

SİVİL TOPLUM-DEVLET KARŞITLIĞI TEMELİNDE ÇOKLUK SORUNSALINA TARİHSEL BAKIŞ

Berker BANK*

ÖZET

Toplumsal yaşamın çok farklı kesimlerini oluşturan “çokluk” olgusunun devlet tarafından Antik dönemden başlayıp modern kapitalist toplumlara kadar olan tarihsel sürecin çeşitli uğraklarında farklı görünüşler altında siyasal temsil süreçlerinden dışlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Kapitalizmin gelişimiyle birlikte ortaya çıkan modern toplumlarda içerik olarak yüklenilen manada olmasa da, “sivil toplum” kavramı Aristoteles tarafından Antik Yunan’da Polis’i tanımlarken farklı bir anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Polis’in yönetim yapısına bakıldığında yöneten ve yönetilen arasındaki egemenlik ilişkilerinden kaynaklanan bir dizi siyasi gerilimin farklı bir biçimde sürdüğünü söyleyebiliriz. Yöneten ve yönetilen arasındaki egemenlik ilişkilerinden kaynaklanan gerilimlerin daha sonraki dönemlerde oluşacak farklı toplumsal oluşumlarda da –feodal toplum ve kapitalist toplum- devam ettiğini göreceğiz. Bu çalışmaya konu olan temel sorunsal, sivil toplum-devlet karşıtlığından hareketle “çokluk” sorunsalının kuramsal bir değerlendirmesini yapmaktadır. Çalışma, hedeflenen bu çerçevede ulus devletin egemenliği altında yöneten ve yönetilen arasında ortaya çıkan temsil sorununun toplumun çok farklı kesimleri üzerinde yaratmış olduğu dışlayıcı etkinin aşılmasına yönelik siyaseten bir çabanın “çoğulculuk” (pluralism) ve “çokluk” (Multitude) düşüncesi temelinde nasıl geliştirilebileceği sorusuna bir yanıt aranmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çokluk, Çoğulculuk, Temsil, Modern Demokrasi, Özgürlük, Adalet

ABSTRACT

A HISTORICAL VIEW AT THE MULTITUDE PROBLEMATIC ON THE BASIS OF CIVIL SOCIETY-THE STATE DICHOTOMY

We can say that the phenomenon of "multitude," which constitutes many different parts of social life, has been excluded from the process of political representation by the state under different forms at various stops of the historical process starting from Antiquity to modern capitalist societies. While the concept of "civil society" signified the Polis in the Ancient Greece as defined by Aristoteles, in modern societies which arose with the development of capitalism, it was used to signify a different concept. Looking at the Polis structure, we can say that a series of political tensions stemming from the sovereignty relationship between the ruler and the ruled continued in a different form. We will see that the tensions arising from the sovereignty relationship between the ruler and the ruled in the different social formations - the feudal society and the capitalist society- that will occur in later periods have continued. The main problematic of this study is to make a theoretical evaluation of the "multitude" problem based on the opposition between the civil society and the state. In this context, on the basis of the idea of "pluralism" and "multitude," this study tries to find an answer to the question of how a politically motivated effort to overcome the exclusionary effect created by the problem of representation between the ruler and the

* Dr. Öğretim Üyesi, Giresun Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü (berkerberker@hotmail.com)

YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi, C. XII, No. 1, (Nisan 2019)

Geliş: 23.01.2019

Kabul: 30.03.2019

Bu makaleden alıntı yapmak için: Bank, B. (2019, Nisan). Sivil toplum - devlet karşıtlığı temelinde çokluk sorunsalına tarihsel bakış. YDÜ SOSBİLDER, 12(1), 3-24.

ruled under the sovereignty of the nation-state on the very different segments of society can be developed.

Keywords: *Multitude, Pluralism, Representation, Modern Democracy, Freedom, Justice*

1. Giriş

K. Marx, *Manifesto*'da "...bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir" (2015:22) ifadesini kullanmıştı. Ancak, sınıf mücadelesinin ifade ettiği maddi süreç kendisini yalın bir şekilde açığa vurmaz, bu süreç çok farklı toplumsal dolayimlarla gerçekleşir. Tarihin çeşitli uğraklarında ortaya çıkan sivil toplum-devlet karşıtlığının aldığı farklı görünüşler de bunun açık bir göstergesidir. Dolayısıyla, sivil toplum-devlet karşıtlığının aldığı çeşitli görünüşler, egemen ve bağımlı sınıflar arasındaki özgül ilişkiler temelinde kavranmalıdır. Böylece, sivil toplum-devlet karşıtlığının sınıfsal niteliği ortaya çıkacak, siyasal iktidar mücadelesi bağımlı sınıflar açısından farklı bir anlam kazanacaktır.

Toplumsal yaşamın çok farklı kesimlerini oluşturan "çokluk" olgusunun devlet tarafından Antik dönemden başlayıp modern kapitalist toplumlara kadar olan tarihsel sürecin çeşitli uğraklarında farklı görünüşler altında dışlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Kapitalizmin gelişimiyle birlikte ortaya çıkan modern toplumlarda içerik olarak yüklediği manada olmasa da "sivil toplum" kavramının Antik Yunan'da Aristoteles tarafından farklı bir anlama gelecek şekilde kullanıldığını görüyoruz.

Aristoteles, *Politika* adlı çalışmasında sivil toplum kavramını "*politiki koinonia*" şeklinde kullanmıştır. Ne var ki Aristoteles, sivil toplum kavramını "politik düzen", "topluluk", "kamusal alan" şeklindeki tarihsel bir durumu ifade eden olgulardan ayırt edici bir tanımlama içerisinde bulunmuyor. Dolayısıyla, *politiki koinonia*'nın işaret ettiği sivil toplum kavramı bu kavramların işaret ettiği manada kullanıldığından anlam itibarıyla bir farklılık yaratmamıştır. Aristoteles bu kavramla hem insanların kendi aralarında yaptıkları sözleşmelerle bir araya gelmelerini, hem de özgür ve aralarında eşit ilişkilerin söz konusu olduğu insanların bir arada yaşamlarını (Doğan, 2009: 32) anlatmaya çalışmıştır. Antik Yunan'da "Koinonia" kavramının toplumsal boyutu birlikte yaşama anlamına gelen her türlü insan topluluğunu ifade edecek şekilde kullanılırken; politik boyutunda ise, Aristoteles'in toplum-polis (devlet) ayırımına gitmediği görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle Aristoteles'in *politiki koinonia* kavramını siyasal alanın (devlet veya polis) toplumsal hayatın her alanını kuşatacak şekilde kullandığını ve devlet ile sivil toplum arasında yapılan ayırma denk düşecek bir ikilemin yapılmadığını görüyoruz.

Yapılan bu açıklamalar çerçevesinde *Polis*, toplumsal hayatın her alanını kuşatan bir siyasi birim olarak karşımıza çıkıyor. Atina toplumunun yurttaş (*civic*) kendini bir siyasi bir birim olan polis üzerinden var etmektedir. Polis, Atina yurttaşları için her şey demektir. Zira, yurttaş ancak Polis ile var olmaktadır. Yurttaşlardan herhangi biri

Polis'in dışına çıkıldığında veya sürgün edildiğinde barbar durumuna düşmektedir. *Polis*'in yönetim yapısına bakıldığında yöneten ve yönetilen arasındaki egemenlik ilişkilerinden kaynaklanan bir dizi siyasi gerilimin farklı bir biçimde sürdüğünü görmekteyiz. Zira, Aristoteles'in siyasi alan ile özel alan arasında yaptığı ayrımı daha yakından bakıldığında toplumun büyük bir çoğunluğunun dışlanmış olduğu görülür. Kuramsal açıdan bakıldığında *Polis*'te demokrasinin (doğrudan demokrasi) var olduğu düşünülse de, pratik gerçeklik hiç de öyle olmadığını düşündürmektedir. *Polis* içinde siyasi sürece katılım küçük bir yurttaş (*civic*) kesimiyle sınırlıyken; yaşamını bir şekilde sürdüren, ancak yurttaş hakkına sahip olmayan kadınlar, köleler, sığınmacılar ve çok çeşitli işlerde çalışan kesimler bu siyasi sürecin dışına itilmiş durumdadır. Siyasi sürecin dışına itilmiş ve çok farklı kesimlerin oluşturduğu dışlanmışlık olgusu yeni bir alanın varlığına işaret eder. Dolayısıyla, Aristoteles'in Kent devleti (*Polis*) ile aile (*oikos*) arasında yaptığı ayrım; Keane'in tespitlerinde bu farklılığı ifade etmek için yerini, *Politike koinonia ile Koinoina* arasında ya da *Polisi ile Koinoina* arasındaki ayrımı bırakır.

Bu çalışmaya konu olan temel sorunsal, sivil toplum-devlet karşıtlığının ortaya çıkardığı toplumsal sorunların aşılmasına yönelik farklı kuramsal girişimlerin “sınıfsal” “çokluk” ve “çoğulculuk” bağlamında bir değerlendirmesini yapmaktadır. Buna göre, sivil toplum-devlet karşıtlığının tarihsel bakımdan kısa bir değerlendirmesi yapıldıktan sonra, yöneten ve yönetilen arasındaki gerilimin toplumun bir bölümü üzerinde yaratmış olduğu dışlayıcı etkisi gösterilmektedir. Bu karşıtlığın modern kapitalist toplumun gelişmesiyle birlikte aldığı farklı görünümünün burjuva dünya görüşü tarafından nasıl mutlaklaştırıldığını; piyasa ilişkileriyle özdeşleştirilen özgürlük kavramının burjuvazinin sınıf çıkarlarının ötesinde insanın türsel varlığına uygun düşecek şekilde kavranıp sivil toplum-devlet karşıtlığının nasıl aşılmaya çalışıldığını; yeni toplumsal hareketlerin çoğulculuk ve çokluk bağlamında nasıl ele alındığını göstermektedir.

2. Antik Toplumda Çokluk

Solon, hazırladığı anayasa ve yasalarla Atina'da demokrasiye varacak olan siyasi yapının temel kurumlarını ortaya koydu. Solon reformlarının getirdiği en büyük yenilik yurttaşlık statüsünün sağlam temeller üzerine oturtulmasıydı. İlk olarak özgür bir babadan olan hiç kimsenin köle konumuna indirgenemeyeceği ilkesi getirilip, borç köleliği kaldırıldı. Ayrıca, kişiler yasal güvencelerle koruma altına alındı (Ağaoğulları, 1994:29). Aristoteles, Solon öncesi toplumsal sınıfların durumunu şöyle ifade etmişti: “...Solon'a gelinceye kadar borçlular alacaklılara kendi bedenlerini rehin olarak göstermek zorundaydılar. (...) Zenginlerin yararına süren bu angarya, yönetim biçiminin çoğunluğa (halka) yüklediği kötülüklerin en ağır, en acıydı” (Aristoteles, 2012: 7-8). Alıntından anlaşılacağı üzere Atina'da Solon öncesinde çiftçilerin aristokrasiye olan borçlarını ödeyememeleri durumunda alacaklının kölesi haline geldikleri bir sistem bulunduğu ifade edilmekte olup, bu sistemin Atina'yı bir tür iç

savaşın eşiğine getirdiği ve yönetici sınıfın bu şartlardan dolayı Solon'u göreve getirmek zorunda kaldığı anlatılmalıdır. Aristoteles, *Atinalıların Devleti* adlı çalışmada Solon yasalarıyla Devletin düzenlendiğini şu biçimde ortaya koymuştu: "...yurttaşlar (...) dört vergi sınıfına ayrılmış bulunuyorlardı. Solon bu bölümlenmeyi olduğu gibi bıraktı. Memurluklara girmek hakkını yalnızca ilk üç sınıfa, yani *pentekosiomedimnoslara*, atlılara ve çiftçilere verdi. (...) Bu memurluklar da vergi sınıflarına göre derecelere ayrılmış, herkese vergisine uygun derecedeki memurluklar açık tutulmuştu. Dördüncü sınıftan olanlara yani *theteslere* Solon yalnızca Halk Meclisi'yle halk mahkemelerine girme hakkı tanıdı" (Aristoteles, 2012: 11-12). Böylece, Solon, ekonomik alanda da bir dizi değişiklik yaparak daha geniş kesimlerin siyasal yaşama katılması için imkân yarattı. Yurttaşlar, soyluluk kriterini esas alarak değil, gelir düzeyini esas alarak dört sınıfa ayrıldılar (Ağaoğulları, 1994: 29). Bu sınıflar, yurttaşların hukuki statülerini belirleyici bir nitelik taşıyordu. Farklı bir ifadeyle, yurttaşların siyasal haklarını belirleyici ölçüt bu dört sınıftan hangisine üye olduğu idi. Vatandaşlığın bir siyasi kurum olarak önemi ortak bir alana eşit olarak katılımı fikrinin gelişmiş olmasıdır. Solon'un toplum düzeni çok büyük ölçüde askeri güçte meydana gelen değişikliklerle ilgilidir. Yunan dünyasında oluşan askeri güç, soylulardan oluşan süvarilerle değil, büyük ölçüde köylülerden oluşan deniz ve kara birliklerine dayanmaktadır (Uygun, 2017:77). Ne var ki, vatandaşlık kurumu, bireysel çıkarlar ile toplumsal çıkarlar arasındaki mücadeleyi ortadan kaldıramamış, ama bu mücadeleyi düzenleme işlevini yerine getirmiştir.

Solon kanunlarıyla kamusal alana katılacak olanların sayısının geçmişle kıyaslandığında çok daha artmış olması; kabile ve sınıfsal aidiyetlerden bağımsız olan yeni ve daha üst bir aidiyet biçimini ortaya çıkardı: Vatandaşlık. Vatandaşlık kavramı Antik Yunan'da siyasal/kamusal alanın ortaya çıkışıyla eş zamanlıdır. Aristoteles'in yaşadığı dönemin toplumsal ilişkilerine yönelik yaptığı değerlendirmelere bakıldığında Kent devleti (*Polis*) ile aile (*oikos*) arasında bir ayırmda bulunurken; devlet ile sivil toplum arasındakine benzer bir ayırım yapılmadığını görüyoruz. Aile, ocak şeklindeki toplulukları ve bunların yönetsel sorunlarını siyasal topluluk olan Devletlerinkinden özenle ayırt etmiş olması Aristoteles'in düşüncesinde ilk sivil toplum belirtilerinin aranmasına neden olmuştur (Kanat, 2013: 274). Gerçekten de Aristoteles, *Politika* adlı çalışmasında sivil toplum kavramını "*politiki koinonia*" şeklinde kullanmıştır. Ne var ki Aristoteles, sivil toplum kavramını "politik düzen", "topluluk", "kamusal alan" şeklindeki tarihsel olgulardan ayırt edici bir tanımlama içerisinde bulunmuyor. Aristoteles'e göre, devlet ne toplumu oluşturan çeşitli birlikteliklerin bir aracıdır, ne de toplum devletin bir uşağıdır; tersine, devlet ile toplum arasındaki ayırımı esas alan bir düşünce tarzından bahsetmek için henüz erkendir (2013:274-5). Bu toplulukların tümü doğal oluşumlardır ve onların içinden çıkan devlet de öyledir ve bu doğallık hali fiziksel doğadan kaynaklanır. Devlet doğal olduğu gibi, bireyi de öteki birliktelikleri de incelemektedir. Bütün parçadan önce gelmek zorundadır, bu öncelik zamansal bir öncelik değil, mantıksal bir önceliktir (2013:275-6). Dolayısıyla, *politiki koinonia*'nın işaret ettiği sivil toplum kavramı söz konusu

edilen bu kavramlarla birlikte kullanılarak anlam itibariyle bir farklılık yaratmamıştır. *Politiki koinonia* kavramı siyasal alanı (Polis) tanımlayacak şekilde kullanılmıştır. Polis toplumsal hayatın her alanını kuşatan bir siyasal birim olarak ortaya çıksa da, yönetime katılım yurttaşlarla sınırlı olduğundan toplumun çok büyük bir kesimin siyasal süreçlerin dışında bırakıldığını görüyoruz.

Ancak, Keane'e göre (2004), Antik dönemdeki toplumsal hayat *Polis-oikos* ikilemi verili ilişkiler dikkate alındığında aksini gösterir gibidir. Şöyle ki; "*oikos*" yani aile ekonomisi öncelikle bir yerleşim kategorisi olarak anlaşılır ve *Polis*'in doğal geçmişini oluşturur. "*Politiki koinonia*" mantıksal olarak topluluk türlerinden yalnızca biridir; ancak bu daha çok doğal ilişkiler hariç, hiçbir şeyin dışta bırakılmadığı, kapsayıcı bir sosyal sistem olarak anlaşılmıştır. Farklı bir ifadeyle dışarıda kalan tek şey aile ekonomisini ifade eden "*oikos*"tur. *Koinoina*, genel olarak, dayanışma, dostluk, ya da etkileşim yoğunluğuna bakılmaksızın tüm topluluk türlerini nitelerken, *politike koinonia*, birlikte hareket etme kapasitesine sahip, tek, homojen, organize dayanışmalı bir yurttaşlar bütünüdür. Kuramsal olarak *politike koinonia* nihai bir ortaklıktır; çeşitli köylerden oluşan kent ya da kent devletidir (*polis*) (Keane, 2004: 47). Aristoteles'in Kent devleti (*Polis*) ile aile (*oikos*) arasında yaptığı ayrım; Keane'in değerlendirmesinde yerini, *Politike koinonia* ile *Koinoina* arasında ya da *Polisi* ile *Koinoina* arasındaki ayrıma bırakır. Böylece, *Politike koinonia* (siyasal alan) kavramı yönetime katılma hakkına sahip tek, homojen, organize dayanışmalı yurttaşların oluşturduğu bir alanı tanımlarken; *Koinoina* kavramı, siyasal katılım süreçlerinin dışında bırakılmış çokluğun oluşturduğu alanı ifade etmektedir.

Polis'in iç örgütlenmesine bakıldığında bir dışlanmışlık olgusuyla karşı karşıyayız. Bir siyasi birim olan *Polis* içinde yurttaşların dışında kalan ve yurttaşların sahip olduğu haklardan hiçbirine sahip olmayanlar da vardır: Kadınlar, ticaretle uğraşan bazı kesimler, köleler ve sığınmacılar. Yurttaşların dışında kalan bu kesim siyasal karar alma süreçlerinden dışlanmış durumdadır. *Polis* içinde dışlanmış olan bu kesimi yurttaş statüsünde olan diğer kesimle kıyaslandığında toplumsal çoğunluğunu oluşturan kesim olduğu söylenebilir. Toplumsal çoğunluğun dışlanmışlığı fiili olduğu kadar hukuki bir durumdur. Ayrıca yurttaş statüsünde olup da daha sonra bu hakkını bazı nedenlerden ötürü –borcunu ödeyememesi veya sürgün edilmesi durumunda- kaybedebilir. Diğer bir ifadeyle, çokluk olgusu durağan bir kavram olmadığı gibi, nicel olarak da sürekli artan bir içeriğe sahiptir. Kapitalizmin sosyo-ekonomik hayatta kök saldığı bir dönemde değişen ve gelişen toplumsal hayatı seküler temelde açıklamaya çalışan, yeni ahlaki değerlere ihtiyaç duyulacaktır. Bu noktada bazı düşünürlerin öne çıktığını görüyoruz: T. Hobbes ve J. Locke.

Sivil toplum-devlet özdeşliğinin en tipik örneklerinden biri Hobbes'un düşüncelerinde ifadesini bulur. Devlet-sivil toplum özdeşliği O'nun kuramında açıkça ortaya konmakta ve bu konuya ilişkin çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Hobbes'un savındaki dikkat çeken özellik doğal haklar kuramını (Monk, 1992:18) benimsemiş

olmasıdır. Hobbes mekanik materyalist temelde geliştirdiği kuramında, sivil toplumu doğa halinin karşıtı olarak ele alır (1992:29). O'na göre, sivil toplum ya da siyasi toplum ancak doğa halinden çıkmakla varlık kazanabilir. O'nu bu saptamaya götüren şey doğa halini bir savaş hali olarak tasvir etmiş olmasıdır. Doğa durumunda insan iki temel güdüyle hareket eder: Hayatta kalma ve kişisel tatmin (Tannenbaum, 2017:208). Doğa durumunda her kişinin hayatını korumaya, arzularını tatmin etmeye ve bu amaca ulaşmak için de her şeyi yapmaya doğal hakkı vardır. Zira bireyin kendisi nihai otoritedir.

Doğa insanları eşit yaratmıştır; bu eşitlik insanlar arasında güvensizliklerin doğmasının baş sebebidir. İki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederlerse birbirlerine düşman olurlar; bu durum birbirlerini yok etme veya egemenlik altına alma arzusuna dek uzanan bir süreci başlatır. İnsanlar sınırsız hakka sahipken hiçbir şeye sahip değildir. Sahip olma güvenliği gerektirir. Ancak özgürlük güvenlikle uyumlu değildir (Tannenbaum, 2017:208). Herkesin herkesle mücadelesinin sürdüğü doğa halinde çalışmanın bir anlamı yoktur; çünkü karşılığı belirsizdir (Carnoy, 1984:12). İşte bu ölüm korkusu, rahat bir hayat sürme isteği, çalışarak iyi bir hayata kavuşma arzusu insanları barışa yöneltir. Böylece, sosyal sözleşme sonucu devlet ya da siyasi toplum ortaya çıkar. Sözleşme olmadan egemen olmaz. Sözleşme varken başka bir meşrulaştırma aracına gerek yoktur. Zira, rıza, egemene ihtiyacı olan tüm meşruiyeti sağlar (Tannenbaum 2017:209). Kurularak oluşan bu egemenlikte, egemen sözleşmeye taraf değildir. O, bir egemen lehine haklarından vaz geçecek olan potansiyel uyruklar arasında yapılan bir sözleşmedir (Monk, 1992:65). Egemen, bir egemen olarak sözleşmenin tarafı değildir. Egemen, sözleşmenin verdiği güçlerin dışında bir güce sahip değildir. Başlıca görevi barışı korumak için her şeyi yapmaktır. Egemen, sözleşmenin münferit taraflarına anlaşma öncesinde herhangi bir vaatte bulunmaz. Sözleşme yapıldığı vakit egemen, tüm teminatların, tüm yasaların ve tüm hakların kaynağı olur (Tannenbaum, 2017: 211). Görüldüğü üzere, devletin doğuşunu sosyal sözleşmeye dayandıran diğer düşünürlerden farklı olarak Hobbes, bu sözleşmeyi devlet otoritesini güçlendirmek için kullanmaktadır (Carnoy, 1984:13). Hobbes'un düşüncesinde devlet otoritesinin etkinlik alanının dışında bir sivil toplum kavramına rastlamıyoruz. Sivil toplum devletin dışında ayrı bir uğrak olarak düşünülmemiştir. Ancak, Locke'un düşüncesinde bir sivil toplum olgusundan bahsedilebilir.

Locke'un düşüncesine göre, doğa halinin bir özgürlük ve eşitlik durumu olduğunu görüyoruz. Doğa durumundaki insanlar birbirlerinin sahip olduğu hakları ihlal etmeyecek kadar da akılcı varlıklardır (Tannenbaum, 2017:209, 229). Locke, insanları, devlet kurulmadan önce, mülkiyet prensipleriyle uyumlu olarak, barış içerisinde yaşayabilecek ussal varlık olarak görür. O, başkalarını yok etme gibi doğal bir hakkın olmadığı kanısındadır. Locke, devletin öncesinde insanlık durumunda içkin olan ahlaki olasılıkları açıklayarak başlar. Her ne kadar insan rasyonel bir varlık olsa da, mevcut durumun bozulacağı bir potansiyel söz konusudur. Doğa durumunda özgür

insanlar kendilerine yasa dayatırlar. Bu, insanların yaptığı yasa değildir. Mevcut olan, mevcut olduğu için de keşfedilen bir yasadır. Bir us ilkesi olan bu yasa kendisine uymayı istekli herkese bir başkasının mülkü üzerinde hiçbir hakkımızın olmadığını öğretir (Abramson, 2010:248). Bunlar içinde en önemlisi ve insanları doğa halinden çıkmaya iten en büyük etken, yasaların uygulanışını denetim altında tutan ve doğa yasalarına aykırı davranışlara karşı yaptırım uygulayan üstün bir merciinin bulunmamasıdır. Bu herkesin "cezalandırma yetkisine" sahip oluşu, ya da başka bir ifadeyle, herkesin "kendi davasının yargıci" olması anlamına gelir. Bu sakıncaların giderilmesinin tek yolu, insanların bir sosyal sözleşme çerçevesinde bir araya gelmeleridir. Hem insanlar arasındaki eşitlik ve özgürlük durumunun ortadan kalkmasını engellemek hem de insanların bu haklarını güvence altına almak amacıyla toplum sözleşmesi yapılır. Böylece, bir karışıklığa yol açmaktan sakınmak ve doğal duruma saldırmaları engellemek isteyen insanların siyasi alan ya da devlet oluşur (Bronowski ve Mazlish, 2011: 304). Locke'un bu düşüncesi iki sonucu ortaya çıkarır: (a) Mülkiyet hakkı doğal bir haktır, devletin kurulmasından önce de var olan ve gerçekte kurulduktan sonra devletin gücünü sınırlayan bir haktır. (b) Özel mülkiyet edinimi şiddete ve rekabete yol açmaz (Abramson, 2010:248-9). Ancak, Locke'un düşüncesinde devlet, Hobbes'un yaklaşımından farklı olarak sınırsız haklara sahip değildir. Doğa durumunda var olduğu söylenen bu haklar modern toplumun oluşmasıyla birlikte sivil toplumda yer alır, devletin varlığı ise bu haklarla sınırlandırılmıştır. Farklı bir ifadeyle, devlet insanların doğa durumundaki haklarını koruduğu ölçüde meşrudur. Bu noktada devlet ile sivil toplum ayrılığında bahsedebiliriz (Savran, 2003:24-40).

Burada dikkat edilmesi gereken değişen ve gelişen toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek bir biçimde toplumun kurgusal düşünce temelinde yeni seküler değerler etrafında oluşturulmaya çalışılmasıdır. Ancak bu yapılırken; kurgulanan yeni toplumdan mülksüzlerin oluşturduğu çoğunluğun dışlandığını görüyoruz. Hobbes ve Locke'un düşünceleri her ne kadar kurgusal olsa da kapitalizmle birlikte değişen ve gelişen toplumun iç çelişkilerinin yansımalarının bir sonucu olduğunu söylememiz mümkün.

Adam Smith ve David Ricardo gibi klasik ekonomistlerin düşüncelerine bakıldığında kamusal alan ve sivil toplum ayrımının (Denis, 1973:202-2016, 334-45) net bir biçimde ortaya çıktığını görmekteyiz. İnsanın özgürleşmesinin piyasa dolayımıyla gerçekleşeceğine inanılır. Bu anlayışa göre, insan doğasından kaynaklanan bazı yetiler vardır: Egoizm ve bireysellik. İnsanlar bu yetilerini kullanarak piyasada dolayımıyla birbirlerinin ihtiyaçlarını yerine getirirler. Böylece, toplumun refah seviyesi gelişmiş olur. Sivil toplumla özdeşleştirilen piyasaya, devlet hiçbir şekilde müdahale etmemelidir. Yapılan bu açıklamalara dikkat edildiğinde politik alanın sivil toplum karşısında ikincileştirildiğini görüyoruz. Ancak, önceki açıklamalarda yer alan dışlanmışlık olgusuyla karşı karşıyayız. Devlet piyasa ilişkilerine müdahale etmesin denildiğinde aslında mevcut mülkiyet ilişkileri de

mutlaklaştırılmış oluyor. Farklı bir ifadeyle devlet ekonomik alana müdahale etmeyecek; ama onu koruyacaktır. Ayrıca söz konusu piyasada mülkiyet sahiplerinin yanı sıra üretim araçlarına sahip olmayan ve yaşantısını sadece emeğini satarak idame ettirmek zorunda olan bir çoğunluk dışlanmış durumdadır.

3. Devlet Sivil Toplum Karşıtlığı

Hegel, insanın maddi somut yaşamını, nesnel ahlaklılık derecelerinin tezahür ettiği farklı uğraklar çerçevesinde ele alarak tanımlar. O'na göre, toplumsal uzamın üç önemli uğrağı vardır: Bunlar “aile”, “sivil toplum” ve “devlet” olmak üzere *Etik Yaşamın* birbiriyle bağlantılı farklı düzeylerini meydana getirirler. Aile uğrağında toplumsal ve ahlaksal birlik düşünömsüz, yansımasız, içedönük ve doğal bir birlikteliktir. Sivil toplum uğrağı aileden farklı olarak tikellikler alanını oluşturur, yani insanlar her şeyi hesap ederek, dışa dönük ve dolaylı olarak birbirleriyle karşılaşır. Sivil toplum düzeyinde ortaya çıkan bu karşılaşmalar, toplumsal özbilincin aile içerisinde eriştiğı düzeyin üzerinde bir ileri adımı gösterir ve bu adım, sivil toplumu özgürlüğe götüren bir araç ya da bir özgürlük önsezisi haline gelir (Thomas, 2000: 52). Devlet, nesnel ahlaklılığın aşağı uğraklarını ifade eden aile ve sivil toplumdan farklı olarak daha yukarı düzeyde yer alır (Bottigelli, 1997: 90). Devlet, sivil toplumu meydana getiren tikel çıkarılardan ve toplumsal sınıflardan bağımsız evrensel bir uğrak olarak ortaya çıkar. Devlet, toplumsal oluşumun diğer iki uğrağından farklı olarak, evrensel olanın gerçekleştiğı bir uğrak olarak düşünölmelidir. Dolayısıyla, temel çelişki tikel çıkarların karşı karşıya geldiğı “sivil toplum” ile evrensel bir uğrak olan “devlet” arasında ortaya çıkmaktadır. Aileyi oluşturan bireyler arasındaki ilişkiler düşünömsüz olduğundan ortaya çıkabilecek tikel çıkarlar arasındaki sorunlar rahatlıkla aşılabilmektedir. Sivil toplum tikellikler arasındaki yaşamı düzenleyen bir uğrak iken; devlet, ahlaki yaşamın en yüksek düzeyde kavramsallaştığı, evrenselin gerçekleştirilmesi yönünde aktif bir rol biçildiğı edimsel bir uğrağı meydana getirir.

Hegel'in anladığı anlamda devlet kamu hizmeti görme, yasaları uygulama, polis görevlerinin yürütme ve sınai ve ekonomik çıkarları birbirine uydurma gibi bayağı işlerle uğraşan bir kurum değildir. O'na göre, bütün bu işler sivil toplumun görevleridir. Sivil toplum, akli bir denetim sağlamak ve ahlaki bir anlam kazanmak için devlete gereksinme duyar. Hegel'e göre "insan yalnızca devlet içinde rasyonel bir varlığa sahip olabilir" ve "insan tüm varlığını devlete borçludur". Devletin özü "etik hayat"tır, ki bu etik hayat "evrensel ve bağılı iradenin birliğinde" ifadesini bulur (Carnoy, 1984:46-62).

Sivil toplum bireylerin tikel çıkarlarının peşinde koştuğı dolayısıyla da insanların fiziki ve ahlaki anlamda yozlaşmasına neden olduğu bir uğraktır (Hegel, 2004: 160). O'na göre, sivil toplumdaki ilişkiler kendi içinde istikrarlı bir toplumsal düzen yaratamaz (Callinicos, 2004: 78). Zira sivil toplum, bu çelişkileri aşabilecek bir ereğe sahip değildir. Hegel, sivil toplumda ortaya çıkan bencil ilişkiler sınırlanmadığı

takdirde etik bir yaşamın kurulamayacağını düşünür.

Hegel'e göre, çıkarların gerçekleşmesi için bir araç olan sivil toplum, aynı zamanda, bireyleri korporasyonlar vasıtasıyla bir araya getirmekte ve tam olarak devlette gerçekleşen bir ortak bilincin yaratılması noktasında yönlendirmektedir. Şöyle ki; Devlet bir yandan, aile ve Toplumla ilişki içerisinde, bir dışsal zorunluluk ve en yüksek bir güçtür; ama öte yandan da, tümel-olanın bireysel (ve tikel) olanla birliği olarak, onların içkin amacı ve hakikatidir.-İlk olanı bireylerin Devlet karşısındaki ödevlerini, sonuncusu da onların haklarını belirler. Bu ikili belirlenim şu anlama gelir ki, bireylerin "Devlet karşısında hakları olması ölçüsünde, ödevleri de vardır. Bu ödev ve yükümlülükler ancak Devletin ussal bir zemine sahip olması ölçüsünde meşru ve Hak Kavramıyla bağdaşıkır (Hegel'den aktaran Kanat, 2017: 522). Devletin bir kişiymiş şeklinde tanımlanmasını Hegel şöyle ifade ediyor: (a) devletin kendi istenci vardır, (b) devlet akıl sahibidir. (c) devletin (kendi yurttaşlarına ve öteki devletlere karşı) hakları vardır. Aynı zamanda (sözgelimi, üyelerinin refahını sağlamak gibi) yükümlülükleri de vardır. (d) devlete araç olarak değil, amaç olarak davranılmalıdır (Scruton, 2015:221). O'na göre, sivil toplum, iradeyi, kendi için ve kendinde özgür kılan, somut sosyal kurumların zorunlu, fakat sınırlı objektif ruhlarının bir ifade alanıdır. O halde, sivil toplum, üyelerine özgürlük tanıyan bir uğrak olarak ifade edilir. Ne var ki, böylesi bir özgürlük tam olarak gerçekleşemez. Sivil toplumda, gerçek anlamıyla bir özgürlüğün gündeme gelebilmesi için, kendi bütünleyicisine ihtiyaç duyar. Farklı bir deyişle, bireylerin sivil toplum uğrağında oluşturdukları birlikler, onların özerklik ve ayrıcalıklarını tanıyacak olan daha üstün bir otoriteyi gerektirir. İşte, sivil toplumun bütünleyicisi konumundaki daha üstün otorite devlettir. "Bütünleyici" devletin de, temsil ettiği ahlaki amaçları gerçekleştirmek için sivil topluma ihtiyacı vardır (Carnoy, 1984:85).

Etik politik projeyi gerçekleştirme amacını sürdürmeye çalışan devlet ile sivil toplumda tikel çıkarlara sahip olan bireyler arasındaki ilişkinin nasıl sağlanacağı sorusu önem kazanır. Hegel, bu noktayı önemsiyor, çünkü devletin evrensel konumunun tikel çıkarlar tarafından kirletilmemesi gerekir. Bu çerçevede devlet ve bireyler arasındaki ilişki korporasyonlar aracılığıyla sağlanacaktır. Ancak, söz konusu korporasyonlarda yer alacak olanlar ise, mülk sahibi ve meslek sahiplerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla, Hegel'in felsefi matrisi bir bütün olarak düşünüldüğünde mülksüzlerin ve mesleksizlerin dışlandığını görmekteyiz. Dahası Hegel'in evrensel değerleri temsil eden devlet dolayısıyla etik politik projeyi gerçekleştirmesi ideali, çokluğu (mülksüzler) hesaba katmadığı için son tahlilde boşluğa dayanmaktadır.

Hegel felsefesinde geçen sonlu olan sivil toplum mutlak *İdea*'nın yabancılaşmasından, onun kendine dönmek için büründüğü bir biçimden başka bir şey değildir. Tikel çıkarların karşılıklı çatışma içinde belirgin bir görünüme kavuştuğu sivil toplumun kendisine, yani devlet içindeki evrene geri dönen mutlak *İdea*'nın yetkinliğinden uzak, sınırlı bir görünümünden başka bir şey değildir (Bottigelli, 1997:

90). O halde şunu söyleyebiliriz: Sivil toplum devlete bağlıdır ve eninde sonunda ona dönecektir. Aileden sivil topluma geçerken aileye ait olan *ethos* dağılır (Hegel, 2004: 158). Eğer bu *ethos* sivil toplumda üretilebilmiş olsaydı, devlete gerek kalmayacaktı. Ancak, sivil toplumu oluşturan bireyler arasındaki ilişkiler düşünürsüz olmadığından herkes kendi tikel çıkarının peşinden giderek onları gerçekleştirmeye çalışır. Bu da sivil toplumu sorunlu bir uğrak haline getirir. İşte bu noktada devlet, sivil toplumu oluşturan bireyler arasında yaşanan sorunların üstesinden gelebilecek evrensel uğrağı ifade eder. Böylece Hegel, aileden sivil toplum uğrağına geçişte *ethos'un* dağılmasıyla birlikte ortaya çıkan tikellikler arasında yaşanan sorunları aşmaya yönelik bir etkinliği ifade eden etik-politik projenin gerçekleşmesi yönünde, evrensel uğrak olan devlete aktif bir rol biçmiş olur.

4. Sivil Toplumu Aşma Çabası

Marx, Hegel'i, devlete evrensel bir anlam yükleyip sivil toplumun devlet üzerindeki etkisini dikkate almadığı gerekçesiyle eleştirir (1997: 109). Hegel, temsil sürecinde bireyleri değil, farklı toplulukları öne çıkarıyordu. Hegel, bireylerin siyasal katılımından çok toplulukların tüzel varlıklarına göre biçimlendirecek korporatist seçim yöntemini öne çıkarırken; Marx, demokratik katılımı yanaydı (Yetiş, 2003: 46). Böylece Marx, etkin katılım süreçlerini olabildiğine genişletir. Marx'a göre, devlet, sivil toplumu belirleyen iç çelişkilerin bir türevi ve aynı tarihsel sürecin ürünü olduğuna göre nihai çözümü sağlaması da mümkün olamazdı. Marx'ın, Hegel eleştirisi, özel mülkiyetin tarihsel konumundan hareketle burjuva sivil toplumunun genel bir eleştirisine dönüşüyordu (Cornu, 1997: 216). Sivil toplumun belirleyici çekirdeğini oluşturan özel mülkiyet kolektif yaşamın gelişmesini engellemekte ve devlet de özel çıkar karşısında gerilemekteydi (Marx, 1997: 145).

Sivil toplumun siyasal düzeyde varoluş kazanması diyalektik süreci ifade eder. Sivil toplumun soyutlanması sürecinin tamamlanması onun aşılması anlamına gelir. Sivil varoluşun siyasal varoluş kazanması siyasal talepleri artıracığından, siyasal devletin çözülmesine yol açacaktır. Ancak siyasal devletin ortadan kalkmasının diyalektik sonucu ise, sivil toplumun çözülüşüyle gerçekleşecektir (Yetiş, 2003: 53). Dolayısıyla, siyasal özgürleşmenin ifade ettiği fiili durum devletin ortadan kalkmasına neden olacak toplumsal özgürleşmeye indirgenemez. Bir başka ifadeyle, devlet ve sivil toplumun kaynaşarak sönümlenmesi siyasal özgürleşmeye indirgenemeyecek olan genel insani özgürleşmenin önemli bir aşamasını oluşturur.

Marx, Brono Bauer'e karşı yazısında, “siyasal özgürleşme” ile “türsel” veya “insani genel özgürleşme”nin birbiriyle karıştırılmaması gerektiğini söylüyordu (Cornu, 1994: 323). Siyasal özgürleşme ileri bir adım olmasına karşın, genel insani özgürleşme veya türsel özgürleşmeyle karıştırılmamalıdır. Siyasal özgürleşme bazı haklara sahip olmak için devlet dolayımıyla kısmi değişimleri içerirken; genel insani özgürleşme sivil toplumdaki somut birey ile devlette var olan yurttaş arasındaki

çatışkının aşılmasını ifade ediyordu. Marx'a göre, siyasal özgürlük sivil toplumun bencilliğini aşması mümkün değildi. Çünkü, siyasal özgürlük özünde özel mülkiyet hakkının geliştirilmesinden başka bir şey ifade etmiyordu. Güvenlik de özel mülkiyetin çıkarlarını koruduğundan sivil topluma özgü *egoizmin* aşılmasında yetersiz kalmaktaydı. Siyasal özgürlük insanın türsel varlık olarak toplumsal konum kazanmasını engelliyordu. Böylece devlet, sivil toplum uğrağında egoist insanın çıkarlarını güvence altına alan bir araca indirgeniyordu. İnsanın siyasal düzeydeki varlığını ifade eden yurttaş kimliği, sivil toplumdaki egoist insanın etkinliği altında varlığını sürdürüyordu. Marx'ın bu ilk döneme ait çalışmalarında kapitalist devlet sorunsalı sivil toplum devlet karşıtlığı temelinde ele alınarak incelenirken, sonraki dönemlere ait çalışmalarında ise bu karşıtlık yerini “devlet” ve “ekonomi” arasındaki ilişkiye bırakır gibidir.

Marx, Hegel'in dışlamış olduklarından hareket ederek yeni bir toplum inşasına çalışır. Marx'ın düşüncesine göre, "sivil toplum, üretici güçlerin belirli bir gelişme aşamasında yer alan tüm bireylerarası maddi ilişkileri" kapsar. Sivil toplum belirli aşamanın bütün endüstriyel ve ticari hayatını içerir ve bundan ötürü, harici (dış) ilişkilerinde bir milliyet olarak kendini ifade etmek ve dahili (iç) olarak da kendini bir devlette organize etmek zorundaysa da milleti ve devleti aşar.

Hegel, kapitalizmin gelişimiyle birlikte sivil toplum uğrağında ortaya çıkan çelişkilerin etik-politik projenin gerçekleştirilmesi yönünde büyük bir engel oluşturduğunun bilincindedir. Ancak, Hegel, evrensel bir anlam yüklediği devlet aracılığıyla sivil toplumda beliren çelişkilerin aşılabileceğini düşünmektedir. Marx ise devleti, ekonomik alanda ortaya çıkan çelişkilerin bir türevi olarak değerlendirmeye başlamış durumdadır. Dolayısıyla, zaten sorunlu bir uğrak olan devlet yeni bir başlangıç için çözümün kaynağı olamaz. Ekonomik alanda yaşanan çelişkiler giderildiği sürece devleti yaratan nedenler de ortadan kalkacaktır. Böylece devlet, zaman içinde sönümlenmiş olacaktır. Hegel'in düşüncesinde ise devlet sorunsalı aşılamadığı gibi, sivil toplumdaki çelişkiler tam olarak çözülemiyor. Ayrıca, meslek gruplarının dışında yer alan yoksul kesimlerin evrensel bir uğrak olarak nitelendirilen devlette yer alması mümkün değil. Hem devlet hem de sivil toplumdaki çelişkiler varlığını sürdürüyor. Bu noktada Hegel'in hayata geçirmeyi hedeflediği etik-politik proje Marx'a göre, çökmüş görünmektedir. Marx, Hegel'in dışladığı yoksul kesimlerden hareketle, yani ekonomik alandaki çelişkilerden hareketle devleti de içine alan yeni bir toplumsal örgütlenme projesini hayata geçirmeyi hedefledi.

5. Ulus Devlet ve Çoğulculuk

Liberal demokrasinin radikal eleştiricileri çoğulculuk ilkesinden hareketle bu dışlanmışlık olgusunun ortaya çıkardığı siyasi sorunların merkezi örgütlenmenin etkisini azaltıp, yerine yerel güçleri işlevsel açıdan etkin kılacak şekilde yeni temsil mekanizmalarını geliştirip, yaygınlaştırarak aşılabileceğini ileri sürdüler. Radikal

demokrasi, halkın siyasi katılım ihtiyacına işaret ederek; katılımı biçimsel olarak bir merasime indirgelediği için liberal demokrasiyi eleştirir (Heywood, 2012:281). Bütün modern toplumlar birçok alanda çeşitlilik içerirler. Bütün modern toplumlarda bu çoğulluğu yaratan çeşitli farklılaşma eksenleri vardır. Çoğulculuk bu manada istenilen bir şeydir.

Modern devletin dayanağını oluşturan hukukun kaynağı tanrısal bir kaynak şeklinde ifade edilmiştir. Modern devlet merkezîyetçi bir yönetim aygıtı olarak meşruluğunu toplumun rızasına dayandırır (Köker, 2004:88). Toplumun rızasına dayandırırken toplumu ve kendisini bir şekilde hukuk aracılığıyla kurmak ister. Çünkü toplum farklılıklardan meydana gelmektedir. Bu farklılıkların türdeş bir rıza üretmesi mümkün görünmüyor. Modern devletin oluşum sürecinde devletin tekliğine karşılık toplumun çoğulluğu şeklinde bir ikileme karşılışıyoruz (2004:89). Bu, zor görünüyorsa, o zaman devletin tekliğinden modern devlet vazgeçemeyeceği için toplumun tekliğini bir şekilde ve öncelikle de siyaseten seviyede üretmek durumundadır. Burada modern devletin doğrudan başvurduğu formül, Gellner'in ifadesiyle, “bir siyasî meşruiyet ideolojisi olarak milliyetçilik ideolojisi” (aktaran Köker, 2004:92). Milliyetçi ideolojinin temellendirdiği ulus devlet, sosyo-ekonomik ve kültürel farklılıkları unutturma ve siyasî kimliğin türdeşliğini hatırlatma ve tekliğini inşa etme hedefine bağlı olarak, toplumsal farklılaşmaları siyasî sürecin dışına itmeye yönelmiş oluyor (2004:93).

Ulus devletin klâsik biçimi bu meseleye cevap verecek bir uyarlanma kabiliyetine sahip değil. Dolayısıyla ulus devletin kurmaya yöneldiği homojen yurttaşlığı heterojen hâle getirerek, siyasî süreci yapabildiğimiz azamî ölçüde adem-i merkezîyetçileştirirsek, kimliklerini ne şekilde istiyorlarsa o şekilde formüle edebilecekleri siyasî pozisyonları üretebilecekleri bir özgürlük dünyasına adım atılabilir (Köker, 2004:97). “Büyük devlet”in (*big government*) ve bürokrasinin varlığının, eşitliğe ve siyasî özgürlüğe yönelik tehditlerin üstesinden gelmenin yolu, belli alanlarda devlet faaliyetinden vazgeçmeye çalışmak değil de onu bölge ve mahalli yönetim gibi daha küçük birimler hâlinde desantralize hale getirip yaymaktır (Barry, 2017:461). Bundan dolayı, katılımcı demokrasi teorisyenleri, siyasetin düzenli aralıklarla yapılan seçimlere hasredilmeyip sürekli bir etkinlik olması gerektiğini ileri sürerler. Eğer kararların alınması bürokratik devletten daha küçük topluluklara kaydırılabilirse, bu durumda bireyler ve grupların doğrudan doğruya kendi ihtiyaç ve çıkarlarıyla ilgili kanunları ve politikaları üretebilir hale gelecekleri varsayılmaktadır. Katılım araçları yanında, referandumun önemli ölçüde kullanılması ve devletle halk arasında yakın görüş alışverişinde bulunmayı kurumlaştıracak başka araçlar da olacaktır (Barry, 2017:462). Sivil toplum içindeki sürekli hareketlenmeler ne kadar çeşitli ve ne kadar çoğulcu bir yapı arz ediyorsa, modern devletin despotik potansiyelini realize etmesi de o kadar imkânsızlaşacaktır (Köker, 2004:100).

Toplumsal dışlanmışlık olgusunu yarattığı sorunların yeni temsil

mekanizmalarının yerel düzeyde yaygınlaştırarak aşılacağı yönündeki radikal demokratik söylemden farklı olarak, çokluk şeklinde ifade edilen bir kavram üzerinden gerçekleşebileceği yönündeki bir girişimin A. Negri ve M. Hardt tarafından dile getirildiğini görüyoruz.

6. İmparatorluk Çağında Çokluk

Hardt ve Negri çokluğu (*multitude*) bir sınıf kavramı şeklinde (2004:117) düşünmüşlerdir. Ancak, bu sınıf kavramını üretim araçlarına sahip olanlar ve bu araçlardan yoksun bırakılanlar arasındaki eşitsizliğe dayandırarak açıklayan klasik Marksist düşünceden farklı olarak yoksulları da içine alacak şekilde genişletmişlerdir. Çokluk temsil kavramının reddedilmesine dayanır: “Bir çokluk, indirgenemez bir çoğulluktur” (2004:119). Çokluk, farkların bileşkesi değil, Bir'in çok karşısında geçersiz kılınmasıdır. Bu anlamda çokluğun en genel tanımı, ortak hareket eden tekilliklerdir (2004:119). Çokluk, teklikleri temsil potasında eritmeden, hiyerarşik bir düzene ve sınıfın sınırlayıcı alanına hapsedmeden, yatay bir örgütlenme içerisinde bir araya getiren öznedir (Hardt ve Negri, 2002:15).

Batı siyaset felsefesinin tarihsel seyrine bakıldığında sadece “bir”in yönetebilir olduğundan bahsediyor. Antikçağ ve modern Avrupa siyasal düşüncesinin temellerini oluşturan üç geleneksel yönetim biçimi monarşi, aristokrasi ve demokrasi tek bir biçime indiriyor. Aristokrasi, azın yönetimidir; ama tek bir ses ya da tek bedende birleşmesi şarttır. Demokrasi de “çoğunluğun” yönetimidir; ama halkta ya da tekil özne de erimesi gerekir. Siyaset felsefesinde “birin” karar vermesi alışılmış bir yaklaşımdır. Bu anlayışa göre, “bir” egemendir; egemen olmadan siyaset olmaz. Bu bakış açısına göre ortada iki seçenek olanaklı gibi görünüyor: ya egemenlik ya anarşi. Yönetmek, karar vermek, sorumluluk almak bire hastır aksi taktirde felaket olur. Bir; değişmez ontolojik temeldir. Bir, hem köken, hem telos, hem töz hem de komutadır. Bir ile kaos arasında sahte tercih siyaset felsefesinde ortaya çıkar (Hardt ve Negri, 2004:344). Çokluk toplumsal bir beden oluşturmaz. Çokluk birliğe indirgenemez ve “birin” iktidarına boyun eğmez. Çokluk egemenlik de edemez. Çokluk bir *üniter* figüran rolüne de indirgenemez (2004:347).

Egemenliğin zorunlu olarak iki yönü bulunur. Egemen iktidar ne özerk ne de mutlaktır. Yönetenle yönetilen arasında: korumayla itaat arasında, haklarla yükümlülükler arasında bir ilişkidir. Tiranlara egemenliği ne zaman tek taraflı kullanırsa, yönetilenler hep isyan eder. Egemenlik mutlak olarak baskı uygulayarak var olamaz, rıza olmak zorundadır. Egemenliğin ikili yönünün (yöneten ve yönetilen) sürekli bir ilişki olması kadar, sürekli mücadele olmasını da anlatır. Küresel imparatorluk çağında egemenliğin iki yönü şiddetli ve çarpıcı hale geliyor: Rıza ve itaat. Bu kavramların toplumda üretilmesi gerekiyor. Bu süreci “*biyoiktidardan*” (egemenliğin yaşam üzerinde iktidar haline gelmesi eğiliminden) yola çıkarak anlayabiliriz. İktidar yaşamın her alanında toplumsal ilişkilerin bütünü

gerçekleştirmekle yükümlüdür. Siyaset artık bir bölüşüm sorunu olmaktan çıkıp, “disiplin” ve “kontrol” zemini haline geliyor. Egemen iktidar sadece ölüme egemen olmakla kalmayıp, aynı zamanda toplumsal yaşamı da üretmek zorundadır. Ekonomik üretim giderek “biyopolitikleşmekte” ve sadece mal üretimi değil enformasyon, iletişim ve iş birliğinin üretimi, kısacası toplumsal ilişkilerin ve düzenin tümünü hedeflemektedir. Sınıf mücadelesinin öznesi olarak çokluk için iletişim araçlarının kullanımı (Özmkas, 2018: 295) oldukça önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla kültür, hem siyasal düzenin hem de ekonomik üretimin bir ögesidir. İmparatorluk savaş, siyaset, ekonomik ve kültür hep beraber, çeşitli iktidar biçimlerinin bir bileşkesi ya da buluşmasını gerçekleştirip bütün toplumsal yaşamı üretme biçimidir, dolayısıyla bir *biyoiktidar* biçimine gelir (Hardt ve Negri, 2004:348).

Siyasal egemenlik ilişkisi gittikçe sermaye ve emek arasındaki ilişkiye benziyor. Nasıl sermaye emeğin üretkenliğinden besleniyorsa, dolayısıyla, kendi karşıtı olan emeğin bekasını ve sağlığını garantilemek durumundaysa *emperyal* egemenlikte sadece yönetilenlerin rızasını değil toplumsal üretkenliğine de yaslanmak zorundadır. Emperyal egemenliğin yeniliğini anlamamız açısından ikinci bir özellik ise imparatorluğun sınırsız doğasıyla ilgilidir. Geçmiş egemenlik ve üretim biçimleri sınırlı bir nüfusa dayanıyordu ve bu nüfus, egemenlik ilişkilerinin doğurduğu engelleri aşmak isteyen yöneticiler tarafından sayısız şekilde bölünüp yönetiliyordu. Herhangi bir grup, egemen iktidara rıza göstermediği ya da teslim olmadığı taktirde toplumsal yaşamın tüm aşamalarından dışlanıyordu ya da yok ediliyordu (Hardt ve Negri, 2004:350). Egemen iktidarın genel nüfusla bir ilişki sürdürmesi şarttı ama, herhangi bir gruptan vazgeçip onu dışlaması mümkündü. İmparatorluk aksine, genişleyici ve kapsayıcı bir sistem olduğu için, hükümdarın gözünde tüm küresel nüfus giderek gerekli hale geliyor. Kişiler sadece üretici değil, katılımcı olarak da ağı etkileşim devrelerinde yer almaları gerekir. İmparatorluğun yarattığı ve hükmettiği küresel toplum giderek otonom hale gelirken, imparatorluk, oluşan topluma daha da bağımlı hale geliyor. Küresel nüfusu bölen hiyerarşileri sürdüren eşlikler mevcut ve hükümetler belirli nüfusları sefaletle mahkum ediyor; ama herhangi bir nüfusun üretim sürecinden dışlanması imparatorluk için intihar olur. Hiçbir grup vazgeçilebilir değil, küresel toplum karmaşık ve entegre bir bütün olarak işliyor. Emperyal egemenlik sınırsız küresel çoklulukla bağlarını kesemez. İmparatorluk kendi uyruklarını sömürmesi mümkün (onların toplumsal üretkenliğini sömürmek zorunda), ama onları dışlaması imkânsız. İmparatorluk bir bütün olarak küresel çoklukla arasındaki iktidar ve üretim ilişkisiyle sürekli baş etmek ve ilişkinin yarattığı tehditti bertaraf etmek durumundadır (2004:351).

Emperyal egemenlik ve biyopolitik üretim çağında artık yönetilenler kendi başlarına toplumsal örgütlenmeyi üretiyorlar. Bu durum egemenlik derhal çökecek ve yönetenler tüm iktidarını yitirecek anlamına gelmiyor. Ancak, yönetenler her geçen gün asalaklaşıyor ve egemenliğinin giderek anlamsızlaştığı anlamına geliyor. Buna karşılık yönetilenler de giderek “otonom” haline geliyor ve kendi başlarına toplumu

oluşturmaya kadir oluyorlar. Şimdi hegemonik hale gelen maddi olmayan emek ortak iletişim ve iş birliği ağlarından besleniyor ve de yine zihinsel, duygulanımsal ilişkiler yaratıyor (Hardt ve Negri, 2004:353). Bu tür emek biçimleri ekonomik öz yönetim olanakları sağlıyor. Bu potansiyelin sadece ekonomik öz yönetim için değil, siyasal ve toplumsal öz örgütlenme için de geçerli olduğunu görüyoruz. Emeğin, maddi mallar değil de toplumsal ilişkiler, iletim ağları ve yaşam biçimleri ürettiği anda ekonomik üretim doğrudan siyasal üretime yani toplumsal üretime işaret ediyor (2004: 353).

Çokluk farklılıkların bileşkesi değil, farkların fark olarak muhafaza edilerek bir araya getirilmesidir. Bir, çokluk karşısında geçersiz kılındığından çokluk ortak hareket eden tekilliklerdir (2004:119). Bu anlayış ancak ağlarda bir arada üretilebilir ve yenilik yapılabilir. Küresel ekonomide çeşitli emek biçimlerinin ortaklaştığı argümanın önemini asıl şimdi tam olarak kavrayabiliriz. Tarımsal emek, endüstriyel emek ve maddi olmayan emek, yoksulların üretken toplumsal faaliyetleriyle birlikte giderek ortak niteliklere bürünüyor. Ortaklaşma, farklı emek biçimlerinin eşitliği olanağının ötesine geçiyor, emek biçimlerinin özgür etkileşimi ve iletişimi olanağını sunuyor. Ortak halde üretmek ortak paydanın ortak halde üretilmesi olanağını doğuruyor ve bu da çokluğun yaratılmasının önünü açıyor (Hardt ve Negri, 2004:354).

Çokluğun siyasal karar alma sürecinde daha uygun bir model, ağlarda gerçekleşen ekonomik yeniliklerde bulunabilir. Çokluk nasıl birlikte üretimde bulunuyorsa, nasıl ortak paydayı üretiyorsa, siyasal kararlar da üretilebilir. Çokluğun ürettiği şey saf mal ve hizmetler değildir: Çokluğun ürettiği asıl önemli şey iş birliği, iletişim, yaşam biçimleri ve toplumsal ilişkilerdir. Başka bir deyişle söylersek çokluğun ekonomik üretimi siyasal karar alma sürecine model teşkil etmenin ötesine geçer ve bizzat karar alma sürecine dönüşür (Hardt ve Negri, 2004:35). Çoklukta iktidara karşı yükümlülük ilkesi bulunmaz. Aksine, çoklukta itaatsizlik hakkı ve farklılık hakkı birincil önemlidir. Çokluğun kuruluşunun zemini, sürekli ve meşru itaatsizlik olanağıdır. Çokluk için yükümlülük ancak karara alma sürecinde ve kendi aktif siyasal iradenin sonucu olarak ortaya çıkar ve yükümlülük sadece siyasal irade sürdükçe sürer. Çokluğun yaratılması, çokluğun ağlarda gerçekleştiği yenilikler ve çokluğun karar alma becerisi ilk kez demokrasiyi olanaklı kılar. Çokluğun otonomisi ve ekonomik, toplumsal ve siyasal öz örgütlenme kapasitesi, hükümdarın rolünü ortadan kaldırıyor. Egemenlik, çokluk tarafından siyasetten kovuluyor; çokluk kendisini yönetmesiyle mutlak demokrasi olanaklı hale geliyor (2004:356).

Negri ve Hardt'a göre, çokluğun karar alma biçimi bireysel bir irade beyanına benzemez. Aksine ortak adları ve mefhumları temele alan ve ortak özgürlüğü inşa etmeye yönelik bir bölme işlemidir. Bu bakış açısından ortak, iş birliği ve direnişin temel koşulu haline gelir (Negri'den aktaran Özmakas, 2018:297). Bu bağlamda en temel ortaklık "mutlak demokrasi" zeminidir. Bu ortaklık devlete karşı radikal bir devrimin, bir direniş pratiğinin ve "kamusala" karşı "ortak olanı" inşa etmenin, var olan'ın reddinin ve sömürülen emekçilerin kurucu iktidarı icra etmesinin göstergesi

olarak kuran siyasal bir projedir (2018: 297-98). Bu siyasal projenin hayata geçirilmesinde devrimci şiddete yer yoktur. Onlara göre “Disiplinci çağda sabotaj temel bir direniş nosyonuyken, emperyal kontrol çağında bu nosyon terk olabilir” (aktaran Özmakas, 2018: 299). Bunun temel nedeni, modern egemenlik "söz konusu olduğunda egemenlik karşıtı güçlerin doğrudan çatışmaya girebileceği fiziksel mekânların yoğunluğu ve belirliliğidir; oysaki emperyal denetim çağında bu mekânlar erk bakımından önemini yitirmiştir. Bu nedenle de “bu terkin bir yeri yoktur; iktidar alanlarını boşaltmak anlamına gelir” (aktaran Özmakas, 2018:300).

Savaş, siyasal iktidarın sınırlı durumlarda kullandığı bir araç değil, siyasal sistemin temelini belirleyen öge haline geliyor. Savaş bir idare biçimine dönüşüyor. Artık, savaş yasal bir hal almıştır; ahlaki ilkeler zemininde meşrulaştırılmaz. Yeni demokrasiyi oluşturacak güçler hükümdarın şiddetine karşı koymalıdır. Bu konumlanış simetrik olmalıdır, ama onun zıt konumuna konumlanmadan. Bu barışçıl bir güç olmalıdır. Zorun ve şiddetin demokratik kullanımı, egemenliğin açtığı savaşın ne aynısıdır ne de zıttı, ondan farklıdır. Bu farklılığı şöyle belirtebiliriz: Birincisi, egemenlik kuramının aksine demokrasi siyasal amaçlara giden bir araç olarak şiddete başvurmalıdır. İkincisi, şiddet sadece savunma için kullanılır. Mesela ikinci dünya savaşı esnasında gettolarda verilen mücadele gibi. Üçüncüsü, mücadele için hangi silahların doğrun etkin olduğu önceden belirlenmelidir. Klasik gerilla eylemlerinde yer alan pasif direniş ve sabotaj eylemleri artık pek fazla geçerli değildir. Dahası güçler arasında asimetrik güç dengesi vardır. O zaman *Queer Nation* hareketinde olduğu gibi “*kiss in*” tarzı eylem biçimleri sergilenebilir.

Biyoiktidarın yenilmesiyle kurulacak yeni toplumsal düzen biyopolitik savaşın oluşumunu imkânsız hale getirebilir. Yukarıda yapılan açıklamalarda yöneten ve yönetilen arasındaki egemenlik ilişkisi kriz potansiyelini barındırıyor. Bu durumda çokluk bir özne olarak belirir ve alternatif bir dünya sunar. Çıkış sürecine giren çokluk, egemenliğin ikili doğasından kaynaklanan krizi şiddetlendirir. Egemenlik, çokluğun bu kopuşu karşısında, varlığını savaş ve şiddet aracılığıyla sürdürür: Askeri ve polis gücüyle. Yaşanan bu gelişme ile çokluk açısından mutlak demokrasinin oluşması açısından bir direniş ortaya çıkar. Çokluk mücadelesini bir direniş biçiminde tasarlamakla kalmaz, bunu bir *kurucu güç* biçiminde de tasarlar.

1978'den 1980'a kadar süren dönemde, Foucault'nun tüm iktidar ve birey modeli dönüşüme uğradı. 1979'da Biyopolitikanın Doğuşu (2015:3-23) üzerine verdiği derslerde bu durum somut bir niteliğe bürünür. E. Paras bu durumu şöyle özetliyor: Foucault'nun birey modeli “belirlenmiş”, “kısmen kendi kendini inşa edene” dönüşürken, iktidar modeli de mutlakiyetçilikten liberalizme dönüştü (2016:130).

Önceden Foucault disipline dayalı mekanizmaların üretkenliği ile egemenliğin iktidarının negatifiğini karşı karşıya getirirken, şu durumda bir iktidar tekniği olarak disiplini, sadece bedenin terbiyesini değil, bunun yanında nüfusun da kontrolünü

hedefleyen daha kapsamlı bir politik teknolojinin içine yerleştirir. Yönetim perspektifi ile Foucault, diğer iki iktidar biçiminin etkisini ve bu iktidar biçimlerinin karşılıklarını değerlendirmeye alabilmiş ve onları daha genel bir bakış açısına tabi tutabilmiştir: Biyoiktidara (Lemke, 2016:195).

Foucault'ya göre, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, esas olarak bireyin bedeni üzerine odaklanmış iktidar tekniklerinin ortaya çıktığı görülür. O'na göre, bireyler kendi hükümdarlarını belirlemek, ona kendilerinin üzerindeki bir mutlak iktidarı devretmek için bir araya gelip, bir toplum sözleşmesi gerçekleştirdiklerinde, bunu toplum olarak bir arada yaşama ve kendilerini koruma ihtiyacının gereği olarak yaparlar (Urhan, 2013:316).

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren siyasal hukuk alanında görülen bu değişimin izini, siyasal kuram düzeyinde değil de daha çok iktidar mekanizmaları ve teknikleri düzeyinde gerçekleştirir (Urhan, 2013:316). Birincisini ortadan kaldırmaksızın, içine yerleşerek, onu içerden değiştiren ve kullanan bu yeni iktidar teknolojisinin uygulanma alanı, bedenle ilgilenen disiplinli iktidar teknolojisinden farklı olarak, insanların yaşamları, yani insan bedeni değil de insan türüdür (Foucault'dan aktaran Urhan, 2013: 315). Birincisine göre, insanlar gözetlenecek, eğitilecek, kullanılacak ve cezalandırılacak bireysel bedenlere dönüşebilmek ve dönüşmelidir. İkincisine göre ise, insanlar yaşama özgü doğum, ölüm, üretim, tüketim, hastalık gibi toplu süreçlerden etkilenen bir nüfus olarak dikkate alınmalıdır. Birincisi bireyselleştirme yöntemiyle, beden üzerinde onu disipline edici bir iktidar kurarken, İkincisi bu kez insan bedeni özelinde değil insan türü, yani insan nüfusu üzerinde, onları bireyleştirici değil yığılaştıran bir iktidarı oluşturur (Foucault'dan aktaran Urhan, 2013: 315).

Tahakküm mekanizmalarının saf ürünü olarak görülmeyen birey, dışsal baskıya kendilik teknikleri arasındaki etkileşimin karmaşık bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Artık müdahale eden gözetleyici ve denetleyici araçlar olarak görülmeyen okullar, fabrikalar ve devletler gibi iktidar mekanizmaları, alanlarını ve nüfuslarını kısmen de olsa nesnel bilginin prensiplerine göre düzenleyen, yola gelmiş yöneticiler olarak görülüyordu (Paras, 2016:130). Foucault'nun düşüncesinde öznelinin oluşumunun iktidarın üretkenliğinin bir parçası olması (Kendal ve Wickhan, 2016:123) bu çerçevede ele alınmalıdır.

Yeni iktidar teknolojisinin konusu, bireysel plandaki bir insan bedeni olmadığı gibi, hukukçuların tanımladıkları anlamda bir toplumsal bünye değildir. Onun konusu birçok bedenin bir araya gelmesiyle oluşan biyoorganik bir bedendir. Buna nüfus denir. Foucault, biyoiktidarda insan hayatının, insan türüne ilişkin biyolojik süreçlerin ele alınmasının ve bunlar üzerinde disiplinleştirici değil, düzenleştirici etkinin olacağını (Foucault'dan aktaran Urhan, 2013: 315) söyler.

M. Foucault'nun *biyopolitika* kavramı, hayatın elle tutulur fiziksel taşıyıcılarının

soyutlaştırılıp dağıtıldığını varsayar. Biyopolitikanın nesnelere, tekil insanların varlıkları değildir; ancak onların nüfus düzeyinde ölçülen ve gruplandırılabilen biyolojik özellikleridir. Söz konusu işlem, belli normları, yerleşik standartları ve ortalama değerleri belirlemeyi olanaklı hale getirir (Lemke, 2013:20). Bu bakış açısından *biyopolitika* kavramı istatistik, demografi, epidemiyoloji ve biyoloji gibi yeni disiplinlere ve özel bir politik bilginin ortaya çıkışına gönderme yapar. Söz konusu disiplinler, hayata ilişkin süreçleri nüfus düzeyinde çözümlenmeyi ve cezalandırma, dışlama, normalleştirme, disiplin ile en uygun hale getirme pratikleri vasıtasıyla toplulukları ve bireyleri “yönetme”yi olanaklı hale getirir (Lemke, 2013:20).

Hardt ve Negri'nin düşüncesine göre, üretim ile yeniden üretim, ekonomi ile politika arasındaki sınırların çözülmesiyle karakterini bulan kapitalizmin yeni bir aşamasını teşhis eder. Agamben, Foucault'yu modern biyopolitikanın modern-öncesi egemen iktidarın katı temeline dayandığı gerçeğini ihmal ettiğinden ötürü eleştirirken, Negri ile Hardt, Foucault'nun modernin post-modern biyopolitikaya dönüştüğünü göremediğini savunur (Lemke, 2013:21).

Biyopolitika ontolojik bir meseledir. Sürekli olarak toplumsal bir varlık yeni bir insan doğasını yaratır. Çokluğun toplumsal yaşamının üretimini ve yeniden üretimini sağlar. (Hardt ve Negri, 2004:362). Biyopolitik doku üretiminde çokluklar diğer çokluklarla etkileşir ve milyonlarca çokluk olur. Çokluk ortak yaşam üreten dağınık tekillikler kesimidir; kendini yeni bir toplumsal beden biçiminde örgütleyen bir toplumsal ettir. Bu biyopolitik bir süreçtir. Dolayısıyla ontolojik açıdan çokluğun kurucu gücü karmaşıklığın ifadesidir ve *biyopolitik* ortak payda da ilerleyerek karmaşıklığı daha da kapsamlı ve etkili bir biçimde ifade etmeye çalışır. Çokluğun kurucu gücü sosyolojik bakış açısında ise, toplumsal emeğin iş birliği ve iletişim ağlarında ortaya çıkar.

7. Sonuç

Sivil-toplum devlet arasındaki tarihsel karşıtlığın temelinde yatan toplumsal gerçekliği sorguladığımızda egemen ve bağımlı sınıflar arasındaki siyasal iktidar mücadelesinin bir sonucu olarak geliştiğini görüyoruz. Egemen sınıflar, toplumun diğer kesimlerini baskı ve denetim altına almaya çalıştığı ölçüde devlet de, içinden çıktığı toplumun üstünde yükselerek ona yabancılaşmıştır. Bu çerçevede bir araştırma nesnesi olarak devletin, sınıflar üstünde bir uğrak olmayıp, onun tüm toplumsal faaliyetlerinin sınıfsal niteliğinden ayrı olarak ele alınamayacağını gösterir.

Devlet-toplum arasındaki ilişkinin sınıf mücadelesinin dayandığı üretim ilişkilerinin aldığı özgül biçimlere bağlı olarak farklı görünüşler şeklinde ortaya çıktığını görüyoruz. Antik dönem ile Ortaçağda, devlet ile toplum arasındaki ilişki doğrudan baskı üzerine kurulu olarak gerçekleşir. Köle emeğinden faydalanılması ile serfin ürününe doğrudan el konulması süreci devletin baskı araçlarıyla gerçekleşir.

Ancak, toplumsal artının doğrudan el konulması sürecine devletin baskı araçlarının kullanımının yanında toplumsal rızanın da eşlik ettiğini görüyoruz. Solon reformlarının getirdiği en büyük yenilik yurttaşlık statüsünün sağlam temeller üzerine oturtulması şeklinde olmuştur. Böylece, Solon, ekonomik alanda da bir dizi değişiklik yaparak daha geniş kesimlerin siyasal yaşama katılması için imkân yaratır ve vatandaşlığın bir siyasal kurum olarak önemi ortak bir alana eşit olarak katılım fikrini geliştirir. Ortaçağda ise toplumsal rızanın üretim sürecinin çok büyük ölçüde din üzerinden, farklı bir ifadeyle onun kurumsallaşmış ifadesi olan kilise aracılığıyla gerçekleşir. Baskı ve rızanın toplumsal ölçekte uygulama düzeyi üretim ilişkilerinin aldığı özgül biçimlere göre farklılıklar gösterir.

Kapitalizmin gelişmesiyle birlikte üretim ilişkilerinde yaşanan değişim devlet-toplum arasındaki ilişkileri de dönüşüme uğratar. Feodal toplumsal formasyonda sömürüye doğrudan el koyma süreci baskı araçlarıyla gerçekleştiğinden devletin siyasal ve ekonomik faaliyetinin sınıfsal niteliği yeterince açıktır. Ekonomik gücü elinde bulunduran sınıf aynı zamanda siyasal gücü de elinde bulunduran sınıftır. Kapitalist üretim tarzında sömürü –önceki üretim tarzlarından farklı olarak- üretim sürecine içkin olup, üretimin sonunda gerçekleşir. Artık kapitalist aşamada, toplumsal artıya doğrudan el koymak için baskıya gerek kalmadığından siyasal olan ekonomiden ayrılıp özerk bir niteliğe bürünür. Devletin ekonomik alan karşısında aldığı özerk konumun sınıflar karşısında sağladığı tarafsızlık görünümünün toplumsal rızanın sağlanmasında önemli bir yer tutar. Böylece, kapitalizmin gelişimiyle birlikte devlet-sivil toplum karşıtlığının aldığı özgül biçim egemen ve bağımlı sınıflar arasındaki sömürü ilişkilerini, farklı bir ifadeyle burjuva sınıf egemenliğini gizleyen bir niteliğe bürünür. Sınırlarını burjuva sınıf egemenliğinin belirlediği piyasa ilişkileri ve bu ilişkiler üzerinde yükselen bir dizi değerler herkes için geçerli evrensel ilkeler halini alır. Devlet sınıfsal niteliğini yitirmiş tarafsız bir uğrak, sivil toplum ise herkes için geçerli evrensel ilkelerin üretildiği bir mekân olarak mutlaklaştırılır. Sivil toplum uğrağında bağımlı sınıfların bu dışlanmışlık olgusu Hegel tarafından aşılmaya çalışılsa da başarısızlıkla sonuçlanır.

Marx'a göre, devlet, sivil toplumu belirleyen iç çelişkilerin bir türevi ve aynı tarihsel sürecin ürünü olduğuna göre nihai çözümü sağlaması da mümkün olamaz. O'nun, Hegel eleştirisi, özel mülkiyetin tarihsel konumundan hareketle burjuva sivil toplumunun genel bir eleştirisine dönüşür. Sivil toplumun belirleyici çekirdeğini oluşturan özel mülkiyet kolektif yaşamın gelişmesini engellemekte ve devlet de özel çıkar karşısında gerilemektedir. O'na göre, “siyasal özgürleşme” ile “türsel” veya “insani genel özgürleşme”nin birbiriyle karıştırılmaması gerekir. Siyasal özgürleşme ileri bir adım olmasına karşın, genel insani özgürleşme veya türsel özgürleşmeyle karıştırılmamalıdır. Siyasal özgürleşme bazı haklara sahip olmak için devlet dolayısıyla kısmi değişimleri içerirken; genel insani özgürleşme sivil toplumdaki somut birey ile devlette var olan yurttaş arasındaki çatışkının aşılmasını ifade eder. O'na göre, siyasal özgürlük sivil toplumun bencilliğini aşması mümkün değildir. Zira,

siyasal özgürlük özünde özel mülkiyet hakkının geliştirilmesinden başka bir şey ifade etmez. Siyasal özgürlük insanın türsel varlık olarak toplumsal konum kazanmasını engeller. Devlet, sivil toplum uğrağında egoist insanın çıkarlarını güvence altına alan bir araca indirgenemez. Böylece Marx, Hegel'in dışladığı yoksul kesimlerden hareketle, yani ekonomik alandaki çelişkilerden hareketle devleti de içine alan yeni bir toplumsal örgütlenme projesini hayata geçirmeye çalışır.

Devletin anti-demokratik uygulamalarına karşı sivil toplum uğrağının toplumsal özgürlüklerin geliştirileceği bir uğrak olarak konumlandırılması Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle birlikte toplum bilimciler arasında yaygınlık kazandı. Ancak, bir baskı aygıtı olarak devlete karşı yürütülen sınıf mücadelesini örgütlü siyasi mücadelenin merkezine koyan Bolşevik devrim modelinden farklı olarak Batı Avrupa'da sivil topluma işlerlik kazandırılması A. Gramsci tarafından dile getirildi. O'na göre, Doğu'da (Rusya) devlet her şey olup sivil toplum daha gelişmemişti. Batı'da devlet sarsıldığında sivil toplumun sağlam yapısı derhal ortaya çıkıyordu. Gramsci, üstyapıyı temel yapı karşısında içerik ve işlevsel açıdan ayrıntılandırıp, onu tarihsel dönüşüm süreçlerinde aktif bir uğrak olarak kuramsallaştırdı. Böylece Gramsci, sivil toplum uğrağında devlete karşı yürütülen toplumsal muhalefeti burjuva entelektüalizmin dar sınırları içine hapsetmeden, sosyalist devrimi temel alan yeni bir tarihsel blokun oluşturulması temelinde değerlendirdi.

Marx ve Gramsci'nin düşüncesinde ifadesini bulan sivil toplumu, sınırlarını burjuva dünya görüşünün belirlediği başta özel mülkiyet, bireysel hak ve özgürlüklerin sırf devlet karşısında korunması gereken bir uğrak olarak kavramaz. Özgürlük düşüncesini kapitalist mülkiyet ilişkilerinin belirlediği piyasa ve onun üzerinde yükselen ahlaki değerlere indirgemeksizin burjuvazinin sınıf çıkarlarının ötesinde insanın türsel varlığına uygun düşecek şekilde kavrandığından sivil toplum-devlet karşıtlığının bu noktada aşıldığını görüyoruz.

Liberal demokrasinin radikal eleştiricileri temsil sisteminin şekillendirdiği çoğulculuk ilkesinin bu dışlanmışlık olgusunun temsil mekanizmalarını genişleterek aşılabileceğini düşündü. Sivil toplum içindeki sürekli hareketlenmeler, birleşmeler, örgütlenmeler ne kadar çeşitli ve ne kadar çoğulcu bir yapı arz ediyorsa, modern devletin despotik potansiyelini realize etmesi de o kadar imkânsızlaşacaktır. Hardt ile Negri'ye göre, egemen iktidar sadece ölüme egemen olmakla kalmayıp, aynı zamanda toplumsal yaşamı da üretmek zorundadır. Ekonomik üretim giderek "biyopolitikleşmekte" ve sadece mal üretimi değil enformasyon, iletişim ve iş birliğinin üretimi, kısacası toplumsal ilişkilerin ve düzenin tümünü hedeflemektedir. Sınıf mücadelesinin öznesi olarak çokluk için iletişim araçlarının kullanımı oldukça önemli bir yere sahiptir. Küresel ekonomide çeşitli emek biçimlerinin ortaklaştığı argümanın önemini asıl şimdi tam olarak kavrayabiliriz. Onlara göre, tarımsal emek, endüstriyel emek ve maddi olmayan emek, yoksulların üretken toplumsal faaliyetleriyle birlikte giderek ortak niteliklere bürünüyor. Ortaklaşma, farklı emek

biçimlerinin eşitliği olanağının ötesine geçiyor, emek biçimlerinin özgür etkileşimi ve iletişimi olanağını sunuyor. Ortak halde üretmek ortak paydanın ortak halde üretilmesi olanağını doğuruyor ve bu da çokluğun yaratılmasının önünü açıyor. Çokluğun yaratılması, çokluğun ağlarda gerçekleştiği yenilikler ve çokluğun karar alma becerisi ilk kez demokrasiyi olanaklı hale getirdi. Çokluğun otonomisi ve ekonomik, toplumsal ve siyasal öz örgütlenme kapasitesi, hükümdarın rolünü ortadan kaldırıyor. Egemenlik, çokluk tarafından siyasetten kovuluyor; çokluk kendisini yönetmesiyle mutlak demokrasi olanaklı hale geliyor. Biyoiktidarın yenilmesiyle kurulacak yeni toplumsal düzen biyopolitik savaşın oluşumunu imkânsız hale getirebilir.

Foucault'yu modern biyopolitikanın modern-öncesi egemen iktidarın katı temelinde dayandığı gerçeğini ihmal ettiğinden ötürü eleştirirken, Negri ile Hardt, Foucault'nun modernin post-modern biyopolitikaya dönüştüğünü göremediğini savunur. Biyopolitika ontolojik bir meseledir. Sürekli olarak toplumsal bir varlık yeni bir insan doğasını yaratır. Çokluğun toplumsal yaşamının üretimini ve yeniden üretimini sağlar. Biyopolitik doku üretiminde çokluklar diğer çokluklarla etkileşir ve milyonlarca çokluk olur. Çokluk ortak yaşam üreten dağınık tekillikler kesimidir; kendini yeni bir toplumsal beden biçiminde örgütleyen bir toplumsal ettir. Bu biyopolitik bir süreçtir. Dolayısıyla ontolojik açıdan çokluğun kurucu gücü karmaşıklık ifadesidir ve biyopolitik ortak payda da ilerleyerek karmaşıklık daha da kapsamlı ve etkili bir biçimde ifade etmeye çalışır.

Hardt ile Negri'ye göre çokluk temelinde gelişen sivil toplum hareketi esas itibarıyla bu bir muhalefet projesidir. Özgürlükleri prensipte savunan ve özgürlüklerin yaşamasının önündeki engellere karşı her daim teyakuz hâlinde olan sivil inisiyatifler varsa onlarla birlikte bu muhalif projeyi düşünmek ve bunun bir muhalif iktidar odağı oluşturmak şeklinde anlaşılmasına katkıda bulunmaya çalışmak gerekmektedir. Ancak bu şekilde modern devletin o potansiyel despotizmi engellenebilir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A. (1994), *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Yayınları.
- Aristoteles (2012), *Atinalıların Devleti*, Çev. Ari Çokona, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Barry, N. P. (2018), *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. M. Erdoğan ve Y. Şahin, İstanbul: Liberte Yayınları.
- Abramson, J. (2010), *Minerva'nın Baykuşu, Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, Çev. İ. Yıkılmaz, İstanbul: Dipnot Yayınları.
- Bottigelli, E. (1997), *Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu*, Çev. K. Somer, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Bronowski, J. ve Mazish, B. (2011), *Leonardo'dan Hegel'e Batı Düşünce Tarihi*, Çev. E.Ö. Adanır, İstanbul: Say Yayınları.
- Callinicos, A. (2004), *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış*, Çev. Y. Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cornu, A. (1997), "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi", Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, Çev. K. Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- Cornu, A. (1994), "Kutsal Aile", Kutsal Aile Ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi, Çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları.

- Carnoy, M. (1984), *The State and Political Theory*, Princeton, New Jersey: Princeton University Pres.
- Doğan, İ. (2009), *Sivil Toplum Anlayışı ve Siyasal Sistemler*, Ankara: Barış Platin Kitapevi.
- Denis, H. (1973), *Ekonomik Doktrinler Tarihi C.1*, Çev. A. Tokatlı, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Foucault, M. (2015), *Biyopolitikanın Doğuşu*, Çev. A. Tayla, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gellner, E. (2016), *Milliyetçiliğe Bakmak*, Çev. N. Soyarı, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2004), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. C. Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Heywood, A. (2011), *Siyaset Teorisine Giriş*, Çev. H. M. Köse, İstanbul: Küre Yayınları.
- Keane, J. (2004), *Sivil Toplum ve Devlet*, Çev. L. Köker, İstanbul: Yedikıta Yayınları.
- Köker, Levent. (2004). "Röportaj: Çoğulculuk Olmadan Demokrasi ve Sivil Toplum Olmaz, Sivil Toplum", 2 (5), ss. 93-104.
- Kendall, G. ve G. Wickhan (2016), *Foucault'nun Yöntemlerini Kullanmak*, Çev. U. Y. Kara ve T. Sivrikaya, İstanbul: İslık Yayınları.
- Kanat, C. (2013), *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*, İstanbul: Doruk Yayınları.
- Kanat, C. (2017), *Hegel'in Devlet ve Toplum Felsefesi*, Minerva'nın Baykuşu, İstanbul: Doruk Yayınları.
- Lemke, T. (2013), *Biyopolitika*, Çev. U. Özmakas, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lemke, T. (2016), *Politik Aklın Eleştirisi: Foucault'nun Modern Yönetimsel Çözümlemesi*, Çev. Ö. Karlık, Ankara: Phoenix Yayınları.
- Monk, L. H. (1992), *Modern Siyasal Düşünce*, Çev. N. Arat, D. Hakyemez, İstanbul: Say Yayınları.
- Hardt, M. ve A. Negri (2002), *İmparatorluk*, Çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hardt, M. ve A. Negri (2004), *Çokluk* Çev. B. Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Marx, K ve F. Engels (1994), *Kutsal Aile*, Çev. K. Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1997), *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çev. K. Somer, Ankara: Sol Yayınları.
- Özmakas, U. (2018), *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Paras, E. (2016), *Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, Çev. Y. Çetin, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Savran, G. A. (2003), *Sivil Toplum ve Ötesi*, İstanbul: Belge Yayınları.
- Scruton, R. (2015), *Modern Felsefenin Kısa Tarihi*, Çev. U. Özmakas, Ü. H. Yolsal.
- Tannenbaum, D. G. (2017), *Siyasal Düşünce Tarihi*, Çev. Özgüç Orhan, İstanbul: BB101 Yayınları.
- Thomas, P. (2000), *Marx ve Anarşistler*, Çev. D. Evcı, Ankara: Ütopya Yayınları.
- Uygun, O. (2017), *Devlet Teorisi*, İstanbul: Onikilevha Yayınları.
- Urkan, V. (2013), *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Yetiş, M. (2003), "Marx ve Sivil Toplum," *Praksis*, (no.10, Yaz): 35-72.