

Marx ve Arendt’te Sosyal Olan: Fenomenolojik Bir Değerlendirme

Seval Ünlü, Beykoz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, ORCID: 0000-0001-8641-8253, e-posta: sevalunlu@hotmail.fr

Özet

Sosyal olan, toplum (society) ya da topluluk yaşamıyla ilgili olanın (societal) ötesinde ekonomi, hukuk, politika gibi alanlara indiregenemeyecek, özerk bir alanı ifade eden modern bir olgudur. Sosyal olan ve politika ilişkisine baktığımızda iki temel hat ayırt edebiliriz: Birincisi politikanın özerkliğini vurgular ve sosyal olandan farkını öne çıkarır. İkincisi ise özerklik savının aksine sosyal olan ve siyasal arasındaki dolayım ilişkisine odaklanır. Birinci hattı temsil eden düşünürlerden biri olan Hannah Arendt, sosyal olanı, ne özel alanın ne kamusal alanın kendi varlığını koruyabildiği melez bir alan olarak tanımlar. Ona göre modern toplumlarda politikanın geri çekilişi ve kamusal alanın yitiminin başlıca sorumlusu sosyal olanın yükselişidir. Bu nedenle Arendt, sosyal olanı politikanın karşıtı olarak değerlendirir. İkinci hattaki temel kaynak ise Marx’ın sosyallik çözümlemesinden gelir. Marx’ta sosyallik iki yönlüdür: Hem insan ve doğa ilişkisinin tarihsel özelliklerinden bağımsız düşünülebilecek olan genel bir nitelik hem de modern kapitalist koşullar altında sermaye tarafından yönlendirilen bir olgudur. Bu iki boyutu birlikte düşünmek, sosyal olanın hem nesnel koşullar altındaki olumsuz özelliklerini tespit etmeyi sağlar hem de bunun zorunlu olarak böyle olmadığına dair olumsal bir yaklaşım sunar. Arendt’in sosyal olana odaklanan Marx eleştirisi, onun “fenomenolojik özcü” olarak nitelenen bakışına dayanmaktadır. Fenomenolojik özcülük, Arendt’in, politikanın fenomenal doğasını kanıtlamak isterken insani etkinliklerin her birine kendine has ve diğerleriyle karışmaması gereken bir alan tahsis edişini ifade eder. Nitekim Arendt’in diğer insani etkinlikler içerisinde politikaya özerk bir konum atfetmesi de bu bakışıyla bağlantılıdır. Buradan hareketle Marx’ın sosyal olan kavrayışını da onun yöntemini fenomenolojik açıdan çözümleyen düşünürlerden esinle ele almak mümkündür. Bu düşünürlere göre Marx’ın özellikle Kapital’de benimsediği yöntem, görüngüsel biçimlerdeki özü arayan (eidetic) fenomenolojik bir yöntemdir. Bu yöntem en açık şekilde, Marx’ın emeğin kapitalist sosyallik içinde aldığı biçim olarak tanımladığı soyut emek çözümlemesinde görülebilir. Bu çalışmada iki yaklaşım arasındaki gerilimden yola çıkarak politikanın ve sosyal olanın, karşıtlık veya ikilik olarak kavranmasının neden olduğu kısıtlılıklar irdelenecektir. İnsani etkinliklerin, mevcut toplumda insani gelişimi sakatlayan sosyallığı yıkıcı yönlerinden bağımsız ele alınamayacağı savunulacaktır.

Anahtar Sözcükler: Marx, Arendt, Sosyal Olan, Görüngü, El Birliği.

The Social in Marx and Arendt: A Phenomenological Assessment

Abstract

The social as a modern phenomenon, beyond society or societal, implies an autonomous space that cannot be reduced to other spaces such as economy, law, or politics. When we look at the relationship between the social and politics, we can distinguish two main lines: The first emphasizes autonomy of politics and differentiates it from the social. The second, contrary to the former, focuses on the mediation between the social and politics. Hannah Arendt, one of the thinkers representing the first approach, sees the social as primarily responsible for the retreat from politics and the loss of public realm in modern times. Marx's understanding of sociality is the source of the second line. In Marx, sociality has two aspects. On the one hand, it is a general quality of the relationship between human and nature that can be considered to be independent of historical specificities. On the other hand, it is a fact that is driven by capital under modern capitalist conditions. Considering these two aspects together allows us to state negative features of the social under objective conditions and to grasp it in a contingent manner that it is not necessarily as it is. Arendt's critique of Marx, which focuses on the social, relies on her methodology which is considered as "phenomenological essentialism". It refers to Arendt's assignment of proper space to each human activity that shouldn't interfere with others while seeking to prove phenomenal nature of politics. From this point of view, it is possible to examine Marx's conception of the social with inspiration from the thinkers who analyzed his methodology phenomenologically. According to these thinkers, the methodology that Marx adopted especially in *Capital* is considered eidetic phenomenology. This method can be seen most clearly in Marx's analyses of abstract labor, which Marx defines as the form that labor takes under capitalist sociality. In this article, based on the tension between two approaches, the limits caused by consideration of politics and the social as opposition or duality will be examined. It will be argued that human activities cannot be treated independently of dissocializing aspects that impair human flourishing in the current society.

Keywords: Marx, Arendt, The Social, Phenomena, Cooperation.

Giriş

“Emek vasıtasıyla insan nesneleşir ve nesne insanlaşır. Doğayı insanlaştırırken ve anlamları nesneleştirirken (gerçekleştirirken) insan bir insan dünyası oluşturur. İnsan bir dünyada yaşar (kendi yapıtlarının ve anlamlarının dünyasında), oysa hayvan doğa koşullarına bağlıdır” (Kosík, 2015: 181-182).

Sosyal, ekonomik ve siyasal konuların ayrı alanlar olarak araştırılmasına ve tartışılmasına alışık olsak da bu üçünü birbirine bağlayan zemininin başlı başına değerlendirilmesine pek sık rastlanmamaktadır. Sosyal olan (the social) şeklinde adlandırılan bu zemin, antropolojik bir özellik olarak insani biraradalığı ifade eden sosyallikten farklı olarak modern tarihsel bir olguyu ifade eder. Cisimleştirilmiş bir ifadeyle sosyal olan, ne toplumu (society) ne de topluluk yaşamıyla ilgili olanı (societal) adlandırır. Aksine sosyal olan, sadece ekonomi, politika, hukuk gibi alanlara indirgenemeyecek özerk bir alanı işaret eder.

Özerk bir alan olarak sosyal olan, ortaya çıkışını üç modern tarihsel fenomene borçludur (Fischbach, 2009: 41). Bunlardan ilki piyasa ekonomisinin doğuşuna paralel olarak kapitalist sanayinin gelişmesidir. İkincisi, geniş kitleleri kapitalist sanayi üretiminin ihtiyaç duyduğu şekilde üretim ya da savaşlar için seferber edebilecek ölçüde denetim ve yönetim gücüne sahip olan ulus-devletlerin gelişimidir. Üçüncüsü ise yoksulluğun, kapitalist modernleşmeden önceki dönemlerdeki gibi toplumun küçük ve marjinal bir kesiminin sorunu olmaktan çıkıp kendini kitlesel ölçekte göstermesi, yani sosyal bir sorun olarak ortaya çıkmasıdır. Sosyal olana dair özgün bir bakış getiren Hannah Arendt, özellikle bu üçüncü unsura vurgu yapar. Arendt (2013: 77-91), “sosyal olanın yükselişi”ni (rise of the social), kapitalist sanayi üretimiyle doğrudan ilişkilendirmeksizin modern dünyada yoksulluk sorununun kamusal nitelik kazanmasına bağlar. Ona göre sosyal olanın özerkliği, siyasal eylem ve kamusal alan aleyhine gelişmektedir. Bu yönüyle Arendt, sosyal olanı, modern dünyada siyasal eylem ve kamusal alana karşı bir tehdit olarak gören şüpheli bakışın kaynaklarından birini temsil eder. Bu şüpheli bakışın ardında özgür, iradi, tinsel, organik ve ortak eyleme dayalı olanın aksine sosyal olanın zorunluluğa dayalı, kısıtlayıcı, maddi, mekanik ve yönetsel olduğu görüşü bulunur (Fischbach, 2013; Fischbach, 2015: 30-31).

Sosyal olana dair bir diğer kaynak ise sadece kapitalist üretim ilişkileri altında değil, antropolojik bir özellik olarak da sosyallığe vurgu yapan Karl Marx'tır. Marx'ın sosyallik çözümlemesinin temelinde emeğe ilişkin iki unsur öne çıkar: Birincisi emeğin, insanın doğa ile arasındaki madde alışverişini yürüttüğü süreç

olarak tanımlandığı “antropolojik” (Renault, 2011: 23) boyutudur. Marx, Kapital I’de (2016: 181) emek sürecinin öncelikle “tüm belirli toplum biçimlerinden bağımsız olarak incelenmesi” gerektiğini belirtir. Tarihsel özelliklerinden yalıtıldığında “[...] emek süreci, [...], insanla doğa arasındaki madde alışverişinin genel koşulu olan, insan hayatının değişmez doğal koşulunu oluşturan ve dolayısıyla bu hayatın bütün biçimlerinden bağımsız, daha doğrusu, onun tüm toplum biçimlerinde aynı olan, amaçlı faaliyettir” (Marx, 2016: 187). İkincisi ise kapitalizmde emeğin, sosyal niteliğinden dolayı soyut emek biçimini almasıdır. Ne var ki bu sosyal nitelik, sermayenin, üreticilerin sosyal gücüne el koyması nedeniyle onlara kendi dışlarında bir özellik olarak görünür. Başka bir deyişle kapitalizmde insanların kendi emeklerinin sosyal niteliği, kendileri dışında, şeyler arasındaki ilişki olarak görünür (Marx, 2016: 82). Dolayısıyla Marx’ta sosyal olanın hem nesnel koşullar altındaki insani kapasiteleri geriletici özelliklerini hem de bunun zorunlu olarak böyle olması gerektiğine dair olumsal bir bakışın izlerini buluruz.

Arendt’in Marx eleştirisi, iki düşünürün sosyalliğe dair farklı yorumları çerçevesinde çözümlenmeye elverişlidir. Ona göre Marx, insanı, çoğulluğa dayalı eyleme kapasitesiyle değil, en az insani ve en biyolojik özelliğimiz olan emekle tanımlar (Arendt, 2013: 131-148). Burada Arendt, Marx’ın antropolojik emek tanımını temel almaktadır. Ardından Arendt (2013: 181,198), Marx’ı, modern toplumlarda siyasal eylemin varoluş koşuluna kast eden ve emek zihniyetiyle kuşatılmış bir sosyalliği benimsemekle eleştirir. Burada ise Arendt’in hedefinde, kapitalizmde insani emeğin aldığı genel biçim, yani soyut emek vardır. Öyleyse Arendt, Marx’ın emek kavramını, tarihsel özelliklerinden soyutladığı ve kapitalizme özgü tarihsel özellikleriyle tanımladığı katmanlı kullanımları arasındaki farkları dikkate almaksızın eleştirir. Oysa bu katmanlar, sosyal olanın siyasal boyutuna dair oldukça açıklayıcıdır. Arendt’in bu katmanları göz ardı etmesi, sadece Marx’ın emek anlayışını eksik yorumlamasını değil, genel olarak sosyal olanın dönüştürücü ve kurucu olan siyasal anlamını reddetmesini de beraberinde getirmiştir.

Arendt’in siyasallığı ve sosyalliği karşı karşıya koyan Marx eleştirisi, iki düşünürün farklı fenomenolojik yaklaşımları doğrultusunda ele alınabilir. Bir yanda Arendt’in, emek (labor), iş (work) ve eylemden (action) oluşan üçayaklı vita activa çözümlenmesinde tüm etkinlik türlerini kendine has bir alanda konumlandığı “özcü” (Benhabib, 2000: 123-124) fenomenolojisi bulunur. Arendt (2013: 88), bu yaklaşım doğrultusunda sosyal olanı “emeğin özel yaşamda sürgün oluşundan kaynaklanan engellemelerden” kurtuluşuna bağlar. Dolayısıyla sosyal olan, insani etkinliklerin kendine has alanlarını ihlal eden, ne kamusal ne de özel olan ama ikisini de yıkıma uğratan melez bir alandır. Diğer

yanda ise Marx'ın, bazı Marksist fenomenologlarca (Domarchi, 1946), (Nemeth, 1976), "görüngülerde açığa çıkan özü arayan" eidetic yöntemi yer alır. Arendt, en üstün insani kapasite olarak siyasal eylemi, Marx ise maddi varoluşun temelindeki gayri iradi ve zorunlu biraradalığı öne çıkarır. Bu çalışmada iki farklı fenomenolojik yaklaşım arasındaki gerilimden yola çıkarak sosyal olanın siyasal anlamı ve politikanın sosyal olanla ilişkisi ele alınacaktır. Politikanın ve sosyalliğin, karşıtlık veya ikilik olarak kavranmasının neden olduğu kısıtlılıklar irdelenecektir. Bu kapsamda niyet edilen, sosyal olandan geri çekilmeye yol açan ön kabullere karşı bir meydan okuma değilse de ikisi arasındaki ilişkiyi; sosyal olanın siyasal anlamını, siyasal olanın ise sosyal boyutunu daha açık ortaya koyma girişimidir.

Arendt'in Fenomenolojisi: İnsani Çoğulluğu Kanıtlama Yöntemi

Martin Heidegger'in öğrencisi olan Arendt, Edmund Husserl'le başlayıp Heidegger'le devam eden fenomenoloji geleneğinin bir devamcısı olarak görülebilir. Fakat bu devamlılık, aslında Heidegger'den ve genel olarak felsefe geleneğinden ciddi şekilde kopuşlar içeren özgün bir duruşu temsil eder (Turhan, 2002: 51-53). Bu kopuş, Arendt'in en temelde bir gerçek varlık (being) savı lehine görünümü aldatıcı ya da yanıltıcı olarak konumlandırılan bakışa karşıtlığıyla ilişkilidir (Arendt, 2018). Hem Husserl hem de Heidegger, fenomenal dünyayı bir aşkınlık fikriyle ilişkilendirir (Turhan, 2002: 56-57): Husserl fenomenolojik alanı, benliğin aşkın alanına indirger; Heidegger ise Arendt'e göre varlığı ontolojik-aşkın bir alanda görür. Arendt her ikisinin de "gerçek" varlığın (being) "yanıltıcı" görünüm (appearance) üzerinde üstünlüğe sahip olduğu, ikili dünya modeli üzerine kurulu metafizik hiyerarşinin tutsağı olduğunu düşünür (Turhan, 2002: 53). Kökeni Platon'un mağara alegorisine kadar götürülebilen bu hiyerarşi, eylemden kopuk düşünce ve düşüncesiz eylemler doğurur. Oysa bu dünyada varlık ve görünüm, hiyerarşik dereceler oluşturmaz, aksine örtüşür (Arendt, 2018: 41). Arendt, görüngüleri aldatmaca olarak gören bakışın, aynı zamanda modern dünyada politikayı değersizleştiren hatta yok etmeye yönelik totaliter rejimlerle bağlantılı olduğunu düşünür. Arendt, ardında herhangi bir gerçekliğin saklanmadığı, dünyanın fenomenal doğasını anlamının peşinden gider. Politikanın fenomenal yapısını ve aynı zamanda görüngülerin siyasal anlamını ortaya koymayı hedefler (Turhan, 2002: 53).

Bu çerçevede Arendt için siyasal fenomenolog demek yanlış olmaz: Ona göre siyasi şeyler kendini fenomenal olarak gösterir (Turhan, 2002). Siyasi alan Arendt için nesnelere değil, olgular ve görüngüler bütününden oluşur. Tek bir gerçeklik fikrine karşı kanıları (doxa) savunmak, görüngüleri önemsemekle yakından ilgilidir. Bu nedenle Arendt, kamusal alan için tiyatro benzetmesi yapar. Siyasal eylemin gerçekleştiği alan tiyatro sahnesi gibi açık ve aydınlıktır. Burada

herkes sahneyi kendi bulunduğu yerden görür ve kendi kanılarını bu konumdan üretir. Bu benzetme, aynı zamanda Arendt'in totalitarizmle ilişkilendirdiği tek bir yasa, toplumun ya da doğanın yasası gibi fikirlere karşıtlığını göstermesi açısından da önemlidir.

Kendini “bir tür fenomenolog” (Young-Bruehl, 2012: 620) olarak tanımlayan Arendt, üçayaklı etkinlikler kategorisi içinde eylemi, politikayı mümkün kılan insani bir yeti olarak değerlendirir. Bu yeti, kendini fenomenal olarak çoğulluk durumuyla gösterir. Başka bir deyişle siyasal eylemi mümkün kılan, insan olmak değil, dünyayı insanlar olarak paylaşmamızı sağlayan çoğulluktur (Arendt, 2018: 37). Arendt'in çoğulluğun modern toplumlardaki çoğulculuk veya çeşitlilikten farklı olarak kanaatlerin çoğulluğu olduğunu hatırlamak gerekir (Sezer, 2012). Arendt'in siyasal alana yönelmiş fenomenolojisinin merkezinde çoğulluk fikrinin yer alması, bu açıdan hiç de şaşırtıcı değildir. Arendt'e göre siyasal görüngüler, doğrudan insani çoğulluk durumuna bağlıdır. Çoğulluk, İnsanlık Durumu başlığının işaret ettiği gibi insanlık durumunun kendisidir (Turhan, 2002: 55-56). Çoğulluk, bir tür olarak insan olma konumunu paylaşmak açısından eşitlik ve aynı zamanda farklı ve benzersiz bireyler olma durumudur (Berktay, 2012: 52). Çoğulluk, ortak dünyayı paylaşma haline ve varlığın ancak kamusal dünyada gerçekleşebileceğine vurgu yapan bir kavram olarak varlığı ölüm karşısında konumlandırılan Heidegger'in tekbenci ontolojisine karşı bir yanıt olarak da düşünülebilir (Taminiaux, 1992).

Arendt'in politika kuramı, insanların en insani ve ayırt edici özelliğini, yani onların zoon politikon olduğunu ortaya koymak için çoğulluğu en tekil düzeyde dahi kanıtlamaya girişir. Arendt, çoğulluğu birey düzeyinde de kanıtlamak için “diyalojik benlik” açıklamasına başvurur. Buna göre insan, ancak başkalarının varlığıyla insani bir yaşam sürdürür ve bu durum yalnız bir insanın kendi iç konuşmasında da diyalojik olarak kanıtlanır (Arendt, 2005: 22-23). Çoğulluğu diyalojik olarak kanıtlayan bu durumu, “bir içinde iki olmak” diye adlandırır (Arendt, 2005: 22). Kendimizle baş başayken ve insanların oluşturduğu çoğulluktan uzakken bile bu çoğulluk durumunun belirtilerini taşıyız. Arendt için kendimizle, başkalarıyla konuştuğumuz gibi bir iç diyalog sürdürüyor olmamız, başka bir deyişle kamusal alandaki iletişim biçimini içsel olarak da taşıyor olmamız, siyasal olarak eyleme kapasitesini ve çoğulluğa dayalı insanlık durumunu doğrular niteliktedir.

Arendt'in siyasal fenomenolojisi, Husserl ve Heidegger'den farklı olarak, onun doğrudan görüngüler dünyasındaki insani eyleme, yani vita activaya (Arendt, 2013) odaklanmasını sağlar. Fenomenolojik bakımdan açıklamaya giriştiği insani etkinlikleri emek (labor), iş (work) ve eylem (action) olarak adlandırdığı üç

kategori altında inceler. Arendt'in emek kategorisi biyolojik yeniden üretim ve türsel olarak yaşamı sürdürebilmek için zorunlu olan her türlü etkinliği kapsar. İş ise dünyayı daha kalıcı kılmak için doğayı dönüştürerek yapılan etkinlikleri ifade eder. Arendt (2013: 135) bu ikisi arasındaki farkı bedenimizin emeği, elimizin işi diye belirtir. Eylem ise tamamen insani çoğulluktan türeyen bir etkinlik türünü ifade eder. Birlikte yani başkalarıyla yapılacak olan etkinlikler, dünyada tek bir insanın değil, insanların birlikte yaşamasından doğan etkinliklerdir. Eylem etkinliği en özgül biçimde politikada kendini gösterir; politika, ortak yaşamı ortaklaşa düzenlemek üzere gerçekleştirilen ve "anlamı özgürlük" (Arendt, 2005: 108) olan etkinliktir. Başka bir deyişle "siyasetin varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deney [ve tecrübe] alanı eylemdir" (Arendt, 2012: 199).

Yeryüzündeki insani varoluşu mümkün kılan bu etkinlikleri üç kategori altında inceleyerek Arendt, politikayı fenomenal olarak açıklama girişimine önemli bir içerik kazandırır. Eylem kategorisiyle Arendt (2013: 58), insanın en ayırt edici özelliğinin politikada kendini gösterdiğini ve bu nedenle de insanın en temelde zoon politikon yani siyasal hayvan olarak tanımlanması gerektiğini düşünür. Ona göre bu Aristotelesçi ifadedeki "siyasal" vurgusunun Batı düşünce geleneğinde Thomas Aquinas ile standartlaşarak "sosyallik"le karşılaşır oluşu, insan-hayvan yaşamının özgüllüğünün sadece sosyal biraradallığa indirgenmesine yol açmıştır (Arendt, 2013: 58-60). Arendt için insani varlığa özgü olan sosyal olmak değil, yeni başlangıçlar yapabilmek, iktidar kurabilmek, içinde birlikte ve uyum içinde eyleyebilecekleri, yani politika yapabilecekleri bir kamusal alan oluşturabilmektir. Arendt'in insanın siyasal bir hayvan olduğunu yani çoğulluğu fenomenolojik olarak kanıtlama çabası, "sosyal olan" (the social) eleştirisinde tüm açıklığıyla kendini gösterir.

Arendt'in insani etkinlikleri belli alanlarla tanımlayan ve bunları insani varoluşun temel kategorileri olarak gören fenomenolojik yaklaşımı Seyla Benhabib (2000: 123-124) tarafından "fenomenolojik özcülük" olarak adlandırılır. Benhabib bununla, her tür insani etkinliğin kendine has bir yeri olduğunu ve bunun korunması gerektiği fikrini ifade eder. István Mézsáros da (2010: 118) Arendt'in siyasal etkileşime uygun olduğu düşünülen ve "kamusal dünyanın yeniden keşfi" amacını taşıyan bir düşünce alanı ile "tam anlamıyla ekonomik alan" diye adlandırdığı bir alanı ikilik biçiminde karşı karşıya koymasını eleştirir. Mézsáros'a (2010: 130) göre "tamamen ekonomik alan" diye bir alan yoktur çünkü üretimin tarihsel olarak değişen maddi temelleri ve bu maddi temellere kök salmış olan özel sosyal biçimleri vardır. Benzer şekilde Hardt ve Negri (Hardt and Negri, 2019: 81), politik alanın özerkliğini, politik karar alma süreçlerinde ekonomik ve toplumsal yaşamın baskılarından ve toplumsal ihtiyaçlar alanından uzak tutulması gerektiğini işaret eden ve Arendt'in düşüncelerini de içine alan

tezlere işaret etmek için kullanırlar. İki düşünür politik alanın özerkliği savunusu karşısında bu alanın ve politik eylemin özerk yapılar olarak düşünülemediğini, aksine tamamen toplumsal ve ekonomik yaşamın katmanları içine gömülü olduğunu vurgularlar (Hardt and Negri, 2019: 81). Ateş Uslu (2020: 200-201) da politikanın toplumsal bütünlüğün bir parçası olduğunu; üretim ve yeniden üretim faaliyetleri ve bunlara sirayet eden sömürü ve tahakküm ilişkileriyle bağlantı içinde oluşup geliştiğini vurgular. Politik olanın maddi üretim ve yeniden üretim ilişkileri içinde oluştuğunda ısrar etmenin onu, ekonomik olana indirgemek anlamına gelmeyip, somut ve toplumsal bir süreç olarak ele alma gerekliliğini işaret ettiğini belirtir (Uslu, 2020: 206).

Arendt'in, ortak dünyanın yitimi ve yurttaşlar topluluğunu kitleye dönüşmesi karşısında yurtsuzlaşma deneyiminin fenomenolojisini yaptığı söylenebilir (Tekin, 2015: 217). Arendt siyasal kapasitenin insani varlığın en özgün ve en insani parçası olduğunu fenomenal olarak kanıtlamak isterken onu sosyallik durumuyla karşıtlığı üzerinden tanımlamaktadır. Arendt, sosyal olanı, moderniteyle birlikte insani etkinlik kategorilerindeki bir tür melezleşmeye bağlı olarak beliren bir tehdit olarak görür (Arendt, 2013: 77-91). Bu melezleşmenin kökeninde, yaşamın tüm alanlarını, kendi doğasına uygun olarak, zorunlulukları karşılamaya yönelik döngüsel etkinliklerle kuşatıp geçim derdiyle yönlendiren emeğe ilişkin zihniyetin kamusal bir nitelik kazanması yatar. Bu melez alan ne özel ne de kamusal alanın kendine özgü kalabildiği, aksine ikisini de yıkıma uğratan bir yükselişi ifade eder. Hanna Pitkin'in (1998) deyiimiyle Arendt, sosyal olanı, her şeyi yutarak büyüyen bir canavara benzetir.

Arendt'in sosyal olana dair eleştirisi, onun fenomenolojik özcülüğünün en açık şekilde görüldüğü kavramsal uğraktır. Arendt'in salt politik sahne göz önünde bulundurulduğunda aralarında bir gerilim olmayan eşitlik ve özgürlük anlayışı, "zorunluluk" alanı da düşünüldüğünde bulanıklaşır (Türk, 2016). Arendt'in şüphelerinin temelinde, sosyal olanın, genel düzeyde insani etkinliklerin kendi sınırlarını aşarak diğer alanları işgal edecek denli büyümesine özel olarak da politikanın bastırılıp yerine mekanik, sadece işlevsel bir yönetim mantığının geçmesine dönük kaygı bulunur. Arendt için politikanın karşıtı sosyal olandır (Pitkin, 1998: 1-2), öyle ki Arendt, sosyal olanda birlikte eyleme yetisine ya da kuruculuğa dair hiçbir şey görmez:

"Toplum, sadece yaşamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kamusal önem ve anlam kazandığı ve salt beka ile ilgili etkinliklerin kamusal yaşamda boy göstermesine imkân tanıdığı bir biçimdir, başka bir şey değildir" (Arendt, 2013: 88).

Sosyal olan, Arendt'in gözünde zorunlulukla özdeşleşmiştir. Bu zorunluluk, sadece yaşamı sürdürmenin gerekliliklerini değil, insanların zorunlu biraradılığı, yani "karşılıklı bağımlılığı"ni da ifade eder. Politika ise sosyal olanın aksine

zorunlu ve kaçınılmaz olanı değil, doğal olmayanı, insani faillikle kurulabilen ve dönüştürülebileni ifade eder. İnsani eyleme yetisi olumsaldır ve sonuçları belirsizdir. Sosyallik ise kendiliğinden ve döngüsel eyleme dayalıdır. Kaçınılmaz ve karşı konulmaz bir güçtür (Pitkin, 1998: 11). Arendt'in modern toplum eleştirisi, bu karşıtlıktan yola çıkarak, politikanın sosyal olan karşısında özerkliğini ve değerini geri kazanması çağrısında bulunur.

Arendt'in fenomenolojik özcülüğü, Marx'ın özgürleşim (emancipation) ile emek ve sosyallik arasında kurduğu ilişkiye tümüyle karşı çıkar. Arendt, üçayaklı etkinlikler kategorisinden yola çıkarak Marx'ı, iş ve emeği birbirine karıştırmakla eleştirir (2005: 79-80). Oysa emek bedenimizle cevap verdiğimiz zorunluluklar, iş ise elimizle ürettiklerimizdir (Arendt, 2013: 135). Marx ise modern dünyanın gereklilikleriyle kusursuz örtüşen bir şekilde emeğe aslında hiç sahip olmadığı bir üretkenlik atfetmiştir, onu insani etkinliklerin merkezinde olacak şekilde yüceltmıştır (Arendt, 2005: 80). Elbette Arendt'in Marx eleştirilerine dair birçok neden sıralanabilir. Ancak bu çalışmanın sınırları göz önünde bulundurulduğunda Arendt'in sosyal olana ve Marx'ın buna biçtiği role dair eleştirilerinde onun fenomenolojik özcülüğünün etkisine odaklanmayı sürdüreceğiz. O nedenle Arendt'in fenomenolojik özcülüğünden kaynaklandığını ileri sürdüğümüz bu eleştirilere, yine fenomenolojik olarak yanıt vermenin mümkün olup olmadığını araştıracağız. Bu çerçevede Marx'ı fenomenolojik bir gözlükle ele alan yaklaşımların kılavuzluğuna başvuracağız.

Fenomenoloji Gözlüğüyle Marx

1940'lı yıllarda Marx'ı fenomenoloji ışığında okumaya dair çalışmalar görülmeye başlamıştır. Buna zemin hazırlayan gelişmelerden biri Avrupa'da iki savaş arası dönemde Heidegger etkisinin yayılmış olmasıdır. Böylelikle genel olarak fenomenolojik okumalara yönelik ilgi artmıştır. Özellikle 1945'ten sonra nesnenin belirleyiciliğinde ısrarcı olan Marksist materyalizm yorumlarına karşı öznenin eylemini göz ardı etmeyen fenomenolojik Marx okumaları artmıştır. Özne ve nesneyi, tek taraflı belirlenim düşüncesine karşı çıkararak diyalektik olarak ele almaya yönelik yaklaşımlar, özellikle fenomenoloji geleneğinin "dünyada olma" (Nemeth, 1976: 241) haline bakışından beslenmeye başlamıştır. Şüphesiz bu artışta 1953'te Grundrisse'nin Almanca yeniden basımının etkisi de vardır (Uslu, 2018: 60) (Kosík, 2015: 169). Bu fenomenolojik okumalardan en önemli iki tanesi Tran Duc Thao (1946) (1986) ve Jean Domarchi'nin (1946) okumalarıdır. Ama onlarla başlayan bu yönelim 1960'larda hız kazanmıştır. Bu dönemdeki fenomenolojik Marx yorumlarının en önemlilerinden biri Karel Kosík'in Somutun Diyalektiği eseridir. Kosík'in özgün çalışması (2015), Hegelci ve Husserlci fenomenolojiyi harmanlama çabası olarak görülebilir.

Öncelikle Thao'nun temel yaklaşımını incelemeye başlarsak, bu yaklaşımın Husserl'in fenomenolojisi ile Marksist felsefe arasında yakın bir ilişki olduğu görüşüne dayandığını belirtmek gerekir. Tarihsel materyalizm, Husserl'in meşhur "şeylerin kendisine dönüş" ifadesini doğrularcasına dünyanın kendini bize gösterdiği bütünsel deneyime gönderme yapar (Duc Thao, 1946: 2). Thao'ya göre marksizmin klasik eserleri gerçekten de fenomenoloji açısından kabul edilemez olan ekonominin üstünlüğünü tanımlar (Duc Thao, 1946: 2). Buna göre üstyapı, "gerçek" ilişkileri ideolojik düzlemde yansıtan basit yanılısamalardır. Oysa fenomenolojinin özgünlüğü, tam olarak "insani varoluşun tüm anlamlarının değerini meşrulaştırmaktır" (Duc Thao, 1946: 2). Ama Marksizm sadece altyapının belirleyiciliği vurgusundan ibaret değildir. Thao'ya göre (1946: 3) ekonomik koşullara yapılan vurgu, nedensel bir belirlenimi değil, yaşantıyı, bu dünyadaki bir deneyim olarak tanımlayan gerekli sınırlamayı ifade eder. Üretici güçler tarafından değiştirilebilecek üretim ilişkileri öngördüğünden ve bu da ancak mücadele yoluyla mümkün olduğundan üstyapının özerkliği de söz konusudur.

Domarchi de Marx'ın terminolojisinin görüngüler ve öz arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaya elverişli olduğunu savunur. Bu yöntemin özelliği, görüngüleri sadece betimlemenin bir aracı olarak görmemesidir. Aksine görüngüler, özün bir ifadesi, özün kendisini dile getirdiği, açığa vurduğu şeyler olarak yorumlanır. Kapital'deki "değer biçiminin kendini açığa çıkarması", "metanın dönüşümü" gibi ifadeler bu açıdan oldukça önemlidir. Bu ifadeler Domarchi'ye göre, aynı Husserl'deki gibi Marx'ın, "şeylerin görüngülerinde onların anlamını bulmak için şeylere dönüş"le ilgilendiğini gösterir. Domarchi özellikle Kapital'in ilk bölümünün fenomenolojik bir biçimde yapılandırıldığına dikkat çeker. Marx Kapital'de Husserl'deki öze indirgeme (eidetic reduction) yöntemine benzer bir yol izlemiştir (Nemeth, 1976: 242). Husserl'in öze indirgeme yönteminde, bir nesnenin doğal özelliklerini ayraç içine almayı ifade eden, epoché denilen zihinsel bir işleme başvurulur. Bu işlem, saf olana yani öze ulaşabilmek için olgu ve özü birbirinden ayırmayı öngören bir indirgeme yöntemine dayanır. Böylece doğal bakışla bilineni, yani olguyu ayraç içine alıp bir kenara koyabiliriz. Ayraç içine alma, yadsımadan farklı olarak bu işlemde sonra geriye kalanı, yani özü bulmaya yöneliktir. İşte Marx, özü ortaya çıkarmaya dönük benzer bir indirgeme yöntemine başvurarak bir şeyin ekonomik anlamının kapitalist dünyada nasıl meta biçiminde görüldüğünü anlatır (Domarchi, 1946: 159).

Domarchi'nin Kapital'de gördüğü öze indirgeme yöntemini, meta ve soyut emek arasındaki ilişkinin açıklandığı bölümden daha iyi gösterecek bir örnek daha bulmak zordur (Nemeth, 1976: 242). Marx, Kapital'de herhangi bir ürünü tüm doğal özelliklerinden yani kullanım değerine ilişkin özelliklerinden soyutlamayı önerir (Marx, 2016: 52):

“Meta cisminin kullanım değeri bir yana bırakılırsa, geriye metaların yalnızca bir tek özelliği, emek ürünleri olmaları kalır. Ama emek ürünü bile elimizde dönüşüme uğramış bulunur. Emek ürününü kendi kullanım değerinden soyutladığımızda, onu, meta cismini kullanım değeri yapan maddi unsur ve biçimlerinden de soyutlamış oluruz. Emek ürünü artık masa ya da ev ya da iplik ya da başka bir yararlı şey değildir. Tüm duyusal özellikleri yok olmuştur. O artık marangoz emeğinin ya da yapıcılık emeğinin ya da eğirmecilik emeğinin ya da herhangi bir başka üretici emeğin ürünü de değildir. Emek ürününün yararlı olma özellikleriyle birlikte, emeklerin bunlar aracılığıyla ortaya konan yararlı olma özellikleri de yok olur; dolayısıyla, bu emeklerin farklı somut biçimleri de yok olur, bunlar artık birbirinden ayırt edilemez olur; hepsi eşit insan emeğine, soyut insan emeğine indirgenir.”

Kapitalist toplumda metaların değeri saklıdır; bu değer kendini öylece açığa vurmaz ama başka biçimlerde ortaya koyar. İnsanlar arasındaki ilişkiler kapitalist toplumda meta dolayımıyla gerçekleşir. Bu durumda insanlar metaları kendi emeklerinin ürünü, diğer insanları da üreticiler olarak görmezler. Bu nedenle Marx, “[Emeğin], ürünlerini kendi eseri olarak kavraması ve kendi gerçekleşme koşullarından koparılmışlığını bir sakatlık, bir zor eseri, bir şiddet eylemi olarak değerlendirmesi muazzam bir bilinçtir” (aktaran Kosík, 2015, s. 166) demiştir. Kapitalist üretim biçiminde emeğin değer üretici karakterini ortaya koymak için Marx, kendini metalarda ortaya koyan emeğe, soyut emek der. O nedenle soyut emek şeklinde kavramsallaştırma, kapitalist bir toplumdaki şeyler ve insanlar arasındaki ilişkilerin görüngülerinden yola çıkarak bu görüngülerde kendini açığa çıkaran özü, yani değeri açıklamaya yarayan bir genelleştirme olarak okunabilir. Dolayısıyla her öz, onu açığa vuran bir dizi görüngüye denk gelir (Nemeth, 1976: 242-243).

Thao ve Domarchi'nin yaklaşımları bu alandaki tartışmaları oldukça canlandırmış olsa da onların düşünsel mirasını doğrudan sürdüren 1960'larda bir Doğu Bloğu düşünürü olan Karel Kosík olmuştur. Kosík, Thao ve Domarchi'ye olan entelektüel borcunu kabul etmekle birlikte onları üstü örtük olarak Marksist iktisadın felsefesi temellerini yeterince iyi görememekle eleştirir (Nemeth, 1976: 243) (Kosík, 2015: 144). Ona göre Kapital'in farklı yorumları farklı yollardan Kapital'in iktisadi boyutunu felsefi boyutundan ayırarak birbirine karşı kayıtsız olan bir bilim ve bir felsefe sonucuna ulaşır. Kosík'e göre, kendisinden önceki fenomenolojik Kapital okumalarında sorunlu olan, fenomenolojinin Kapital'de eksik olduğu düşünülen felsefi boyutu tamamlamak üzere devreye sokulmuş olmasıdır. Bu şekilde Marksist ekonomi politiğin kapsamlı bir nesnel fenomenolojisine döneceği umulmuştur (Kosík, 2015: 144). Oysa Kosík'e göre iktisat ve felsefe ilişkisi Kapital'in kısmi bir veçhesi değil, onun inşasının özgül ilkesidir (Kosík, 2015: 142). Başka bir deyişle ancak iktisat ve felsefe ilişkisi

Kapital'in dinamosu olarak düşünülduğünde onun özüne ve özgüllüğüne ulaşılabilir.

Kosík, öz ve görüngü arasındaki diyalektikten yola çıkarak görüngüler dünyasını sözde somut olarak adlandırır. Ama Kosík, sanki Arendt'in ikili dünya modeli eleştirisine yanıt verircesine öz ve görüngünün, Platonculukta veya Hristiyanlıktaki gibi yalan ve gerçek gibi bir ikiliği ifade etmediğini belirtir (Kosík, 2015: 14). Ona göre gerçeklik, görüngü ve özün birliğidir. Soyut emek, hiçbir şekilde bir idea ya da sahte gerçekliğin karşısındaki asıl gerçeklik değildir. Soyut emek, kapitalist toplumda değer kaynağını işaret etmenin yoludur ve varlığı tamamen somut emeğe bağlıdır. Ondan ayrı, ondan kopuk ve ondan daha gerçek değildir (Nemeth, 1976: 245). Kosík'in yorumundan yola çıkıldığında Kapital, toplumun diyalektik bir betimlemesi değildir. Kapital daha çok kapitalist toplumun diyalektik işleyişinin fenomenolojik betimlemesidir (Nemeth, 1976: 244).

Marksist fenomenologları takip ettiğimizde Marx'ın, emekten yola çıkarak kapitalizm öncesi ve kapitalist sosyalliğin fenomenolojik anlamını incelediği söylenebilir. Aslen kapitalizme özgü olmayan ama kapitalist koşullar altında örgütlenmiş sosyalliği kavramak için, soyut emeği kavramak oldukça önemlidir. Soyut emek, mübadele edilmek üzere üretilmiş metaların birbiriyle değiştirilmesini mümkün kılan en temel niteliği, yani hangi biçimde icra edilmiş olursa olsun tüm metaların insan emeği özüne sahip olmasını ifade eder. Kapitalist toplumlarda meta dolayısıyla gerçekleşen sosyal ilişkilerin bireylere kendi eylemelerinden bağımsız görünmesi, kendini mübadele değerinde açığa vuran soyut emekten kaynaklanmaktadır. Emek, her zaman var olmuş olsa da ancak kapitalizmin ücretli emeği genelleştiren ve çalışma etkinliğini homojenleştiren koşulları altında soyut emekten bahsetmek mümkün olmuştur (Renault, 2011: 23). Burada Marx'ın emek kavramını çok katmanlı kullanışı dikkati çekmektedir. Duc Thao, Domarchi ve Kosík'le örneklendirdiğimiz fenomenolojik Marx okumalarının en önemli katkılarından biri, şüphesiz Marx'ın kavramları kullanımındaki bu katmanlara dikkat çekmesidir. Bu bağlamda sosyalliği, kapitalist tarzda meta üretiminin bir sonucu olarak hem sermaye tarafından biraraya getirilmiş hem de sınırlandırılmış bir yapı olarak kavramak, onun sabit, değişmez ve kategorik olarak siyasal eyleme tehdit olmadığı savını kabul etmeyi gerektirir.

Arendt'in modern toplumlar özelinde politikaya karşı bir tehdit olarak gördüğü sosyal olan, Marx'ta insanların emek süreci içinde tarihsel özelliklerinden yalıtılarak ele alınabilecek olan genel bir özelliktir ve Arendt'teki gibi kategorik olarak olumsuzlanmaz. Ancak Marx'ın sosyal olana dair eleştirisi, kapitalist

üretim koşulları altında çalışma etkinliğinde kendini gösteren sosyal yetilerine, sermaye tarafından el konulması bağlamında ortaya çıkar. Marx (2016: 309), “[s]ermayenin genel ve zorunlu eğilimleri ile bunların görünüm biçimleri”nin birbirine karıştırılmaması konusunda bizleri uyarır. Bu uyarı, olguları görüngü ve öz birlikteliği çerçevesinde ele alma gerekliliğini hatırlatırken sosyal olanın da bugünkü nesnel koşullara mahkûm olmadığını ima eder. Bu çerçevede, sosyal olanın politikaya bir tehdit olmasının ötesinde ve aksine, nasıl bir siyasal boyutu olduğunu ele alabiliriz.

Sosyal Olanın Siyasal İçeriği

Marx’ı fenomenolojik gözlükle ele alan yaklaşımların sunduğu araçlarla Arendt’in sosyal olan çerçevesinde sorunsallaştırdığı, Marx’taki sosyallik anlayışına bakabiliriz. Bunun için Kapital’deki “El Birliği” başlığı altında ele alınan bir vurgu, özellikle aydınlatıcıdır. Marx burada, belirli bir emek-zaman gerektiren bir işin birlikte, üretken faaliyetler birleştirilerek yapılmasıyla, farklı bireyler tarafından ayrı ayrı yapılması ya da aynı kişi tarafından ardıl şekilde yapılmasının, üretkenlik anlamında farklı sonuçlara yol açtığını söyler. Çok sayıda gücün birleşmesiyle ortaya çıkan yeni güç potansiyeli, tekil güçlerin ayrı ayrı çıkaracağı toplam üründen daha fazlasını sağlar. Birlikte iş yapmaktan çıkan üretkenliğin nedenini Marx (2016: 318) şöyle ifade eder: “Bunun nedeni, insanın, doğası gereği, Aristo’nun düşündüğü gibi politik değilse bile, her durumda toplumsal bir hayvan olmasıdır”.

Bu alıntının bize söylediği temel düşünce, politikanın ve sosyalliğin birbirinin zıttı olduğu ya da aslolanın sosyallik olduğu değildir. Buradaki temel düşünce, sosyalliğin kendiliğinden, gayri iradi bir şekilde oluşmuş olsa da kurduğumuz insani dünyanın temeli olduğudur. Dolayısıyla siyasal bir toplulukta kendini gerçekleştirmeyi mümkün kılan edimler, ancak sosyal varlıklar olma özelliğimiz üzerinde yükselebilir. Şüphesiz bu, Arendt’in zorunlu biraradalıkla ilişkilendirdiği sosyallik tanımıyla örtüşmektedir. Öte yandan söz konusu alıntının işaret ettiği düşünce, Marx’ın sosyalliğe yüklediği siyasal anlam, yani insani dünyanın temeli olmak anlamında Arendt’in politikayla iç içe geçmemesi gerektiğini savunduğu özcü sosyallik anlayışının tam zıttıdır. Sosyallik, üretken etkinliğin temelinde yer alır ama bu, onun insani bir müdahaleye uğrayamayacağı anlamına gelmez. Aksine, sosyalliği kar odaklı bir şekilde örgütleyerek kapitalizm, tam da böyle bir müdahalede bulunmaktadır. Marx, Kapital I’in “Fabrika” bölümünde (2016: 403-404) “[h]er yerde olduğu gibi, burada da, toplumsal üretim sürecinin gelişmesinin sonucu olarak artmış üretkenliğin, bu gelişmenin kapitalist tarzdaki sömürsünden doğan artmış üretkenlikten ayrılması” gerektiği konusunda uyarır. Marx ayrıca, “El Birliği” bölümünde, biraraya getirilip “toplum bir güç

halinde eriyip kaynaştırılan” (Marx, 2016: 318) işçilerin, denetim ve gözetime tabi tutulmasından bahseder. “Bundan dolayıdır ki, yaptıkları işler arasındaki ilişki, işçilerin karşısına, düşünce düzeyinde plan olarak, pratik düzeyde kapitalistin otoritesi olarak, onların faaliyetlerini kendi amacının boyunduruğu altına alan yabancı bir iradenin iktidarı olarak çıkar” (Marx, 2016: 323). Kapitalist, işçilerle tek tek sözleşme imzalar ama onları belli bir düzen ve disiplin içinde biraraya getirerek onların birlikte üretiminin faydasını da kullanır. “Kapitalist, 100 işçiyi, bunları el birliği içine sokmadan çalıştırabilir. Bundan dolayı, kapitalist 100 bağımsız emek gücünün değerini öder; ama bu 100 kişinin birleşik emek gücü için ödeme yapmaz” (Marx, 2016: 324). Üstelik bunu kendi marifetiymiş gibi sunar. Sosyalliği son derece sosyalliği yıkıcı (désocialisant) ve ayrıştırıcı bir şekilde örgütler. Marx burada yeniden fenomenolojik bir ifadeye başvurarak şöyle der: “Emeğin el birliği yoluyla gelişmiş olan sosyal üretici gücü nasıl sermayenin üretici gücü olarak kendini gösterirse, el birliğinin kendisi de, kendi başına faaliyet gösteren bağımsız işçinin ve hatta küçük ustanın üretim sürecine karşıt düşen, kapitalist üretim sürecinin özgül bir biçimi olarak görünür” (Marx, 2016: 181).

Franck Fischbach’ın (2015: 153-157) dikkat çektiği üzere kapitalizm, el birliğinden doğan ve sosyal olan türsel gücü, tarihsel olarak eşi görülmemiş şekilde hızlandırmıştır. Fakat aynı zamanda bu gücü ele geçirmiş ve kendine mal etmiştir. Emekçi bu süreç sonucunda üretimin entelektüel gücünden ayrılmıştır. Kapitalizm; mekânı, zamanı ve sosyalliğimizi kar doğrultusunda örgütler. Sosyalliğimizi, ötekiyle olan ilişki biçimimizi sosyalliği yıkıcı (désocialisant) biçimde kendine mal eder. Öyleyse bu gücü geri kazanmak, başlı başına siyasal bir meseledir. Dolayısıyla sosyalliğimizden kaynaklı süreçleri siyasal eylemin karşısına koymak, aslında siyasal eylemi ilgili olduğu şeyden koparmak anlamına gelmektedir. Politikayı mümkün kılan çoğulluk, Arendt’in vurguladığı gibi ötekiyle, diğer insanlarla birlikte olma üzerine kuruluysa, ötekiyle ilişkilerimizi iş birliğine, dayanışmaya dayalı örgütleyebilmekle doğrudan ilgilidir. Öyleyse politika sosyalliğimizin örgütlendiği üretim süreçlerinin kategorik olarak dışında tutulamaz. Sadece bu süreçlerden ibaret değildir ama bir etkinlik alanı olarak bunun dışında, ötesinde ya da üstünde de değildir.

Arendt’in sosyal olanı, siyasal eylemin karşısına koyan fenomenolojisinde sosyallik, politikanın aksine insani bir yapı, özgün insani eylemin bir ürünü değildir. Aksine, insanın en hayvani özelliklerinin bir ürünüdür. Şüphesiz birarada olma biçimi olarak sosyallik insanlara özgü değildir ve hayvanlarla ortak bir özelliğimizdir. Öte yandan Arendt’in siyasal açıdan insanı eylem kapasitesini gerçekleştirmeye uygun olarak gördüğü topluluk yaşamının temeli, bu “fiziksel ve organik” olan biraradalık düzeyidir (Fischbach, 2015: 180). Fakat Arendt’in

fenomenolojik özcülüğü, zorunluluğa dayalı sosyalliğin, siyasal topluluğun temeli olabileceği fikrini baştan reddeder. Başka bir deyişle Arendt, sosyal olanı siyasal olanın karşısına koyarak sosyalliği insani eylemle oluşturulmamış, fiziksel ve organik “sadece biraradalık” düzeyiyle eş tutar.

Arendt, sosyal olan ve zorunluluk, karşı konulmazlık gibi kavramlar arasında mutlak bir ilişki kurmaktadır. Kosík'in (2015:157) ifadesini ödünç alırsak Arendt'te sosyallik “insanın içinde mahsur kaldığı bir mağara” gibi yorumlanır. Kosík, sosyalliğin insanın içinde mahsur kaldığı bir mağara olarak yorumlanmasının praksi ölüden bir yaklaşım olduğunu düşünür. Sosyallik ya da Arendt'in deyimiyle sosyal olan, insani eylem kapasitesiyle diyalektik bağı kesilerek ele alınmaya başlandığında geline nokta, buranın dönüştürülemez ve müdahale edilemez olduğu düşüncesidir. Oysa sosyallik, insani özgürleşim doğrultusunda üretken güçlerimizin örgütlenebileceği bir zemindir. Özgürleşmiş dolayısıyla sermaye egemenliğinden kurtarılmış bir sosyallik örgütlemek, kesinlikle siyasal eylemi gerektirir ancak bunu emek sorunsalını dışarda bırakarak gerçekleştirmek mümkün değildir.

Marx gibi Kosík de (2015: 185) emeği, zorunluluk ve özgürlük diyalektiği altında inceleyerek emeğin, yaşamsal zorunluluklar alanına dahil olduğunu onaylar. Ancak zorunluluk olan ve olmayanın taşlaşmış kategoriler olmadığını, aksine tarihsel olduğunu belirtir. Zorunluluğun baskısıyla belirlendiği dolayısıyla karşılanması kişinin varoluşunu desteklediği ölçüde, gerçekleştirilen edim emektir. Dolayısıyla aynı etkinlik, varoluşun zorunlu bir önkoşulu olarak gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğine göre emek kategorisinde ya da dışında yer alabilir. Dolayısıyla emek ve emek olmayanı ortaya konduğu belirli bir tarihsel biçimiyle ayırmak, onu mutlaklaştırmaya yol açar. “Bilinç bu bölünmenin tutsağı oldukça, tarihsel karakterine dikkat etmeyecek ve emek ile özgürlüğü, nesnel etkinlik ile hayal gücünü, teknoloji ile şiiri insan güdüsünü tatmin etmenin iki bağımsız yolu olarak karşı karşıya getirecektir” (Kosík, 2015: 187).

Arendt'in insani bir dünya kurmadaki en ayırt edici özelliğimiz olarak belirttiği siyasal eylem yetisi, yaşamsal zorunlulukları örgütlerken de sahip olduğumuz bir güçtür. Yaşamsal ihtiyaçları olan insanlarla siyasal eylem yetisinde bulunabilenler iki ayrı bedende bölünmüş değillerdir. Öyleyse insani yaşamın tüm etkinlik alanları, yaşamsal ihtiyaçları olan varlıklar olarak bu dünyada birarada yaşıyor olma gerçekliğimiz üzerinde yükselir. Arendt'in sosyal olanda gördüğü tehlike, gayri iradi biraradalık düzeyi olarak sosyalliğin birlikte ve uyum içerisinde eyleme alanlarımıza galebe çalmasıdır. Oysa sosyal olandaki tehlike, emeğin kapitalist eğilimler doğrultusunda, sosyalliği yıkıcı şekilde örgütlenmesinden kaynaklanmaktadır. Sosyal güçlerimizin bize bu kadar

dışsal hale gelmesiyle yitirdiğimiz kamusal bilincini ve sağduyuyu yeniden sahiplenmek için sosyal olandan başka, kendine özgü konuları ve iletişimsel yordamları olan, sosyal gerçekliğin diğer görüngülerinden bağımsız, sadece bazılarımızın deneyimleyebileceği özel, ideal ve kurtarılmış bir alanımız bulunmamaktadır.

Sonuç

Arendt'in insani etkinlikleri kendine özgü bir alanla tanımlayan fenomenolojik özcülüğü, onun modern toplum eleştirisinin temeli olarak görülebilir. Arendt, emeğe özgü döngüsel ihtiyaçlara cevap vermeye yönelik bir etkinlik tarzının, modern dünyada, esas olarak siyasal eylemin alanı olan kamusal alanda varlık kazanmasını, başlı başına bir tehdit olarak görür. Sosyal olan olarak adlandırdığı bu tehdit, biyolojik ve doğal zorunluluk olarak gördüğü ekonomik etkinliğin piyasa denen ölçeğe ulaşmış olmasının yanı sıra toplumun, aynı hane ekonomisi gibi yönetilmesinden kaynaklanır (Pitkin, 1998: 12). Sosyal olan, mekanik bir yönetim etkinliğiyle özdeşleştirilirken politika, insani failliğin gelişip serpilebileceği ortaklaşa etkinliğin kendine özgü alanı olarak konumlandırılır. Böylelikle Arendt, sosyal olanı politika karşısında hakir görececek bir dizi çağdaş yaklaşımın öncüsü sayılır.

Arendt'in fenomenolojisi, politikanın fenomenal doğasını kanıtlamaya çalışırken, görüngülerin siyasal anlamlarına öylesine odaklanır ki kendi yaptığı ayrımlar, görüngülerin çeşitli bileşimlerinden ya da soyutlamalardan doğan anlamlarına karşı duyarsız kalır. Arendt'in fenomenolojik özcülüğü, fenomenolojinin anlamını siyasal eyleme yöneltirken bununla kısıtlar hale gelir. Öyle ki fenomenoloji, en üstün insani eylem olarak insanlık durumunu açıklamanın yegâne yöntemidir. Arendt'in sosyal olana dair uyarısı kesinlikle yerindedir ancak o, sosyal olanın sosyalliği yıkıcı (désocialisant) hale getirmesini, kapitalizmin sosyal güçlerimizle el koymasıyla asla ilişkilendirmez. Böylece sosyal olan, kategorik olarak politika karşısı ve siyasal eylemle dönüştürülemez bir alan olarak kalır.

Arendt'in sosyal olana atfettiği pek çok özellik, aslında Marx'ın sosyallik anlayışında da bulunabilir. Sosyal olan, temelde zorunluluk alanında ve insanların seçmeden içinde oldukları bir biraradalık biçimi üzerine kuruludur. Marx, sosyal el birliğinin her zaman öncelikle basit karşılıklı bağımlılık biçiminde ve bireylere çoğu zaman kendi seçmedikleri rol ve işlevleri yükleyerek var olduğunu hatırlatır (Fischbach, 2015: 223). İki yaklaşım arasındaki temel fark, Arendt'in sosyal olanı, mutlak bir zorunluluk olarak görmesi, Marx'ın ise zorunluluğa dayalı bu temel üzerinde, insani kapasitelerin geliştirilebileceğini düşünmemizi sağlayan yorumudur. Arendt, fenomenolojik özcülüğüne uygun

şekilde sosyal olanın siyasal eylemle düzenlenebileceğini reddederek politikaya sosyal olandaki etkinliklerin mantığıyla kirlenmemiş bir alan tahsis eder. Bu zorunluluk alanını demokratik bir siyasal topluluğun örgütlenmesi için bir sıçrama tahtası olarak görmez ve bu iki alanın sorunsallarını birbirinden ayırır. Böylece politika, çalışmanın entelektüel faaliyetten ayrılmasıyla kaybettiğimiz, emek süreçlerini ortak akıl yürütmeye örgütleme gücümüzü telafi edecek kendine özgü bir etkinlik alanı olarak ortaya çıkar.

Sosyal olanın siyasal bir topluluğun temeli olduğuna dair sav, politika kuramının başlıca tartışmalarından biri olan politikanın kendine has sorular ve konuları olup olmadığı sorusunu hatırlatmaktadır. Marx'ın politikayı her zaman ekonomiye ve sosyal olana bağımlı gördüğü ve böylelikle politikanın kendinde bir özerklik ya da kendine has bir amaç barındırmadığı söylenir (Zarka, 2014: 9). Ne var ki burada Marx'ın politikayı realist bir biçimde ele aldığı (Renault, 2014), başka bir deyişle onda aslen birbirinden ayrı olan felsefi eleştiri düzeyi ile pratik eleştiri düzeyinin birbirine karıştırılma (Fischbach, 2015: 51) tehlikesi vardır. Bu iki düzey, diyalektik olarak birbirine bağlıdır; burada zorunluluğun özgürlüğe, emeğin özgürleşime, çalışmanın demokratik siyasal bir örgütlenmeye niteliksel bir geçişi hazırladığı fikrinin altını çizmek gerekir. Bu geçiş düşüncesi, bir yandan mevcut nesnel koşulları dikkate almayı ve siyasal idealizmlerden kaçmayı gerekli kıldığı gibi diğer yandan da bu koşulları değiştirebilecek ve böylelikle geliştirebilecek sosyal güçleri kendi elinde tutan bir toplum anlayışını da barındırır.

Arendt Antik Yunan modelinden yola çıkarak politika öncesinin (prepolitics) siyasal anlamını açıklar. Buna göre politika, özgür insanların (zorunluluk ve kısıt altında bulunmayanların) etkinliği ise de bu, belli araçlarla gerçekleştirilecek bir özgürleşme (liberation) gerektirir (Arendt, 2005: 117). Bu araç Antik Yunan'da köle ekonomisine dayanıyordu; yani başkalarını zorlayarak kendini günlük hayatın kaygılarından kurtarma yöntemi, politika öncesinin temel unsuruydu. Arendt'e (2005: 117) göre bu sömürü biçiminin tüm kapitalist sömürü biçimlerinden farkı, efendiye siyasal özgürlük kazandırmanın yolu olmasıydı. Arendt, antik hane ekonomisini, kendisi siyasal olmayan ama siyasal etkinliği mümkün kılan politika öncesi bir süreç olarak görürken, modern kapitalist ekonomiye politika öncesi bir nitelik atfetmemektedir. Ancak Arendt'e rağmen Arendt'in politika öncesi kategorisinden yola çıkarak şu soru sorulabilir: Sosyal olan siyasal bir topluluğu örgütlemenin politika öncesi süreci olamaz mı? Fakat bu defa Antik Yunan'daki ya da kapitalizmdeki gibi herhangi bir sömürü sistemine dayanmayan, Arendt'in (2005: 117) politikanın anlamı olarak belirttiği özgür insanların zorlama, şiddet ve tahakkümün ötesinde aralarında emir ve itaatın bulunmadığı, tartışma ve karşılıklı inananın hüküm sürdüğü eşit bir ilişkiyi, daha politika öncesinde geliştirebilecekleri zemin.

Bugün politika kuramı, ortak eyleme biçimlerimizde ciddi bir geri çekilme olduğu saptamasında ve siyasal eylemi geri kazanma arzusunda büyük ölçüde ortaklaşmaktadır. Bu doğrultuda politika, yaşamın diğer alanlarından farklı olarak birlikte eyleme biçimlerimizi geliştirmenin özel bir yolu olarak sunulmakta, diğer etkinlik alanlarında kaybettiğimiz sosyal güçlerin bir telafisi olarak önerilmektedir. Demokratik kamusal bir iletişimi geri kazanmak için ne tür kamusal erdemlere, nasıl bir kamusal alana ve bu alanda ne gibi yordamların geçerli olacağına dair tartışma süregitmektedir. Sadece bazı şekillerde ve belirli sorunsallar etrafında politika yapma biçimlerimiz olduğu düşünülmektedir. Oysa ortak yaşamı ortak düzenleme kapasitesinin zayıflaması, sermaye egemenliği altında, çalışma sırasında ortaya çıkan sosyal güçlerimize el konması ile başlamıştır. Öyleyse siyasal yetilerimizi ideal bir siyasal alanda geri kazanma düşüncesi yerine, birlikte eyleme yetimizin şekillendiği ve kapitalist koşullar altında bizden koparıldığı emek süreçlerine odaklanmak gerekir.

Sonnotlar

¹ Biz de bu çalışmada sosyalliği antropolojik özelliği ifade etmek için, sosyal olan kavramını ise kapitalist modernleşmeyle ilişkili olarak kullanıyoruz.

² Arendt'in Heidegger'le kurduğu entelektüel ilişkide her zaman bir gerilim hissedilir. Hanna Pitkin (1998: 161-165) bu gerilimin, Arendt'in, Heidegger'in düşüncelerine hem borçlu olmasından hem de bunları eleştirmesinden kaynaklı bir çift anlamlılığa (*ambivalence*) sahip olduğunu ileri sürer. Pitkin'e göre (1998: 162) Arendt erkekler mahsus bir oyunda kendi otoritesini kurarken, yer yer entelektüel babaların sponsorluğuna ihtiyaç duymuştur. Ancak onlara katılırken onlara bağımlı olmamak için çabalamıştır (Pitkin, 1998: 162). Seyla Benhabib (2000: 108), Arendt'in politika felsefesinin doğumluluk (*natality*), çoğulluk (*plurality*), dünyevilik (*worldliness*) ve kamusal alan (*public realm*) gibi temel kategorilerini Heidegger'e karşıtlık içinde olmaktan çok, Heidegger ontolojisinin kökten bir dönüşümü doğrultusunda ifade ettiğini belirtir. Jacques Taminiaux da (1992: 41) Heidegger'in kimi felsefi yöntem ve araçlarının özellikle *İnsanlık Durumu*'nda doğrudan ve eleştirilmeksizin kullanıldığına dikkat çeker. Lewis P. Hinchman ve Sandra K. Hinchman da Arendt'in özellikle *İnsanlık Durumu*'ndaki ayrımlarının ve kavramlarının Heidegger'in varoluşçu felsefesinin damgasını taşıdığını belirtir (1984: 197). Biz de bu ince gerilimi, Arendt'in bir yandan Heidegger'in gerçek varlık ve görünüm arasında karşıtlık kuran, Platoncu metafizik yanılsamalarını eleştirirken diğer yandan kendisinin politikayı ve sosyal olanı tanımlarken ortaya koyduğu özcü tutumunda görmektediriz.

³ Devrim Sezer (2012), Arendt'in yerel düzeyden başlayarak her yurttaşta politikaya katılma olanağı veren konsey sistemini benimsemesini, tartışmacı cumhuriyetçilik içinde konumlandırır.

⁴ “Fenomenolojik özcülük” ifadesinin Arendt’e çokça yöneltilmiş olan emeği işçi sınıfıyla özdeşleştirme ya da işçi sınıfının politika yapamayacağı gibi indirgemeci bir açıdan yorumlamadığımı belirtmek isterim. Ama bu eleştiriyi, politikayı fenomenal olarak anlamlandırmaya çalışırken yaşamın başka alanlarındaki görüngülerinin görünmez kılınmasına yol açan bir özcülüğe dayandığını düşündüğüm için benimsiyorum. Fenomenolojik özcülük, başka alanlardaki görüngülere ya da görüngülerin temsil ettiği başka anlamlara ve bunların dolayımına odaklanmanın önüne geçen felsefi bir tutumu temsil ediyor. Fenomenolojik özcülüğün, sosyal olanı politika karşısında hakir gören bir eğilime yol açtığını savunuyorum.

⁵ Bizim özcü olarak nitelendirdiğimiz yönelimin nedenini Mézsáros (2010: 116, 121), Arendt’in düşünce sisteminin ikilikler ve ayrımlar üzerine kurulmasına bağlar. Bu ikilikler Arendt’in düşünce ve pratik arasındaki önsel ayrımından siyasal ve sosyal arasındaki ayrımına kadar her yerdedir (Mészáros , 2010: 116).

⁶ Pitkin, Arendt’in sosyal olan anlayışını *The Attack of The Blob* (1998) adlı çalışmasında ele alır. Kitabın adı, 1958 yapımı *The Blob* adlı, bilim kurgu ve korku özellikleri taşıyan filmde esinlenmiştir. *The Blob*, üzerine bulaşıp yuttuğu her insanla giderek daha çok büyüyen, pelte kıvamında, bir tür yabancı, canavar bir yaşam formudur. Pitkin (1998: 3-5), Arendt’in *The Human Condition*’u yazdığı 1950’li yıllarda çeşitli filmlerde karşımıza çıkan bu canavar imgesinin toplumun kişisel tecrit, parçalanma, çaresizlik ve insanlık kaybı gibi duygularını yansıttığını ileri sürer. Pitkin Arendt’in sosyal olan kavrayışında, her şeyi yutararak büyüyen ve önüne geçilemeyen bu canavar imgesiyle paralellik olduğunu savunur.

⁷ Sosyal olanı hakir gören bu tutumu başka çağdaş düşünürlerde de görürüz. Ancak onun sosyal olan ile politikayı birbirinden ayıran özcü fenomenolojisinin izlerini çağdaş politika kuramında en belirgin şekilde gördüğümüz yer Habermas’ın kuramıdır. Benhabib (2000: 199), Habermas’ın “iletişimsel eylem” (*communicative action*) kuramının kökenindeki “emek” (*labor*) ve “etkileşim” (*interaction*) arasındaki hayati ayrımı, Arendt’in *İnsanlık Durumu*’ndaki Marx eleştirisine ve üçayaklı etkinlik kategorilerine borçlu olduğunu belirtir. Habermas’ın temel savını hatırlayacak olursak onun da Arendt’e benzer bir ayrıma gittiğini ve yaşam dünyası ile sistem dünyasını farklı rasyonalite türlerine bağlı olmaları nedeniyle birbirinden ayırdığını görürüz. Bu ayrım doğrultusunda Habermas, ileri kapitalist toplumların sorununu şöyle açıklar: Araçsal rasyonalite ile işleyen sistem dünyası, iletişime dayalı ve normatif olan yaşam dünyasını sömürmektedir ve önümüzdeki tek demokratik görev buna bir baraj oluşturmaktır. Normativitenin üretildiği alan Habermas için yaşam dünyasıdır; burası, para dolayımıyla işleyen piyasa zihniyetinin ya da bürokrasi dolayımıyla işleyen yönetim zihniyetinin dışındaki bir alandır. Dolayısıyla aynı Arendt’teki emeğe ve zorunluluğa içkin olan ile normativitenin üretildiği yani iletişimin, etkileşimin ve siyasal eylemin mümkün olduğu alan birbirinden ayrıdır.

⁸ Pitkin’e göre (1998: 1-2) Arendt, üç ilişkili kavramı birbirinin yerine kullanır: Özgürlük, eylem ve politika. Bu üçünün de birer karşıtı vardır Arendt’te: Özgürlük zorunlulukla (*necessity*), eylem davranışla, politika ise sosyal olan (*the social*) ile karşıtlık içindedir.

⁹ Emek ve özgürleşim arasındaki ilişkiyi ifade eden “emeğin merkeziliği” savı üzerine çeşitli görüşler için bkz: (Artous, 2003), (Gorz, 1988), (Méda, 2001), (Méda, 2010), (Renault, 2016), (Renault, 2014), (Ünlü, 2019).

¹⁰ Arendt’in kategorilerinden yola çıktığımızda onun “iş” kategorisinin Marx’ın “emek” kategorisiyle daha çok örtüştüğünü görürüz. Ancak iki düşünürün kavramlarını birbirine çevirmeye çalışmak tam anlamıyla mümkün olamayacağı gibi aradaki verimli diyalogu kaybetmemize yol açabilir. Sean Sayers (2018: 112-115), iki düşünürün kavramları arasındaki gerilim hattını izleyerek Arendt’in emek ve iş arasında yaptığı ayrımı sorgular. Emeğin, Arendt’in savduğunun aksine sadece döngüsel ve tüketici ihtiyaçları karşılamaya yönelik bir etkinlik olmadığını, aynı zamanda sosyal yaşamı ürettiğini ve yeniden ürettiğini belirtir. Dünyayı insanileştiren ve ona kalıcılık sağlayan *homo faberin* etkinliğiyle zorunlu olarak maddi ihtiyaçları karşılamaya yönelik etkinliğin sosyal gerçeklik içinde birbirinden ayrılmayacağını vurgular.

¹¹ Bu konuyu daha ayrıntılı ele alan bir çalışma için bkz: (Ünlü, 2019).

¹² Pitkin’e göre (1998: 140), Arendt, sadece Marx’ı yanlış anlamamış aynı zamanda kendi öğretisinin Marx’ınkiyle ne ölçüde paralel olduğunu da reddetmiştir. Ona göre Arendt ve Marx’ın genel olarak hemfikir olduğunu ya da benzer düşündüğünü söylemek çılgınlıktır. Ancak Pitkin, onların kuramlarında bir örtüşme olduğunu ileri sürer. Tama Weisman (2014: 3) ise Arendt’in, Marx’ı İkinci Enternasyonal gözlükleriyle okumayı sürdürmesinin, kendisine ve onun okuyucularına çok şey kaybettiğini ifade eder.

¹³ İkinci Dünya Savaşı’nı izleyen yıllarda Orta ve Doğu Avrupa’daki zengin entelektüel tartışmaya dikkat çeken çalışmasında Ateş Uslu (2019), 1930’lardan itibaren resmileşmiş olan katı belirlenimci Sovyet diyalektik materyalizm yorumuna karşı Orta ve Doğu Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde “Marksizm Rönesans”ını destekleyen bir entelektüel ortamın geliştiğini hatırlatır. Karel Kosík’in *Somutun Diyalektiği* kitabı, 1950’lerin sonunda Çekoslovakya’da gelişmekte olan, Hegel diyalektiğini Batılı fenomenoloji çevreleriyle de ilişkiye girerek yorumlayan çalışmalardan bir tanesidir (Uslu, 2018: 158). Ancak Uslu, Kosík’in ve çalışmasında ele aldığı diğer Marksist düşünürlerin basitçe Heideggerci Marksistler olarak yorumlanamayacağı konusunda uyarıda bulunur. Uslu (2019: 167), söz konusu düşünürlerin nesnelci yaklaşımlar kadar öznelci felsefi yaklaşımları da kendi diyalektik anlayışlarında çerçevesinde eleştirdiklerini hatırlatır.

¹⁴ Altını ben çizdim.

¹⁵ Benzer şekilde David Harvey de (2010: 208) *Kapital*’deki “kendini ortaya koymak”, “ifadesini bulmak” gibi ifadelerle dikkat çeker. Özellikle teknolojiyle ilgili meşhur dipnotu hatırlatır:

“Teknoloji, insanın doğayla etkin ilişkisini, yaşamını sürdürmek için başvurduğu üretim sürecini açıklayarak, toplumsal ilişkilerin oluşum biçimini ve bu ilişkilerden doğan kavramları ve düşünce biçimlerini ortaya koyuyor.”

Harvey'nin belirttiği gibi bu cümleyi "belirler" diye bitirmekle "ortaya koyar" diye bitirmek arasında çok önemli farklar vardır. Teknolojinin insanın doğayla ilişkisini ve üretim sürecini, toplumsal ilişkilerini ve buradan türeyen düşünme biçimlerini ortaya koyuyor olması nedensellik yerine diyalektik bir etkileşime vurgu yapar. Başka bir deyişle insanın doğayla ilişkisi ve üretim süreci, toplumsal ilişkileri ve buradan türeyen düşünme biçimleri, kendisini teknolojiye açığa vurur. Burada bütünsel bir bakış söz konusudur.

¹⁶ Franck Fischbach (2015), *Le sens du social* (Sosyal Olanın Anlamı) adlı kitabında, çalışmanın el birliği boyutunun özgürleştirici (*émancipateur*) ve demokratik bir nitelik barındırdığı düşüncesinden hareketle Kapital l'deki "El Birliği" bölümüne dikkat çeker. Bu bölümü çözümlenerek Fischbach, sermayenin el birliğinden gelen sosyal güce, nasıl kendi çıkarları doğrultusunda el koyduğunu anlatır ve bu gücü geri kazanmanın yolları üzerine tartışır.

¹⁷ Altını ben çizdim.

¹⁸ Fischbach'ın koordinasyon ve el birliği (*coordination et coopération*) arasında yaptığı ayırım, özellikle 1970'lerden beri içinde olduğumuz neoliberal dönemde, piyasanın sosyal gücümüz üzerindeki etkisini anlamak açısından aydınlatıcıdır. Koordinasyon, birbirinden bağımsız olarak tamamlanmış çalışmaların, daha sonradan birbiriyle uyumlu hale getirilmesidir. Piyasa, tamamen *à posteriori* gerçekleştirilen bu işlevi yerine getirmektedir. El birliği ise bir çalışmayı ortaklaşa yürütmeyi ifade eder. Koordinasyonun aksine el birliğinin *à priori* bir niteliği vardır. Çalışmanın ve onun el birliği boyutunun demokratik bir örgütlenmenin temeli olarak görülmesini sağlayan da bir çalışmayı bütünsel olarak kavrama ve ortaklaşa örgütlenme gerekliliğini doğurmasıdır. Ekip çalışmasının, çalışma hayatında bu kadar yüceltiği bir dönemde, liderliğin en temel kişisel ve profesyonel yetkinliklerden biri olarak görülmesi, çalışmanın el birliğine değil, koordinasyona dayalı olmasının bir sonucu olsa gerek.

¹⁹ Andrew Sayer, *Why Things Matter to People* (2011) adlı kitabında, akıl ile değerleri, normatif olanla nesnel koşullar altındaki yaşamı birbirinden ayıran bir felsefe ve sosyal bilimler anlayışımız olduğu eleştirisinde bulunur. Sayer (2011: 96), bu eğilimin, akli ve normatifliği ilgili olduğu esas meseleden kopardığını ifade eder. Onun ifadesini ödünç alarak söylersek politika ve sosyal olan karşıtlığı, politikayı ilgili olduğu esas meseleden, yaşamı ortaklaşa örgütlenme gücünden koparmaktadır.

²⁰ Fischbach (2015: 174-187), Amerikalı pragmatist filozof John Dewey'in "sadece biraradalık" düzeyi ile ahlaki bir boyut barındıran topluluk yaşamı ya da "gerçekten sosyal" düzey arasında yaptığı ayırma dikkat çeker. *Le sens du social* Fischbach (2015), adlı kitabında, topluluk halindeki yaşamın temeli olan ama asla yeterli koşulu olmayan ve hayvanlarla ortak biraradalık biçiminin nasıl tamamen insani birarada olma biçimlerine yani ortak eylem alanına doğru niteliksel bir sıçrama yapabileceğini tartışır. Emegün kurucu özelliğinin ve merkeziliğinin, bu sıçramanın gerçekleşmesindeki rolüne dikkat çeker. Bu sıçramanın, ancak sermayenin el koyduğu el birliğine dayalı sosyal gücümüzü yeniden kazanarak mümkün olduğunu ileri sürer.

²¹ Oysa insani dünyanın deęiřtirilemez olduęu dūřüncesi, Arendt'in insani faillige ve siyasal eylem yetisine yaptigi vurguyla asla örtüřmez. Ancak onun sosyal olan kavramının menzili, kendi politika kuramının temel dūřüncesiyle çeliřmektedir. Hanna Pitkin (1998: 4), "özgürleřtirici ve güçlendirici niyeti bu kadar açık olan bir dūřünür, nasıl olur da bariz bir řekilde bu niyete zıt bir kavram geliřtirir" diye sorar. Ancak bu durumun ne ölçüde kuramsal bir çeliřki olarak okunabileceęi ya da bu çeliřkinin nedenleri bir bařka çalıřmanın konusudur.

²² Arendt ve Jacques Rancière'in konuları bu tartişmanın iki ucunu temsil eder. Arendt, politikanın, araçsal bir nitelik taşımayan, tamamen kendinde amaç olan bir etkinlik olduğunu söylerken Rancière ise politikanın kendine has konuları ve soruları olmadığında ısrarcıdır.

Kaynakça

- Arendt H (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt.
- Arendt H (2005). *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Arendt H (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev. B S Şener, İstanbul: İletişim.
- Arendt H (2013). *İnsanlık Durumu*. Çev. B S Şener, İstanbul: İletişim.
- Arendt H (2018). *Zihnin Yaşamı*. Çev. İ Ilgar, İstanbul: İletişim.
- Artous A (2003). *Travail et émancipation sociale*. Paris: Editions Syllepse.
- Benhabib S (2000). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Berktaş F (2012). *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*. İstanbul: Metis.
- Domarchi J (1946). Les Théorie de la Valeur et la Phénoménologie. *Revue Internationale*, 2, 154-167.
- Duc Thao T (1946). Marxisme et Phénoménologie. *Revue Internationale*, 2, 168-174.
- Duc Thao T (1986). *Phenomenology and Dialectical Materialism*. Çev. D J Herman ve D V Morano, Dordrecht: Reidel Publishing Company.
- Fischbach F (2009). *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris: La Découverte.
- Fischbach F (2013). Comment penser philosophiquement le social ? *Cahiers philosophiques*, 132, 7-20.
- Fischbach F (2015). *Le sens du social: la puissance de la coopération*. Montréal: Lux Editeur.
- Ünlü S (2021). Marx ve Arendt'te Sosyal Olan: Fenomenolojik Bir Değerlendirme. *Mülkiye Dergisi*, 45 (2), 305-328.

Gorz A (1988). *Métamorphose du travail, quête du sens: critique de la raison économique*. Paris: Galilée.

Hardt M ve Negri A (2019). *Meclis*. Çev. A E Pilgir, İstanbul: Ayrıntı.

Harvey D (2010). *Marx'ın Kapitali İçin Kılavuz*. Çev. B O Doğan, İstanbul: Metis.

Hinchman L P ve Hinchman S K (1984). In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism. *The Review of Politics*, 46 (2), 183-211.

Kosík K (2015). *Somutun Diyalektiği: İnsan ve Dünya Sorunları Üzerine Bir İnceleme*. Çev. E Kaya, İstanbul: Yordam.

Marx K (1973). *Grundrisse*, Marxists Internet Archive: Penguin Books.

Marx K (2016). *Kapital I*. Çev. M Selik ve N Satlıgan, İstanbul: Yordam.

Méda D (2001). Centralité du travail, plein emploi de qualité et développement humain. *Cité*, 4 (8), 21-33.

Méda D (2010). Est-il possible de libérer le travail?. *Le philosophe*, 2 (34), 55-69.

Mészáros I (2010). *Social Structure and Form of Consciousness Volume 1: The Social Determination of Method*, New York: Monthly Review Press.

Nemeth T (1976). "Capital" and Phenomenology. *Studies in Soviet Thought*, 16 (3-4), 239-249.

Pitkin H F (1998). *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Renault E (2011). Comment Marx se réfère-t-il au travail et à la domination ?. *Actuel Marx*, 49, 15-31.

Renault E (2014). Fin de la politique et émancipation du travail: quand le réalisme rejoint l'utopie. *Cités*, 59, 33-44.

Renault E (2016). Emanciper le travail: Une utopie périmée?. *Revue de MAUSS*, 2 (48), 151-164.

Sayer A (2011). *Why Things Matter to People? Social Science, Values and Ethical Life*. New York: Cambridge University Press.

Sayers S. (2018). *Marx ve Yabancılaşma: Hegelyan Temalar Üzerine Yazılar*. Çev. F Sarı, İstanbul: Kor.

Sezer D (2012). Çoğulluk ve Politika: Rousseau, Arendt, Cumhuriyetçilik. *Toplum ve Bilim*, 124, 7-35.

- Taminiaux J (1992). *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot.
- Tekin S (2015). Dünyayı Başkalarıyla Paylaşmak: Etik mi Politik mi? Gadamer ve Arendt Arasında Felsefi Bir Karşılaşma. *Felsefi Düşün*, 4, 201-220.
- Turhan A V (2002). La phénoménologie du jugement politique. İçinde A V Turhan (der), *Les politiques de la phénoménologie: ethos et eidos*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi.
- Türk D (2016). Eşitlik, Özgürlük, Otorite: Arendt ve Rancière’i Karşılıklı Düşünmek. *Mülkiye Dergisi*, 3 (40), 87-114.
- Uslu A (2018). Karel Kosík ve Prag Baharı’nın Entelektüel Temelleri. *Toplumsal Tarih*, 293, 58-65.
- Uslu A (2019). Orta ve Doğu Avrupa’da 1968: Marksizmin Rönesansını ve Sosyalist Demokrasiyi Tartışmak. İçinde Ö Turan (der), *1968: İsyân, Devrim, Özgürlük*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Uslu A (2020). Politik Felsefe ve Diyalektik: Bir Toplumsal Bilinçlilik Biçimi Olarak Politik Felsefe. İçinde M E Kardeş (der), *Politik Felsefe Nedir?*, İstanbul: Tekin.
- Ünlü S (2019). Arendt ve Marx’la Siyasal Bir Emek Kategorisine Doğru. *Toplum ve Bilim*, 147, 178-198.
- Weisman T (2014). *Hannah Arendt and Karl Marx: On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*, Lanham: Lexington Books.
- Young-Bruehl E (2012). *Hannah Arendt: Dünya Aşkıyla*. İstanbul: İletişim.
- Zarka C (2014). Marx et le politique. *Cités*, 59, 3-9.