamanda köleliğin mekânını, her türlü kölelik biçiminin modelini de oluşturur. 1844 *Elyazmaları*’nda Marx, toplumun özel mülkiyetten kurtulması ile işçilerin özgürleşmesi-nin eşdeğer olduğunu savunur, çünkü işçilerin özgürleşmesi, evrensel bir özgürleşmeyi de sağlayacaktır. Özgürleşmenin evrenselliği sadece proletaryanın kendine özgü doğasından ileri gelmemektedir; bu, yabancılaşmış emek ile özel mülkiyet ilişki-sinin evrensel olarak köleleştirici bir özellik taşınmasındandır: “İşçinin üretimle olan ilişkisinde, insanın insana başeğmesinin tüm şekilleri mevcuttur. (...) *Her türlü kölelik ilişkisi bu ilişkinin sonuçlarından ve farklı biçimlerinden başka bir şey değildir.*”¹⁹

Marx’ın politik alandan yavaş yavaş çekildiğini ve Makyavel momentinin de sönümlendiğini söylemek meşrudur o halde. Sanki Marx’ta politikanın karmaşıklığı birdenbire çözülmüş, baskı/kölelik gibi bir ikiliğe dönüşerek gerçek dünyada da tek bir yerde, üretimde gösterilebilir olmuştur. Sanki insanların beraberce yaşamaları artık yeni bir düzleme, başka bir unsura aktarılmış, halkın bütününün yerine kolektif işçiler gelmiş; sanki bulmacanın anahtarı, demokrasiden komünizme devredilmiştir (bir çözüm getirme iradesi açısından ele alırsak Marx’ın düşün-cesinde hâlâ süreklilik vardır). 1843’te demokrasi, yani politik ilke, bütün anayasal muammaların çözümü olarak göklere çıka-

genel baği sağlayanın madde olduğu düşüncesi – Leibniz felsefesinin en derin ve en yüce düşüncelerinden biridir.” Madde, diye eklemektedir Feuerbach, her türlü neşe ve acının kaynağıdır ve maddeyi bütün ruhların arasındaki evrensel bağ yapan da budur – “çünkü neşe olduğu kadar üzün-tü de varlıkları birbirine bağlar.”

¹⁹ Marx, *Manuscripts de 1844*, Ed. Sociales, 1962, s. 68 (vurgu yazara ait).

rılmıştı; 1844 yılında ise Marx, komünizm konusunda şöyle bir yargıda bulunur: “Bu komünizm, tamamlanmış bir natüralizm olarak – hümanizm; tamamlanmış bir hümanizm olarak da – natüralizm – ... insan ile doğa ve insan ile insan arasındaki çatışmanın *gerçek* çözümüdür. (...) Tarihin bütün bulmacalarının çözümüdür ve kendini bu çözüm olarak bilir.”²⁰

1844 yılında Marx, Makyavel momentinden çıkmıştır. Birinci kümeleşmede olduğu kadar ikincisinde de yer almaz. Devletin çekim yasası, artık kendi hikmetinden kaynaklanmaz ve Marx’ı yönlendiren, *dêmos*’un etkinliğinden, eylem felsefinden, eylemin kendisinden yola çıkarak politikanın özünü bulma tutkusu değildir; varlığın üretim olarak düşünüldüğü ufukta komünizmle karşılaşmıştır.

İncelememiz acaba Marx’ın eserinden politik unsurun tamamıyla yok olduğu, Marx için politikanın anlamı ve özgüllüğünün yitmiş olduğu saptamasıyla mı son bulacak, son bulmalıdır?

Böylesi bir tezi savunmak doğru olmaz. Marx, 1845 yılında Alman bir yayıncıya, başlığı *Politikanın ve Ekonomi Politikin Eleştirisi* olan iki ciltlik bir projesini sunar. Aynı dönemde yazdığı notlara bakarsak, bu çalışmada Marx’ın Fransız devriminden başlayarak modern devletin oluşumunu anlatmayı düşündüğünü, insan hakları problemine eğilmeyi istediğini, devlet ve sivil toplum arasındaki ilişkileri, güçler ayrımını, farklı iktidarlara, politik partileri incelemeyi tasarladığını, ve seçim hakkı ile ilintili olarak “devletin ve sivil toplumun yok oluşunu” düşünmeyi hedeflediğini anlarız.²¹ Bu çalışmanın planına ve başlığına bakılacak olursa, Marx’ın daha çok gazeteci olarak yazdığı politik yazıların ezici çoğunluğunda (sadece Fransa ile ilgili olanları ele almak yeterlidir), 1845 yılındaki tasarının bütün yaşantısı boyunca devam ettiğini söylemek mümkündür.²² Bu

²⁰ Marx, *Manuscripts de 1844*, a.g.e., s. 87.

²¹ Bu notlar *Vers l’abolition de l’Etat et de la société civile* başlığı altında yayınlanmıştır. Bkz. *Œuvres*, III: *Philosophie*, a.g.e., s. 1027-1028, 1845 tarihli bu tasarı için bkz. M. Rubel’in *Politique Ie* giriş yazısı, *Œuvres*, IV, 1994, s. XCIV.

²² M. Rubel, *Politique Ie* Giriş’de şöyle yazmaktadır: “Marx’ın İngiliz ve

yüzden M. Rubel’le birlikte Marx’ın eserinde, ekonomi politiğin eleştirisiyle politikanın eleştirisinin hep birlikte varolduklarını söyleyebiliriz. Yalnız M. Rubel’den ayrıldığımız bir nokta var, o da şu: Politikanın eleştirisi, M. Rubel’in zannettiğinin aksine, “politikayla ekonomi arasındaki sıkı bağ” yüzünden ekonominin eleştirisine bağımlı kılınır, materyalist devlet eleştirisinde politika ikincil ve türevidir. Şunu da kabul etmeliyiz ki, Marx politika eleştirisini sürdürse de, artık 1843 yılında olduğu gibi politikaya özgü bir mantığı ortaya çıkarmak hedefini gütmmez. *Kapital*’in yazarını, niçin La Boétie’nin izini süren bir yazar olarak düşünelim ki? Marx’ın hiçbir zaman kabul edemeyeceği bir şey varsa, o da La Boétie’nin iradî kölelik kavramıdır. Biz başka bir okuma varsayımı önererek alternatif bir yorum yapmıştık: 1844-45 yıllarından başlayarak, Marx’ta “epistemolojik” eğilim ağırlık kazanmış, politika eleştirisi sadece politik anlayışla sınırlanmayıp sivil toplum aracılığıyla ekonomik alt-yapıya yönelmiştir.

Bütün bunların gerçek demokrasi muammasıyla ilişkisi nedir? 1843 tarihli metnin tutkulu sorgulaması sadece bir tek metinde mi vardır – Marx’ın gençlik eserinde şimşek benzeri, bir anda ortaya çıkmış da, aydınlatıldığı görüntüyü hemen sonra karanlığa ve unutulmuşluğa boğan sıra dışı bir moment olarak mı kalmıştır? Bu durumda 1843 yılının eleştirisini ciddiye alan okuyucunun ilgisi sadece arkeolojik midir? Bizce başka bir yorum da mümkündür. İki eleştiri arasında – politikanın ve ekonomi politiğin eleştirileri – uyumlu ve kontrollü bir ilişki olduğunu düşünmek ve “gerçek demokrasi”nin komünizmle yüceltilmesi ile sonuçlandığını söylemek yerine, 1843 metninde ortaya “gerçek demokrasi” adıyla çıkan durumun tamamıyla yok olmadığını, varlığını sürdürdüğünü, Marx’ın eserinin yüzeye çıkmayı

Amerikan gazeteleri için yazdığı makaleler, Almanya’da dergilerde yayınladıklarının devamıdır... Bunların tamamı, hem zengin bir doküman temeli oluşturur, hem de politika eleştirisi konusundaki öğretisinin sunumudur. Hatta bunları ekonomi politiğin eleştirisiyle birlikte ele alırsak, gerçeğin bilimiyle olasılığın teorisini birleştiren Marx’ın gerçek anlamdaki eseri ortaya çıkar” (XLVII-XLVIII).

bekleyen örtülü bir boyutunu oluşturduğunu ve olayların şoku altında uyanmayı beklediğini düşünemez miyiz? Söz gelişi Marx'ın Paris Komünü üzerine yazdığı metinlerin tamamına bakarsak – *Fransa'da İç Savaş*,* 30 Mayıs 1871'de AIT'e [Enternasyonal'e] Hitabı ve bu hitabı yazıya döktüğü iki makaleyi ele alırsak – 1843'teki problematiğin yeniden canlandığını ve hatta gizemli tonun yeniden kullanıldığını görürüz. Modern dünyanın ve sürekli tekrarlanan devrimin Oedipus'u olan Komün konusunda Marx, şu soruya cevap bulmaya çalışacaktır: “Komün nedir, burjuva anlayışını bu kadar güçlü bir biçimde sarsan bu sfenks nedir?”²³ Hiç kuşkusuz, 1843 eleştirisiyle karşılaştırsak, 1871'deki analizde yepyeni konular ortaya çıkmıştır. Önemli olan Marx'ın “Komün'ün gizi” olduğuna inandığı ve çözümlemelerinde indirgenemez yeniliğini araştırdığı şeydir. Önemli olan Komün'ü, sönmülmüş de olsalar, daha önceki politik biçimlere benzeten ve onun tarihsel önemini azaltan yorumların hepsine karşı çıkmış olmasıdır. Komün'ün gerçekleştirdiği kopuş, onu benzersiz bir olay yapan şey, “işçi sınıfının kendi kendini yönetmesi”dir; Komün, işçilerin toplumsal kurtuluşunun nihayet bulunan politik biçimidir.

Dahası, 1871 yılında Marx'ın politik angajmanı farklıdır: Artık onun için söz konusu olan, modern çağın – Fransa'nın – düzeyine, Hegel eleştirisi aracılığıyla erişmek değildir. Enternasyonal'in yöneticisi olarak, XIX. Yüzyılın en büyük devrimi olduğunu düşündüğü olayı açıklayabilmek, devlete biçtiği gelecek açısından öncesi olmayan özelliklerini olumlamaktır, çünkü Marx “modern devletin iktidarını kırmaya” kararlıdır.

Ama bunların da ötesinde, Feuerbach'a özgü dili ve onun üç kategorisini – nesnellik, yabancılaşma, indirgeme – eleştirel toplum teorisinin diline çevirmeyi kabul edersek eğer, Marx'ın bu iki metnin genel şemasının, 1843 metnine yakın olduğunu görmekte gecikmeyiz. Bu teori, eleştirel gücünü sivil toplumla devletin karşıtlığından almaktadır. Aslında bu karşıtlık, 1843 tarihli

* Türkçesi için bkz.: Ank. 1991, Sol Yay.

²³ Marx, *La guerre civile en France* Ed. Sociales, 1968, s. 38.

metinde de vardı, ama göstermeye çalıştığımız gibi, ana karşıtlık değildi. Politik bir problematiğe bağlı olarak geliştirilmişti. Referans noktası halkın yaşamı, kaynağı ise halkın bütünüydü. 1843 yılındaki kavramların, 1871 yılındaki metinlerde birtakım imajlara dönüşmesi nedeniyle bir dilden diğerine geçiş de çok kolaydır. Söz gelişi Marx, 1843 yılında eleştirdiği süreci yani yeterince indirgenmediği için *dêmos*'un politik açıdan nesnelleşmesinin yabancılaşıma dönüşmesi sürecini – devletin evrensel geçerlilik iddiası taşıyan formalizmini, hem baskıcı hem de belirleyici olmasını – 1871'de de eleştirir. Ama bu defa vücut imgesi kullanılır. Sivil toplumla bu toplumun bağrında varolan proletarya arasındaki çatışma gösterilir ve sözcüğün en maddi anlamıyla bu sınıfı hapseden, üzerinde baskı uygulayan aygıt acımasızca eleştirilir. “Boa yılanı”, “paraziter çıkıntı”, “karabasan”, “devlet sülükleri”, “suni vücutlar”; bütün bu imajlar, “şeyleşmeyi” tarif etmek için, emeğin özgürce yayılmasını engelleyen ve toplumsal yaşamın kendiliğindenliğini Nessus'un tünüğü” gibi felç eden mekanizmayı anlatmak için kullanılan benzetmelerdir.

Nesnelleşme-yabancılaşıma ikilisiyle bunların arasında fazla bir mesafe yoktur. Konumların tersine dönmesi fikrinin altında bu ikili yatar: Devlet aygıtı, topluma hizmet edeceği yerde onun efendisi olmaya soyunmuştur. Ve indirgemenin ötesine gitse bile devrim, tersyüz olmuşluğun yeniden tersine çevrilmesi [*inversion de l'inversion*], “halkın, kendi için, kendi toplumsal yaşamını ele geçirmesi” olarak sunulduğu için aynı fikre yakındır.²⁴ Doğrudur ki, 1871 hitabının ilk metni, 1843 tarihli eleştiriye çok şey katar, çünkü Marx, bu kez iddialarını modern devletin oluşumunu açıklayarak desteklemektedir. Şunu da unutmayalım ki, Marx'a göre modern toplumun feodalizme karşı mücadelesinden mutlakiyetçi monarşi olarak doğan devlet, Fransız Devrimi sayesinde merkezileşmiş ve organizasyonunu güçlendirmiştir. Devletin böylesine güçlenmesi tarihin bir cilvesidir, çünkü devrimlerin

Yunan mitolojisinde, Nessus'un kanlı tünüğini giyen Herakles, korkunç acılar içinde kıvranarak ölür. —ç.n.

²⁴ Marx, Premier essai de rédaction, *La guerre civile en France, a.g.e.*, s. 212.

değişmez bir sonucu olarak gözükmektedir. “Bütün devrimler, karabasandan kurtulacakları yerde devlet aygıtını daha da yetkinleşmişlerdir.”²⁵ Marx modern devletin tarihsel gelişiminin doruğuna, Fransa’daki İkinci İmparatorluğu oturtmuştu. Komün tam da bunun antiteziydi. Dolayısıyla komün, tarihte öncesi olmayan bir olaydı; devletle mutlak bir çelişkiye giren Komün, devrim tarihinde de bir kopuşu gerçekleştirmişti. Tarihte ilk defa, zaten varolan bir devleti ele geçirerek, onun iktidar mekanizmalarını yeni bir toplumsal grubun hizmetine sunmak değildi yapılan. Proletaryanın hedefi, modern devlet iktidarını kırmaktı. Reddedilen şu veya bu devlet biçimi değil, yani monarşi ya da cumhuriyet değildi; reddedilen biçim olarak devletin kendisiydi, çünkü adı veya politik eğilimi ne olursa olsun, bu biçimin nefret edilesi bir tahakküm ilişkisi içerdiğinin örtük bilinci gelişmişti.

Marx’ın analizinin bu noktasında bir çelişki olduğunu söylemek meşrudur. Bir yandan araçsal bir devlet anlayışı ve bununla ilintili olarak devlet aygıtının yansızlığı fikri savunulmaktadır, öyle ki devletin doğası, onu ele geçiren sınıfın doğasına bağımlı gibidir. Ama diğer yandan Marx, daha verimli ve daha karmaşık bir tez geliştirir. Buna göre devlet yansız olmak şöyle dursun, ona özgü olan formalizm yüzünden bütün toplum üzerinde tahakküm ilişkisi kurar. Bu yüzden özgürleşme, devleti ele geçirmekle değil, onu yıkmakla mümkün olabilir. Devlete içkin olan tahakküm biçimi ancak böyle yok edilebilir.

Görüldüğü gibi 1843 problematiği daha da zenginleşmiştir. Yine de Marx’ın iki temel yaklaşımı birbirlerine yakındır. Tıpkı halk gibi Komün de kendi kendisini hedefleyen bir özne olarak gösterilmiştir, kolektif irade olarak kendi politik tezahürünü arar. B. Groethuysen’in dediği gibi söz konusu olan “demokrasinin kahramanlık dönemi”dir. Demek ki Marx, politik bir yoruma ayrıcalıklı bir yer vermektedir; doğrusunu söylemek gerekirse, Komün’ün aldığı oldukça alçak gönüllü toplumsal önlemleri incelerken şöyle yazar: “Komün’ün alabileceği en önemli toplumsal önlem, kendi varlığı ve eylemiydi. Aldığı birtakım özel

²⁵ Marx, *a.g.e.*, s. 210.

önlemler ise, halkın kendi kendini yönetmesiyle ilgiliydi.”²⁶ Komün’ün büyüklüğü, ona varolma hakkı tanımayan tüm devlet biçimlerine rağmen oluşmuş olmasıydı. Bunun politik bir yorum olduğu savı artık iyice güçlenmiştir, çünkü dikkatli bakacak olursak, Marx’ın önerdiği yorumun devrimci edebiyat içerisinde özgün bir yeri vardır. Ne jakobenlik: Çünkü artık devleti halkın emrine amâde etmek için ele geçirmek değildir söz konusu olan. Jakobenizm tarihin cilvesine yakalanır: Devlet eliyle yapılan bir devrim olduğu için, gayri ihtiyari olarak modern devlet iktidarını geliştirmeye ve daha da yetkin kılmaya katkıda bulunur. Ne de *dolayım*sız bir toplumsallık: Çünkü Marx, Martin Buber’in ütopya üzerine yazdığı incelemede gayet isabetli bir biçimde gösterdiği gibi, ütöpik bir takım düşünce okullarından farklı olarak, kapitalizmin ve devletin bozduğu toplumsal dokuyu yeniden düzeltmeyi hedeflemez. Toplumu yeniden yapılandırarak devleti gereksiz ve geçersiz kılmak değildir söz konusu olan. En azından Marx’ın Komün’den çıkardığı ders şudur: İşçilerin toplumsal kurtuluşu, emeğin kapitalin egemenliğinden kurtulması, ancak Marx’ın “komünal anayasa” olarak ifade ettiği politik bir biçim dolayımıyla gerçekleşebilir. Bu benzersiz politik biçim, diğer biçimlerdeki özerklik eğiliminden yalıtılmıştır. Çünkü Komün üyeleri hem sorumlu hem her an değiştirilebilir kişilerden oluşur. Ama bundan da öte, bu biçim kendi özgüllüğünü devlet iktidarına karşı çıkararak oluşturmuştur; aygıt-devlete sürekli bir başkaldırıdır. Adı ve politik eğilimi ne olursa olsun, devlet iktidarının eline düşmenin, ölüm fermanını imzalamakla aynı anlama geleceğini bilmektedir. Politik biçim olarak komünal anayasasının ayırt edici özelliği işte budur. Bu anayasa, devlete *karşı* olarak oluşur, tezahür eder ve varlığını sürdürür. Komün biçimi, devlete *karşı* ilkesel olarak hasmane bir tavırdan doğduğu için devletin biçiminin cazibesine sürekli direnmek, devleti sürekli olarak yıkmak zorundadır, yoksa olduğunun tam tersine, yani devlet iktidarına dönüşebilir. Bu açıdan bakıldığında bu politik biçimin

²⁶ Marx, AIT Genel Konseyi’ne Hitap, in *La guerre civile en France, a.g.e.*, s. 50.

özgüllüğü (biçimcilikle karıştırılmamalıdır), sapma tehlikesinin olmamasıdır, çünkü sapmanın sonucu olan aşkın devlete karşı oluşmuştur.

Ama her çeviride olduğu gibi burada da çeviriye direnen, çevrilemeyen bir taraf vardır. Bu, devletin yok olması ile modern devletin iktidarını kırmaya yönelik olan eylem arasındaki farktır.

İlk metinde, yani 1843 eleştirisinde Marx, gerçek demokrasiyi biçimsel politik devletin ortadan kalkması olarak anlatmaktadır. 1843 elyazmasının sonunda devletin yok oluşunu Marx, sınırsız seçme ve seçilme hakkıyla ilintili olarak düşünmektedir. “Soyut politik devlet içinde seçim reformu, politik devletin yok olma gerekliliğini, ama aynı zamanda burjuva sivil toplumunun da yok olma gerekliliğini getirir.”²⁷ 1871 tarihli metinlerde Marx, bambaşka bir işleme ışık tutmaktadır. Komün Anayasası’nın ortaya çıkmasını, politik bir eyleme, ezilen sınıfın devrimci olumsuzluğunun toplumsal özgürleşmeyi sağlayan bir eylem olarak kulanılmasına bağlar. Bu yeni durumun merkezî unsuru *karşı* olma konumu ve bunun içerdiği *karşı* olmadır. Bu *konum*, savaş alanının belirlenmesini, rakibin seçilmesini, çeşitli çatışmaların öngörülmesini, yani politika sahnesinde mücadeleci bir senaryonun geliştirilmesini gerekli kılar. Amaç, devletin geri dönmelerini engellemek, biçimciliğe karşı yeni bir politika geliştirmek, bu bağlamda eleştirel bir bilgiyi seferber etmek ve özgürlük arzusu ile köleliğe karşı duyulan belirsiz nefretin içiçe girdiği “*devrimci öfkeyi*” harekete geçirmektir.

Felsefî açıdan modernlik içindeki yerine değinmeksizin, “gerçek demokrasi”nin politik moderniteye ait olduğu söylenebilir. Fransız Devrimi’nin, 1830 Temmuz devriminin, 1831 Belçika devriminin ve 1831 İngiliz reform hareketinin özelliklerini taşır.

Dahası gerçek demokrasi, devletin yok olmasıyla ilintili olması nedeniyle, anlık bir devrimci füze değildir ve her ne kadar politikanın eleştirisi, ekonomi politığın eleştirisine eklenilerek nihayetinde ikinci plana itildiyse bile Marx’ın eserinde geleceği

²⁷ Marx, *Critique du droit...*, a.g.e., s.185.

olmayan bir heves kabilinde olmamıştır. 1843 el yazması ve orada bulunan modern Fransız formüllerinin yorumu Marx'ın eserinde gizli kalan, sürekli yeniden ortaya çıkıp, yeni meyveler veren devlet karşıtı bir boyuttur. Bu yüzden 1871'de Marx, Komün'de proletaryaya özgü bağımsızlaştırıcı bir politika biçimi gördüğünde tekrar su yüzüne çıkmıştır. Devletin bütünlüğüne dair farka rağmen gerçek demokrasi, "insanların yönetiminden şeylerin yönetimine"²⁸ geçişi savunan Saint-Simoncu gelenekten çok, özerkliği sayesinde hükümet iktidarını kıran, parçalayan Komüncü geleneğe aittir. Marx'ın eserinin bu gizli boyutu arada bir yok olsa da, göreceli bir süreklilik içindedir. Dolayısıyla 1843 metniyle, 1871 metnini şu iki formül sayesinde karşılaştırabiliriz: Modern Fransızlar için gerçek demokraside politik devlet ortadan kaybolur; Komüncülerden oluşan diğer modern Fransızlar içinse Komün Anayasası'nda devlet iktidarı kırıılır. Bu yüzden bizim varsayımımıza göre ve Makyavel momentini açısından ele alındığında, Marx'ta bir muğlaklık söz konusudur: Monadoloji teorisi uğruna üretime yöneldiğinde bu dönemden çıksa bile, Komün Anayasası'nda gerçek demokrasiyi bulduğunda bu döneme yeniden dönmüş olmaz mı?

²⁸ Komün geleneği üzerine bkz. G. Lefrançais, *Etude sur le mouvement communaliste à Paris en 1871*, Neuchâtel, 1871.

Sonuç

Bir Makyavel momentinde mi yaşıyoruz? Araştırmamızın en başında belirtmiştik, biz bugünü anlamak için yola çıktık. Günümüze özgü bir Makyavel moment, Pocock'un kullandığı kategorilerin yer değiştirmesini gerektirir:

— İtalyan hümanistlerinin önem verdiği etkin ve sivil yaşam [*vita activa, vivere civile*] bugün politikanın yeniden keşfedilmesine, yeniden kavranmasına karşılık gelir. Yeniden keşfedildi diyoruz, çünkü totaliter tahakkümün felsefi yorumlarına göre (H. Arendt, C. Lefort), totalitarizm politik alanın sindirilmesine yol açmıştır. Onu korkunç kılan özelliği, insanlık durumuna özgü politik boyutu yok eden veya inkâr eden bir girişim olmasıdır. Bu yoruma katılabilmek için, totaliter tahakkümü aşırı bir politikleşme olarak değil, politik boyutun yok edilmesi olarak düşünmek gerekir. Totalitarizm eleştirisiyle, politik olana yeniden dönmek arasındaki sıkı ilişkiyi ancak bu yorumu benimsersek görebiliriz.

— Günümüzde Pocock'un cumhuriyet/imparatorluk ikilisinin yerini demokratik devrim/totaliter devrim ikilisi alır. Ancak bazılarının inandığı gibi bu karşıtlığın, liberalizme has problematiklerle ilgisi yoktur.

— Son olarak, dünyevî devletle ilgilenmeyen Hristiyan anlayışına ve onun ahiret inancına karşı girilen mücadeleye tarih felsefelerinin eleştirisi tekabül eder. Tarih felsefelerinin yerine

gelen politika felsefesi, daha doğrusu politik olanın düşüncesi, farklı bir tarih anlayışına ve pratik bir zamansallık arayışına doğru ilerlememizin yegâne yoludur.

Kategorilerdeki değişikliği destekleyen varsayım şudur: Politikayı problematikleştirme yoluna gidenlerin karşısına kaçınılmaz olarak Makyavel'in çıkması, modern politik düşüncenin bir tür kaderidir, ki bu lütf olduğu kadar da yüküttür. Daha doğrusu, Marksizmle aralarına mesafe giren birçok düşünür – Marx'la ilişkilerinde farklılıklar olabilir – birbiriyle kesişen iki yola doğru savrulurlar. Bunlardan birincisi, Marx'tan Makyavel'e geri dönen, öbürü ise Makyavel'den günümüze uzanan yoldur. Sanki bir zamanlar Marx'ta aradıklarını ansızın *Prens*'in yazarında bulurlar. M. Merleau-Ponty, C. Lefort, H. Arendt gibi düşünürlerin bu yollardan geçmiş olmaları günümüzde yeni bir Makyavel momentinin doğduğunu gösterir. Floransalı sekreterin eserinin, modern politika felsefesinin inşa edilebileceği bir zemin oluşturduğu söylenemez mi?

Yeni Makyavel temasının ana eksenleri oldukça belirgindir: Merleau-Ponty, Makyavel'den yola çıkarak anlağa veya akla dayanmayan bir politika arar; 1960 tarihli *Signes*'in önsözünü bitirirken şöyle yazacaktır: “asla boyun eğmeden *virtu* [erdem]” Claude Lefort, toplumun temel bir bölünme üzerine kurulduğunu vurgular. Tüm toplumların özelliği, yönetenlerle yönetilenler arasında kaçınılmaz bir karşıtlık bulunduğuudur. Bu, sınıf çatışmasını da içine alır ama onu aşar. Lefort, Marx'ın sustuğu yerde politikayı yeniden düşünme arzusundadır. Toplumun politik olarak kuruluşunu, insanların anlamlı bir biçimde birlikte yaşama şekli olarak tanımlar. Totaliter tahakkümün yeniden eleştirilmesi ve “demokratik buluş”un yeni yorumu, daha doğrusu “yabanıl demokrasi” adını verdiği demokratik “bir arada-olma”nın ekseni budur. Son olarak, E. Tassin'in terimlerini kullanacak olursak, eylem fenomenolojisinin üç boyutu – eylem açan, kuran ve ilişkilendirendir – H. Arendt tarafından vurgulanır. Bu boyutlarıyla eylem, görüntü alanı olan bir kamusal alan oluşturmaya yöneliktir. H. Arendt, politika felsefesinin sıkı bir eleştirisi sonucunda politikayı kahramanlıkla bağlantılı olarak teorileştirir. Bu bir

ilktir. Kahramanlığın yol açabileceği tuzaklara düşmeden, bu özel nitelik ile politika arasındaki ilişkiyi irdeler.

Burası, bahsedilen kümeleşmeyi daha derinlemesine incelemenin yeri değildir. Hiç kuşkusuz, Marx'ın Makyavel momentine mal edilmesi ve göstermeye çalıştığımız gibi, bunun sonucunda ortaya çıkan muğlaklık, problemi daha karmaşık hale getirmiştir. Acaba modern bir Makyavel moment, Marx'ın eseriyle ne gibi bir bağ oluşturabilir? Bu yeni Makyavelci kümeleşmeyi incelemek, içerdiği yönelimleri karşılaştırmak, bunların arasındaki farkları ortaya çıkarmak, çatışma ya da ayrılma noktalarını bulmak, ya da onları yaratıcı bir biçimde birbirlerine eklemek hiç kuşkusuz verimli olabilir. Ama 1843 eleştirisinde Marx'ın çizdiği yolu düşünmeye devam etmeliyiz; onun tutkulu sorusu olan "gerçek demokrasi" ve bunun sonucunda ortaya çıkan karşıtlık, demokrasi ve devlet arasındaki karşıtlık irdelenmeye değer. Vardığı bu nokta Marx'ın eserin, olayların ve isteklerin dürtüsüyle gün ışığına çıkan yeraltı boyutunu oluşturur. Dahası bu karşıtlık, yani devlet ve demokrasi arasındaki çatışma, modern Makyavel momentinin düşünürlerini de bir oranda meşgul eder – H. Arendt'in konsey sistemi, C. Lefort'ın özgürlükçü demokrasi anlayışı ile ilgilenişi bu bağlama oturur. Sanki Marx'ın eseri, Fransız Devrimi'nden bu yana modernliğin en güçlü ve en etkin güçlerinden birini bu açıdan dile getirmeyi başarmıştır. Gerçekten de Fransız Devrimi'nden beri, 1848'den 1956 Budapeşte ayaklanmasına kadar gerçekleşen her devrimci hareket; demokratik tezahürü ve biçimi ne olursa olsun özgürleşmenin devleti karşısına aldığı, kaçınılmaz olarak devlete karşı geliştiğini göstermiştir. Modern özgürlük düzeyine ermek isteyen hiçbir demokratik devrim, devlet problemiyle sürekli olarak boy ölçüşmekten kaçamaz. Sosyalist olduklarını iddia eden bürokratik sistemlerin çöküşünden bu yana özgürlük sorusu, ilk ve en temel soru haline gelmiştir. Özgürleşme sorusunu mutlaka sormak gerekir. Yoksa, o kadar gerekli mi? Özgürleşmeyi insanların kendiliğinden gerçekleştirmesini beklemek, aksini iddia edenlerin aşağılamalarına kulak asmamak yeterli değil midir? Özgürleşmenin artık anlamsız bir soru olduğunu savunanlara

biraz alçak gönüllülük dersi vermek için şunu hatırlatmak yeter: 1830'larda, Temmuz Monarşisi döneminde, üst düzeydekiler, tünedikleri yüksek mevkilerin tepesinden, devrim çağının artık kapandığını ilan etmişlerdi. Özgürlük probleminin önceliği mi? Eğer politika sorusunu bütünlüklü bir şekilde yeniden keşfetmek gerekiyorsa, eğer politika hem özgürlük hem de adaletse, o zaman önceliği özgürlüğe, özgür *cité*'nin kuruluşuna vermek gerekir; daha doğrusu, adalete ancak özgürlük aracılığıyla ulaşılabilineceğini, ulaşılması gerektiğini, adaletin gereklerinin ancak özgürlük sayesinde yerine gelebileceğini kabullenmek gerekir. Demek ki adalet ve özgürlük öylesine birbirine bağlıdır ki, adaleti seçmek gerisin geriye işleyen bir etki olarak, özgürlüğün saldırgan ve vahşi bir özerkliğe dönüşmesini engeller.

Devlet problemindeki sürekliliği böylece ortaya koyduktan sonra, 1843 el yazmalarının ana savına geri dönelim. Bundan ne çıkarabiliriz? Marx'ın tasvir ettiği mekanizma iki açıdan değerlidir. Her şeyden önce gerçek demokrasinin ortaya çıkışı ve gelişmesi ile devletin ortadan kalkması süreçlerini birbirine bağlar. Demokrasi hakikatine ne kadar yaklaşırsa (ama politik bir topluluk kendi hakikatine hiç yaklaşabilir mi?) devlet o kadar küçülür, bir yok olma sürecine girer, yani etkin ve baskıcı olmaktan, bütün için geçerli olduğunu iddia eden bir parça olmaktan çıkar. Devletin yok olması, politikanın yok olmasıyla sonuçlanacak tam bir toplumsallaşma doğurmaz çünkü politikadan vazgeçilemez; aksine, diğer toplumsal alanlarla, gerçek özne olan halkın nesnelleşmesinin diğer momentleriyle birlikte politika da varolur, ama yalnızca bir moment olarak.

İkinci olarak, gelelim Marx'ın düşüncesinde 1843'te önemli bir yer tutan indirgeme fikrine. İndirgeme gerçek demokrasinin temel taşıdır. Devlet ile bir kopuş içinde olan demokrasinin heterojenliği indirgeme sayesinde ortaya çıkar, diğer politik biçimlerden cumhuriyet bile devleti yeniden üretmekten, ve dolayısıyla güçlendirmekten başka bir şey yapmazlar. Bilindiği gibi, indirgeme derken ikili bir hareketi anlıyoruz: Anlama ve sınırlandırma. Öznenin özünün ne olduğu, politik nesnellikte tezahür eden öznenin kim olduğu anlaşılmalıdır öncelikle. Bu saptandık-

tan sonra politik nesnelleşmenin gerçek boyutunu tespit etmek, onu kendi sınırlarına çekmek ve halkın varoluşunun bir momentine, sadece bir momentine indirgemek gerekir. Politik ilke hem devletin aşırı büyümesini – nesnelleşmenin yabancılaşmaya kaymasını – bu indirgeme sayesinde önleyebilir, hem de yabancılaşma önlendikten sonra toplumun diğer alanlarına genelleştirerek politik olanla toplumsal olanın bir tür eklemlenmesini sağlayabilir. Gerçekten de politik moment aslında olduğu şeye indirgendiği sürece toplumun tüm alanlarına yayılabilme, demokratik eylemi geliştirme özelliğine sahip olabilir ancak. İndirgemenin paradoksu budur: Bir fren görevi görerek politik unsurun devlet biçimine dönüşmesini engeller ve böylece politikada söz konusu olanı politik alanda sergiler: Evrensellik deneyimi, tahakkümün reddi, eşitlikçi bir kamu alanının oluşturulması. Böylesi bir kaynaktan beslenen demokratik eylem, kamu alanında olduğu gibi tezahür edebilir, halkın yaşamının bütününde yer alabilir. Evrensel ile tikelin birliği ancak demokratik eylemin genelleşmesiyle sağlanabilir; akılcı bir birleşme biçiminin uygulanması sonucunda değil.

Gerçek demokrasi böyle tasvir edildiğinde, G. Simmel'in kültür trajedisi adını verdiği ve devletin bir biçim olarak başrolü oynadığı oyuna karşı bir saldırı niteliğini kazanır. Yaşam felsefesi perspektifi içerisinde G. Simmel, gerçekten de aşılması güç bir çıkmaza [*aporie*] işaret eder. Yaşam ancak, onu tam tersine çeviren, yaşama karşı bir güç olan şey sayesinde tezahür edebilir. "Yaşam, kendi karşıtı olanın biçimi aracılığıyla gerçeklik kazanmaya mahkûmdur, yani biçim olarak."¹ Bu çelişki çözümsüzdür. Çünkü, bir yandan, yaşamın bir fenomen haline gelmesi, varolabilmesi için bir biçim kazanması gerekmektedir; öte yandan, biçim ortaya çıkar çıkmaz kendine has bir devinim kazanır, onu yaratmış olan yaşamsal güçten uzaklaşarak kendine içkin mantığı kullanmaya ve özerklik kazanarak yaşam karşısında bir güç olmaya başlar. Bu çatışma yaşamın nitelikleriyle, biçimin karakterleri arasında oluşur. Yaşamın nitelikleri, dinamizm, sürekli

¹ G. Simmel, "Le conflit de la culture moderne" in *Philosophie de la modernité*, II, Payot, 1990, s. 258.

akışkan yaşamışlık, güdüsel eylem ve taşkın bir kendiliğindenliktir. Biçim ise tutucu bir güç gibi sabitlenerek, bütünlüğü sağlar. Varolmanın koşulu olan biçim, nesnel zihne tekabül ettiği için bir tür “şeye” [*machin*] dönüşür, Marx’ın dediği gibi, “boa yılanı” gibi sıkıca sararak nefes almayı önler. “Bu ürünler (biçimler) yaratıcı yaşamın kutucuklarıdır... Onları yaratan psik dinamiklere karşı bir özerklik ve bağımsız içinde, kendilerine özgü mantıkları ve yasaları vardır, kendilerine özgü bir anlam ve direnme gücüne sahiptirler; yaratılış anında belki yaşama tekabül ederler ama geliştikçe dışsallaşır ve hatta yaşama karşı kalıcı bir karşıtlık içine düşerler.”²

Marx’ı Simmel’in diliyle ifade edebiliriz o halde: Devlet biçimi, kendini beğenmişlik yüzünden öz kaynağını unutacak, halkın yaşamına düşman kesilerek kendi bakış açısına uymayan her türlü tezahürü ezmek isteyecek kadar özerkleşir, kendine özgü bir mantık geliştirir (tahakküm, totalizasyon, Tek lâkabına el koyma). Kısacası, devlet mantığıyla demokrasi mantığı arasında yapısal bir çatışma vardır. Simmel’in, Marx’ın ekonomik yaşama dair bir takım betimlemelerinin – özellikle de meta fetişizminin – kültür trajedisine tekabül ettiğini, terimlerin sürekli olarak hem karşıt hem de ayrıştırılmaz olduğu bir paradoksa karşılık geldiğini anlamış olması, iki düşünür arasındaki yakınlaştırmayı meşru kılar.³ Marx için kültür trajedisi sadece ekonomik alanla sınırlı değildir; 1843 el yazmasında bunu politik alanda da bulabildi. Ancak bu iki düşünürü karşılaştırırken dikkat etmemiz gereken bir nokta var: Marx, Simmel’in yaşam felsefesi çerçevesinde düşündüğünü eylem felsefesi perspektifinden değerlendirmektedir. Simmel’in yaşam dinamizmine, yaşamın kendiliğinden güdülerine atfettiği özellikler, Marx’ta eylemin kendisini hep aşan, eyledikçe yeniden toparlanıp daha uzaklara doğru sıçrayan bir eylem biçiminde bulunur.

Demokrasiye dönelim. Simmel üzerinden Marx’ı yeniden

G. Simmel, a.g.e. 229-230.

³ G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, J. Freund’un önsözü, PUF, 1981, s. 43.

yorumlayacak olursak, demokrasiyi Marx'ın 1843 değil de, 1871 yılında Paris Komünü'nü tanımlamak için başvurduğu şema içerisinde düşünmenin daha doyurucu olacağı sonucuna varırız, yani süreç şeması değil de, çatışma şeması içerisinde. Gerçekten de demokrasi, düz ve pürüzsüz bir zeminde devletin yok oluş sürecinin bir sonucu değil, çatışmayı, *karşıtlığı* barındıran bir alan, birbirine ters mantıkların çarpıştığı mücadelecî bir sahnedir. Burada, devletin özerkleşmesi ile eylem halinde halkın yaşamı sürekli kavgaya tutuşurlar. Bu kavgada demokrasinin kazanacak çok şeyi vardır, çünkü rakibi devlet biçimidir, devletin bir organizasyon şekli olarak aşırı büyümesidir. Demokrasinin bu kavgada kullanacağı silâh indirgemedir. İlk etapta devlete "demokrasinin, bütün anayasal muammaların çözümü" olduğunu, biçimi ne olursa olsun devletin temelinin halkın egemenliği, halkın eylemi olduğunu kabul ettirmek gerekir. Devlete içkin mantığı – özerkleşme, totalizasyon, tahakküm – deşifre ettikten sonra ikinci olarak, "anayasayı" ait olduğu yere oturtan, onu halkın yaşamının bir momentî, ama sadece bir momentî haline getiren indirgemeyi yapmak gerekir. Bu şekilde boşaltılan alanda toplum demokratik olarak kurulabilecektir. Bu iki mantığın çarpıştığını saptamak, demokratik devlete dair huzurlu bir hayalcilikten de uzaklaştırır bizi. Teorisyenlerin hayal tacirleri gibi yaydığı bilgilerin yalan yanlış olduğunu anlamak için, demokrasinin başlangıcından beri devlete karşı süregelen bir ayaklanmadan kaynaklandığını hatırlamak yeterlidir.

Paris Komünü konusunda şunu belirtmiştik: Politik alanın oluşumunda *karşı* gelme belirleyicidir; demokratik *cité*'nin kendine özgü kuruluşu, *karşı* duruşundan ileri gelmektedir. Makya-vel ve Montesquieu'nun, senato ve halk yığınları arasındaki çatışmaların sürekliliğinin Roma'nın özgürlük şansı olduğunu söylemeleri, özgürlüğün yaratıcı gücünün mücadele olduğunu bilmelerinden ileri gelir. Özgürlüğü doğuran çatışma çok yönlüdür: Birbirlerine karşı kutupların oluştuğu, anlaşmazlık noktalarının açıklandığı, mücadelenin örgütlendiği politik alandaki çatışmaya, demokrasi ile devlet arasındaki farklı ve temel çatışma da eklenir. Bu, sırf liderlerin devleti ele geçirmesi ve

halkın liderlere karşı gelmesinden değil, devletin demokrasiyi hep yozlaşma tehlikesiyle yüz yüze bırakmasından kaynaklanır. Demokrasinin devlete boş bir alan bırakması, devletin hemence-cik birleştirici bir biçim olarak şişmesi için yeterlidir. Demokrasiyi uyumlu bir şekilde tamamlamak şöyle dursun, demokrasinin dayanak alabileceği bir çerçeveyi bile sağlayamayan devlet, demokrasinin çöküşe geçme sebebidir. Kendi özerkliği içinde giderek sabitleşip kendini bir bütün olarak gören devlet, toplumun bütünü için asıl tehlikeyi oluşturur. Demek ki ikisinin arasında karşılıklı bir kavga vardır: Eğer gerçek demokrasi, devletin yok olmasını hedefliyorsa ya da devlete karşı mücadele ediyorsa, bunun tam aksine devlet büyüdükçe, demokrasi yok olma noktasına gelecek kadar küçülür. Devlet biçimi, toplumsal alanı istila ederek halk yaşamının yerine geçer ve bütünleyici ve örgütleyici bir biçime dönüşür.

Devlete karşı demokrasi? Böyle bir ifade, birçok değişik durumu anlatır. En tipik olanlarını gözden geçirelim:

— Modern tarihin alışılmış dokusu: Devlet oldum olası toplumu, yasalarına boyun eğilmesi gereken ikinci bir doğaya dönüştürmeye çalışan bir baskı aracı olarak vardır; örneğin, demokrasi – eğer varsa – devletin özel tarihsel kimliğiyle varolan bu temel sabitleştirme çabalarına bir ölçüde karşı çıkarak, mutlakiyetçiliğin (polis devletinin), keyfi yönetimin yerini alıp devleti sınırlamaya çalışır; bu da, Alman ve Fransız geleneğinde hukuk devleti [*Rechtsstaat*] adını alan uygulamadır. Bu durumda devletin otoriter eğilimlerini, ılımlı bir demokrasinin frenlemesi beklenir.

— Demokrasi ile devlet arasındaki çatışmanın açıkça belirdiği devrim hali: Eğer devlet kölelikten ayrı olarak düşünülemezse, demokratik devrim ise devlet iktidarının yok edilmesi, en azından bunun denemesi olarak düşünülmek zorundadır. Bu modern dönemde, değişik adlar takınan devrimci gelenekleri karşı karşıya getiren büyük krizlerin temel boyutlarından biridir. Bir yandan devrim adı altında devletin güçlenmesini hedefleyen ya da yeni bir devlet biçimi oluşturma peşinde koşan Jakoben gelenek; öte yandan devlet iktidarını kırmak ve onun yerine icat

edilmeyi bekleyen politik bir bağ koymayı amaçlayan komün veya konsey geleneği. Bu açıdan epey heyecan verici olan devrimci moment, çok düzlemli çatışmacı bir alan açar, çünkü devrim esnasında demokrasi en azından iki rakibe karşı savaşmaktır: Sadece “eski rejimin” devletine karşı değil, aynı zamanda devrim içerisinde doğmakta olan [*in statu nascendi*] devlete karşı. Devrimci fenomenin duruşu için merkezi olan modern devlet problemi gayet hayati olan iki seçenek sunar: Demokrasi ya bir başlangıç momentidir, politikanın aktörleri olsun seyircileri olsun, herkesin yüreğini güzel bir sabah güneşi gibi titreten, ama sonunda sönerek, yeni, akılcı ve mükemmel bir devlete yer veren; ya da demokrasi, toplumsallığın sürekli olarak yeniden kurulması olarak anlaşılır ve uygulanır, aynı anda iki cephede birden savaşarak, hem “eski rejime” hem de yeni devlete karşı gelerek gelişir ve güçlenir. Bu durumda demokrasi sürekli olarak, devrimin amacından sapacağı momentleri kollar, devrimcilerin de devirdikleri liderler gibi halkı ezen devlet büyükleri haline dönüşmelerini sürekli engeller. Çünkü hem eski rejime karşı, hem de kendi üstünlüğünü tehdit eden “tersyüz olmuş dünya”ya karşı aynı anda savaşan devrimci liderin hedefi, iktidarı yıkmak değil, ele geçirmektir.

Bizim için devlete karşı demokrasi, politik varlığın – yani halkın – toplu iradesinin ürününün, yani anayasanın, politik kurumlarda tezahür ettiği tuhaf bir politik deneyime duyarlılık anlamına gelebilir. Bu deneyimin zaman ve etkin gerçeklik içerisinde gelişerek yarattığı politik kurumlar, J. Rancière’in deyişiyle, politikanın varlık biçimleridir. Halkın birliği çoğulluk koşuluna zarar vermez. Böylesi bir politik deneyim, bunlara paralel olarak, toplumsalın demokratik olarak kurulmasından başka bir şey olmayan kurumlarını sürekli kılmak amacıyla devlete karşı direnmekten yılmaz. Yönetilenler ve yönetenler arasındaki bölünmeyi silme ya da tamamen ortadan kaldırma olasılığını etkin tutar ve böylece eşitliğe dayalı bir kamu alanı ya da politik alan yaratır. Kısacası, söz konusu olan iktidarın birlikte eyleme yetisine dönüşmesi, ya da başka bir ifadeyle, bir şey üzerinde sağlanan iktidar yerine insanlarla birlikte ve insanlar ara-

sında oluşan iktidarın gelmesidir. Ortak bir dünyanın kurulması olasılığı, bu *insanlararası* mekânda mevcuttur.

Devletle demokrasi arasındaki karşılıklı çatışmadan bahsediyorduk. Demokrasi devlet iktidarına karşı gelmelidir, çünkü devlet demokrasiyi tehdit eder ya da mahvetmeye yönelir. Demokrasi ile hukuk devletinin birbirlerini tamamladıkları yolundaki neredeyse otomatik hale gelmiş kanı eleştirilebilir o halde. *Anlaşmazlık* adlı kitabında J. Ranciere, bu özdeşleştirmeden haklı olarak duyduğu rahatsızlığı ifade eder. Hukuk devleti anlayışında demokrasi bir politik rejim olarak tanımlanmaktadır. Yadsımdan da ileri giderek, özdeşleştirmenin hukuk devleti ile toplumsal olanın demokratik kurulması arasındaki bir karşıtlık olduğunu bile iddia edebiliriz. Modern dünyada hukuk devletinin tarihine bakacak olursak, devletin küstahlığının en mükemmel örneğine ve politik alanda tam bir “kültür trajedisi”ne tanık oluruz. Başlangıçta hukuk devleti, iktidarın keyfiliğini sınırlandırmak ve bireylerin statüsünü korumak amacıyla, devletin hedeflerine ulaşmakta izleyeceği yolun önceden belirlenmesini, insanların iktidarı yerine normların iktidarının sağlanmasını öngörüyordu. Ancak tarihsel gelişimi boyunca bir dizi çelişkilerle karşılaşmış, bu çelişkiler onu ya içten yıkmış, ya da en azından ilk anlamından tamamen uzaklaştırmıştır.

Hukuk devletinin en yıkıcı çelişkileri arasında, mükemmeliyetçiliğinin sonuçlarından biri olarak devletin, kendi ilkelerini çiğnediği zamanları bile kurala bağlamasını sayabiliriz. Hukuk devleti iktidarın ellerini bağlamak amacıyla ortaya çıkmış olduğu halde, kurallara uygun bir biçimde, normatifliğe saygılı bir biçimde bile olsa, onları yeniden çözmüştür. Bu iç çelişkilerin sonucunda ilk amacının tamamıyla tersine dönmüştür: Normların yönetimi, iktidarı sınırlayacakken, sadece hukukî bir mükemmellik yanılması beslemiş, mutlaklaşmış ve içi boş olmayan bir iktidar ile sonuçlanmıştır. W. Leisner takdire şayan bir eleştirel çalışmasında şöyle yazar: “Temelde hukuk devleti, normatif bir mükemmeliyetçiliğe eğilim göstermektedir... Ve eğer *Rechtsstaat* [hukuk devleti] mükemmel olmak istiyorsa, her yerde olmak zorundadır... Yasallık, totaliter olmasa da mutlak bir kav-

ramdır; onun için olmayan her şey, ona karşıdır. *Rechtsstaat* sadece yayılmacı olmakla kalmaz, ancak ve ancak mutlak bir değer halinde var olabilir.”⁴ Hukuk devleti, düzenleyici bir ideal olarak ele alınıp uygulanacağı yerde, kapalı bir sisteme dönüşerek hukukî normların dikey biçimde seferber olmasını, piramidal biçimde yapılanmasını, bunun sonucunda iktidarın üniter ve hiyerarşik bir yapıya dönüşmesini sağlar. Her tür özerklik dışlanmıştır. Yazar şöyle bir sonuca varır: “Hukuk devleti sistem haline gelir gelmez, topluluğun organizasyonunda ortaya çıkan mutlak biçimlerin mükemmelleşme süreci öyle ileri gider ki, Özgürlüğün temelleri yok olur.”⁵ Bu, biçimin özerkleşmesi olarak daha önce eleştirdiğimiz mekanizmaları yeniden karşımıza çıkaran örnek bir durumdur. Toplumun bir anının, organize edici bir biçim özelliğini kazanarak şişmesiyle devlet ve demokrasinin birbirleriyle çatışma zemini de doğmuş olur. Mutlakiyetçi rejimlerle doğmakta olan demokrasi arasında bir uzlaşma formülü olarak ortaya çıkan hukuk devleti de, demokrasiye karşı yeni bir mutlakiyetçiliğe dönüşmüştür. Hukuk devleti, A. M. Roviello’nun güzel ifadesiyle, biçimsel *hubris*’e [ölçsüzlük] sebep olmuştur, yani biçimin kendini hukukun tamamı olarak göstermesi durumuna.⁶ Demokrasi, bireyleri koruma bahanesiyle ‘demokrasiyi’ sürekli tehdit eden bu despotik yozlaşma karşısında, çelişkilerini deşifre ederek hukuk devletini “olması gereken yere”, gerçek boyutuna indirgemekten başka ne yapabilir? Hukuk devleti bu indirgeme-eritme iradesi karşısında kaynağındaki gayri-mükemmelliği itiraf etmek zorunda kalacak ve olduğu gibi gözükmeye başlayacaktır, yani iktidarın keyfilikinden bireyi kurtarmayı amaçlayan bir araç gibi. Dolayısıyla bu devlet şekli, başlangıcından beri bireyi hukuken korumaya yöne-

⁴ W. Leisner, “*L’Etat de droit, une contradiction?*”, in *Recueil d’Etudes en hommage a Charles Eisenmann*, Paris, Éd. Cujas, 1975, s. 67.

⁵ A.g.e., s. 79.

A. M. Roviello, *L’Etat de droit et la question du formalisme*, *Les Cahiers de philosophie* (Lille), no. 18, *Les choses politiques*, s. 103-123, özellikle de s. 112 ve devamı.

lır, bir *vivere civile* bir kamu alanı yaratacak politik eylem icat etmeye ve vatandaşlardan oluşan halkın anayasasını oluşturmaya değil. Hukuk devleti, cumhuriyetçi ve yurttaşçı bir paradigmadan çok liberal hukuk paradigmasının bir parçası olduğunu itiraf eder. Demokrasinin her tür biçimi biçimsellikten çıkardığını – ya da hiçbir biçimi kabul etmediğini – iddia etmiyoruz. Demokrasinin de biçimleri vardır. Ancak demokrasi bunları özerkleştirme ve mutlaklaştırma sürecine sokmadan başka bir ufka doğru yönlendirir. Sınırlarının bilincinde olan biçim, maddî bir adaletle biçimci adalet arasında olması gereken mesafeyi korur.

Bu uzun yolculuğumuzun sonunda, göz kamaştırıcı bir paradoksa çarpmıyor muyuz, karşımızda belirlediği anda gözlerimizi de algılamamızı engelleyecek kadar kamaştıran bir paradoksa?

Claude Lefort'un⁷ seçtiği sıfatı kullanacak olursak bu paradoks, demokrasiye “vahşi” nitelendirmesini yakıştırmakla en belirgin halini alır. Birçoklarının sıradanlaştırdığı ve evcilleştirdiği demokrasi, belirttiğimiz gibi, toplumsal olanı politik olarak kuran tuhaf bir deneyim biçimidir ve bunu yaparken de devleti karşına alır. Bu karşıtlıkta demokrasi için söz konusu olan politikanın sona ermesi – kaybolması – değil, devletin ötesinde ve karşısında, sürekli olarak yenilenecek olan bir politikanın icadını olası kılacak şekilde bir boşluk yaratmaktır âdeta. Bu paradoksu açabilmek için toplumsalın kurulmasının özgünlüğünün ne olduğunu bilmemiz gerekir. Bundan ne anlıyoruz?

Her şeyden önce politika sorusunun tekrar ortaya çıkmasını ve insanlar arasındaki bağın gizemini, yani toplumsallığın gizemini yeniden çözme gereğini anlıyoruz.⁸ İkinci olarak da devlete karşı mücadele sürecinde politik bağın yeniden icadını anlıyoruz, her ne kadar bu iki an birbirlerine döngüsel bir ilişkiyle bağlı iseler de. Fransız Devrimi buna örnek tekil eder: Açtığı politika sahnesinde halk, birçok cephede savaşmış, eski monarşi reji-

⁷ *Democratie sauvage et principe d'anarchie* (“Vahşi Demokrasi ve Anarşi İlkesi”) adlı makaleme gönderme yapıyorum. Bkz.: *Les Cahiers de philosophie* (Lille), no. 18, *Les choses politiques*, Kış 1994-95, s. 125-149.

⁸ Bkz.: Marc Richir, *Du sublime en politique*, Payot, 1991.

mine karşı gelmiş ama doğmakta olan yeni devlet biçimine de pabuç bırakmamıştır. Bu mücadeleyi yeniden yorumlamayı deneyemez miyiz? Klasik yorumcuların yaptıkları gibi 1793 Aralığı'na ya da 1794 Şubat-Martı'na kadar yükselen bir çizgi izleyen devrimin, o tarihlerden itibaren 18 Brumaire darbesine kadar alçalan bir çizgi izlediğini kabul etmek yerine, devlete karşı çatışmayı kıstas alırsak, ardı ardına gelen bir dizi dalganın tarihi yazılabilir. Devlet yapıcılara, kanun koyuculara, devrimin artık bittiğini birbirleri ardına beyan etme hırsında olanlara – sırasıyla kral, monarşi taraftarları, Lafayette, Mirabeau, Gironden'ler, Danton, Robespierre, Direktuara – karşı bir dizi taarruzun tarihidir bu. Resmi devrimin gölgesinde kalan, bilinmeyen bir devrim, âdeta derinlerden gelen kocaman bir dalga gibi patlamış, sürekli olarak yeniden inşa edilmeye çalışılan “Bastille”leri beraberinde sürüklemeye çabalamıştır, ta ki akıl ve irade yorgunluğundan bitap düşene kadar ve Babeuf'ün başını çektiği son devrimci darbenin ardından gelen bir general, on yıllık Devrim döneminin kapanmasına ve imparatorluk savaşları döneminin başlamasına yol açana kadar.

1830'lu yılların başında, ölümünden bir süre önce Hegel, ya burularak ya da gizliden gizliye tatmin alarak şöyle dememiştir: “14 Temmuz 1789'da başlamış olan kolayca sönmeyiz?”

Önerdiğimiz yorum bir detay meselesi değildir. Eğer bu yorumu kabul edersek, toplumun demokratik olarak kurulmasının ilkelerden birini tespit ederiz. Demokratik devrimin başlangıcı böyle ise, devlete karşı mücadele, demokratik varoluşun ayrılmaz bir özelliğidir. Aynı zamanda bu, Makavel'in din ve cumhuriyete dair söylediği gibi, ilk günlerdeki canlılığını korumak için demokrasinin kendi öz ilkesini unutmaması, zamanın yıpratıcılığına ve sürekli varolan devlet tehlikesine karşı direnmek amacıyla bu ilkeyi yeniden hatırlamayı bilmesi gerektiği anlamına gelir.

Demokrasinin bu tuhaf yanını anlayabilmek için her tür konsensus ideolojisini reddetmek önemlidir. Özellikle devlet ve demokrasi arasında olduğu varsayılan konsensus kabul edilemez. Çatışma fikrini de sıradanlıktan ve tavizle karıştırılma eğiliminden kurtarmak, ona yeniden azami ağırlığını kazandırmak gere-

kir. Çatışma, insanların birbirlerine karşı mücadele içine girme olasılığı, toplumun temelindeki bölünmenin toplumu patlatması, çözmesi tehlikesinin kaçınılmaz varlığıdır. Hegel'e göre devlet düzeninin işlevi, toplumun karşılayamayacağı kadar vahşi isteklerde bulunan halkın topluma uyum sağlamasıdır tam olarak: "Devlette hiçbir moment organik olmayan bir kitle olarak ortaya çıkmamalıdır."⁹ Hegel'in bize öğretmiş olduğu gibi bir dolayım sistemi olan devlet, bütünleşmeyi sağlıyor ve sivil toplumun çatışan çıkarlarını barıştırıyorsa eğer, demokratik devrim de, devrim olarak kaldıkça, devlete karşı direnirken bu mistik uzlaşmaya, yanıltıcı bütünleşmeye de karşı çıkmaz mı zorunlu olarak? Demokrasi her ne kadar paradoksal olursa olsun, insanların çatışma aracılığıyla ördükleri bağı, özgürlüğün sürekli yeniden keşfedilecek kaynağına dönerek kuran politik topluluktur.

Bir Makyavel momentinde miyiz acaba? Eğer öyleyse bu dönem, "politik ilke" ile özgürlükçü [*libertaire*] bir hevesin karşılaşması, birbirlerine yakınlaşması değil midir?

Bir yandan, totaliter tahakkümün şiddetiyle kararın ufukta gün ışığının yeniden belirmediğini, modern politikayı sürekli uğraştıran özgürlükçülüğün bir kez daha benimsendiğini, ya da yeni yönle çekildiğini görüyoruz. Totalitarizmin geride bıraktığı yıkıntı ve yok etme tarzının radikalliği, özgürlüğü yeniden düşünmeyi zorunlu kılmıştır: Nasıl olur da özgürlük yasaya karşı değil de, yasayla birlikte, onu doğuran özgürlük arzusuyla birlikte düşünülmez; nasıl olur da özgürlük iktidara karşı değil de, insanların ortak eylemlerinin sonucu olarak kurgulanan bir iktidarla birlikte teorileştirilmez? En önemlisi, nasıl olur da özgürlük, politikaya karşı, ondan kurtulmak istemişçesine değil de, özgürlük arzusunun asıl nesnesi olarak algılanmaz? Özgürlükçü ilhamla beslenen politika, dünya ve ölümlü insanların kaderine çözüm üretme çabası olarak değil, bunlara dair hiç sonlanmayacak bir sorgulama olarak yaşanmalıdır.

Öte yandan politik ilke, bir ilkeye, yani *arché*'ye [ilke], baş-

⁹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, éd. R. Derrothé, Vrin, 1976, § 303, s. 310.

vurmanın kendisini bile sorgulayarak, salt politik anlamda ele alınmayan *anarşi* fikrine, negatif diyalektiğin genel hatlarına sahip bir anarşinin rahatsız edici de olsa etkilerine açık olmama-lı mıdır? Devletin, kendini onunla özdeşleştirerek demokrasinin üstüne yatma çabası boşunadır, çünkü devletin sınırlarını ortaya koyan ve belirleyen demokrasidir, her tür *arché*'ye sırtını çevirmiş olan demokrasi. Bunu yaparken de egemen olmak isteyen devlet biçiminin her şeyi içine alma eğilimini yadsır, hatta yok eder. Günümüzde filozoflarda olduğu gibi politikayı düşünenlerin de *anarşi* fikrinden etkileniyor olmaları, anarşi fikrinin geri gelmesi, felsefedeki kopuşun işaretidir – garantisi olmayan, sınırları önceden belirlenmemiş, ilkeleri olmayan kuram. Bunu Emmanuel Levinas'ta bile bulabilmemiz tuhaftır doğrusu:

“O (anarşi) devleti rahatsız eder – ama bunu radikal bir biçimde, hiçbir şeyi olumlamadan olumsuzlamayı mümkün kılarak yapar. Devlet böylelikle her şey olma iddiasını sürdürmez.”¹⁰

Yeni bir düzene dönüşmeyecek olan düzensizlik budur. Demokrasi, sentezi ve düzeni reddetmesiyle, devleti aşan politik bağı zamansallık içerisinde icât etmesiyle, indirgenemez bir anlam taşır. Demokrasi eğer devlete karşı gelebiliyorsa, bunun nedeni politik olanın devletle sürekli olarak çatışmasıdır.

¹⁰ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Yalnızca Var'lıktan Başka Ya da Özün Ötesinde), La Haye, M. Nijhoff, 1978, 128, n. 3.

Kendi kendini yönetmek ne anlama gelir? Ortak irade nasıl vücut bulur?

Tahakküm ilişkileri olmayan bir toplum nasıl tasavvur edilebilir?

Makyavel Momenti, *respublica*'nın (kamusalın) bir politika biçimi olarak kendinin bilincine varma ve kendini yıkabilecek olana karşı tedbir alma zorunluluğunun farkında olma durumudur.

Marx'ın Makyavel momentiiyle kurduğu ilişki muğlaktır.

"Çünkü Marx, ortak iradenin oluşmasını ve tahakküm ilişkilerine karşı olmayı, yani '*demokrasi ve özgürlüğü*' *Paris Komünü*'nü tanımlamak için başvurduğu şema bağlamında bir '*çatışma şeması*' çerçevesinde düşünmektedir.

Gerçekten de demokrasi, pürüzsüz bir zeminde devletin yok oluş sürecinin bir sonucu değil, çatışmayı, karşıtlığı barındıran bir alan, birbirine ters mantıkların çarpıştığı mücadelecî bir alandır.

"Bir Makyavel momentinde miyiz? Eğer öyleyse bu dönem, politik ilke ile özgürlükçü bir hevesin karşılaşması ve birbirine yaklaşması değil midir? Totaliter tahakkümün şiddetiyle kararın ufukta gün ışığının yeniden belirdiğini, modern politikayı sürekli uğraştıran özgürlükçülüğün bir kez daha benimsendiğini ya da yeni yönlelere çekildiğini görüyoruz.

Totalitarizmin geride bıraktığı yıkıntı ve yok etme tarzının radikalliği, özgürlüğü yeniden düşünmeyi zorunlu kılmıştır: Nasıl olur da özgürlük yasaya karşı değil de, yasayla birlikte, onu doğuran özgürlük arzusuyla birlikte düşünülmez; nasıl olur da özgürlük iktidara karşı değil de, insanların ortak eylemlerinin sonucu olarak kurgulanan bir iktidarla birlikte teorileştirilmez? En önemlisi, nasıl olur da özgürlük, politikaya karşı, ondan kurtulmak istemişçesine değil de, özgürlük arzusunun asıl nesnesi olarak algılanmaz? Ya ılımlı bir demokrasi uygulanacak ya da klasik bir yol izleyerek demokrasiye karşı gelinecek, böyle bir alternatifte mi mahkûm olduk acaba?"

Marx ve Makyavel'in düşünceleri başkalarıyla kıyaslanamayacak kadar *modern*dir.

Bu kitapta bütün zamanların çağdaşı olan iki "*modern*" kuramcı yan yana getiriliyor.



epos Bilim - Felsefe - Politika



ISBN-978-975-6790-13-7



9 789756 790137