METİN ÇULHAOĞLU

Bin Yıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu

sarmal YAYINEVİ



Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu

Yazarı
Metin Çulhaoğlu

Birinci Basım
Eylül 1997

Kapak Tasarımı
İnci Batuk

Baskı
Kayhan Matbaacılık

Cilt
Yalçın Mücellithanesi

SARMAL YAYINEVİ
Babıali Cad. Pak Han No: 16/4 Cağaloğlu - İstanbul
Tel:(0 212) 522 45 78 - 512 70 20
Faks: (0212) 522 45 78

Metin Çulhaoğlu

Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu

1947 Balıkesir doğumlu olan Metin Çulhaoğlu, ilk ve orta öğrenimini bu kentte sürdürdükten sonra liseyi burslu olarak gittiği ABD'de bitirdi. 1965-70 yıllarında ODTÜ öğrencisi iken 1968 yılında TİP'e üye oldu ve 1968-69 yıllarında ODTÜ Sosyalist Fikir Kulübü yönetiminde yer aldı. ODTÜ'yü 1970 yılında bitiren Çulhaoğlu, 1975 yılında kurulan ikinci TİP'te ve haftalık *Yürüyüş* dergisinde çeşitli görevler yaptı. 1979 yılında yayınına başlayan *Sosyalist İktidar* dergisinin Genel Yayın Yönetmenliği'ni üstlendi. Kısa süreli Ankara Merkez ve Elmadağ cezaevi deneyimlerinden sonra 1983-86 yılları arasında üç yıl Edirne ve Çanakkale cezaevlerinde kaldı. 1986 yılında tahliye olduktan sonra, *Gelenek* dergisini çıkartan ekipte yer aldı ve yedi yıl boyunca bu derginin sürekli yazarı oldu. Son beş yıl içinde Sosyalist İktidar Partisi (SİP) Siyasi Büro üyeliği, aynı partinin Ankara İl Başkanlığı ve Birleşik Sosyalist Parti (BSP) Genel Başkan Yardımcılığı gibi görevlerde bulunan Çulhaoğlu, Özgürlük ve Dayanışma Partisi (ÖDP) kurucusu ve Parti Meclisi üyesidir. *Tarih, Türkiye ve Sosyalizm*, *Sovyet Deneyinden Siyaset Dersleri* ve *Solda Yürüyüş Polemiği*, daha önce yayınlanan kitaplarıdır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

GİRİŞ

BİRİNCİ BÖLÜM : TARİHSEL VE GÜNCEL ZEMİN
Aydın Konumu ve Aydının Aranışı / 19
Türkiye'de Solun Kuruluşu: Birinci Dönem / 35
Türkiye'de Solun Kuruluşu: İkinci Dönem / 43
Toparlama ve Sonuç / 52

İKİNCİ BÖLÜM : MARKSİZMDE SORUNLU ALAN TANIMLAMALARI
Talihsizlikler / 59
Nesnellik ve İnsan Etkinliği / 65
Bütünlük ve Dolayım / 76
Marksizmde Yöntem / 86
İki Heyüla: Pozitivizm ve İndirgemecilik / 94
Gelişme Perspektifleri / 104

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM : İDEOLOJİ TARTIŞMALARI
Marx ve İdeoloji Kavramı / 113
İdeolojiler Alanı ve Toplumsal Belirlenim / 120
Burjuva İdeolojisi, Egemen İdeoloji ve Resmi İdeoloji / 127
Marksist Yorumlar ve Tartışma / 139
İdeolojik Mücadele / 144

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM : MARKSİZM VE SİYASET KURAMI
Siyaset Kuramının Temel Girdileri / 153
Siyaset Kuramının Sınırları ve Ötesi / 170
Siyaset, Devrim ve Etik / 179

BEŞİNCİ BÖLÜM : SERMAYE SINIFI VE DEVLET
Devlet Kuramında Temel Sorular / 185
Bağımsızlık, Göreli Özerklik ve Sınıf Aidiyeti / 191
Devlet, İktidar, Hükümet / 196

Toplumsal Egemenlikten Siyasal Egemenliğe / 202
Türkiye İçin Kısa Notlar / 210

ALTINCI BÖLÜM : LUKACS, GRAMSCİ VE ALTHUSSER
Kuramsal Çabanın Sınırları: Apokaliptik Eşik Beklentisi / 217
Bir Kez Daha Bütünlük / 227
"Sivil Toplum" Çeşitlemeleri / 233
Sonuç / 238

YEDİNCİ BÖLÜM : KİMLİK SORUNU İÇİN BİR ÇERÇEVE
Sorunun Tanımı / 243
Aydınlanma ve Modernizasyon: İki Örnek / 249
Siyaset Eksenli Yozlaşma / 257
Değişimin Yönü / 261

SEKİZİNCİ BÖLÜM : GÜNÜMÜZÜN İDEOLOJİK AĞIRLIĞI
Bütünlük ve Süreç Fikri / 269
Yabancılaşma, Uçunmuşluk ve "Söylem-Kuramı" / 280
Solda Batılılık Yanılsaması / 297

SONSÖZ

Önsöz

Kitap önsözlerinin nasıl olduğunu hep bilirsiniz. Yazarlar, bu önsözlerde size çalışma koşullarına ve sürecine ilişkin küçük ipuçları verirler. Çalışmaya katkıda bulunan insanlara teşekkür edilir. Bu insanların kimisi özel belge ve bilgi sağlayarak, kimisi nedense hep "değerli" olan görüş ve eleştirileriyle kitap çalışmasına katkıda bulunmuştur. Ama elbette, kitaptaki yanlışlardan bu insanlar değil, yazarın kendisi sorumludur. Bilgi ve belge sağlayan bir arkadaşın yazarı yanılttığı ya da düpedüz kandırdığı örneklere hiç rastlanmaz. Ardından, özel teşekkür faslı gelir. Şu ya da bu yakın kişi ve kişiler, belirli sorumlulukları geçici olarak üzerlerine alıp yazarın kitabına gömülmesini sağlamışlardır. Öyle şeyler söylenir ki, yazarın kitap çalışmasına yoğunlaşmasının, yakınlarını çok önemli ve değerli şeylerden mahrum ettiğini düşünüp üzülebilirsiniz. Bu şablonda "aman kitabıyla uğraşsın da bize bulaşmasın" diyen yakına da, yazarın kitap çalışmasına salt belirli yükümlülüklerden kurtulmak için giriştiğinden kuşkulanan okura da yer yoktur.

Önsöz'de elbette böyle şeylerden söz etmeyeceğim. Bunun birinci nedeni, bu kitabın, bilgi ve belge sağlayan, "değerli" eleştirileriyle çalışmaya katkıda bulunan ve yükümlülük üstlenerek yazarı rahatlatan bir çevre olmadan yazılmasıdır. Ama, böyle bir çevre olsaydı ve kitap bu çevrenin katkılarıyla yazılmış olsaydı bile, bundan söz etmezdim. Elbette nedeni var. Kitabın başlığında "Binyıl Eşiğinde" sözü geçiyor. Binyıl eşiğindeki, yani 1997 yılındaki okurun, bu kitabın hangi akademik katkılarla, ne tür bir insani çevrede ve nasıl bir yükümlülük paylaşım ortamında yazıldığına ilgi duyacağını pek sanmıyorum. Bu nedenle, böyle bir deneyimim olsaydı bile yazmazdım. Ama, 1997 yılının okurunun, kitap çalışmasının mutfağına büsbütün ilgisiz kalacağı da söylenemez. Kimi noktalar, mutlaka onun da ilgisini çekecektir. Önsöz'de, bu noktalara ilişkin olup nesnelliğinden kuşku duyulamayacak bilgileri aktarmakla yetiniyorum:

Dosya Adı: Kytap.Doc.
Dizin: Winword.
Dosya yaratılışı: 21 Ocak 1997, saat 13.50
En son kaydediliş tarihi: 04.08.1997
Başından sonuna değiştiriliş sayısı : 367
Toplam düzenleme süresi: 16.953 dakika.
En son çıkış tarihi: 04.08.1997
Sözcük sayısı: 129.000
Karakter sayısı: 726.974.

Metin Çulhaoğlu

Ankara, Ağustos 1997

GİRİŞ

Elinizdeki kitap üzerinde çalışırken, yalın, ama yalın olduğu ölçüde çarpıcı bir gerçek dikkatimi çekti. Türkiye solunun insanları, sosyalistlik ve devrimcilikle marksizmi oldum olası bir ve aynı şey saymışlardı. O kadar ki, sosyalist ya da devrimci olduğunu söyleyen herhangi birinin marksistliği ayrıca tartışma konusu yapılmıyordu. Böylece, devrimci ve sosyalist olanın marksistliği, sol hareketin "müsellem kaziyesi" (herkesin teslim ettiği, kanıt gerektirmeyen önerme) durumuna geldi. Örneğin, 1960'lı yılların yoğun tartışmaları, hepsi marksist olan, ama devrim stratejisi konusunda bir türlü anlaşamayan kişiler, partiler ve gruplar arası mücadeleler olarak görülüyordu. 70'li yıllarda gene böyle görüldü. Kimileri için, marksizmin bir parlamentarist-revizyonist, bir de devrimci yorumu vardı. Öbür tarafından söylersek, marksizmin bir doğru, bir de goşist yorumu olabiliyordu. Tartışmalar, hepsi marksist temelden kalkan, ama sonra ayrışan bu yorumlar arasında cereyan ediyordu. Bütün bu hengâmede, marksizmin kendisini tartışan pek yoktu.

Sonunda bu perde 90'lara doğru aralanır gibi oldu. Evet, perde biraz aralandı; ama bugün bile bu konuda ciddi bir suskunluk söz konusu. İnsanlar, marksizmi pek tartışmak ve konuşmak istemiyorlar. Bu suskunluğun, marksizme ilişkin tartışmaların bölücü sayılmasından mı, yoksa temel marksist birikim yetersizliğinden, hattâ yokluğundan mı ileri geldiği sorulabilir. Bu sorunun yanıtı üzerinde fazla durmayı düşünmüyorum. Ama, kişisel olarak benim gözlemlerim, ikincisinin daha ağır bastığı yönünde.

Kuşkusuz, Türkiye solunun marksizmden büsbütün habersiz olduğunu ileri sürmek haksızlıktır. Gelgelelim, Türkiye solunda marksizm, devrimcilik ve sosyalizm gibi daha asal sayılan niteliklere iliştirilen öylesi eğreti bir payanda olmuştu ki, pek çok kişi ve çevre marksizmin en azıyla, en özetiyle ve giderek en kabalaştırılmış yorumlarıyla yetinebiliyordu. İyi de, neden? Sol, neden böylesi kısırlaştırılmış bir marksizmle yetinıyor, bunun ötesine geçmek için çaba göstermiyordu?

Bu sorunun, kanımca pek çok kesimin benimseyebileceği açık birtakım yanıtları var. Örneğin, genel olarak Türkiye aydınının kuramsal bir geleneği bulunmadığı çok sık söylenir. Devletçiliğin, halkçılığın, demokrasinin, salt pragmatik gerekçelerle, şu ya da bu hedefe götüren birer araç

olarak algılanıp benimsendiği bir ülkede, marksizmin hakettiği kuramsal derinlikte ele alınması gerçekten çok güç. Türkiye solu, marksizme başka ideolojilere baktığı gibi bakmıştır. Böyle baktığı için, çok kısa sürede örgüt ve strateji tartışmalarına gömülüvermiş, pek estetik sayılamayacak bir vücut çalımıyla Marx'ı geçip Lenin'e demir atmıştır.

Burada açık açık söylemekte yarar görüyorum: Türkiye solu bu kestirmeci Lenin merakıyla, Lenin'e de büyük haksızlıklar yapacak ölçüde kuramsızlaşmış, sığlaşmış ve kültürsüzleşmiştir. Bu kuramsızlaşma, sığlaşma ve kültürsüzleşme, Lenin'in, Marx'ı her konuda içerip aşan bir Marx yorumcusu ve marksizm uygulayıcısı olduğu yolundaki düşüncelerle birlikte ortaya çıkmıştır. Herhangi bir hastalığa karşı geliştirilen çok gerekli ve etkili bir aşının, tıp biliminin yerini tutabileceği sanılmıştır. Türkiye solu, eğer benzetme yerindeyse, marksizmin tıp bilimi, leninizmin de aşı olduğunu farkedememiştir. Hastalıkların ve kaçınılabilir ölümlerin önlenmesi için somut çözümler bulamayan bir tıp bilimi elbette işlevsizdir; ama, şu ya da bu hastalığa karşı geliştirilen bir aşının, bilimin kendisinin yerine geçmesi hiç mümkün değildir.

Marksizmin Türkiye'deki talihsizlikleri bununla kalmamıştır. 60'lardaki yeniden doğuşunda strateji tartışmalarını kuramla özdeşleştirmek zorunda kalan sol, bu yüzden kurama bir yerden sonra hep uzak ve soğuk bakmaya başlamıştır. Solu gereksiz bölünmelere götüren, insanları oraya buraya savuran şey strateji tartışmaları, yani kuram değil miydi? Sosyalist hareketin sınıf hareketiyle buluşması, hep kurama takılıp kalması yüzünden gecikmiyor muydu? Bunlar önce içten içe soruldu, sonra gruplarda, ardından geniş toplantılarda, örgütlerde ve partilerde dile getirildi. Türkiye solu, bir dönem marksizmi müsellem kaziye saymış ve ondan bu nedenle uzak durmuştu. Şimdi, uzaklığın gerekçeleri arasında, artık doğrudan red, geçersiz sayma, en azından kuşku da yer alıyordu.

1989-91 dönemeci, bütün bu yönelimleri gidebilecekleri son noktaya dek götürdü. SBKP'nin 1956'daki 20. Kongresi ardından ortaya çıkan ve tüm Avrupa solunu etkisine alan durum için Althusser'in söylediklerinin bir benzeri, 89-91 dönemecinde ve sonrasında yaşandı. Solun insanları, marksizmin o katı nesnelciliğinin, hattâ pozitivist mutlakçılığının yıllar yılı gizlediği gerçekleri şimdi yavaş yavaş görebiliyorlardı. Örneğin, hep yok sayılan birey (özne?); o güne dek sekterce bir kenara itilen, ama aslında marksizmle sentezlenebilecek başka tarihsel öğretiler; sınıfa takılıp kalındığı için farkedilemeyen "yeni toplumsal hareketler"; artı değer

sömürüsüne kilitlenildiği için önemi kestirilemeyen küresel sorunlar; ve ekonomist indirgemeciliğe mahkumiyet yüzünden ayrıca ele alınmaya değer bulunmayan ideolojik ve kültürel sorunlar, artık bir bir kapıyı çalmaya başlıyorlardı.

Kapı çalınıyordu, ama ev sahibi hiç hazır değildi. Türkiye'de marksizmin, bütün bu konuklardan kimilerini gerektiği gibi ağırlayacak, kimilerine yer gösterecek, kimilerine "biraz bekle" diyecek ve nihayet kimilerini de yeniden kapı dışarı edecek birikimi ve olgunluğu yoktu. Birikimsizlik ve toyluk o düzeydeydi ki, marksizm bu kez bir dönem önceki konumun tam tersi konumların gerekçesi olarak da kullanılabiliyordu. Örneğin o güne dek eşcinselleri hep yok sayan bir marksist şimdi Marx'ın "insani olan hiçbir şey bana yabancı değildir" sözünü keşfediyordu. 25 yıl boyunca yatıp kalkıp Ekim Devrimi diyenler, "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı"nın *Önsöz*'üne yeniden bakmayı akıl ediyorlar, "içerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce bir toplumsal formasyon asla yok olmaz" cümlesini görünce Ekim Devrimi'nin zamansızlığı yargısına varabiliyorlardı. Sonra, solcuları marksist olmadıkları için eleştirmenin de bir anlamı kalmamıştı; zaten Marx'ın bizzat kendisi "ben marksist değilim" dememiş miydi? Özetle, marksist oruç döneminde yararlı pek çok besine yüz çeviren Türkiye solu, iftar saati gelip çattığında, bu kez abur cubur dahil önüne ne gelirse yemeğe başladı.

Böyle bir konumlanışta, ortodoks olmakla olmamak arasında herhangi bir derinlik farkı bulunması mümkün olmuyor. Oysa, Türkiye solu, pratik siyasetini zenginleştirmek için mutlaka derinleşmek zorundadır. Böyle bir derinleşmenin mekânı ise, marksizmin o hep yüzeyinde gezinilen düşünce zenginliği ve pek girilmeyen alanlarıdır. Kendi adıma, marksizmin, günümüz dünyasının olguları için sanıldığından çok daha fazla yanıt ve ipucu içerdiğini düşünüyorum. Elbette, yüzeyden derine inildiği, bakir alanlara girildiği taktirde.

İşte, bu çalışma, bir yanıyla bu yanıtların neler olabileceğine, diğer yanıyla da nereden ve nasıl türetilebileceğine ilişkin. Çalışmaya başlarken, önümde iki seçenek olduğunu gördüm. Birincisi, kendi adıma daha fazla açılım ve yorum getirebileceğim, daha fazla söz söyleyebileceğim alanlarla yetinmek ve diğerlerini en azından şimdilik boş geçmekti. İkinci seçenek ise şuydu: Belirli açılımlar ve yorumlar getirebileceğimi sandığım alanların yanısıra, kendimi yeterince donanmış saymadığım, çizmeden yukarı çıkmaya cesaret edemediğim alanları da yalnızca başlık

açma düzeyinde kitabın kapsamına almak. Eğer bir akademisyen olsaydım, bunlardan hiç kuşkusuz ilkini yeğlerdim. Ama, Türkiye sol hareketinin ve bu arada marksizmin gelişip yaygınlaşmasını, gerçekten kolektif bir uğraş sayıyorum. Bu nedenle, benim boyumu aşan konuların, en azından başkalarının ilgisini ve üretimini davet etmek için ortaya atılmasında yarar görüyorum.

Yıllar önce, *Gelenek*'te yazarken altına girdiğim, ama henüz ödeyemediğim bir borcun bu çalışmada bir ölçüde ödenmiş olacağına inanıyorum. Altına girdiğim borç, iki kavramla ilgili. Birisi "yeni bir marksist ekol yaratmak", diğeri ise "özgül bağlamlı devrim kuramı". Bu iki kavrama önce *Gelenek*'te, daha sonra ise *Sosyalist Politika*'da zaman zaman yer verildi. Elbette, içleri yeterince doldurulmadan. Bu çalışmada bu iki kavrama özel bölüm ayrılmış değil. Ama çalışmanın bütününün, bu kavramların içini doldurmada işlevli olacağını sanıyorum. Gerisini çalışmanın ilerleyen bölümlerine bırakarak, bu Giriş'te iki ön açılımla yetiniyorum.

Önce "marksist ekol yaratmak". Bu kavramla anlatmak istediğimin özü şu: Türkiye'de düşüncenin gelişip zenginleşmesi, ancak, marksizmin yeniden canlandırılmasıyla, değişik alanlara doğrudan ya da dolaylı biçimde uzanan bir üretimin ekseni konumuna gelmesiyle mümkün olacaktır. Burada kastedilen, marksizmin belirli bir yorumunun, siyaset, ideoloji, sanat, kültür, gündelik yaşam gibi alanlarda tektip kalıplar üretmesi değil kesinlikle. Tam tamına şu: Marksizmi değişik boyutlarıyla eksen alan kapsamlı ve derinlikli bir tartışmanın, pek çok alandaki düşünsel ve pratik süreçleri etkilemesi. Örneğin, insanlar kapitalizmin bugünkü krizini, kâr oranlarının eğilimsel düşüş yasasına da bağlayabilirler, gene kapitalist üretim tarzına içsel başka olgulara da. Bağlantı noktası ne olursa olsun, kriz tartışmaları kaçınılmaz olarak marksist bir eksene kayacak ve bu eksendeki tartışmaların bütününden bir marksist ekol belirginleşecektir. Keza, marksizmin dün-bugün-gelecek bağlantılarına yaklaşımı, felsefeden edebiyata, sinemadan tiyatroya, Benjamin'den Brecht'e pek çok alanı ve tarihsel çizgiyi tartışma gündemine sokacaktır.

Kuşkusuz bugün Türkiye'de bu ve benzeri alanlarda hiçbir şey üretilmediğini söylemiyorum. Ama, üretilenler kendi alanlarında yalıtık, birbirleriyle ilintisiz durmaktadır. Siyasete açılan bir öğreti ve bir dünya görüşü olarak marksizmin ötesinde kapsamlı bir *marksist ekol* işte bu tür üretimleri etkileyen bir eksen oluşturabilecektir. Sözgelimi, Quintin Tarantino'yu çok seven solcularla hiç sevmeyen solcuların "herkesin be-

ğenisi kendine" deyip köşelerine çekilmelerindense, bu yönetmen ve senaristi belirli bir eksen çevresinde tartışmaları az şey midir?

Borcumun ikinci bölümü ise "özgül bağlamlı devrim kuramı" kavramıyla ilgili. Bu kavramla anlatmak istediğim çok açık olarak şu: Bir devrim kuramının inşasında, ülke ya da yerellik neresiyse oraya çok özel, derinlikli ve yaratıcı göndermeler yapılmadığı, oranın koşullarından özel olarak beslenilmediği sürece teorisizm (kuramsızlık) tehlikesi kaçınılmazlaşacaktır. Elbette bu çalışmanın Türkiye'ye ilişkin özel devrim kuramı geliştirmek gibi bir iddiası yok. Ama, böyle bir gerekliliğin nedenlerine bu çalışmada değinilecek. Şu kadarını şimdiden söylemek belirli bir açılım sağlayabilir: Örneğin "özgül bağlamlı kapitalizm kuramı" diye bir şeyden söz etmek saçmalıktır; çünkü, bir üretim tarzı olarak kapitalizm, herhangi bir yerelliğe özel atıfta bulunmaksızın, daha genel düzeyde kuramlaştırılabilir. Buna karşılık, devrim kuramı böyle bir genellik ve evrensellik taşıyamaz. Çünkü, devrim kuramının yaşamsal girdileri, çok daha fazla üstyapı kaynaklı, üstyapı belirlenimlidir. Üstyapı dendiğinde, kuram daha fazla özele zorlanacak, kapitalist üretim tarzının genel üstyapı biçimlenişleri konusunda söylenebilecekler ise, kuramın karşılığı olamayacak ölçüde ilkelerle ve en genel çizgilerle sınırlı kalacaktır.

Kısacası, bu çalışmada marksizme ilişkin genel bir çerçeve oluşturmayı ve bu çerçevenin ögelerini Türkiye sol hareketi ile ilişkilendirmeyi deniyorum. İlişkilendirmede, mutlak bir öncelik-sonralık sıralaması gerekmiyor. Yani, marksizmden kalkarak Türkiye'ye ve Türkiye soluna göndermede bulunulabileceği gibi, bunun tersi de yapılabilir. Marksizmden kalkıldığında, açılımını yapmaya çalıştığım sorular kısaca şöyle özetlenebilir: Marksizmden elde kalan görece en sağlam yapılar neler? Bugüne kadar marksizmde hep yanlış anlaşılan ya da yorumlanan özel alanlara ilişkin neler söylenebilir? 70 yıllık reel sosyalizmin marksizmin gelişimi üzerindeki etkileri nasıl değerlendirilebilir? Marksizmin özne-nesnellik, tikellik-bütünlük, temel-üstyapı, bilinç-ideoloji, vb. gibi geleneksel ikilemelerine nasıl yaklaşılabilir?

Bu ve benzeri soruları yanıtlama çabası, tarihsel ve güncel zeminin irdelendiği bir bölümle başlıyor. Başlangıcın böyle olmasının gerekçesi şu: Özgün içeriği ne olursa olsun, marksizmin herhangi bir ülkedeki ve tarihsellikteki edinimi (temellükü) o ülkenin ve tarihselliğin özel koşullarında belirlenir. Başka deyişle, özel koşullardan ve tarihsellikten büsbütün bağışık, bunlardan etkilenmeyen bir marksizm edinimi (marksizmin

aydınlar ve işçi sınıfı hareketi tarafından benimsenmesi) tarih boyunca hiçbir dönemde, hiçbir yerde olmamıştır. Dolayısıyla, Birinci Bölüm, eğer deyim yerindeyse marksizmin "alıcısı" olacak aydın kesimin, önce genel sonra Türkiye ölçeğindeki belirlenimleriyle ilgili.

İkinci Bölüm, marksizmin seçilmiş temel alanlarına ilişkin yorum ve değerlendirmeleri içeriyor. Marksizmin dünden bugüne yüzyüze kaldığı geleneksel talihsizliklere kısaca değinildikten sonra, yaklaşık yüz yıldır ciddi tartışmalara konu olan, bundan sonra da olacağa benzeyen temel konulara giriliyor: Nesnellik ve insan etkinliği; yapı ve bütünlük; marksizmin aydınlanma düşüncesi ve pozitivizmle ilişkisi; ve elbette marksist yöntem. Anlaşılabileceği gibi, bu bölümde geliştirilen genel yorum ve yaklaşım, daha sonraki bölümlerin içeriğini de belirleyecek bir önem taşıyor.

Üçüncü Bölüm, marksizmin özel olarak sorunlu alanlarından biriyle, ideolojiyle ilgili. Burada, Marx'ın ideoloji kavramına, "yanlış bilinç"ten başlayarak "meta fetişizmi"ne dek uzanan dalgalı yaklaşımı ele alınıyor. Kişisel olarak, günümüzde, özellikle kitle kültürü, medya, milliyetçiliğin yeniden yükselişi ve benzeri olgularla birlikte, ideoloji konusunun her zamankinden daha büyük bir önem kazandığını düşünüyorum.

Dördüncü ve Beşinci Bölümler, özgül bağlamın devreye daha çok girmesini gerektiren ana başlıkları ele alıyor. Dördüncü Bölüm, yani "Marksizm ve Siyaset Kuramı", az önce özgül bağlamlı devrim kuramı ile ilgili olarak söylenenler doğrultusunda açımlanıyor. Aynı şey "Sermaye Sınıfı ve Devlet" başlığını taşıyan Beşinci Bölüm için de geçerli. İkisi için de yineliyorum: Somut ülke göndermesi olmadığı sürece, gerek siyaset gerekse devlet ve sınıflar konusunda salt kuramsal düzlemde alınabilecek yol, kesin sınırlara gelip dayanacaktır. Bundan ötesine ise ancak zihinsel alıştırma ya da spekülasyon düzeyinde geçilebilecektir. Örneğin, önde gelen marksistlerin, devlet kuramını geliştirme uğraşında "yapısalcılık", "araçsalcılık", "işlevselcilik" ya da "yapısal-işlevselcilik" türü kavramlar çevresindeki saflaşmalarının, somut gönderme olmadığı sürece, salt kuramsal düzlemde aşılması mümkün değildir. Bundan ötesi, skolastiğin alanına girecektir.

Altıncı Bölümü ise bir tür parantez saymak mümkün. Bu bölümde, Marx'tan bu yana hayli etkili olmuş, batı marksizmindeki tartışmaları hem zenginleştirip canlandırmış hem de bir noktada tıkamış üç önemli

marksiste ilişkin kısa bir değerlendirmeye yer veriliyor. Bu üç önemli isim Lukacs, Gramsci ve Althusser. Bölümün yargısı, kimilerini düş kırıklığına uğratacak ölçüde basit: Bugün en başta ve öncelikle marksist olmak, Lukacscı, Gramscici ya da Althusserci marksist olmaktan daha büyük bir zenginlik taşımak, daha çok şeyi görebilmek anlamına geliyor.

Yedinci Bölüm'de, yeniden Türkiye'ye, Türkiye aydınına ve insanına dönüyoruz. Birinci Bölüm'de daha çok "marksizm alıcısı" kimliğiyle irdelenen özne, bu bölümde bu kez sentezleyici ve dışa yansıtıcı rolüyle araştırılıyor. Türkiye toplumunun ve insanının onyıllardır yaşadığı doğululuk-batılılık ikilemi, belirli bir çerçeve içinde kısaca tartışılıyor.

Çalışma "Günümüzün İdeolojik Ağırlığı" başlığını taşıyan Sekizinci Bölüm'le sona eriyor. Burada ele alınan konu, pek çok çevre tarafından postmodernizm ve postmarksizm olarak tanımlanan düşüncelerin Türkiye solu üzerindeki etkisi. İlginç olan nokta şu: Kuramsal ve felsefi geleneği hayli zayıf sayılabilecek Türkiye solu, postmodernist ve postmarksist düşüncelerle yaklaşımların fazlaca etkisinde kalabilmiştir. Kuşkusuz, Türkiye solu 80'lerle birlikte birdenbire felsefi ve entelektüel derinlik kazanmış değildir. Olup biten, Türkiye solunun pragmatist, güncelci, kuramdan ürken, kuşkucu, hattâ agnostik (bilinemezci) yanlarının, postmarksizmin ve postmodernizmin gene güncelci, pragmatist, parçacı ve yadsıyıcı (marksizme ilişkin) içeriğiyle örtüşmesidir.

•••

Açık konuşmak gerekirse, sol harekette polemiğin yararına hep inandım. Ama, elinizdeki, bir polemik kitabı değildir. Polemiğin, sınırları daha belirgin çizilmiş, daha özel, giderek daha somut konularda yararlı olabileceğini düşünüyorum. Burada yapılmaya çalışılan ise, belirli bir marksizm anlayışının ve yorumunun mümkün olduğunca kapsamlı biçimde sergilenmesidir. Böyle bir çabanın polemik eksenli olması, kendine tek bir hedef seçmesi mümkün değil. Bu nedenle, kitapta belirli marksizm yorumlarına yönelik itirazlar, karşı çıkışlar, giderek sert denebilecek eleştiriler olsa da, bunların yerleşik anlamıyla polemik sayılmaması gerektiğini söylüyorum.

Ele alınan konuların karmaşıklığına ve güçlüğüne karşın elimden geldiğince açık yazmaya çalıştım. Kuşkusuz, açıklık, konulara olduğu

kadar dile de hakimiyeti gerektiriyor. Türkçe'nin kullanımı konusunda hiçbir zaman iddialı olmadım. Ama, özellikle son dönemlerde yetişen gençlerin Türkçe kullanımlarına baktığımda kendime güvenim artıyor. Bu güvene karşın, kitap okumayı seven bir kesimden zaman zaman duyduğum beğeni ölçütlerini karşılayabileceğimi sanmıyorum. Kitap okumayı sevenlerin, okuduklarını "keyifli" ya da "lezzetli" sıfatlarıyla tanımladıklarına çok tanık oldum. Böyle bir kuramsal çalışmanın keyifli ya da lezzetli bir üslupla nasıl kaleme alınabileceği konusunda doğrusu hiçbir fikrim yok. Sonuçta, keyif ve lezzet konusunda iddialı olmadığımı peşinen açıklıyorum.

Bir açıklama daha: "Halkın anlayabileceği dilde yazma" konusunda da herhangi bir becerim olduğunu düşünmüyorum. Ama bu alanda çok becerikli olsaydım bile, kitabın belirli bölümlerini halkın anlayacağı dilde nasıl yazardım, bilemiyorum. Yeri gelmişken, bu konuda Andre Gide'in düşüncelerini aktarmak yararlı olabilir. Şöyle diyor Gide: "Halk, iyice göze çarpan bir sonuca varmayan yazardan hoşlanmaz; hiçbir sonuca varmamak, kararsızlık, düşünce tembelliği ya da inanç zayıflığı yüzünden kusur işlemektir, diye düşünür halk; ve zekâdan pek tad alamadığı için, bir inancın değerini, çoğunlukla, olumlamanın şiddeti, sürekliliği ve tek biçimliliği ile ölçer." (A.Gide; *Dostoyevski,* Çeviren: Bertan Onaran, de Yayınevi, 1965, s. 41).

Ne yazık ki, Türkiye'ye bakıldığında, Gide'in söylediklerinin halk bir yana, ortalama solcu için bile geçerli olduğunu kabul etmek gerekiyor. Gene ne yazık ki, gerçekten çapraşık ve tartışmalı konularda ihtiyatlı konuşmak ve yazmak, kimi solcularca kişiliksizlik ya da siyasal cesaretsizlik sayılabiliyor. "Ne yazık ki" diyorum; ama bunu kendi adıma pek önemsemiyorum. Uymaya çalıştığım ölçüt şu: Altından kalkabileceğime, arkasında durabileceğime inandığım her konuda sonuna kadar gitmek, diğerlerinde ise temkinliliği ve ölçüyü zül saymamak...

Kitapların önsözleri ve sunuşlarıyla sonsözleri, bana hep futbolcuların maç önceleri ile maç sonralarını anımsatır. Futbolcuların ilginç bir yanları vardır: Doğru, uygar ve sağlıklı konuştuklarında ruhsuz ve içtenliksiz; yanlış, kışkırtıcı ve saldırgan konuştuklarında ise içtenliklidirler. İlkini maç öncesinde, ikincisini ise sonrasında sergilerler. Örneğin maçtan önce "centilimence bir maç olsun, iyi oynayan taraf kazansın" diyen futbolcu çok uygar konuşmaktadır, ama hiç de içten değildir. Maçtan sonra "abi bu hakemlerle lig bitmez" diye bağırıp kramponlarını fırlatan

futbolcu ise, tahrikçi sayılabilir, ama alabildiğine içtendir. Yazar olarak, önsözümün de sonsözümün de, arada yazılanlarla birlikte, hep aynı tonda, aynı iddia ve tevazu ölçülerinde, ama en önemlisi aynı içtenlikte olmasını gerekli görüyorum.

Sonuçta, ne dersem diyeyim, bu çalışmanın içeriğini kimisi bir sapma başlangıcı sayacak, kimisi de tersine ortodokslukta diretme olarak yorumlayacaktır. Marksizme ilişkin bir çalışmanın bir kesimce sapma, bir başka kesimce ortodoks sayılması, marksizmin köklü birikime sahip olduğu ülkelerde pek görülmeyecek bir garabettir. Ama bizde olabiliyor.

Türkiye sol hareketinin son iki üç yılındaki örgütlülüğümde, arkadaşlarımla birlikte bir eleştiri, serzeniş, hattâ sataşmayla çok sık karşılaştım. Denebilirse, bizim gibileri tanımlamak için bir kavram bile icad edildi: "Marksizm muhafızları". Nerede ne konuşsak, marksizm adına neyi savunsak, hep aynı sataşmayla yüzyüze geldik: "Bize marksizm muhafızlığı yapmayın..."

Bu kitapta söylenenler marksizm muhafızlığı sayılır mı, sayılmaz mı bilemiyorum. Ama şunu söylemeden edemiyorum: Muhabbet tellalı bu kadar çok olan bir şeyin birkaç muhafızı da oluversin, ne çıkar?

Aydın Konumu ve Aydının Aranışı

Edebiyat ve sanatla uğraşanlar, siyaset ve toplumbilimcilere göre belirli bir ayrıcalığa sahipler. Edebiyatçılar ve sanatçılar, toplumsal olguları çok çarpıcı ve özlü deyişlerle betimleyebiliyorlar. Ama asıl ayrıcalıkları, çarpıcı ve özlü deyişlere ulaşmalarında değil, kendilerini bu yetkinliğe götüren çözümlemeler, yöntemler ve süreçler konusunda herhangi bir açıklama yapma yükümlülüğü taşımamalarında. Buna karşılık, siyaset ve toplumbilimciler, her yargının, her genellemenin hesabını ayrıntılarıyla vermek zorundalar. Gorki, aydınları "ülkedeki her tür kötülükten sorumlu olan ülkenin en iyi insanları" olarak tanımlamıştı. Nurullah Ataç'a göre aydın "her doğruda bir yalan, her yalanda bir doğru bulmaya çalışan kişi"dir. Gorki de, Ataç da, az önce değindiğim anlamda ayrıcalıklı konumdadırlar. Söylediklerini beğenirsiniz, beğenmezsiniz. Ama özlü ve çarpıcı bulursunuz. Gelgelelim, ne Gorki ne de Ataç, bu tür yargılara nasıl, hangi çözümlemelerle ulaştıklarını tutup size anlatırlar. Anlatmak zorunda değillerdir. Eğer gerekli görüyorsanız, onların söylediklerini siz kendi alanınızda irdeler, gerekçelendirmeye çalışırsınız.

Siyaset ve toplumbilimcilerin konumunun farklı olduğunu söylemiştim. Siyasetle uğraşanlar, dile getirdikleri yargıların temellerini ve gerekçelerini açıklamak zorundadırlar. Bu söylenen, batıdan bir kavramı kullanacak olursak, "politik marksizm" için çok daha geçerlidir. Marksistler, aydına ilişkin yaklaşımlarında, güzel ve çarpıcı deyişlerle yetinemezler. Yapacakları bir sürü iş vardır. Örneğin, toplumsal bir kategori olarak aydını bir bütünlük içine yerleştirmek; aydının bu bütünlük içindeki dinamiklerini çözümlemek; nesnel süreçlerin aydın konumunu nasıl etkilediğini irdelemek, gibi.

Salt aydın konusu değil. Başka herhangi bir olgunun çözümlenmesi gündeme geldiğinde, bu olguya bütünüyle içsel denebilecek dinamiklerle, aynı olguyu belirleyen dışsal dinamikleri ayırdetmek çok güçtür. Böyle

bir ayırım, ancak soyutlamanın üst düzeylerinde yapılabilir. Soyutlamanın daha alt düzeylerinde ise, iç ve dış dinamiklerin ayrıştırılması giderek güçleşir. Bununla birlikte, soyutlamanın üst düzeylerinde yol alındığı açıkça belirtildiği sürece, ayırımlara yönelmekte yöntemsel bir hata söz konusu olmayacaktır.

Az önce söyleneni aydın bağlamında somutlayacak olursak, soru şu: Aydın, salt aydın olarak sahip olduğu konuma özgü, yani içsel, yani başka toplumsal kategorilere göre özde ayrıksı dinamiklere sahip midir? Geleneksel yaklaşım bu soruyu şöyle yanıtlayacaktır: Aydın, aydın da olsa, içinde yaşadığı toplumsallıktan ve tarihsellikten yalıtık kalamaz; dolayısıyla, bu toplumsallığın ve tarihselliğin belirlenimlerinden bağışık, salt aydın konumuna özgü dinamiklerden söz etmek mümkün değildir...

Böyle bir yanıtta pek çok doğru vardır. Ama, az önce değindiğim gibi, bu doğruların, soyutlamanın daha alt düzeylerinde devreye sokulmaları gerekir. Bana kalırsa, soyutlamanın üst düzeylerinde kalındığı sürece, aydının salt aydın konumuna özgü birtakım dinamiklerden söz etmek mümkündür. Eğer yöntemsel titizlik aranıyorsa, titizliği ihlâl eden, işe üst düzey soyutlamalardan başlamak değil, hep bu düzeylerde kalıp ele alınan olguyu ete kemiğe büründürmemektir. Sonuçta, aydına özgü ya da içsel dinamiklerden söz edilebileceğini düşünüyorum ve buradan devam ediyorum.

Belki daha önceki tarihsel dönemler için de geçerli sayılabilir. Ama burada özel olarak sözünü ettiğim, 17. yüzyıldan bu yana 300 yıla yaklaşan bir tarihsel sürecin aydınıdır: Avrupa'da aydınlanmayı, burjuva devrimlerini, sosyalist iktidar deneyimlerini; başka ülkelerde sömürge dönemini ve ulusal kurtuluş savaşlarını; Türkiye'de ise Osmanlı'nın son dönemlerini, İttihat ve Terakki'yi, ardından Cumhuriyet dönemini yaşayan aydın. Hepsinde ortak olanın şöyle özetlenebileceğini sanıyorum: Aydın, toplumda bir düzen, yerleşiklik, oturmuşluk ve akılcılık arar. Altını önemle çiziyorum: Aydını asıl belirleyen, kendi başına hareket ve değişim aranışı değil, oturmuşluk ve düzen aranışıdır. Hareket ve değişim, o an için varolmadığına inanılan yerleşikliği, oturmuşluğu ve akılcılığı getirecek süreçtir yalnızca.

Söylenenin önemi şurada: Aydının asıl tanımını değişim ve hareket aranışıyla yapan bir yaklaşım, dönem dönem çarpıcı biçimde öne çıkan aydın edilgenliğini, yetinmeciliğini ve hareketsizliğini açıklayamayacak-

tır. Örneğin, aydın, değişim ve hareket aranışının başatlığıyla tanımlandığında, günümüzün postmodernist eğilimlerinin ve bu arada "tarihin sonu" türü savların en başta aydın kesim üzerindeki etkilerini açıklamak güçleşecektir. Buna karşılık, aydını düzen ve oturmuşluk aranışıyla tanımlayan yaklaşımın, dönemsel aydın edilgenliğini, varolan toplumsal düzenden başka bir düzen olamayacağına yönelik inançla (daha doğrusu inanç yitimiyle) açıklaması mümkündür. Kısacası, aydında, ona içkin bir dinamizm görmek de yanlıştır; bir dönem kovuğuna çekilmiş görünen aydının bu halini değişmez saymak da.

Şimdi, aydının iç dinamiklerine daha yakından bakmaya çalışalım. Aydının, düzen ve akılcılık aranışı içinde olduğu söylendi. Ancak bu aranış, kesinlikle, kendi içinde düzenli ve oturmuş olan aydının, kendine dışsal düzensizliklere ve çarpıklıklara tepkisinden ibaret değildir. Tersine, aydını asıl hareketlendiren, bizzat kendi konumunun da bir çelişki içermesidir. Aydın, içinde bulunduğu toplumsal bütünlüğü nesnel olarak düşünemez; çünkü bu bütünün içerdiği çelişki ona içseldir. Aynı aydın, kendini öznel olarak sorgulayamaz da; çünkü kendini salt kendisiyle yapmamakta, onu'da "yapan" bir toplumun içinde yaşamaktadır.[1] İşte, aydını hareketlendiren, bu gerilimin yarattığı dürtülerdir. Yineliyorum: Hareket adına hareket değil; bir birey olarak toplumla gerilim yaşamayacağı, toplumun kendine yansıttığı çelişkilerden arınabileceği ve kendini salt kendisi olarak sorgulayabileceği bir ortama ulaşmak için hareket...

Thomas Morus'tan Campanella'ya ve Bacon'a birçok çaplı aydının, düzen ve akılcılık aranışlarını hep "ada" kurgusuyla çerçevelendirmeleri, yukarıda kısaca değinilen nedenlerden ötürü raslantı sayılamaz. Çaplarına karşın, bu aydınlar kendi çelişkilerini varolan toplum içinde çözememişler, ada kurgusuyla yalıttıkları bir toplum düşüne yönelmişlerdir. Kuşkusuz, böyle bir kurgunun, genel toplumsal dinamiklerin daha yavaş geliştiği bir döneme denk düştüğünü eklemek gerekiyor. 1789'dan sonra, özellikle 1800'lerle birlikte hızlanan toplumsal dinamikler, aydını, adaya göre daha reel denilebilecek kurgulara, giderek bütünsel sistemlere yöneltmiştir.

Eğer böyleyse, aydının bir sonraki gündemi *dışa açılma* ya da kendini dışa yönelik olarak gerçekleştirme uğraşı olacaktır. Dışa açılmayı bir süreç sayarsak, bu sürecin temel dinamikleri iki genel başlık altında toplanabilir. Birinci başlık, birey olarak aydına daha içsel olan, dışardan et-

kilense bile aydının özel konumunda biçimlenen dinamikleri kapsıyor. İkinci başlığa ise taşıyıcı toplumsal paradigmalar demek mümkün. Bu başlık, örneğin milliyetçilik, halkçılık, kalkınma, sosyalizm gibi, aydını kuşatan toplumsal-siyasal yönelimlerle ilgili.

Birinci başlık: Aydının dışa açılma sürecinin daha içsel dinamikleri arasında, benmerkezcilik, romantizm, erk tutkusu ve aracılık sendromu yer alıyor. Burada söylemeye çalıştığım şu: Daha sonra nasıl yontulursa yontulsun, adanmışlık ve bağlanma hangi sağlamlığa ulaşırsa ulaşsın, aydının dışa açılışının *ilk* dürtüleri arasında az önce sayılanlar mutlaka vardır. Başka deyişle, hiçbir aydın, herhangi bir genel paradigmaya salt bilişsel olarak, yani tam bir nesnel algılamayla yönelemez. Çünkü, geleneksel aydın sendromlarından biri, kendi çelişkili, huzursuz ya da sorunlu konumunu *makrolaştırmaktır*. Burada aydının yaptığı, kendi özel konumu ile toplumsal olan arasında bir tür özdeşlik kurmaktır. Aynı şeye ben'in dışsallaşması da denilebilir.

Bu dışsallaşma, örneğin belli bir sınıf, ulus ya da özel bir topluluk dolayımıyla gerçekleştirilebilir. Dışsallaşma sürecinin genellikle vardığı nokta, ilk çıkış noktasının giderek geri plana düşüp silikleştiği, daha nesnel ve bilişsel (cognitive) bir toplumsal-siyasal bağlanmadır. Ancak, aynı sürecin, benmerkezciliğin pek törpülenmediği, romantizmin ise bilimsellikle yeterince terbiye edilmediği özel bir içerikle yaşanması da mümkündür. İlkinde, aydın, sonuçta ulaştığı özel toplumsal-siyasal bağlanmaya daha sadıktır. "Dönmediği" sürece, bu özel bağlanmanın yerini bir başkası alamaz. Buna karşılık benmerkezci romantizmin terbiye edilmediği süreçlerde, aydının kendini dışsallaştıracağı gerçeklik sıkça değişebilir. Örneğin bu gerçeklik, diğerlerine başatlık taşımak üzere, kimi dönem sınıf, kimi dönem belli bir etnik grup, kimi dönem de özel bir kimlik olabilir.

Bu söylenen biraz daha açılabilir. Bir kere, her aydında benmerkezci bir yan vardır. Burada benmerkezciliği, psikolojik içeriğiyle değil, bireyin kendini toplumla ilişkilendirmesinin bir biçimi anlamında kullanıyorum. Örneğin, kendi yalnızlığının, başkalarınca anlaşılmazlığının ve dışlanmışlığının yansımasını bir ulusta, bir sınıfta, bir etnik grupta ya da örneğin eşcinsellerde ve travestilerde, yani salt kendine göre daha makro birimlerde bulan aydınlar gibi. Bu tür yansımalar belirli bir süreklilik ve iç tutarlılık taşıyabilir. Yani, benmerkezcilik, dışsallaşma nesnesinin sürekli olarak değişmesini mutlaka gerektirmez. Ancak, benmerkezciliğin,

bir ilk çıkış noktası olmanın ötesinde başatlığını sürdürmesi, bu arada hem romantizmle hem de bireysel erk aranışıyla sürekli alışveriş içinde olması durumunda, karşımıza çok daha farklı bir aydın çıkar. Bu noktada karşımıza çıkan aydın, Carl Schmidt'in deyişiyle artık "öznelleştirilmiş bir vesileciliğin" aydınıdır. Böyle bir aydın için, dünya, kendi romantik üretkenliği için bir vesile ve fırsat yaratmanın ötesinde herhangi bir anlam taşımaz. [2]

Buraya dek söylenenler, önemli bir soruyu gündeme getiriyor: Yola çıkış noktaları az çok ortaklık taşıyan aydınların ulaştıkları son durağı ne belirliyor? Toplumsal eyleme *kendini aşarak* bağlanmış aydın ile toplumsallığı salt kendi üretkenliği için bir vesile sayan aydını hangi etkenler ayrıştırıyor? Aynı soruları daha bilinen isimlerle yineleyecek olursak, örneğin her biri amansız bir kapitalizm eleştirmeni olan Marx'ı, Balzac'ı ve Nietsche'yi (daha çok modernizm eleştirmeni sayılmalı) hangi süreçler ayrı ayrı yerlere taşımıştır? Ya da, onca ortaklıklarına karşın, örneğin bir Brecht nasıl olup da Benjamin'den ve Frankfurt Okulu'nun önde gelen temsilcilerinden epey ayrı bir konumda kalabilmiştir?

Bu soruların yanıtı, bizi ilginç bir tartışmanın ortasına taşıyacak. Tartışma biraz karmaşık görünse bile, işin özü yalındır: Bağlanma ve bağlanmanın belirli bir kolektivite içinde yaşanması, aydını zorunlu olarak sığlaştırır mı? Örneğin Şerif Mardin, aydının derinliğini, konulara grupların dışında, kişi olarak bakmasında görüyor. Mardin'e göre entelektüelin asıl ayırdedici yanı yalnızca eleştirici olması değil, aynı zamanda "kolektif görev niteliğini üzerinden atmış" olması. Batı aydını, bu konuma romantizmle gelmiştir. Çünkü, insanın içindeki "daemonik" özellik, yani insanın kişiliğinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir doğal eğilim, romantizm sayesinde harekete geçebilmektedir.[3] Mardin'in bu değerlendirmeleri, Sabri Ülgener'le ilgili bir yazısında yer alıyor. Ama aynı değerlendirmenin özünü bir başka önemli Türk biliminsanında, Hilmi Ziya Ülken'de de bulmak mümkün. Ülken'e göre, "içtimai eyleme bağımlılık" aydını derinleşmekten alıkoymaktadır.[4]

Mardin'in ve Ülken'in yaklaşımı derinlikli bir eleştiri gerektiriyor. Bu yaklaşımın sözde toplumcu bir hamasetle peşinen bir kenara atılabileceğini düşünmüyorum. Ancak, tartışmanın asıl boyutunu kitabın ilerleyen bölümlerine bırakmak zorundayım. Bunun nedeni şu: Mardin ile Ülken'in yaklaşımında, çok örtük de olsa, bir tür pozitivizm, giderek aydın-

lanma eleştirisi var. Marksizmin aydınlanma ve pozitivizmle ilişkisi ise, kitabın İkinci Bölümü'nün önemli başlıklarından birini oluşturuyor. Daha kapsamlı eleştiriyi o bölüme bırakarak, şimdilik birkaç noktayı açmak istiyorum.

Az önce aydının kendini dışsallaştırma sürecinden söz ederken, bu sürecin dinamiklerinin iki başlık altında toplanabileceğine değinmiştim. Kanımca, Mardin ve Ülken'in yaklaşımları bu iki başlıktan ilkine, bu başlık altında da romantizme aşırı bir gömülme içeriyor. Başka deyişle, ikinci başlığı oluşturan taşıyıcı toplumsal paradigmalar bu yaklaşımda bir tür fazlalık oluşturuyor. Burada sorun, hiç kuşkusuz, bireysel dürtülerle yola çıkan aydının kendini herhangi bir toplumsal paradigmaya taşımasının doğruluğu ya da yanlışlığı değil. Çünkü, burada birbirini izleyen aşamalar değil tek bir süreç söz konusu. Birinci ve ikinci başlıklar, bu sürecin aşamaları değil, eşzamanlı (senkronik) yönleri. Dolayısıyla, romantizm ya da "daemonik" özellik baskın olsa bile, aydının kendini toplumsal olan'dan büsbütün yalıtması en başta nesnel olarak mümkün değil.

İkinci bir konu da, "içtimai eylem"den kopuşun derinlik için zorunlu olup olmadığı. Toplumsal eylemden kopukluk, gerçekten de belirli bir derinlik getirebiliyor. Ama bu derinlik, çoğu kez, *bütünlüğün* gözden kaçırılması ya da reddi üzerinden gerçekleşebiliyor. Dahası, toplumsal eylemden kopuk derinleşme, bütünlüğün sağlayabileceği dengeleri ve karşılamaları (telafileri) da dışladığı için, marazi ve nihilistçe bir edilgenliğe götürebiliyor. Kuşkusuz, burada gündemimizde olan, akademisyen ya da biliminsanı değil, sözcüğün genel anlamıyla aydındır. Bu açıklamayla birlikte bir kez daha yineliyorum: Aydın derinleşmesi, bütünü gözden kaçıran bir alana daraldığı ve yaşanan an için eylemi olanaksız kılacak bir soyutluğa ulaştığı durumlarda, yetkinliği değil boğulmayı getiriyor. Aydının toplumsal eylemle anlamlı bir ilişki kuramaması, yaşanılan tarihsel dönemin özgül bütünlüğünün kavranamamasına yol açacaktır. Buysa, iletişimi ve etkileşimi sınırlayarak, "derindeki" aydını iyiden iyiye içrek kılacaktır. Örnek vermek gerekirse, Benjamin ile Adorno'nun, Brecht ile Lukacs karşısındaki konumları tam tamına böyledir. Lunn'ın da değindiği gibi, Benjamin ile Adorno'nun yazılarındaki aşırı esoterik (içrek) yan, sonuçta bu marksistlerin örneğin Lukacs ve Brecht karşısında taşıyabilecekleri olası bir üstünlüğü de köreltmiştir.[5]

Üçüncü nokta ise, yaşadığımız güncellikle ilgili. Kanımca, Mardin ile Ülken'in ortaklaştıkları yaklaşımda tanımlanan aydın, günümüz dünyasında zeminini ve alanını giderek daha çok yitirmektedir. Daha açık konuşursak, bugün toplumsal eylemden kopukluk, herşeye karşın saygı duyulabilecek bir derinliği ve özel bir kişilikliliği değil, tersine ya at gözlüklü dar alan teknisizmini ya da sofizmin dayanılması zor bilgiçliklerle bezenmiş yeni bir türünü üretmektedir. Antik Yunan sofistlerinden Gorgias "bir şey yoktur; bir şey olsa da bilemezdik; bilseydik de başkalarına bildiremezdik" sözüyle ünlüdür. Adına ister postmodernizm deyin ister başka bir şey, günümüzün toplumsal eylemden kopuk, ama "derin" aydınını belirleyen genel felsefi ve düşünsel ortam, Gorgias'ın söylediğinden daha öteye geçilmesine izin vermemektedir.

Tartışma, doğal olarak "entelektüel" ve "entelijansiya" kavramları arasında ortaya çıkan farklılığa gelip dayanıyor. Bilindiği gibi bu iki kavramdan ikincisi Rusça'dır. İlk kez romancı Pyotr Dimitriyeviç Boborikin tarafından kullanıldığı söylenir. Gerçekte, "entelijansiya" kavramı dilbilimsel olarak "entelektüeller"den farklı bir içerik taşımaz. Rusça'daki kavram Latince "inteligentia"dan gelmektedir. Ne var ki, 19. yüzyıl Rus aydını, özgül konumu ve aranışlarıyla bu sözcüğe ayrı bir içerik kazandırmış, dünyaya böyle yaymıştır. Kuşkusuz 19. yüzyıl Rusya'sı da dönemin her batılı toplumu gibi entelektüellere sahipti. Bu entelektüeller ne yaptılar, nasıl konumlandılar ki "entelijansiya" kavramını başka dillere bu ölçüde yayabildiler?

"Daemonik" özellik, açık biçimde Rus aydınında da var. Ancak, iyi eğitilmiş ve aşırı tutkulu Rus aydınındaki daemonik özellik, kendini romantizme sabitlemiyor ve içe dönük kalmıyor. Bireysel tutku ve aranışlar, çok kısa sürede dışsallaşma kanalları buluyor: Çarlık kurumlarına amansız ve ödünsüz muhalefet, halkçılık, ülkücülük ve gerçekçilik. Böylece, Rus aydını toplumsal eyleme sımsıkı bağlanıyor. Özetle, yüksek eğitim düzeyi, çoğunlukla soylu köken ve entelektüel parlaklık, alçakgönüllü bir adanmışlık ve halkçılıkla eşleşiyor. Derinliği engellemeyen bir pratik dönüştürme tutkusu, gerektiğinde gözükara biçimlere bürünebiliyor. Bütün bunlar, Rus entelektüelini entelijansiya yapan özelliklerdir.

Daha önce de değindiğim gibi, böyle bir bağlanmanın, Rus aydınını derinlikten yoksun kıldığını söylemek mümkün değil. Yanlış anlaşılmamalı: Burada, toplumsal eyleme bağlılığın mutlaka derinlik getireceğini ya da aynı bağlanmanın yüzeysellik gibi bir riski hiç içermediğini söyle-

miyorum. Yalnızca şunu şöylüyorum: Toplumsal eyleme bağlılığın, her tarihsel dönemde ve her yerellikte mutlaka yüzeysellik getireceğini düşünmek doğru olmaz. Bu vurguyu, Türkiye aydınının toplumsal eyleme bağlılığının genellikle yüzeysellik getirdiğini ve derinleşmeyi engellediğini bilerek yapıyorum. Zorunlu ve kaçınılmaz olmayanın Türkiye'de neden ve nasıl ortaya çıktığı ise, bu bölümün daha sonraki altbaşlıklarında ele alınacak.

Baskın Oran, entelektüel ile entelijansiya arasındaki ayırım çizgisini kendine göre net biçimde çiziyor. Oran'a göre entelektüelin bilgileri kendi topumundan kopuk; buna karşılık entelijansiya, kendi toplumunun koşullarını siyasal çözümlerle dönüştürmeye çalışıyor.[6] Baskın Oran'a genel olarak katılıyorum. Bununla birlikte, entelijansiya konumunun yüceltilmesine ve entelektüel konumun büsbütün aşağılanmasına götürebilecek eğilimlere de ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Çünkü, özellikle Türkiye gibi ülkelerde entelektüele tepki, öyle hiç de entelijansiyanın yüceltilmesiyle birlikte oluşmuyor. Tersine, entelektüele tepki, neredeyse her tür bilginin, bilimin, kuramın ve bütünlüğün reddini öngören, başta böyle öngörmese bile sonuçta buraya varan plebyen bir cehalet yüceltimi ile sarmalanabiliyor. İşte bu eğilimi özellikle Türkiye solu için çok tehlikeli buluyorum. Bu konuya az sonra yeniden dönmek üzere, şimdi aydının serüvenini tamamlamaya çalışalım.

Biraz geriye dönecek olursak, aydına içsel dinamiklerin taşıyıcı toplumsal paradigmalarla bütünleştiğini söylemiştim. Bu paradigmalar, her zaman bütünlüklü olagelmişlerdir. O kadar ki, bu bütünlüklü oluş, aydını kaplayan daemonik özelliği bile kaplayabilmiştir. Günümüzde, büyük anlatıların artık iflas ettiğini söyleyen postmodernist düşünce ve eğilimlerin kastettikleri, işte böyle bütünlüklü paradigmalardır. Paradigmaların bütünlüklü oluşları, kendi içsel dinamiklerinden yola çıkan aydına, gene içsel bir misyon duygusu kazandırır: *Aracılık*. Aracılık, aydın için bir optimal denge sayılabilir. Çünkü, aydın, kendini aracı konuma yerleştirdiğinde, hem kendi iç fırtınalarının hem de kendine dışsal herhangi bir paradigmanın kölesi olmaktan kurtulmaktadır.

Aracılık sendromu, entelijansiya kavramını yaygınlaştıran Rus aydınında çok belirgindir. Turgenev'in *Arefe*'sindeki kahramanlardan Bersyenev'in aracılığı "görüldüğü kadarıyla ben aracı olmak için doğmuşum" yargısına kadar gider. Kimileri, kendilerini "Çar baba" ile yoksul köylü arasındaki aracı olarak görmüşlerdir. Kimi Rus romanlarının kah-

ramanları, gerçek Slav ruhunu duyarsız aristokratlara anlatan aracılardır. Plehanov, marksizmi iyi kavrayıp kendi çevresine yaymaya çalışan bir aracıdır. Ajan olsa bile, 1905'in ünlü Papaz Gapon'u da aracı olduğu için kitlelerce bu denli tutulmamış mıydı?

Burada, önemli olduğunu sandığım bir noktaya değinmek istiyorum. İşçi sınıfı söz konusu olduğunda, Kautsky ile başlayıp Lenin'de daha ileri noktalara varan "dışardan bilinç" vurgusunun, en azından köken olarak yalnızca siyasal ve pratik içerikli bir vurgu olduğunu düşünmüyorum. Kanımca, Lenin'in dışardan bilinç temasına *Ne Yapmalı*'da bu denli vurgu yapmasının nedenleri arasında, Rus aydınında daha bir belirginleşen aracılık sendromunun payı vardır. Burada anlatmak istediğim, hiç kuşkusuz, dışardan bilinç temasının yanlışlığı değil. Tam tersine, sınıf mücadelelerinin yaklaşık 200 yıllık tarihinin, dışardan bilinç vurgusunun haklılığını kanıtladığını, Lenin'in bu yöndeki ısrarının bugün daha da geçerli olduğunu düşünüyorum. Örneğin, Marx'ın aydınlara sınıf mücadelelerinde biçtiği rol, en azından 1847 yılında aşırı nesnelci, bu nedenle de yüzeyseldir. Marx'ın bu döneminde, aydına düşen misyon, utopyacılık ve "yalın sözcülük" dışında, aracılıkla ilgili bir içerik taşımaz. Sınıf mücadelesi yeterince gelişmemişse, aydın en çok utopyacılık yapabilecektir. Sınıf mücadelesinin geliştiği dönemde ise, sınıfın yalın sözcülüğü dışında, aydına zaten yapacak iş kalmayacaktır[7].

Lenin ise, ortodoks bir batı Avrupa marksisti değil de Rus aydınının aracılık sendromunu şöyle ya da böyle içselleştirmiş bir entelijansiya üyesi olduğu için, dışardan bilinç konusunda daha genç denebilecek yaşlarında bu denli ısrarlı olabilmiştir. Bir cümleyle yeniden özetliyorum: Lenin'in *Ne Yapmalı*'da vurguladığı dışardan bilinç teması, sonuçta özel bir siyasal tercihle bütünleşse bile, *köken olarak* aydına özgü genel bir konumun yansımasıdır. Aydına özgü de olsa, bu vurgunun yerindeliği kanıtlanmıştır. Küçük bir ek yapıyorum: Günümüz postmarksizminin, nesnel sınıf çıkarı tanımayan, dolayısıyla siyasal hareketin *söylem yoluyla* oluşturulabileceğini savunan konumu bile, *dışardan* bilinç temasının bir versiyonu sayılabilir. Çünkü, postmarksizmin gerekli gördüğü eklemlenme ve söyle oluşturma sürecinin, sınıf dışı aydınlar ve siyasetçilerce üstlenilmesi kaçınılmazdır !

Bu küçük ekin ardından, aracılık temasından hareketle, entelektüel entelijansiya ayırımının günümüzdeki, en azından Türkiye'deki biçimlenişine gelebiliriz. Burada ileri süreceğim temel sav, çok açık olarak şu:

Türkiye aydını, belki Rus aydınından daha çok taşıyıcı paradigma bulmuş, kendini gerçekten aracı konuma yerleştirmiş, ama hiçbir zaman sözcüğün tam karşılığıyla entelijansiya olamamıştır. Kanımca bunun temel nedeni, taşıyıcı paradigması yettiği zaman asgari ölçülerde bile entelektüel olamaması, entelektüel nitelikler sergilediğinde ise bu kez taşıyıcı paradigma bulamaması ya da seçtiği paradigmanın yetersiz kalmasıdır. Buradan yeterli anlamı çıkaramayanlar için somutluyorum: Bu ülkenin kanımca en önde gelen paradigmacılarından Şevket Süreyya Aydemir ve Doğan Avcıoğlu yeterince entelektüel olamamışlar; entelektüel oldukları söylenebilecek aydınların (güncel örneklerini vermiyorum) davaları ise demokrasi ve insan hakları gibi önemli, ama bence paradigma denemeyecek hedeflerle sınırlı kalmıştır.

Bu söylenenlerin, Rus aydınına daha önce yapılan göndermeler ışığında netleşmesi gerekiyor. Rus entelijansiyası, entelektüel bir yanı hep taşımıştır. Başka bir deyişle, Rus entelijansiyası, entelektüelliği kategorik olarak yadsımamış, içerip aşmıştır. Şöyle de denilebilir: Rus aydını, kendi taşıyıcı genel paradigması ile entelektüel yetenekleri arasında verimli bir senteze ulaşabilmiştir. Türkiye'de, Türkiye aydınında olmayan budur. Türkiye aydını, taşıyıcı paradigmaların içtenlikli militanı olduğu zaman entelektüel boyutun kendisine katabileceklerini hiç görmemiş, hattâ peşinen reddetmiş; entelektüel olma standartlarına yaklaştığında ise paradigmasını daraltmıştır. Türkiye'de görece çaplı entelektüellerden daha genel belirlenimli olanlarının barış, demokrasi ve insan haklarına, daha özel belirlenimli olanlarının ise eğitim, sağlık gibi sınırlı alanlara gömülmelerinde, entelektüel-entelijansiya diyalektiğinin yeterince verimli işleyememesinin önemli payı vardır. Az önce aktardığım Baskın Oran'ın ayırım çizgisini anımsayacak olursak, şunu söylemek istiyorum: Türkiye sosyalist hareketinin geleceği açısından, Türkiye'nin sol aydını, ne entelektüel girdileri büsbütün küçümseyen bir entelijansiyalık hevesine kapılmalı, ne de bütünsel bağlanmaları kategorik olarak reddeden bir entelektüellik tutkusu taşımalıdır. Gerçi çok güç görünüyor, ama sosyalist aydın, bir koltukta hem entelijansiyalık hem de entelektüellik karpuzunu taşımak zorundadır.

Böyle bir zorunluluktan söz etmemin nedeni çok açık olarak şu: Türkiye'nin sol aydını, çok eksikli olduğu kuramsal yanını, ancak belirli bir entelektüel birikimle doldurabilecektir. Burada entelektüel birikim derken anlatmak istediğim, önce algılama, sonra çözümleme, ardından da yeniden kurgulama süreçlerini zenginleştirecek genişlikte ve derinlikte

bilgi edinimidir. Bilgi edinimindeki bu genişliğin ve derinliğin elbette birtakım sınırları olmalıdır. Aydını, entelektüel birikimin ötesine, düpedüz *entelektüelizme* götüren, asal (ya da ana) sistemiyle ilişkilendiremediği bilgi fazlalığıdır. Kuşkusuz, entelektüel birikimin verili bir anında, neyin gerekli neyinse fazla bilgi olduğunu kimse kimseye dışardan söyleyemez. Bu, solcu aydının bizzat kendisinin boğuşması gereken bir sorundur. İşte, bu boğuşmadaki başarıyı da, aydının ne kadar *entelijansiya* olabildiği belirleyecektir. Önceden verili hiçbir ölçü, doz ve formül yoktur: Entelektüel birikim, entelijansiyayı kurama taşımak için; entelijansiya konumu ise, aydını içinde boğulmayacağı bir birikimle buluşturmak için gereklidir.

Yukarıda anlatmaya çalıştıklarımın genelgeçer bir içerik taşıdığını söyleyemem. Ne var ki, Türkiye'deki solcu aydının özel konumu, entelektüel ve entelijansiya kavramlarının baş rolleri oynadıkları böyle bir diyalektik ilişkiyi gerektiriyor. Bu ilişki kurulmadığı sürece, entelektüel, siyasal pratiği ve bağlanmayı küçümseyecek, militan ise bilgiyi, bilimi ve kuramı hor görecektir.

Entelektüel bilgi birikiminin ve kuramın solcu aydın için yaşamsal önem taşıyan bir başka girdisi ise, *değişimi* ve değişimin *hızını* daha gerçekçi temellere oturtmaya yardımcı olmasıdır. Bunun, günümüzün koşullarında giderek daha büyük önem kazandığını düşünüyorum. Bugün kime sorsanız, size herşeyin büyük bir hızla değiştiğini söyleyecektir. Değişimin hızı ve boyutları öyle anlatılacaktır ki, süreklilik ve tutarlılık gibi kavramlar belki de farkına bile varılmadan gündemden düşüverecektir. Oysa, bir olgunun tarihsel ortaya çıkışı ile aynı olgunun bilgi sürecine dahil edilmesi zaman olarak birbiriyle örtüşmez. Bu zaman aralığı, ideolojik boyutlarıyla birlikte titiz bir tarih çalışmasını zorunlu kılar. Özetle, entelektüel ve tarihsel bilgi birikimiyle kuram, *süreklilik-kopuş* ilişkisinin doğru kurgulanması açısından vazgeçilmez önemdedir.

Burada, entelektüel bilgi birikimi ve kuram gibi daha genel tanımları biraz daha inceltmek gerekiyor. İnceltme işlemine şöyle başlanabilir: Süreklilik-kopuş ilişkisinin doğru kurgulanması, aydına içsel yetenekler arasında kesinlikle yer almaz. Kendi başına aydın, ya aşırı kopuşçuluğa ya da aşırı süreklilikçiliğe eğilimlidir. Daha ilginci, aydına çekici ve doyurucu gelebilecek toplumsal öğretilerin büyük bir çoğunluğu, içerdikleri derinlikler ve zenginlikler ne olursa olsun, süreklilik-kopuş ikilisinden gene birine ya da ötekine eğilimli olacaktır. Kanımca marksizmin en yet-

kin ve doyurucu olduğu yanlardan biri burada ortaya çıkıyor. Marksizmin kuramsal yayılım alanı ve derinliği ile ögelerinin sistem içi eklemlenmesi, değişenle değişmeyenin, geçiciyle kalıcının, kopuşla sürekliliğin *birlikte* algılanması ve çözümlenmesi açısından vazgeçilmez bir zemin sunmaktadır. Öyle ki, özellikle süreklilik-kopuş ilişkisi söz konusu olduğunda, entelektüel bilgi birikimi ve kuram denilen gereksinimin adının artık doğrudan doğruya marksizm diye konulması hiç de aşırı olmayacaktır.

Gerçekten de, birikimli marksist, bir olgunun birbirine karşıt iki yanını, birini ya da ötekini silmeden birlikte kurgulayabilen marksisttir. Marx'ın kendisi, bir yandan kapitalizmin yarattığı değişim dinamizmini selamlarken, öbür yandan bu üretim tarzını akıl ve insan açısından yerden yere vurduğunda tutarsızlık yapmıyordu. Lenin de, özellikle narodniklerle ve legal marksizmle mücadelesinde, bir yandan kapitalizmin Rusya'ya giremeyeceği savlarıyla alay ediyor, diğer yandan oturup kapitalizmin daha da gelişmesini bekleme önerilerine şiddetle karşı çıkıyordu. Burada sözünü ettiğimiz, salt tarihsel ikilemler değildir. Örneğin, günümüzün küreselleşme, kitle kültürü, "ideolojilerin sonu" savları söz konusu olduğunda, veri alma-karşı çıkma ikiliğine gene takılacağız ve bu ikilikten kurtulmak için gene belirli bir mirasa başvuracağız.

Eğer deyim yerindeyse, işin püf noktası burada ortaya çıkıyor. Son on yıl içinde aydınlar hep marksizmin krizi üzerine konuştular. Önceleri kendileri de marksist olan pek çok aydın, marksizmin öldüğünü ilan etmekten çekinmedi. Bu yeni eğilim, doğal olarak, dünya sosyalist hareketinin gerilemesiyle ve sosyalist sistemin çöküşüyle ilişkilendirildi. Yaşanılan entelektüel kaosun bütün bu olgularla ilişkisi elbette yadsınamaz. Ancak, kanımca konuya biraz daha farklı bir açıdan yaklaşmak gerekir. Bence, aydın-marksizm ilişkisinde, asıl çözülen ve gerileyen, marksizm değil aydının kendisidir. Aynı şeyi başka türlü söylersek, aydın, marksizmin krizi yüzünden savrulmamış, kendisi savrulduğu için marksizme hep kriz tanısıyla yaklaşmıştır. Özetle, kapitalizmin ya da piyasanın sosyalizme zaferi olarak ilan edilen durumun altında yatan asıl gerçek, egemen ideolojinin, aydını sözcüğün tam anlamıyla çözüp dağıtmasıdır. Ortada gerçekten bir yenen bir de yenilen vardır. Ama ne yenen kapitalizm ve piyasa ne de yenilen marksizm ve sosyalizmdir. Yenen egemen ideoloji, yenilen ise aydındır.

Aydını yenen ideoloji, burjuva ideolojisinin başkalaşmış, popülerleşmiş, giderek bilimlere (siyaset bilimi, sosyoloji, ekonomi) sızmış, kı-

sacası egemen ideolojiyle eklemlenmiş biçimidir. Bu bütünlük içinde bakıldığında, egemen ideolojinin, özellikle II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından çok yönlü ve karşı konulması güç bir saldırıya geçtiğini görebiliriz. İşin ilginç yanı, bu saldırının gerçekten iyi kurgulanmış stratejik kuşatmalar içermesi ve zaferini asıl bu kuşatmalarla güvenceye almasıdır. Daha açığı, egemen ideoloji, marksist aydınları saf burjuva ideolojisi ve sermaye sınıfıyla değil, tersine *plebyen* ya da halkçı bir tepkiyle kuşatmasını ve boğmasını bilmiştir. Batıda ve bizde aydını asıl dağıtan, sosyalist sistemin çökmesi ya da buna benzer olgulardan çok, bu kuşatmaya teslim olmasıdır. Ayrıntılarını açmaya çalışacağım.

Aydına yönelik soğuk savaş saldırısının kökenlerini Nazi döneminde bulmak mümkün. Lunn, Nazi döneminin aydın düşmanlığını, "patrisyen ve eğitimli burjuvaziye karşı *kleinburger*'in ve lumpenproletaryanın tepkisi" olarak tanımlıyor.[8] Nazi döneminin ardından, bu tür bir aydın düşmanlığı ABD'de özellikle semirtiliyor ve buradan tüm dünyaya salınıyor. ABD, büyük zenginlerin olduğu kadar Avrupa'dakilere göre çok daha cahil ve görgüsüz küçük burjuvaların, hattâ paranoyaklaşıp düşman icat etmeye meraklı emekçilerin cennetidir. Burada yalnızca McCarthy döneminin o hep bilinen cadı avından söz etmiyorum. Sinemayı alalım. Bu ülkede, ırkçı büyük toprak sahibi güneylilerin kahramanlaştırılmadığı bir iç savaş filmi pek az çekilmiştir. Kimi yetenekli yönetmenlerin (John Milius, Paul Schrader gibi) elinden çıkan, sıradan insanı, emekçiyi, hattâ ezilmişi ve dışlanmışı anlatan filmlerde, belirgin bir aydın düşmanlığı, gelenekleri ve tutuculuğu yücelten bir öz ve biçim hemen dikkat çeker...

Amerika'lı Louis Bromfield Türkiye'de fazla tanınan bir yazar değildir. Konusu Hindistan'da geçen bir romanı *(Yağmurlar Gelince)* Holywood'da filme alınmış, 50'li yıllarda Türkçe'ye de çevrilmiştir. Bu tutucu yazarın, aydınlara ilişkin değerlendirmeleri çarpıcıdır. Bromfield'e göre aydın "temelde yapmacık... herhangi bir soruna karşı aşırı ve kadınsı tepkiler gösteren; sağduyulu ve yetenekli insanların bilgilerine tepeden bakan, küçümseyen... zor beğenen ve şişinen... düşünce biçimi temelde karışık olan... Orta Avrupa totalitarizmine ve sosyalizmine körükörüne bağlı" kişidir.[9] Sosyalist aydına duyulan bu nefrete, George Orwell de kendince katkıda bulunuyordu ve aydınları "yemekleri Paris'ten, siyasal görüşleri ise Moskova'dan gelen kişiler" olarak tanımlıyordu.[10] Orwell'in kendi misyonunun ise İngiliz Gizli Servisi'nden geldiği geçenlerde ortaya çıkarıldı. Şimdi, bütün bunlar bize yabancı sayılıyorsa,

12 Eylül karanlığında Attila İlhan senaryolarından çekilmiş TV dizilerinde (örneğin *Yarın Artık Bugündür*) anlatılan "solcu aydınları" düşünün. Çember o zaman tamamlanacaktır.

Dikkat edilirse, bütün bu örneklerde solcu aydına karşı kışkırtılan, bir başka aydın kesim değil, doğrudan doğruya halktır, sıradan insandır, büyük ölçüde de emekçidir. Neler deniliyordu, anımsayalım: Yapmacık davranış, kadınsı tepki, zor beğenme, sağduyulu insana tepeden bakma, karışık düşünme, damak kültürünü Paris'ten alma, vb. vb. Bırakın sıradan emekçiyi, örneğin günümüz Türkiye'sinde kendini sosyalist olarak tanımlayan bir işçinin, bir partilinin bile ağzından her an duyabileceğimiz bu aşağılamaların hedefi kim? Doğrudan doğruya "Orta Avrupa totalitarizmine ve sosyalizmine körü körüne bağlı", üstelik "siyasal görüşlerini Moskova'dan alan" kişiler. Yani, sosyalist aydınlar. Oysa bugün ne Orta Avrupa sosyalizmi var, ne de siyasal görüş yayan bir Moskova. Ama olsun, egemen ideolojinin yengisi evrenseldir: Bugün Türkiye'de aydını "entel" diye aşağılayan, "biz öyle teorik laflar edemeyiz ama hayatı biliriz" demeyi marifet sanan insanları her sol çevrede rahatça ve bolca bulabilirsiniz. Yeniden söylersek, burjuva ideolojisinin saldırısı, solcu aydını, ulaşmaya çalıştığı emekçilerin tepkisiyle de çözüp dağıtmıştır. Bu çözülüşü ve dağılışı yaşayan aydının ricat ettiği yeni kovuklarda belki plebyen tepki yoktur. Ama düzenin ideolojik saldırısının bir başka boyutu onu oralarda da bulup yakalayacaktır.

İdeolojik saldırının II.Dünya Savaşı'nın hemen ardından boyutlandığını söylemiştim. 1945 ile 1960 arası, bu saldırının akademik temellerinin atıldığı dönemdir. Hannah Arendt *Totalitarizmin Kökleri*'ni, Daniel Bell *İdeolojinin Sonu*'nu, Popper *Açık Toplum ve Düşmanları* ile *Tarihselciliğin Sefaleti*'ni, Raymond Aron ise *Aydınların Afyonu*'nu bu 15 yıllık dönemde üretmiştir. Bu yapıtların hepsi doğrudan marksizmi hedef almaktadır. Kuşkusuz, bu yapıtların plebyen kesime hitap eden bir yanı yoktur. Hedef, doğrudan doğruya aydınlardır. Ne var ki, solcu aydınlar 25 yıldan 40 yıla kadar uzanan bir dönemde pek fazla etkilenmedikleri bu fikirlerden gün gelip birdenbire etkileniverir olmuşlardır. Bu geç etkilenimi, tek başına Sovyetler Birliği'nin ve Avrupa'daki diğer sosyalist ülkelerin çöküşüne bağlamak bence yeterli olmuyor. Yeterlilik için, bununla birlikte ve bundan daha belirleyici bir etmen saydığım az önceki görüşü yineliyorum. Çözülüp dağılan aydın, soğuk savaşın ilk döneminde yayılan anti-marksist akademik yatırımlara, kendi hevesli alıcılığıyla bir tür

"post-rasyonalite" kazandırmıştır. Ama bu arada kendisi de, az önce sayılan çalışmaların tümünde var olan bilim ve bilimsellik savları ile postmodernizmin bilim tanımazlığı arasındaki açıya sıkışıp kalmıştır.

Elbette, bu sıkışmanın, aydını birey olarak rahatsız edeceğini, onu bunalımlara sürükleyeceğini söylemiyorum. Böyle bir sav çok saçma olur. Çünkü, sıkışma, aşılmadığı sürece dibe götürücü bir sarmal yaratır ve aydın bu dibe gidişi pekala bir "derinleşme" de sayabilir. Gerçekte böyle bir derinleşme az önce sözü edilen o plebyen tepkiyi daha çok hakeder; ama sıkışmış konumdaki aydının bu insanlarla yanyana, yüzyüze olma gibi bir derdi artık yoktur ki ! Bu konumdaki insan, aydınlığını verip karşılığında huzur almıştır. Artık aydın değildir; çünkü içine sıkıştığı açı yeterince *evrenselci* olmasına izin vermez. Değildir; çünkü aynı açının içinden *bütünlüğe* ulaşması; bilgi parçalarını pratiğe, dönüştürme eylemine taşıyacak bir *kuramla* donanması mümkün olmayacaktır. Çok mu aşırı? Anlatmak istediklerimi, yıllardır Avrupa'da yaşayan, oradaki aydının bugününü iyi gözleyen bir Türk solcusu çok daha çarpıcı biçimde anlatıyor, onu dinleyebiliriz: "1971 Türkiyesi'nin Nurhak ya da Sökesi'nin bir köyündeki TÖS'lü öğretmen, 90'ların Sorbonne'u ya da ODTÜ'sündeki öğrenciden çok daha dünyanın farkındaydı herhalde. Dolayısıyla çok daha -sadece bilinçli değil- bilgiliydi de. Kısacası, bilgisinin bir *manası* vardı."[11] Gerçekten böyle. Bilgi, ancak kuramla anlam kazanabiliyor. Kuramın kötüsü de olsa, kuramlı bilgi, kuramsız bilgi yığışımından çok daha fazla işe yarayabiliyor.

Az önce sözünü ettiğim konumda donup kalmak elbette bir yazgı değil. Ama, derinlikli burjuva sosyolojisi ile postmodernizm arasındaki sıkıştırıcı açının dışına çıkmak isteyen olursa, onu da gül bahçesi değil bir tür çağdaş teknisizm ya da mikro ölçek fetişizmi bekliyor. Buysa, düzenin soğuk savaş sonrası ideolojik saldırısının bir başka boyutunu oluşturuyor. Sartre, 60'ların ortasının o daha canlı ve kişilikli dünyasında, aydını hedef alan saldırıyı görüyor, bu saldırının temelinde neyin yattığını kavrıyordu. Sartre, "aydının ölümü"nü ilan edenlere karşı çıkmakta tereddüt etmedi. Sartre'ın itiraz yönelttiği savlardan başlıcasını, evrenselci konumuyla geleneksel aydının sahneden çekilip yerini özel alanlarda uzmanlaşmış araştırıcı ekiplere bırakacağı yolundaki öngörü oluşturuyordu.[12] Sartre, bu tür savların fazla Amerikan etkisi taşıdığını düşünüyordu.

Sartre, Amerikan etkisi konusunda haklıydı. Ama, günümüz dünyası,

diğer konuda ne yazık ki Sartre'ı değil, Anglo-Amerikan pragmatizminin o dönemdeki sözcülerini haklı çıkarmıştır. Gerçekten de, plebyen tepkiye dayanamayıp iltica arayan aydını bir noktada akademik nihilizm yakalamışsa, bir başka noktada da pragmatik dar alan uzmanlığı ya da mikro ölçek adanmışlığı onu tutup kendine çekmiştir. Gouldner, bu ikinci noktaya sabitlenenleri "teknik entelijansiya" kavramıyla tanımlıyor.[13] Gouldner'in teknik alana sıkışmış aydını "entelijansiya" kavramıyla anlatması, benim burada aynı kavrama vermeye çalıştığım içerikle kuşkusuz çelişiyor. Kişisel olarak, entelijansiya kavramının özel ve dar alanlardaki teknisizmle eşleştirilebileceğini düşünmüyorum. Gene de, önemli olan bu değil. Sonuçta, aydın, entelektüel, entelijansiya, ne dersek diyelim, aydının özel alanlara, mikro ölçeklere ricat ettiği bir gerçektir.

Buraya dek söylenenlerin, Türkiye solu ve Türkiye solunun marksizmle ilişkileri açısından büyük önem taşıdığını düşünüyorum. Daha kuruluşundan başlayarak marksizmle ilişkileri hep sorunlu olan Türkiye solu, aydının genel gerileyişinden ve çözülüşünden özellikle etkilenmiştir. Türkiye solu, elbette kendi devrimci, demokrat ve sosyalist dinamiklerinden ciddi bir marksist damar üretebileceği uğrakları yaşamıştır. Ne var ki, böyle bir üretimin vazgeçilmez ögesini oluşturan nitelikli aydının bir yanda akademik nihilizme, diğer yanda teknisizme ve özel-mikro alanlara gömülmesi, ele geçen fırsatların yitirilmesi sonucunu vermiştir. Bugünkü durum veri alındığında, Türkiye solunun marksizmle ilişkileri konusunda iyimser konuşmak pek mümkün görünmüyor. Bugün göründüğü kadarıyla seçkin aydın, akademik ve teknik alanların dışına çıkmak için fazla dürtü duymamaktadır. Ortalama aydın ise, reel politika kanallarındaki barış, demokrasi, özgürlük ve (biraz da) sosyalizm çabalarını, bunları ve kendisini marksizmle ilişkilendirme gereğini pek duymadan sürdürecektir.

Bütün bunlar, Türkiye solunun ciddi ve derinlikli bir marksist damar üretemeyeceği anlamına mı geliyor? Bu ölçüde kötümser olmak gerekmiyor. Ancak, marksizmin, Türkiye solunun bütününde *gerçek anlamda* başat eğilim konumuna gelmesi çok güç, hattâ yakın gelecek için olanaksız görünüyor. Buna karşın, herhangi bir sol/sosyalist hareketin gelişip güçlenmesinin, ancak marksizmin *önsel başatlığı* ile mümkün olabileceğini de düşünmüyorum. Ortada, hayli duyarlı bir denge vardır: Sosyalizmin gelişip güçlenmesi için, marksizmin bütün sol/sosyalist öbeklere olanca derinliği ile nüfuz etmesi gerekli değildir; ama, kendi içinde derinlikli

marksist damar barındırmayan bir sosyalizmin de, yüzeysel bir populizmden ve demokrasicilikten ayrışma şansı olmayacaktır. Bugün, dengenin büsbütün bozulmaması için, terazinin marksizm kefesine yeni ağırlıklar koymak gerekmektedir.

Şimdi, Türkiye solunun tarihsel birikimini ve bugünkü belirlenimlerini, bu gereklilik açısından irdeleyebiliriz.

Türkiye'de Solun Kuruluşu: Birinci Dönem

Hangi ülke söz konusu olursa olsun, sosyalist hareketin doğuşunu inceleyen tarih çalışmaları, tam anlamıyla sağlıklı doğum beklentilerinden uzak durmalıdır. Bir bebeğin doğuştaki sağlığına ilişkin az çok kesin şeyler söylenebilir. Oysa, aynı şey sosyalist hareketlerin doğuşu için geçerli değildir. Çünkü, hangi tarihsel dönemde, nerede olursa olsun, sosyalist hareket kendisinin belirleyemeyeceği, dışsal bir nesnelliğe doğar. Yeni doğan bebeği düşman ya da zararlı dış etmenlerden korumak mümkündür; ama sosyalist hareket için böyle bir koruma söz konusu olamaz. Bu nedenle, sosyalist hareketin eşitsiz gelişimi, bu hareketin doğuşuyla birlikte gündeme gelen bir olgudur.

Burada, eşitsiz gelişmeye ilişkin yöntemsel bir vurgu yapmak gerekiyor. Kimi marksistler için, eşitsiz gelişme, kendi görece ayrıksı parametreleriyle şu ya da bu ölçüde gelişen ögelerin eklemlenmesiyle ortaya çıkan bir olgudur. Bu yaklaşıma göre, eşitsiz gelişen bütün, farklı gelişmişlik düzeylerindeki ögelerin eklemlenmesiyle *a posteriori* ortaya çıkar. Böyle bir yaklaşıma ihtiyatla yaklaşılması, hattâ kimi yerlerde doğrudan karşı çıkılması gerektiğini düşünüyorum. Benimsediğim yaklaşım ise şu: Eşitsiz gelişme, *bütünün kendisinin* gelişmesinin, o bütünü oluşturan ögelere eşitsiz biçimde yansımasıdır.

Konu, sosyalist hareketin doğuşu ve gelişimi çerçevesinde somutlanabilir. Kuşkusuz, sosyalist hareketin doğuşunu önceleyen birtakım girdiler, süreçler ya da ögeler her yerde söz konusudur. Örneğin, aydınların konumu, sınıf hareketi, devletin yapılanması, vb. gibi. Ama bunlar, sosyalist hareketin doğuşundan önce de, kendi ayrı dinamiklerine sahip *yapılar* değil, gene belirli bir bütünün gelişimiyle belirlenen *alanlardır*. Örneğin, Türkiye sosyalist hareketinin doğuş girdileri olarak Osmanlı aydınını, olduğu bölgelerde işçi sınıfını ve 19. yüzyıl sonlarının ideolojik-siyasal akımlarını, ayrı ayrı yapılar olarak değil, içinde yeraldıkları bütün tarafından üstbelir-

lenmiş alanlar olarak görmek gerekir. Bütün ise, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla geçilirken varolan toplumsal formasyondur. Aydını, sınıfı, ideolojik-siyasal akımları, giderek devleti eşitsiz biçimde belirleyen de, öncelikle, toplumsal formasyondur, yani bütünün kendisidir.

Bu durumda, Türkiye sosyalist hareketinin ilk biçimlenişi irdelenirken, hareket önce bir bütün olarak alınmalı, bu bütünün genel özellikleri ve dinamikleri saptanmalı, sonra bu özelliklerin ve dinamiklerin örneğin kurama, ideolojiye, örgüte, kültüre ve etiğe nasıl yansıdığı araştırılmalıdır. Yineleyecek olursak, bu örnek özelinde eşitsiz gelişme, birbirine göre eşit olmayan biçimde gelişen kuramın, ideolojinin, örgütün, kültürün ve etiğin bir bütün içinde eklemlenmesi değildir; bütünün genel hareketinin, yukarıda sayılan alanları eşitsiz biçimde geliştirmesidir. İki yaklaşım arasındaki farkı, ilerde, bütünlük kavramının açılımını tartışırken daha yakından göreceğiz. Ama şu kadarı şimdiden söylenebilir: Ayrı yapıları eklemleyici yaklaşım, kuramsal gelişkinlik görünümüne karşın, çözümleyici özneyi tarihin gerçek akışından uzaklaştıran, bütünün tek tek "yapı"lar üzerindeki belirleyici etkisini küçümseyen, çözücü bir içerik taşır. Diğer yaklaşım ise, kuramsal ifade güçlüklerine karşın, gerçekte olup biteni *tasavvur edebilmemiz* açısından çok daha yardımcıdır. Bu yaklaşımın kuramsal ifade güçlükleri ise, ilk birikim dönemleri kavramıyla büyük ölçüde aşılabilir.

"İlk birikim" kavramının, sermayenin gelişim süreçleri dışında ideolojik alanda da geçerli olduğu, benim bilebildiğim kadarıyla ilk kez Troçki tarafından ileri sürülmüştür.[14] Burada söylenmek istenen çok açık: Her sosyalist hareket, doğuşuyla birlikte ya da onun hemen ardından bir ideolojik ilk birikim dönemi yaşıyor. Bu ilk birikim, katıksız marksist denebilecek girdilerin yanısıra, dönemin ve ülkenin özel koşullarıyla, çeşitli ideolojik-siyasal motiflerle ve bir önceki bölümde sözü edilen taşıyıcı paradigmalarla oluşuyor. Daha önemlisi, ilk birikim döneminin biçimlenmeleri ve özellikleri, etkisini görece uzun bir dönem sürdürüyor. Özetle, belirli bir tarihsel kesitin değişmeleri ve gelişmeleri, bu ilk birikim döneminde oluşan çerçevenin sınırları içinde gerçekleşiyor. İlk birikim dönemleri, bütünlük kavramının ifadesini kolaylaştırmak üzere "sıkıştırıcı" ve göreli olarak türdeşleştirici bir işlev görüyor.

Böyle bakıldığında, Türkiye sosyalist hareketinin ilk birikim dönemini 1917 ile 1927 arasındaki zaman kesitine yerleştirmek gerekiyor. 1900'lerin başını ve Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın etkinliklerini, bu an-

lamda bir ilk birikim dönemi saymak bence büsbütün olanaksız. Çünkü, ilk birikim kavramını, belirli bir dünya çözümlemesini, devrim stratejisini, ittifakları ve bunlara benzer başka göstergeleri de içerecek kapsamda ele alacak olursak, bütün bunları ancak 1917-27 döneminde bulabiliyoruz. Daha öncesinde değil.

Bir başka soru, ilk birikim döneminin başlangıcı olarak 1917, sonu olarak da 1927 tarihlerinin verilmesine ilişkin olabilir. 1917, herkesin kolayca tahmin edebileceği gibi, doğrudan doğruya Ekim Devrimi ve etkileri ile ilgilidir. Ekim Devrimi'nden hemen sonra Osmanlı'nın Savaş'tan yenik çıkması, işgale uğraması ve bu ortamda yöneldiği aranışlar, ilk birikim için gerekli ve yeterli verileri sağlamıştır. 1927 tarihi ise, Türkiye sosyalist hareketinin "üçüncü yol" aranışı, stratejileri ve taktikleri açısından özel önem taşıyan kemalist iktidarın yerleşmesiyle ve sosyalizme yönelik tutumunun belirginleşmesiyle ilgilidir. Kuşkusuz, bu bağlamda 1927'den önce 1925 yılı ve Takrir-i Sükun söz konusudur. Ancak, kemalizmin, sosyalizmin önde gelen aydınlarını ideolojik ve siyasal alanlarda likide etme süreci, 1927'de bir dönemi kapatacak derinliğe ve kapsama ulaşmıştır. Öyle ki, sosyalist harekette kalan kadrolar da, hareketi bırakıp kemalizme yönelenler de, Türkiye solunun bundan sonraki yaklaşık 40 yılını, büyük ölçüde bu ilk birikim döneminin ürünleriyle belirleyebile-ceklerdir.

Diyelim, sosyalist hareketlerde ilk birikim dönemlerinin önemi konusunda anlaşıyoruz. Ve diyelim, Türkiye sosyalist hareketi açısından 1917-27 döneminin bir ilk birikim dönemi sayılabileceğini kabul ediyoruz. Bu ikisinden, Türkiye sosyalist hareketinin kuruluşu ve marksizmle ilişkileri açısından çıkarabileceğimiz sonuçlar neler olabilir? Benim çıkarsayabildiğim önemli sonuçlardan biri şu: 1917-27 döneminin özel taşıyıcı paradigmaları, Türkiye sosyalist hareketini fazlasıyla boğmuş, ilk birikim döneminin temel girdilerinden olması gereken marksizmi daha uzaklara itmiştir. Kuşkusuz, bu sonucu açmak ve gerekçelendirmek gerekiyor.

Bir kere, 1917-27 döneminde, bırakın Türkiye'li sosyalistleri Komintern'i bile uğraştıran kapitalizm ve sosyalizm dışı üçüncü yol aranışları, bunun uzantısı olan "mazlum milletler" söylemi, ulusal kurtuluş savaşının ve kemalist iktidarın kimi uğraklarda gerçekten köktenci olabilen içeriği ve buna benzer olgular, esasen birikimli olmayan sosyalist aydını marksizmden büsbütün uzaklaştırıp reel politikanın dehlizlerine yönelt-

miştir. Türkiye'deki sosyalist aydının marksizmle ilişkisi sınıf savaşı *kavramına* sınırlı kalmış, sınıf savaşının kendisi ise ancak ilerde ortaya çıkabilecek (hattâ üçüncü yoldan sosyalizme geçme olanağı sayesinde büsbütün kaçınılabilecek) bir olgu sayıldığından, marksizm sola büyük ölçüde yabancı gelmiştir. Açık konuşmak gerekirse, Türkiye solu, aradan 70 yıl geçtikten sonra bugün bile sınıf savaşını daha çok retorik düzeyinde benimsemektedir. Bu retoriğin altı biraz kazındığında ortaya çıkan ise, ne işçi sınıfı, ne emeğin özgürleşmesi, ne de bunu sağlayacak sosyalist devrimdir; en genel anlamda halktır, gene en genel anlamda demokrasidir, özgürlüktür ve içeriği belirtik olmayan bir "devrimcilik" anlayışıdır.

Yukarıda söylenen, bir başka noktadan hareketle de açımlanabilir. Marksizm, ancak, kendi dağarcığında olanlarla, kendine dışsal genel paradigmalar arasında *kuramsal bir hesaplaşmanın* gerçekleşmesi sonucunda belirli bir olgunluğa ulaşabilir. Bu anlamda, marksizmin, örneğin milliyetçilikle, modernleşmeyle, sömürgecilikle, dinle, vb. bir kuramsal hesaplaşması vardır; ya da marksizmden kalkılarak bu tür paradigmalarla kuramsal düzlemde hesaplaşılması mümkündür. Esasen, siyasal hareketin, bu tür paradigmaların özel temsilcileriyle siyasal düzlemde sağlıklı ilişkiye girebilmesi, ancak bu ön kuramsal hesaplaşmayla mümkün olabilir. Kuramsal (tarihsel de denilebilir) hesaplaşma, karşı tarafın "hesabının görülmesi" demek değildir. Kendini, karşı tarafın temsil ettiği haliyle belirli bir paradigmayı içerip aşacak biçimde konumlandırmaktır. Türkiye'nin ilk dönem sosyalist aydını ise, kendi marksizmini, döneminin ideolojik-siyasal paradigmalarıyla, örneğin ulusal kurtuluşçulukla, halkçılıkla, kalkınmayla, sanayileşmeyle, modernleşmeyle, batılılaşmayla ve dinle kuramsal düzeyde tokuşturamamıştır. Yaptığı, bütün bu taşıyıcı paradigmalara aşırı reel politiker bir pencereden, strateji ve taktik düşünceler ışığında bakmak olmuştur. Türkiye sosyalist hareketininin 1925-60 döneminde kemalizme bu kadar çok sayıda kadro firesi vermesinin nedeni de budur.

Türkiye'de marksizmin kendine dışsal paradigmalarla kuramsal düzlemde hesaplaşamaması, pek çok nedenle açıklanabilir. Bu nedenlerden, başat özellik taşıyan birkaçıyla yetineceğim. Kanımca, Türkiye'nin ilk sosyalistleri, dönemlerinin başat toplumsal-siyasal paradigmalarıyla *kapitalizm* ve *kapitalist gelişme* arasındaki bağlantıya ya da örtüşmeye yeterince dikkat etmemişlerdir. Başka deyişle, örneğin halkçılık, milliyetçilik, kalkınma ve benzeri paradigmalar pekala kapitalizm ve kapitalist gelişme bağlamında biryerlere oturtulabilecekken, bu yapılmamıştır.

Türkiye'nin azgelişmişliğini, batı kapitalizmi karşısında fazla yabancı, dışsal ve uyuşmaz gören sol, az önce sözü edilen paradigmalara yalnızca iki tür gelecek biçebilmiştir: Ya sosyalizm pratiği içinde erimek ya da hem kapitalizmin hem de sosyalizmin (işçi sınıfı sosyalizmi) dışında bir üçüncü yolda eklemlenmek...

Sonuçta, kapitalistleşmeyi ve burjuva anlamda bir modernleşmeyi ülkenin gündeminden uzak gören sol, böyle yaparak, bu süreçlerin en kapsamlı eleştiricisi olan marksizmin de dolaylı yoldan gündem dışında kalmasına yol açmıştır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu bakış eksikliğini büsbütün Türkiye'nin ilk dönem soluna yüklemek haksızlık olacaktır. Dönemin uluslararası sosyalizmi ve marksizmi, kapitalist sistemin dışında kalan ülkelerde bu üretim tarzının gelişme şansına hayli kuşkucu gözlerle bakıyordu. Burjuva devrimi ise, burjuvazinin bir sınıf olarak varlığı ve gücüyle doğrudan ilişkilendiriliyordu. Bu durumda, sermaye sınıfı gelişmemiş bir ülke olan Türkiye'de kemalistlerin gerçekleştirdikleri köktenci dönüşümler burjuva devrimi sayılabilir miydi? O dönemde kimse, bu soruya G.S.Jones'un yıllar sonra vereceği ölçüde net bir yanıt veremiyordu: "Burjuvazinin zaferi, mülkiyet ilişkilerinin belirli bir biçimi ile üretim araçları üzerindeki denetimin belirli bir biçiminin zaferi olarak görülmelidir. Yoksa, ayrıksı ve tutarlı dünya görüşüne sahip bir sınıf-öznenin bilinçli zaferi olarak değil [...] Eğer burjuva devrimi, kapitalist üretim ilişkilerinin serbestçe gelişiminin güvenceye alındığı hukuksal-siyasal çerçevenin başarılı biçimde oluşturulmasıyla tanımlanırsa, o zaman, bir 'burjuva devrim'in burjuvazinin doğrudan kendi işi olması da gerekmez."[15]

Jones'un bu yargısını benimsiyorum, ama ayrıntılarına inmiyorum. Yalnızca, şu kadarının söylenmesi gerekir: Uluslararası sosyalist hareket, çeperdeki kapitalistleşme ve burjuvalaşma süreçlerine uzunca bir süre çok dar bir açıdan bakmış, Avrupa'da 18. ve 19. yüzyıllarda yaşanan süreçlerin çeperde yaşanamazlığını, bu ülkelerde kapitalizmin olanaksızlığı yargısına kadar götürebilmiştir. Uluslararası sosyalist hareketin ve marksist çevrelerin bu konuda ayıkmaları, daha çok 60'lardan sonra başlayabilmiştir. Asıl konumuz bu olmadığından, çıkan ana sonucu yineleyip geçiyorum: Sosyalistlerin, ülkelerinde yaşanan süreçlere "kapitalizm", "kapitalistleşme" ve "burjuva devrimi" gibi tanıları konduramamaları, sonuçta kendi marksizmlerini de azgelişmiş ve atıl kılmıştır. Daha açığı, marksizm "kapitalizmin bilimi" olduğu ölçüde, kapitalist sayılmayan ülke aydınlarının derin ilgisinden uzak kalmıştır.

İlk birikim döneminin önemli bir başka boyutu ise, sosyalist hareketi belirleyen genel sistemin ve temel yöntemsel yaklaşımların bu dönemde biçimlenmesidir. Türkiye sosyalist hareketi, ilk birikim döneminden sistem ve yöntem donanımı açısından da hayli yoksul çıkmıştır. Marksizm geri planlara düştükçe, sosyalist hareket doğrudan doğruya siyasal strateji ve taktik çeşitlemeleri içinde boğulur duruma gelmiştir. Burada, elbette siyaset alanında somut stratejilerin ve taktiklerin geliştirilmesi küçümsenmiyor. Ne var ki, gerçek anlamda sınıf temeli olmayan, genel marksist formasyonu ve kültürü geri denilebilecek bir siyasal hareketin, salt özel dünya ve ülke konjonktüründen kalkarak strateji ve taktik hesapları içine girmesi, hattâ giderek birtakım "ittifak" kurgularına yönelmesi, ortaya gayriciddi denilebilecek birçok durum çıkartmıştır. Burada örneklerini vermek gerekmiyor. Ama, sistem ve yöntem yoksulluğunun Türkiye solu üzerindeki kalıcı etkilerinden söz etmeden geçmek olmaz.

İlk birikim döneminden bugünlere uzanan sistem ve yöntem yoksulluğunun en belirgin göstergelerinden biri *aşamacılıktır*. Türkiye solunda aşamacılık, genellikle 1961-71 döneminin MDD'si ile özdeşleştirilir. Oysa, aşamacılık, Türkiye sosyalist hareketinin 80 yıllık tarihinin özüdür. Üstelik, stratejik tercih yanılgısının çok ötesinde, doğrudan doğruya kuramsal ve yöntemsel yoksullukla ilgilidir.[16] Çünkü Türkiye solu, bu yoksulluk sonucunda 80 yıl boyunca *dolayım* ve *ilişkilendirme* kavramlarını sözlüğünden silmiş, bunların yerine *aşamaları* ve *konjonktürü* geçirmiştir. Bu anlamda Türkiye solu çelişki çeşitliliğini, dolayımlar aracılığıyla belirli bir eksende bütünleştirilecek bir olgu saymamış, özel çözümler bağlamında sıralandırılacak (aşamalandırılacak) bir ön liste olarak görmüştür. Kabaca özetleyecek olursak, Türkiye solu, emek-sermaye çelişkisini *temel çelişki* saymaya hazırdır; ama, bu temel çelişki, elbette her zaman birtakım baş, esas ya da daha konjonktürel çelişkilerle örtülüdür (başka türlü olması mümkün mü?). Türkiye solu, baş, esas ya da konjonktürel çelişkileri temel çelişki ile dolayımlamayı, böylece ortaya bütüncü bir sistemle çıkmayı pek sevememiştir. Bunun yerine, şu ya da bu çelişkiyi, şu ya da bu güçlerle ittifak yaparak çözmeyi, böylece habire çelişki çözerek ufukta bekleyen temel çelişkiye doğru yol almayı daha akla yakın bulmuştur.

Gelgelelim bu, kesinlikle diyalektik olmayan bir yaklaşımdır. Diyalektik bütünün verili anda varolan ögelerinden bir bölümünü, eylemlilik alanı olarak ileri bir tarihe göndermek, doğrudan doğruya diyalektiğin kendisini yadsımaktır. Çünkü, örneğin emek-sermaye çelişkisi ger-

çekten temel çelişki ise, böyle bir çelişkinin her dönemde, her konjonktürde, başka her tür çelişkiyi yeniden belirlememesi olanaksızdır. Nitekim, sınıf mücadeleleri tarihine bakıldığında, temel çelişkiyi önceleyen (ya da örten) diğer çelişkilerdeki tarafların, emek-sermaye çelişkisiyle hep yeniden belirlendiklerini görürüz. Sonuçta, diyalektiği boşlayan Türkiye sol hareketi çıplak mantık açısından pek makul saydığı ittifakları bile kuramamış, 80 yıl içinde temel çelişkiyi önceleyen tek bir çelişkiyi bile çözememiştir. Altını bir kez daha ve kalınca çizmek istiyorum: Aşamacılık, Türkiye solunun siyasal-stratejik tercihi olmaktan çok, marksist yöntem eksikliği nedeniyle daha doğuştan edindiği kalıcı bir özelliktir.

Burada, salt kitaba uyma adına değil, gerçekten gerekli olduğu için bir parantez açmak zorundayım. Sosyalist hareketin doğuşunu ve ilk biçimlenişini, sınıf dinamiklerinden büsbütün bağımsız, apayrı bir alan olarak görmüyorum. Gramsci'nin kavramlarını kullanacak olursak, işçi sınıfının "ekonomik topluluk" olmayla sınırlı konumundan çıkarak ulusal-popüler bir hareketin öznesi konumuna gelmesi kuşkusuz çok önemli bir etmendir. Ne var ki, Türkiye sosyalist hareketinin ilk 40 yıllık döneminde, Türkiye işçi sınıfı hiçbir zaman böyle bir konuma gelmemiş, sosyalist hareket de bu önemli etmenin (olumlu ya da olumsuz) girdilerinden uzak kalmıştır. Daha açık söyleyebilirim: Türkiye sosyalist hareketinin ilk dönemindeki kısırlıkları ve marksizme uzak duruşu, sınıfa yönelinmemesiyle açıklamak iyiden iyiye zorlama olacaktır. Sınıf hareketi, Türkiye sosyalist hareketi açısından ancak 60'larla birlikte anlamlı bir parametre durumuna gelebilmiştir.

Bu altbaşlıkta, Türkiye sosyalist hareketinin tarihini anlatmadığım, yanlızca etkileri bugünlere dek uzanan temel kuruluş özelliklerinden başlıcalarını ele almaya çalıştığım, dikkatli bir okur için açık olsa gerek. Ayrıca, amacım, Türkiye sosyalist hareketini bütün yönleriyle ele almak da değil. Özel alanım, dar sayılsa bile çok açık: Türkiye solunun *marksizmle* (devrimcilikle, sosyalizmle, komünizmle değil) ilişkileri. İlk 40 yıllık dönemde bu ilişkileri zayıflatan, marksizmi solun gündeminden uzaklaştıran, birbirine bağlı iki temel etmenden söz ettim: Türkiye solunun, dönemin kapsayıcı paradigmalarına fazlaca gömülmesi ve söz konusu paradigmaları "kapitalistleşme" ve "burjuva devrimi" gibi doğrudan marksizmi çağrıştırıcı süreçlerle değil, yeni ortaya çıktıklarına inanılan başka yollarla ve çözümlerle ilişkilendirmesi. Bu, Türkiye sosyalist hareketinin kendine özgü

bir eksikliği değildir. 20. yüzyılın başından II.Dünya Savaşı sonuna uzanan dönemin üçüncü dünyaya ilişkin bütün ideolojik-siyasal yönelimleri, marksizmi uzaklara itici modeller ve aranışlarla doludur.

Ancak, marksizmi uzaklara itici yönelimlerin hepsinin, sosyalizmden ve komünizmden de uzak durdukları sanılmamalı. Hobsbawm, bu gerçeği, Çin deneyiminden hareketle şöyle vurguluyor: "Rus komünizminin aksine Çin komünizmi Marx ve marksizmle fiilen hiçbir doğrudan ilişki taşımıyordu. Bu hareket, Lenin, daha doğrusu Stalin'in 'marksizm-leninizm'i aracılığıyla Marx'a ulaşan bir post-Ekim hareketiydi. Mao'nun marksist teori konusunda kendi bilgisi neredeyse bütünüyle 1938 tarihli stalinist 'History of the CPSU (B): Short Course'tan türetilmişti."[17] Garip gelebilir, ama Türkiye sosyalist hareketinin ilk dönem önderlerinden kimilerinin, örneğin Şefik Hüsnü'nün marksist birikiminin, Çin'deki komünist önderlerininkinden, bu arada Mao'nunkinden daha gelişkin olduğunu düşünüyorum. Ne var ki, Şefik Hüsnü'nün bu özel konumu, hareketin bütünü açısından daha farklı bir yörünge oluşturmaya yetmemiştir. Buna karşılık, Türkiye sosyalist hareketi, Hobsbawm'ın anlattığı içerikte bir "post-Ekim" hareketi de olamamıştır tam anlamıyla. Çünkü, Çankayşek ve Guomintang, Çin'li "post-Ekim"cileri ideolojik ve siyasal alanlarda likide edemezken, kemalizm Türkiye'de bunu büyük ölçüde başarmıştır. İşte, özgüllük burada: Şefik Hüsnü'nün marksist birikimiyle Avrupa'ya daha yakın gibi görünen Türkiye solu, başka özellikleriyle Avrupa'dan uzaklaşıyor; bu özellikleriyle Çin'e yakın düşerken, daha başka özellikler onu Çin'den de uzaklaştırıyor ve kendine özgü bir konuma yerleştiriyor.

Şimdi bir toparlama yapabiliriz. Burada söyleyeceğim, çok açık olarak şu: Türkiye sosyalist hareketinin 80 yılına iki kuşak damga vurmuştur. Burada kuşak kavramını salt insanların doğum tarihlerinden kalkarak kullanmıyorum. Kadroların doğum tarihleri farklılaşsa bile, sosyalizmi belirli bir biçimde anlayan, yorumlayan, ülkeye uyarlamaya (ya da uygulamaya) çalışan, bu anlamda belirli bir sorunsal ortaklığına sahip her topluluk bir siyasal kuşak sayılır. Bu anlamda, Türkiye solunun ilk kuşağı, doğum tarihleri ne olursa olsun, sosyalizm anlayışları 1917-27 arasında, yani ilk birikim döneminde biçimlenen kuşaktır. O halde, döneni dönmeyeni birlikte, Şefik Hüsnü (1887-1959), Ahmet Cevat Emre (1887-1961), Vedat Nedim Tör (1897-1985), Şevket Süreyya Aydemir (1897-1976), Reşat Fuat Baraner (1900-1968), Hikmet Kıvılcımlı (1902-1971) ve Nazım Hikmet (1902-1963) Türkiye sosyalist hareketinin ilk birikim d -

nemi kuşağının insanlarıdır. Bu ilk birikim, ardından, Mihri Belli'yi, M.Ali Aybar'ı, Zeki Baştımar'ı, Behice Boran'ı ve diğerlerini kapsayarak 60'lara uzanmıştır. İlk birikim kuşağının 60'lı yıllardaki belirleyiciliği, önce Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF), hemen sonra Devrimci Gençlik Dernekleri Federasyonu (Dev-Genç) ile ilişkilerinde sorunlarla karşılaşmış, böylece 1917-27 birikiminin ardından, bu kez 1961-71 belirlenimli ikinci bir sosyalist kuşak oluşmuştur. Türkiye solunun 1920-1971 dönemi nasıl ilk kuşağın belirleyiciliğinde geçmişse, 1971'den bugüne uzanan döneme de ikinci kuşak damgasını vurmuştur.

Şimdi, Türkiye solunun kuruluşunu marksizmle ilişki bağlamında tamamlamak için, bu ikinci kuşağın yönelimleri üzerinde durabiliriz.

Türkiye'de Solun Kuruluşu: İkinci Dönem

Solun marksizmle ilişki zayıflığının olumsuz sonuçlarına, ilk birikim dönemi kuşağı bağlamında kısaca değinildi. Kimi okurlar, yapılan çıkarsamaları salt döneme özgü sayabilirler. Bu da yeterli olmaz. Gerçekten de, solun marksizmle ilişkisinin bu denli önemsenmesi, daha doyurucu ve daha genel başka gerekçelerle de açıklanmalı. Bu gerekçelerin, solun ikinci dönemi ve bugünkü konumu incelendiğinde daha çok belirginlik kazanacaklarını sanıyorum. Bununla birlikte, yeri gelmişken, özellikle solun şimdi göreceğimiz ikinci dönemine ışık tutacak bir toparlama yapılabilir.

Biri batıdan, diğeri Türkiye'den iki ipucuyla başlamak istiyorum. İngiliz marksist Perry Anderson, ciddi ve derinlikli marksist tartışmaların Batı Avrupa Komünist Partilerinden dışlanmasını, büyük bir zaaf, kuram ile pratiği yıkıcı biçimde ayrı yerlere savuran bir gelişme sayıyor. Giderek bu gelişmeyi, Avrupa'daki sosyalist hareketin başlıca sorunu olarak görüyor. [18] Avrupa'da bu çatallaşmaya yol açan nedenlere değinmeyeceğim. Ama düşünmek gerekir: Anderson, salt tuzu kuru bir entelektüel olduğu, bu arada canı marksist tartışma çektiği için mi sorunu bu kadar abartıyor? Bu soru üzerinde düşünürken, bir örnek de bizden: "O yıllarda (60'lar kastediliyor, m.ç.) bana romanlar daha politik gelirdi. Daha çok politika bulurdum onlarda. Politika ya da teori metinlerini ise doğru dürüst anlamazdım." [19] 20 yaşlarında bir insanın, önüne çıkan kuramsal metinlerden kimilerini anlamaması son derece olağandır. Ama bu gençlik tepkisinin kalıcılaşması ve kuramdan büsbütün uzaklığa dönüşmesi bir tehlike değil midir? Bence öyledir. Gerekçelerini sırasıyla açıklamak istiyorum.

Birincisi: Türkiye solunun genel olarak kuramsal birikimden, bu arada marksizmden uzaklığı, yenilgi dönemlerini izleyen özeleştiri ve geçmişi değerlendirme süreçlerini son derece olumsuz biçimde etkilemiştir. Marksizmin şu ya da bu yorumundan esinlenen somut siyasal reçeteler, yükseliş dönemlerinde insanların örgütlü, hareketli ve etkin kılınmaları açısından yararlı işlev görebiliyor. Gelgelelim, bu tür reçeteler her zaman aşırı daraltılmış ve komprime hale getirilmiş yorumları içeriyor. Esneklikleri, geri çekilme, yol arama, sınır zorlama özellikleri pek olmuyor. Yenilgi dönemlerindeki özeleştirilerde ise, reçeteyi bırakıp onun temeldeki esin kaynağına, yani marksizme dönenler çıkabiliyor. Ama büyük çoğunluk bunu hiç yapmayanlardan oluşuyor. Daha açık söylemek gerekirse, Türkiye solunda yenilgi dönemlerinin özeleştirisi ve geçmiş değerlendirmeleri, insanları, reçeteler bir yana, kuramsal zenginliğin bulunabileceği kaynaklardan da büsbütün uzak tutuyor.

Özeleştiri ve geçmişle hesaplaşma dedik. Türkiye solu son 10-15 yıl içinde kuramsal boyutları olan üç önemli hesaplaşma yaşamıştır: Bunlar, kemalizmle, Kürt hareketine geleneksel yaklaşımla ve reel sosyalizmle olan hesaplaşmalardır. Bu hesaplaşmaların *hiçbiri* marksist birikime dayanılarak gerçekleştirilmemiştir. İlki sivil toplumcuların, ikincisi Kürt hareketinin, üçüncüsü ise yeni solun ağzından yapılmıştır. Bu da, sol hareketteki iç hesaplaşma ve özeleştiri süreçlerine çözücü ve dağıtıcı bir içerik yüklemiştir. O halde, ilk gerekçeyi bir kez daha özetliyorum: Marksist birikim yoksulluğu, özeleştiri ve yeniden yapılanma kanallarını daraltmakta, özeleştiri ve yeniden yapılanma süreçlerini eğreti temeller üzerinde harekete geçirmektedir.

Birinci gerekçeyi açımlayan ilginç örnekler verebilirim. 12 Eylül'ü izleyen iç hesaplaşma döneminin en yaygın söylemlerinden biri "biz daha birey olamadan..." diye başlardı. Peki, "birey" nasıl olunurdu? Bu konuda Marx'tan öğrenilecek şeyler yok muydu? Özgürlük-zorunluluk diyalektiği, Marx'tan kalkılarak yerli yerine oturtulamaz mıydı? Olabilirdi. Ama birey olma derdindeki solcunun bu kadar mecali kalmamıştı. Marx'a hiç başvurulmadı. Böylece Türkiye solcusu, yoldaşı olan kadınları bacı saymaktan vazgeçtiğinde ve bulunduğu kolektivitede yukardan ne gelirse gelsin hepsine nazlı gelin gibi yaklaşmaya başladığında birey olduğunu sanıp bununla avundu.

Bir örnek. Dönem, gene 12 Eylül'ün yoğun iç hesaplaşma dönemi. Bir solcu, felsefeci Füsün Altıok'a gidiyor ve "biz ekonomi politik okumadan

ekonomi politiğin eleştirisine katkıyı okuduk" diyerek kendi özeleştirisini yapıyor. Altıok da buna hak veriyor.[20] Burada açıkça söylemek zorundayım: Çiğ köftenin tadına varmak için bulgurun tarihçesini bilmek; ya da suaygırını tanımlamak için suyu ve aygırı ayrı ayrı irdelemek ne kadar gerekliyse, Marx'ın ekonomi politiğinin *özünü kavramak* için önce Smith'i, Ricardo'yu ve Mill'i okumak o kadar gereklidir. Özetle, marksist konumlanışa ilişkin bu sözde özeleştiride, marksizmin hiç mi hiç anlaşılamadığını gösteren çok şey vardır. Anlaşılmayan şeylerin başında ise, Marx'ın Hegel'den aldığı o ünlü *aufheben* (içerip aşma, yakın İngilizcesi "sublation") kavramı gelmektedir. Leninizm, marksizmin içerilip aşılması değildir; ama marksizm, kendisini önceleyen düşünsel birikimin içerilip aşılmasıdır. Bu nedenle, Hegel, Spinoza, Proudhon, Ricardo, Saint-Simon vb. okunmadan Marx okunabilir; ama, Marx okunmadan Lenin okunamaz.

İkinci gerekçe: Marksist birikim, siyasal-ideolojik formasyonun altyapısı ya da güvencesidir; marksist birikime dayanmayan siyasal-ideolojik formasyon, özel direnç ve tutkuları bir yana bırakacak olursak, konjonktür tarafından kolayca likide edilebilir. Türkiye'de böyle olmuştur. 12 Mart'tan 12 Eylül'e, oradan 1989-91 dönemecine uzanan süreçte yerel ya da uluslararası her özel konjonktür Türkiye solunun az çok netleşmiş formasyonunu likide etmiştir. Bu yüzden, işe hep yeniden başlamak zorunda kalınmıştır. Özetle, Türkiye solu, *kümülatif* bir birikim süreci yaşayamamıştır.

Üçüncü gerekçe: Marksist birikim yetersizliği, Türkiye solunu kısırlaştırıcı bir kavram fetişizmine sürüklemiştir. Şöyle de söylenebilir: Siyaset aracı olarak kavramların, bir kuramsal çözümleme süreci sonucunda geliştirilip dolaşıma sokulmaları gerekirken, böyle olmamıştır. Tersine, ortaya atılan siyasal kavramların birçoğu, kuramsal çözümlemelere, belki de daha yetkin bir marksizme götürebilecek yolların önünde engel oluşturmuştur. 60'lı yılların bu anlamda en kısırlaştırıcı kavramları "cici demokrasi", "filipin demokrasisi" ve "komprador kapitalizmi"dir. Dikkat edilirse, bu kavramların hepsi, Türkiye'deki siyasal süreçlerin, kapitalist gelişme ve burjuva devrimi gibi marksizme içsel çerçevelere oturtulmasını engelleyici niteliktedir. Gerçekten de, marksist diyalektiğin öğrettiği gibi, neden ile sonuç içiçe geçmekte, neden sonuca, sonuç nedene dönüşmektedir. Marksist birikim eksikliği kavram fetişizmine götürmekte, kavram fetişizmi ise marksizme yakınlaşmayı önlemektedir. Örnek-

leri günümüze doğru çoğaltacak olursak, aşamalı devrim fetişizmi marksist diyalektikte yetkinleşilmesini, "oligarşi" kavramı marksist devlet kuramında derinleşilmesini, "sivil toplum" tutkusu ise marksist toplumsal formasyon şemasının kavranmasını engelleyici işlevler görmüşlerdir.

Dördüncü gerekçe: Marksizmden uzaklık, Türkiye solunu soyutlama, daha doğrusu marksist yöntemi kullanma becerisinden büyük ölçüde yoksun bırakmıştır. Türkiye solcusunun neredeyse yarısı ozandır. Amatörce ve kendine de olsa şiir yazmayan solcu azdır. Ama, şiir yazmak da özel bir soyutlama sürecini gerektirmiyor mu? Aşkını, gündelik yaşamını, dünyaya ilişkin gözlemlerini, insan ilişkilerini soyutlayabilen, en azından buna çaba gösteren ve böylece birtakım imgelere ulaşabilen insanların, siyasal etkinliklere ve süreçlere ilişkin soyutlamalardan bucak bucak kaçmalarının bir anlamı olmalıdır. Kemal Karpat'a göre cumhuriyet döneminde edebiyat, başka yollardan açıklanamayan ya da açıklanmasına izin verilmeyen düşünce ve duyguları belirtmeye yarayan bir araç oluyor.[21] Karpat'ın söylediği, örneğin "40 kuşağı" ozanları ve yazarları için geçerli olabilir. 1961-97 dönemi solcusu için böyle bir kısıtlama olduğunu (elbette 12 Mart ve 12 Eylül dönemleri dışında) söylemek çok güç. Duygusunu soyutlayabilen insanın düşüncesini soyutlayamaması, Türk aydınına ilişkin genel bir özellik olmaktan çok, Türk solcusunun eğitim eksikliğinin sonucudur. Sözünü ettiğim eksiklik, ortaöğretimdeki felsefe ve sosyoloji eğitiminin yüzeyselliğinden başlamakta, buradan da marksizmin edinim süreçlerine uzanmaktadır.

Bir süredir, solun marksizmle ilişkilenmesinden söz ediyoruz. Şimdi, şöyle bir soruyu gündemimize alabiliriz: 1960'lardan başlarsak, Türkiye solunun marksizmle ilişkilenmesi açısından daha ayrıksı, marksizme yönelimin görece daha sağlıklı geliştiği zaman kesitlerinden söz edilebilir mi? Kuşkusuz, bu soruya Türkiye solunu oluşturan öbeklerden her biri için ayrı yanıtlar vermek mümkün. Ancak, burada sözünü ettiğim, bir bütün olarak Türkiye solunun marksizmle ilişkileri. Böyle bakıldığında, Türkiye solunun marksizme yöneldiği, marksizmi özgün kaynaklarından öğrenmek için ciddi çaba gösterdiği bir tek zaman kesiti olduğunu düşünüyorum: 1961'den yaklaşık olarak 1968'e kadar uzanan dönem.

Türkiye'de insanların ne kadar okudukları ve neyi okudukları konusunda istatistik bulmak güç. Bu alandaki bir çabanın, Türkiye sol hareketine de uzatılabilecek anlamlı ipuçları içerdiğini düşünüyorum. Özkan Taner tarafından yapılan bir çalışmada, Türkiye'de "potansiyel okur ba-

şına düşen kitap sayısı", 1945'ten 1985'e kadar uzanan 40 yıllık dönem için veriliyor.[22] Rakamları aktarmak yararlı olabilir:

YIL	POTANSİYEL OKUR BAŞINA KİTAP SAYISI	YIL	POTANSİYEL OKUR BAŞINA KİTAP SAYISI
1945	10.2	1970	20.0
1950	11.4	1975	13.0
1955	14.3	1980	5.7
1960	21.8	1985	5.3
1965	27.0		

Kuşkusuz, Taner'in rakamlarından hareketle, toplam potansiyel sol okur ve marksist klasiklerin okunması konusunda çıkarsamalar yapmak mümkün değil. Bununla birlikte, bu rakamların ve genel eğilimin, solun okuma alışkanlıklarını da yansıttığını düşünüyorum. Dikkat edilirse, potansiyel okur başına kitap sayısı 1965 yılında en üst düzeye çıkmakta, 1980 ve 1985 yıllarında ise bu sayı 1945-55 dönemindeki sayıların bile yarısına inmektedir. İstatistik kesinlikte olmasa da, 1965 yılını, Türkiye'deki kitaplı aydınlanma döneminin solu da içeren zirve noktası saymak mümkün. 1970'deki düşüşe dek, bu yüksek trendin 1967 ve 1968 yılları için de geçerli olduğunu sanıyorum.

Nicelik, aşağı yukarı böyle. Niteliğe gelirsek: Başka yayıncıların hakkını yemek istemem ama, Muzaffer Erdost'un "Sol Yayınları"nın, Türkiye solunun (olabildiği kadarıyla) marksist aydınlanmasına kendi başına özel ve ayrıksı bir katkıda bulunduğu söylenmelidir. Özetle, eğer belleğim beni yanıltmıyorsa, 61-71 dönemindeki ilk basımları başka yayınevlerince yapılan *Alman İdeolojisi* (Feuerbach Bölümü, Sosyal Yayınlar) ve *Komünist Manifesto* (Öncü Yayınları ile Bilim ve Sosyalizm Yayınları) ile birlikte, Sol Yayınları'nca basılan Marx, Marx-Engels ve Engels yapıtları, marksizmde olgunlaşma açısından yeterli girdileri sağlayabiliyordu. Basımları daha sonra yapılacak *1844 Elyazmaları*, *Grundrisse* ve önemli birkaç yapıt dışında, durum buydu.

Nitelikle devam ediyorum. 61-71 döneminde, marksist klasiklerin basımı ötesinde, marksizme ilişkin özel titizlikler sergilendiğini bugün pek az kişi anımsayacaktır. Kitap çevirmenlerinin, çevirisini yaptıkları yazarların yargılarına çevirmen olarak "şerh düşmeleri", bu dönemdeki titizli-

ğin belki uç, ama ilginç özellikleri arasındadır. Örneğin, Max Beer'in *Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi* adlı kitabının çevirmenlerinden Hüseyin Baş, Beer'in toplumsal mücadelelerin bir dönem dinin etkisi altında gelişmesi ile ilgili açıklamalarını "gerektiği kadar derin ve yeterli bulmadığını" bir dipnotla belirtme gereğini duymuştur. Gerekçesini de, yazara göre daha ortodoks bir marksizmle özetlemiştir.[23] Gene dönemin çevirmenlerinden avukat Muvaffak Şeref'in, açılan bir yayın davasında yargıç önünde "marksizme hakaret ettirmeyeceğini" belirtmesini de, döneme özgü duyarlı bir sahiplenişin göstergesi saymak gerekiyor.

Ne var ki, marksist birikim ve olgunlaşma için gerekli ve o dönem için yeterli olan altyapının gereğince kullanılabildiğini söylemek çok güç. Daha önce sözünü ettiğim ana yörünge burada bir kez daha devreye giriyor: Dar ve görece kısa süreli marksizm yönelimi, yoğunlaşan siyaset tarafından gene uzaklara itiliyor. Birinci neden, solun o dönemki temel paradigmasının, "kapitalizmin bilimi" olarak marksizmi hemen ilk elde çağrıştıramamasıdır. Türkiye solu ülkesini hâlâ üçüncü dünyalı, sömürge vb. ülke saymakta, ulusal kurtuluşçuluk ve kalkınma paradigmaları başka herşeyin önüne geçmektedir. Elbette, bu paradigmaların oldukça kestirmeci siyasal çağrışımlarıyla birlikte. Geçmişten alınan bu mirasa, bir de 68-71 döneminin siyasal kaosu eklendiğinde, marksist birikime yönelik ilgi giderek körelecektir. Söz konusu dönemde aşırı siyasal belirlenimli konuma gelen Türkiye solu için artık asıl klasikler, özellikle strateji ve taktik içerikli olanlardır. Türkiye solunun Marx'ı bay-pass eden Lenin (özellikle *İki Taktik*) ve Mao (arada Debray, Guevara, Marighella da var) angajmanları, 68-71 döneminde başlamıştır.

Önce 68-71 döneminin, ardından, bir on yıl sonra 77-80 döneminin siyasal kaosu, birinci bölümde Mardin ve Ülken'den hareketle değinilen konuyu bir kez daha gündeme getiriyor. İnsanlar "içtimai eylem"in bu ölçüde içinde yer alırlarsa, sorunlara aydın olarak bakabilirler mi? "Buhranlı cemiyet" soyut düşünceye gerçekten olanak tanımaz mı? Özverili ve militan olanın, bu erdemlerle aynı anda bir kuramsal derinlik yakalama şansı hiç mi yoktur?

Bu sorulara kategorik biçimde değil, genel ve yaygın olanla özel ve daha ayrıksı olanın diyalektik bütünlüğü içinde yanıt aramak gerekir. Mardin'e ve Ülken'e genel anlamda katılmamak olmaz. Gerçekten de, güncel siyasetin aşırı yoğunlaştığı, bu yoğunlaşmanın geçmişi çok gerilere, geleceği ise çok ötelere ittiği ortamlarda kuram ve soyut düşünce alanının

daralması bir kuraldır. Üstelik, kuramsal-felsefi geleneği bulunmayan Türkiye toplumunun aydını için bu kural daha da geçerlidir. Türkiye solunda, bu nedenle, hep yarı-aydınların mutlak egemenliği olmuştur. Yarı-aydın ise, Şevket Süreyya'nın dediği gibi, ülkücü olabiliyor, militan olabiliyor, ama hiçbir zaman kuramcı olamıyor.[24] Gelgelelim, Türkiye solunun en çok somut güncellik ve siyaset belirlenimli olduğu dönemlerde bile, alttan alta gelişen, dar kadro öbeklerine dayanan bir kuramsal derinlik aranışı olmuştur. Üç döneme ilişkin üç örneğin yeterli olacağını sanıyorum. 68-71 döneminde, kadroları daha sonra TSİP'in ana gövdesini oluşturacak olan "Sosyalist Parti İçin Teori ve Pratik Birliği" ve TİP'in çıkardığı "Emek"; 1975-80 döneminde "Birikim"; günümüzde ise gene "Birikim"i, "Mürekkep"i, "Teori ve Politika"yı ve "Sosyalist Politika"yı içeren yayın çeşitliliği, böyle bir eğilimin örneklerini oluşturuyor. Çeşitliliğe katılanlardan "Birikim", 1970'lerden farklı olarak, kuramsal derinliği artık daha hetorodoks kaynaklarda arıyor. Çeşitlilik içinde sayılmayanlardan "Gelenek" ise kuramsal derinlik aranışını giderek daha çok Marx by-pass'ına dayandırıyor.

Sonuçta, Türkiye solunun ana gövdesiyle marksist bir temele oturması, yakın dönemde elde edilebilecek bir sonuç değildir. Böyle bir beklentiyi şimdilik bir kenara bırakmak gerekir. Ancak, günümüzün kaos ortamında bile, marksist birikim sürecinin dar kanallarda yavaş yavaş yol aldığı söylenebilir. Burada önemli bir noktaya dikkat etmek gerekiyor: Türkiye solunun ana gövdesiyle marksist bir temele oturmasının yakın gelecek için olanaksızlığı, hiçbir biçimde, Türkiye solunun marksist ***belirlenim*** ve ***etkilerden*** büsbütün uzak kalacağı anlamına gelmiyor. Bu çalışmada Türkiye solunun marksizmle ilişkisi üzerinde bu ölçüde yoğun durulmasının nedeni, elbette solun marksizmle eşitlenebileceği inancı değil. Buna karşılık, Türkiye solunda marksist bir damarın gelişip güçlenmesi mutlaka gereklidir. Çünkü, solun ana gövdesini oluşturması kaçınılmaz görünen devrimci demokratların ve demokratların, bir yanda yeni solun, öteki yanda postmodernist yönelimlerin, ya da adına ister sosyal demokrasi ister başka bir şey densin düzen solunun eline terkedilmemesinin tek güvencesi budur.

Peki, marksist bir damarın gelişip güçlenmesi için elverişli koşullardan söz edilebilir mi? Şimdi bu sorunun yanıtını bulmaya çalışalım.

Bence, derinden yol aldığını söylediğim marksist birikim sürecinin bugün solun ana gövdesini yeterince etkileyememesinin başlıca nedeni,

Türkiye solunun tarih bilincinin büyük darbeler alıp neredeyse yokolma noktasına gelmesidir. Burada tarih bilinci kavramını Lukacs'ın verdiği içerikten daha dar ve basit anlamda kullanıyorum. Bu darlıkta, aynı şeye tarihin bilgisi de denilebilir. Aydının ve militanın kurama yönelmesini sağlayan özel dürtülerden ve girdilerden söz edilebilirse, tarih bilgisini bunlardan başlıcası saymak mümkün. Tarih bilgisinin kurama yöneltici işlevinin Türkiye'de daha da önemli olduğunu düşünüyorum. Bir yanda ülkenin genel siyasal ve ideolojik dinamiklerine, diğer yandan sol hareketin geçmişine ilişkin bilgilenme, en başta genelleme yapmaya, tarihsel dönemler arasında benzerlik ya da ayrılık bulmaya yönelteceği için, kuramsal alana bir giriş kapısı oluşturabilir. Gelgelelim Türkiye solunda tarih bilgisi inanılmayacak ölçüde geri ve ilkeldir. Kurama ve dolayısıyla marksizme yönelik ilgiyi daha kaynakta kurutan başlıca etmen, tarihsizliktir.

1920-60 dönemi söz konusu olduğunda, bir ilişki ve aygıt olarak örgütün dışında, sosyalizmin gerçek anlamda bir *hareket* konumuna gelememesi, Türkiye solunun tarihsizliğindeki ilk perdeyi açıyor. Böyle olunca, tarih, doğrudan doğruya örgüt bilgisinin ötesinde, ondan görece ayrı bir bilgi nesnesi bulamıyor. Bu konuda oldukça dramatik sayılabilecek bir örneğe başvurmak istiyorum. Zihni Turgay Anadol'un aktardığına göre, 1960'lı yıllarda ortada solun tarihi denilebilecek herhangi bir çalışmanın bulunmaması, Reşat Fuat Baraner tarafından şöyle açıklanmaktadır: "Örgütsel bağları reddederdik, yazarsak kabul etmiş oluruz."[25] Acıdır, ama gerçektir: 1920-60 dönemi Türkiye solunun, TKP özelinde "örgütsel bağ" anlatmadan anlatılabilecek bir tarihi olmamıştır! Olmayan bir tarihin bilgisi ve bilinci de olamazdı elbette.

Ancak, bence bundan daha kötüsü, solun son 30-40 yılına ilişkin bilginin de alabildiğine yüzeysel, hattâ çarpık oluşudur. Bu yüzeyselliğe, biri genel diğeri ise özel iki nedenin yol açtığını düşünüyorum. İlk neden, solun son 30 yılına damga vuran üç genel muhasebe ve ders çıkarma girişiminin üçünün de yenilgi ve gerileme dönemlerine denk düşmesidir: Önce 12 Mart, ardından 12 Eylül ve nihayet 1989-91 dönemecinin evrensel sağ dalgası. İlginç olan nokta şudur: Türkiye solu, 12 Mart ve 12 Eylül yenilgilerinin nedenlerini, kuramsal ve ideolojik alanlardaki geriliğe neredeyse büsbütün boşvererek salt örgütsel ve siyasal alanlarda aramıştır. İlk iki deneyde boşlanan kuramsal ve ideolojik muhasebe, hayli gecikerek (ve birikerek) 89-91 gericilik dalgasına denk düşmüştür. Bu ortamda yapılan kuramsal ve ideolojik muhasebede ise, tarihe inanılmaz ölçüde ilkel bir seç-

mecilik ve yadsıyıcılıkla yaklaşıldığından, sol kendi tarihini kendi eliyle likide etmiştir. Öyle ki, bugün, "monolitik parti" anlayışını lanetledikten sonra Behice Boran'ı yere göğe sığdıramayan; "suni denge" ve "öncü savaş" kavramlarını hiç ağzına almadan Dev-Genç güzellemesi yapan yüzlerce solcu görürsünüz. Ya da 68'lilerden ortalama birine 60'lı yıllarda ne yaptığını sorun. Bu kişi büyük olasılıkla, o dönemde TİP'i karşıya alan devrimciliğiyle övünecektir. Aynı kişiye bugün ne yapılması gerektiğini sorarsanız, "bize TİP gibi bir parti gerek" yanıtını alırsınız. "Eskiden olsaydı şöyle yapardık" diyenlerde, ne eskiden yapılanın yanlışlığına ilişkin ciddi bir bilinç, ne de gerektiği halde aynı şeyi bugün yapamamanın hayıflanmasını görürsünüz. Göreceğiniz, yalnızca dün öyleydi, bugün böyle ruhsuzluğudur.

Yukarıda söyleneni biraz daha açmak istiyorum. Daha önce de değindiğim gibi, tarih bilgisi ve bilinci ile kurama yönelme arasında sıkı bağlar vardır. Tarih bilinci, yaşanmış olanın soyutlanmış ve genellenmiş bilgisini belirli bir süreklilik çizgisinde ileriye doğru uzatmak anlamına gelir. Benzerliklerin, aykırılıkların, aradaki özel kopuşların, yinelenebilirliklerin ve devri bütünüyle kapanmış olanların bilgisine, ancak bu bütünlük ve süreklilik temelinde ulaşılabilir. Türkiye solu ise, kendi tarihine böyle bir bütünlük ve süreklilik temelinde yaklaşmamaktadır. Bunun yerine, güncel gereksinimlere göre bir yanda mutlak anlamda dışlanacakların, öbür yanda her ne pahasına olursa olsun sahiplenileceklerin eklektik biraradalığı, solun genel profilini vermektedir. Bu yaklaşımda, kopuşlar, her tür süreklilik fikrini yokedecek ölçüde mutlaklaştırılırken, süreklilik daha çok imgelere ve söyleme indirgenir. Ağırlıklı olan, kopuştur. Asıl düşünülen, artık yepyeni bir defterin açıldığıdır. Geçmiş, bugüne uzanmamaktadır. Geçmiş, kapatılan bir dosya ile rafa kaldırılmış, onun yerine bir yenisi açılmıştır. Güncel zeminin kurama doğru tahrik edici bölümü, yani süreklilik, imgelere, söyleme ve saygı sözlerine indirgendiğinden, kuram hiç gündeme gelmez. Kopuşun mutlaklaştırıldığı asıl belirleyici zeminde ise, kendisinden kopulanın kuramı da uzaklarda kalmaktadır.

Türkiye solunun tarih bilgisini ve bilincini körelten, dolayısıyla kurama giden yolları tıkayan özel neden ise, tarih bilgisinin, sol grup ve öbeklere göre darlaşıp gerçek anlamda tarih bilgisi olmaktan çıkmasıdır. Oysa Türkiye solunun tarihi, Türkiye solunu oluşturan grupların, öbeklerin ve partilerin özel tarihlerinin toplamı değildir. Tersine, Türkiye solunun genel evrimi ve yönelimleri, sol grupları, öbekleri, partileri vb. doğurmakta ve bi-

çimlendir-mektedir. Türkiye solunun genelinin tarihi, bu tarihin içerdiği dinamikler ve geçirdiği evrilmeler konusunda yüzeysel de olsa hiçbir fikre sahip olmayan insanların, kendi gruplarının özel tarihini bilmeleri hiçbir anlam taşımaz. Böyle bir özelleşme, bilgisizliğin ötesinde, sözcüğün gerçek anlamıyla bir *yabancılaşmayı* içerir. Türkiye solunun her öbeği, diğerlerinin yapıcısıdır. Bu yapıcılık bilincinden uzaklaşılıp özel öbek tarihine gömülme ise, doğrudan doğruya yabancılaşma kavramını çağrıştıran bir durumdur. Türkiye solu, 70'li yıllardan başlayarak bu yabancılaşmayı yaşamıştır ve bugün de yaşamaktadır.

Toparlama ve Sonuç

Türkiye solunun 60'lardan günümüze uzanan ikinci dönemi, ilk dönemden farklı olarak, sınıf hareketiyle çok daha ileri düzeyde bir etkileşim içinde olmuştur. Başlardaki yaklaşımdan kalkarak söylersek: 60'larla birlikte sınıf hareketi, Türkiye solunun marksizmle ilişkileri bağlamında anlamlı bir parametre konumuna gelmiştir. Sonuç?

Kanımca sonuç çok açıktır ve hiç ikirciklenmeden söylenmesi gerekir: Sınıf hareketi ya da sınıfa yakın duruş, Türkiye solunu kurama ve marksizme taşımada önemli ve anlamlı bir etki yaratmamıştır. Kuşkusuz, genel bir halk söylemine göre sınıf vurgusu, marksizmle kitabi düzeyde kalan temas noktaları yaratmıştır. Ne var ki böyle temasların yaratıcı bir marksizm adına işlenebildiğini söylemek mümkün değildir. Daha açığı şöyle söylenebilir: Sınıfa yakınlaşma, Türkiye solunun aydınlarını yaratıcı marksist değil, sendika bürokrasilerinin müştemilatı (eklentileri) yapmıştır.

Yaklaşık 30 yıllık bir tarih kesitini de kapsasa, somut durumlardan genellemelere gitmenin, kaçınılması gereken ampirisist bir yöntem olduğunu biliyorum. Bununla birlikte, başka ülkelerdeki deneylerden ve eldeki kuramsal çerçevenin temel ögelerinden kalkarak birtakım genellemelere gidilebileceğini düşünüyorum. Bu genellemelerden ilki, Gramsci'nin "organik aydın" kavramının belirli bir yorumuyla ilgili. Türkiye'de geleneksel aydın kategorisinin çözüldüğünü, sınıf nezdinde organik aydın kategorisinin ise daha öne çıktığını söylemek mümkün. Bu anlamda, Türkiye'de işçi sınıfının organik aydınları olduğunu kabul ediyorum. Ne var ki, bu konumdaki aydınların bütünsel bir öğreti olarak marksizmle ciddi ilişkileri olduğunu hiç düşünmüyorum. İşçi sınıfının organik ay-

dınları, devlet, devrim, siyaset, yabancılaşma, ideoloji, kültür, vb. gibi marksizme içsel alanları büsbütün boşlayıp uluslararası ve ulusal ekonomik gelişmeleri işçi sınıfı açısından yorumlayan insanlardır, o kadar. Daha ilerisi de söylenebilir: Bu konumlarıyla sınıfın organik aydınları, geleneksel aydın kategorisinden daha geridirler, daha az aydındırlar.

Yukarıda söylediklerimin yanlış uçlarda yorumlanmasını istemem. Sınıf vurgusunun ve sınıf ekseninin, yaratıcı bir marksizm için, aynı anlama gelmek üzere kuramsal gelişkinlik için vazgeçilmez önem taşıdığını biliyorum. Ama, sınıfın içinde, önünde, yönetiminde ya da yönetiminin yanında olmak, insanı hiçbir biçimde bütünsel marksizme ve kuramsal derinliğe götürmez, götürmüyor. Çünkü, ***sınıftan hareketle*** değil, ***sınıfla birlikte*** yürümek çözüm sanılıyor . Sonuçta, geleneksel aydının çözüldüğünü, sınıfların organik aydınlarının öne çıktığını kabul etmekle birlikte, bu sürecin sol ve sosyalizm adına kutsanması gerektiğini düşünmüyorum. Kuşkusuz, klasik anlamıyla geleneksel aydın kategorisine dönülmesi ya da bu kategorinin ihya edilmesi de savunulamaz. Çözüm, Gramsci'nin ve başkalarının kullandıkları anlamda geleneksel ve organik aydın kategorilerinin dışında, yeni bir aydın kategorisinin yaratılmasındadır. Kuramı, ideolojiyi, siyaseti ve örgütü gelişkin bir düzeyde harmanlayabilecek böyle bir kategori ortaya çıkmadığı sürece, sol aydın için, postmarksizm ve uvriyerizm dışında başka bir kanal olmayacaktır.

Konuyu bütün boyutlarıyla değil, solun marksizmle ilişkileri bağlamında irdelemeye çalıştığımı bir kez daha vurguluyorum. Ardından, yukarıdaki ile bağlantılı bir başka alana geçiyorum. Türkiye'de modern işçi sınıfı ile genel olarak yoksul emekçi kesimler arasında, sınıf mücadelesi açısından bir ayırım gözetmek gerekir mi? Aynı sorunun, konumuzla daha doğrudan ilişkili ifadesi şöyle de olabilir: Sendikalarda örgütlenmiş, belli bir aydınlanma düşüncesini sahiplenen modern işçi sınıfı, Türkiye'nin sol kadrolarını marksizme ve kurama taşımada, genel emekçi kategorisine göre daha ayrıksı bir yere sahip midir? Bu sorunun yanıtını burada tam tamına verebilecek konumda değilim. Bununla birlikte, salt modern işçi sınıfı yerine, onu da içeren genel bir emekçi kategorisini ve bu kategorinin dinamiklerini temel almanın, kuramsal açıdan çok daha zenginleştirici olacağını düşünüyorum. Konunun biraz daha açılabilmesi için bir alıntıya başvuracağım:

" [...] FKF herşeyden önce, modern bir siyasal parti olan TİP'in yaratığıdır. TİP ise, her zaman, kendisine ilgi gösteren toplum kesimlerinin en

ileri kategorileri için bir çekim merkezi olmuştur. Aydın, öğrenci, en azından sendikaca eğitilmiş işçi, asgari bir kültüre sahip emekçi...TİP'e yönelen kadrolar bunlardır. Oysa Dev-Genç'in yöneldiği emekçi kitleleri, yakın zamana kadar düzen partilerinin gerici politik kültürü ile yoğrulmuşlardır. Taşra ve köy dargörüşlülüğünün şiddetle etkisi altındadırlar. Bu emekçi kategorilerinin yanına yaklaştığında Dev-Gençli, onları eğitmeye kalkmak yerine, büyük bir pragmatizmle kendi 'aşırı' ya da 'ileri' yanlarını budamaya girişecektir."[26] 60'lı yılların sonlarına ilişkin bu gözlemlerin, günümüzde bir kez daha masaya yatırılması gerekiyor.

Birincisi: Türkiye'de, modern işçi sınıfının en ileri ve eğitilmiş kesimlerine dayanan bir siyasal hareket ile genel olarak yoksul ve geri kesimlerin devrimci, eşitlikçi, demokrat tepkilerini dillendiren bir hareket arasında ciddi bir ayrışma olmamasını, Türkiye sol hareketi açısından kayıp değil şans sayıyorum. İkincisi: Günümüzün yaygın ideolojik ve kültürel eğilimleri, sendikalı modern işçi ile geri ve yoksul emekçiyi birçok alanda eşitlemiştir. Bilimi, aydını, ideolojiyi hor görme, güncelciliğin ve pragmatizmin kölesi olma konusunda, iki kesim arasında ciddi bir fark olduğunu söylemek mümkün değildir. Var olan farklılıklar ise, iki kesimin maddi yaşam koşullarıyla değil, siyasal tercihleriyle ilgilidir. Üçüncüsü: Geri konumdaki emekçi kesimler karşısında kendi "ileri" yanlarını budama, artık şu ya da bu kesimin özelliği olmaktan çıkıp Türkiye solunun büyük bölümünü etkileyen bir eğilim haline gelmiştir.

Amacım hiç kuşkusuz Aydınoğlu ile bu konuda polemiğe girmek değil. Bununla birlikte bir noktayı özellikle ve bir kez daha vurgulama gereğini duyuyorum: Sınıfın, örgütlü, sendikalı, görece eğitimli kesimine dayanmanın, marksizm ve kuramsal yetkinlik açısından özel bir itici güç oluşturabileceğini kesinlikle düşünmüyorum. Daha ötesi, sınıfın bu kesimi, özellikle bugünkü önderliğiyle, marksizmi ve kuramı daha dar sınırlara hapsedici bir yerleşmişliğe, düzenliliğe ve sınırlılığa da yol açabiliyor. Bugün için konuşmak gerekirse, sınıfın bu kesiminin önderliğinin peşinde koştuğu, çoğulcu-liberal korporatizmdir. Buna karşılık, sözü edilen kesim dışında kalan ve genellikle kent yoksulu olarak tanımlanan kesimlerin, marksizm ve kuramsal yetkinlik bağlamında özel bir değer taşıdıklarını ileri sürüyor da değilim. Söylediğim yalnızca şu: Türkiye'deki sol kadroları daha gelişkin bir marksizme taşıyacak olan, ne birinin ne de ötekinin *maddi konumu*dur; bunu sağlayacak olan, sınıfın bir bütün olarak sergileyeceği dinamikler, hattâ bu arada ortaya çıkabilecek *kaotik* durumlardır. Kuramsal geleneği olmayan toplumlarda sınıfın ancak "yaparak öğrenebileceği" söylendiğinde kastedilen de bundan başka bir şey değildir.[27]

Artık bir toparlama yapabilirim. Türkiye solu, bugün, marksizmden ve kuramsal yetkinlikten uzaklık açısından, gelebileceği en son noktadadır. Marksist birikim, aşırı buharlaşmaya maruz yüzey sularıyla pek az beslenebilen yeraltı su rezervi konumundadır. Türkiye sol hareketinin yeni bir yükseliş yaşamaması, o sık kullanılan kavramla "yeni bir sol dalga" oluşturulamaması durumunda, bu yeraltı rezervinin işlev kazanması da mümkün olmayacaktır. Peki, şu çok sözü edilen "yükseliş" ya da "dalga" nedir? Nasıl tanımlanabilir?

Yükselişin en kestirme tanımının şöyle yapılabileceğini düşünüyorum: İçe kapalı olmayıp belirli bir kitleselleşme ve yaygınlaşmayla beslenen kadro seferberliği, kadro sirkülasyonu ve yeni kadro devşirimi; düşünce ve kurgularda ölçek büyümesi; ve nihayet görüş, öneri ve model çeşitliliği... Türkiye solu böyle bir yükseliş dönemini yakaladığında, kadro dinamizmi aynı anda iki işlevi birden yerine getirebilecektir. Birincisi, köşesinde duran seçkin, ama beğenmez aydın ile sıradan unsur arasındaki bağlantının kurulması; ikincisi, bugün hem ilgi alanı hem iletişim kurma anlamlarında büyük bir kopukluk yaşayan yaklaşık dört sol kuşağın ortak bir sorunsal çevresinde harmanlanıp kaynaştırılması.

Kuramsal bir hamlenin ve bu arada marksizme yönelmenin olmazsa olmaz koşulu budur.

Birinci Bölümün Notları

1. Jean Paul Sartre; *Aydınların Savunusu*, Çeviren: S.R. Kırkoğlu, Alan Yayıncılık 1985, s. 45-46.
2. Aktaran, Alex Callinicos; *Against Postmodernism: A Marxist Critique*, Polity (4.Baskı) 1994, s.48.
3. Şerif Mardin; "Aydınlar Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", *Toplum ve Bilim*, Kış 1984, no.24, ss. 13-14.
4. Hilmi Ziya Ülken; *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları (2.Baskı) 1979, s.14.
5. Eugene Lunn; *Marksizm ve Modernizm*, Çeviren: Yavuz Alogan, Alan Yayıncılık 1995, s. 267-270.
6. Baskın Oran; *Atatürk Milliyetçiliği; Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Dost Yayınları 1988, ss. 56-57.
7. Karl Marx; "Poverty of Philosophy", Marx-Engels; *Collected Works*, Progress 1976, c. 6, s. 177.
8. Lunn; *y.a.g.e.*, s. 174.
9. Aktaran, Louis Bodin; *Aydınlar*, Çeviren: M.Dündar, Ayko Yayınları 1984, s. 47.
10. Aktaran, L. Bodin; *y.a.g.e.*, s. 48.
11. Ergun Aydınoğlu; *Söylenmese de Olurdu*, Belge Yayınları 1996, s. 174.
12. Sartre; *y.a.g.e.*, s. 13.
13. Alvin Gouldner; *Entelektüelin Geleceği*, Çeviren: A. Özden, Eti Yayınları 1993, s. 46.
14. L. Troçki; *Sosyalizmin Güncel Meseleleri*, Çeviren: Orhan Suda, Suda Yayınları 1976, s. 124.
15. Aktaran, Alex Callinicos; *Making History*, Polity Press 1995, s. 229.
16. Yalçın Küçük'ün bir dönem dile getirdiği "mdd'nin sosyalist devrim tezine bir karşıt tez olarak ileri sürüldüğü" görüşü bence kesinlikle yanlıştır (Bkz. Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler III*, Tekin Yayınları 1986, s. 281). Sanırım Küçük'ün kendisi de bu görüşün yanlışlığının farkına vararak iki yıl sonra bir düzeltmeye yöneliyor ve sosyalist devrim tezinin "iç-TKP"nin katı mdd'ciliğine tepki olduğunu yazıyor (Bkz. Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler V*, Tekin Yayınları 1988, s. 697).
17. Eric Hobsbawm; *Kısa 20. Yüzyıl: Aşırılıklar Çağı*, Çeviren: Yavuz Alogan,

Sarmal Yayınları 1996, s. 534.

18. Perry Anderson; *Tarihsel Materyalizmin İzinde,* Çevirenler: M.Bakırcı-H.Gürvit, Belge Yayınları 1986, s. 23.
19. E. Aydınoğlu; *y.a.g.e.*, s. 109.
20. Füsün Altıok; *Niçin Diyalektik?* Aydın Yayınevi 1980, s. 36.
21. Kemal Karpat; *Türk Demokrasi Tarihi: Sosyal, Ekonomik, Kültürel Temeller,* Afa Yayınları 1996, s. 265.
22. Özkan Taner; "Kitap: Kara Tablo mu?", *Görüş,* Kasım 1987, sayı: 12, s. 20.
23. Bkz. Max Beer; *Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi*, 1-3. Kitap, Çevirenler: Galip Üstün-Hüseyin Baş, Hüsnütabiat Matbaası, İstanbul 1965, s. 242.
24. Şevket Süreyya Aydemir; *Makedonya'dan Orta Asya'ya Enver Paşa*, I. Cilt, Remzi Kitabevi (2.Baskı) 1969, s. 36.
25. Zihni Turgay Anadol; *Truva Atında İlk Akşam*, Milliyet Yayınları 1988, s. 19.
26. E. Aydınoğlu; *y.a.g.e.*, s. 152.
27. Friedrich Engels; Kelley'e 1886 Tarihli Mektup, Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar III,* Çeviren: Kenan Somer, Sol Yayınları 1979, s. 585.

Talihsizlikler

Marksizm, özellikle 20. yüzyılın düşünsel ve siyasal ortamını büyük ölçüde belirlemiş bir sistem. "Kuram" "bilim" ya da "öğreti" sözcüklerinin eksik kalacaklarını düşündüğüm için sistem diyorum. İlginç olan nokta, marksizmin etki alanının, önemli talihsizliklerle birlikte genişlemesidir. Burada talihsizlik sözcüğünün kullanımı birçok kişiye garip ya da keyfi gelebilir. Bununla anlatmak istediğim, marksizmin kimi boşluk ve eksikliklerinin dışında, en güçlü yanlarının bile yaygınlaşma süreçleriyle birlikte kısırlaştırılması, daraltılması ya da yanlış yorumlanmasıdır.

Kanımca, marksizmin en önemli talihsizliği, yaygınlaşmaya eşlik eden *siyasallaşma* sürecinin özel içeriğinden kaynaklanmaktadır. Marksizmin siyasallaşması, genellikle kabalaştırılmış ve kapalı biçimlerde gerçekleşmiştir. Kabalaştırmadan kastettiğim, siyasal hareketlerin temel girdisi olarak, marksizmin aşırı basitleştirilmiş determinist yorumlarıyla yetinilmesidir. Kapalılıktan kastettiğim ise şu: Marksizm, yeni olguların ve durumların irdelenmesine yönelik bir bakış ve *yöntem* olarak kullanılıp geliştirile-bilecekken, eldeki belirli siyasal şablonların konsolidasyonuyla görevli kapalı bir sisteme dönüştürülmüştür. Bu iki talihsizliğe daha titiz biçimde eğilirsek, şunu görürüz: İkinci talihsizliğin, yani kapalı siyasallaşmanın, marksizmin kendi içsel boşluklarıyla fazla ilgisi yoktur; buna karşılık, birinci talihsizliğin, yani aşırı determinist yorumların izini Marx'ın ve Engels'in kimi metinlerinde sürmek mümkündür. Bu anlamda, birinci talihsizlik, kimi tekil Marx ve Engels metinlerinin de yeşil ışık yaktığı bir sonuç sayılabilir.

Marksizmin kaba, başka deyişle aşırı basitleştirilmiş ve mekanik determinizm damgalı yorumlarından söz edeceksek, önce birkaç noktanın açıklığa kavuşturulması gerekir. Bir kere, marksizmin bu tür yorumlarının faturası, hiçbir biçimde, tek başına 1917 Devrimi sonrası "resmi"

marksizm yorumlarına çıkartılamaz. Örneğin, daha sonra bugünkü anlamıyla sosyal demokrasiye evrilecek olan 19. yüzyıl sonu Alman marksizmi, aşırı determinist bir Marx yorumuna dayanır. Almanya ile de kalmaz. Kimi gözlemciler, marksizmin Fransa'daki yayılmasına, özellikle Lafargue ve Guesde aracılığıyla kaba bir determinizmin, daha somutu "iktisadi yazgı" anlayışının damga vurduğunu söylemektedirler.[1] Hobsbawm da, sistemin başına geleni benzer biçimde özetlemektedir: "bu sistem [marksist sosyalizm, m.ç.] bir kez kitle hareketi haline geldiğinde, incelikle oluşturulan teorik çerçeve, kaçınılmaz olarak en iyi durumda bir kateşizm, en kötü durumda da, tıpkı selamlanması gereken bir bayrak gibi, bir kimlik ve sadakat sembolü haline geldi."[2]

Bu süreç gerçekten kaçınılmaz mıydı? Eğer böyle ise, talihsizliklerden söz etmenin pek anlamı kalmaz. Ancak, Hobsbawm'daki kaçınılmazlık vurgusunun biraz daha deşilmesi gerektiğini düşünüyorum. Yeniden düşünelim: Bir siyasal çizginin kitleselleşmesi ve yaygınlaşması, o siyasal çizginin kuramsal temelinin de bu kitleselleşme ve yaygınlaşma *oranında* basitleştirilmesini gerektirir mi? Bu, hayli tartışmalı bir konu. Eğer marksizm kitlesel bir siyasal hareketin resmi görüşü olmuşsa, bu görüşün basitleştirilmiş bir özetini elde hazır bulundurmak zorundasınız. Bu, gerçekten kaçınılmaz. Marksizmin kuramsal inceliklerinin geniş bir kitle tarafından içselleştirilmesini kimse bekleyemez. Marksizmin, bu anlamda seçkinci bir yanı vardır. Ancak, marksizmin seçkinci yanı, kuramsal açılımların ve yeniliklerin kitlesel ölçekte *politize edilmesini* peşinen önleyen bir içreklik anlamına gelmez. Marksizmin üstün yanı, en derin görünen kuramsal düzenlemelerin bile somut siyasete tercüme edilebileceği bir açık uçluluk taşımasıdır. Özetle, kitleselleşen siyasal hareketin temel kuramsal girdisinin topyekun ve aşırı basitleştirmelerden korunması mümkündür. Bence yapılabileceği halde yapılamayan, bu nedenle talihsizlik denilebilecek olan, budur.

Sonuçta, marksizmin kabalaştırılması ile kapalı siyasallaşma bir yerde birleşmiştir. Kapalı siyasallaşma, kabalaştırmaya çanak tutan aşırı determinist vurgulu Marx-Engels metinlerinin "suçunu" hafifletecek boyutlarda gerçekleşmiştir. Bu sonuç şu anlama gelir: Marksizmin doğrudan siyasal *çağrışımlı* olan metinlerinin açık siyasal bildirim biçiminde basitleştirilmesi; doğrudan siyasal çağrışımlı olmayan metinlerin ise ya büsbütün boşlanması ya da siyasal çağrışımlara uyacak biçimde maniplasyonu. Eğer marksizm, birbiriyle bağlantısız ve dağınık gibi görünen

metinlerin bile bir üst bütünlük içinde yerli yerine oturtulabilecekleri kapsamlı ve iç dengeli bir sistemse, bu tür operasyonların marksizmi kısır bir mecraya sürükleyecekleri kesindir.

Örneklerini veriyorum: Marx'ın 1846 öncesi metinlerinin sistem içinde nereye oturdukları, bonapartizm kavramının ne anlamda kullanıldığı, diyalektik ve tarihsel maddeciliğin yasalarının doğa bilimlerinin yasalarıyla eşdeğer tutulup tutulamayacağı, Paris Komünü'nün proletarya diktatörlüğü için nereye dek model sayılabileceği, kapitalizm öncesi toplumların kapitalizmi yaşamadan sosyalizme geçişlerinin mümkün olup olmadığı, Hindistan'daki İngiliz sömürgeciliğine tarihsel gelişim yasaları ışığında mı, yoksa ahlâk açısından mı yaklaşmak gerektiği, vb. vb. derinlemesine tartışılabilecek konulardır. Bu tartışmaların, verili anda geçerli sayılan şu ya da bu *siyasal* gerekçe ile yasaklanması; ulaşılan kimi sonuçların gene *konjonktürel* siyasal gerekçelerle afaroz edilmesi; belki de hepsinden kötüsü, marksizmin, belirli siyasal adımların haklılaştırımı için eğilip bükülmesi, bu sistemin siyasal hareketle *birlikte* geliştirilmesini engellemiştir. Anderson'un deyişiyle "marksizme ilişkin tartışmaların siyasal partilerden kovulması" etkileri bugün de çok ciddi biçimde hissedilen sonuçlara yol açmıştır. Kanımca bunlardan en olumsuzu, aktif siyaset dışı kalan eleştirel marksizmin, kendileri de aktif siyaset dışı olan başka yönelimlerle buluşup daha fazla melezleşmesidir. Tarık Ali'nin sözleriyle anlatırsak, örneğin "biraz anarşizme de bulaşmış liberter troçkist marksist" tipolojisi, böyle bir melezleşmenin ürünüdür.[3]

Marksizmin kendi iç dengeleri bundan sonraki altbaşlıkların konusu olacak. Başka deyişle, marksizmin pozitivist bir içerik taşıyıp taşımadığı, nesnellik ve yapılar ile öznellik ve insan etkinliği arasındaki ilişkiler ve benzeri diğer konular, az sonra ele alınacak. Dolayısıyla, bu altbaşlıkta, daha çok Marx'ın nasıl okunduğu ve bu okuma tarzına ilişkin özel talihsizlikler üzerinde duracağım.

Bir önceki paragrafa dönelim. Söylenenler, şu sonuca işaret ediyor: Bir sistem olarak marksizm ile marksist temelli siyasal pratik arasında, tarihsel bir açı oluşmuştur. Bu açının bir bölümü başlangıç verisi, bir bölümü ise duruma göre değişkendir. Siyaset ve siyasetin içine oturduğu somut koşullar, genel bir sistem olarak marksizm tarafından tümüyle kapsanması olanaksız özellikler, özgüllükler ve incelikler içerir. Bu nedenle, arada, her yerde ve her koşulda bir başlangıç açısı oluşacaktır. "Başlangıç verisi" derken bunu anlatmak istiyorum. Ancak, iş burada bit-

memektedir. Siyasal belirlenimli özneler, bu kez, temel aldıkları marksizme bu özel belirlenimleriyle *yeniden* yaklaşmaktadılar. Bu yaklaşım ise marksizmi biraz daha ötelere iterek açıyı değişken biçimde büyütmektedir. Kanımca, sosyalist ve komünist partilerden kimilerinin marksizmi daha çok, diğerlerinin ise daha az benimser görünmesinin temel nedeni, kadroların özel marksist eğitimlerini önceleyen bu nesnel dinamiktir.

Talihsizlikler başlığıyla devam edecek olursak, klasik metinlerin okunma tarzından kaynaklanan *okuma talihsizlikleri* üzerinde ayrıca durmak yararlı olabilir. Çünkü, özellikle Marx okuması, okur açısından birçok tuzak barındırmaktadır. Bu tuzaklara düşme olasılığını en aza indirmek için, Marx'ın iki kere ya da (eğer yapılabiliyorsa) bir seferde iki ayrı gözle okunması gerekir. Bu okumalardan biri, doğrudan doğruya metindeki *yöntemin* çekilip çıkartılmasına yoğunlaşmalıdır. Diğeri ise, daha düz anlamda metinde ne söylendiğine, yani metnin lafzına bakmalıdır. Pek çok sosyalist siyasetçi, hattâ akademisyen, kullanılan yönteme ve özelliklerine hiç dikkat etmeden salt söylenene bakar. Böylece Marx okuması "şu öngörü tuttu, bu öngörü tutmadı" türü bir çeteleciliğe dönüşür. Oysa, örneğin Marx'ın gerçekleşmeyen beklentilerini içeren metinlerine ne tür bir yöntemin kılavuzluk ettiğinin belirlenmesi, çok daha verimli bir yol olacaktır. Çünkü, eğer yöntemde bir kusur bulunmuyorsa, doğal olarak, verili modelin ve soyutlamanın dışında kalan hangi süreçlerin ya da olguların beklentilerin gerçekleşmemesine yol açtığı sorusu gündeme gelecektir. Bu da, marksist birikimi çok daha ileri düzeylere taşıyacaktır.

Birinci Bölüm'de, Şefik Hüsnü'nün birikimli bir marksist olduğundan söz etmiştim. Bunun basit bir saygı gösterisi sayılmasını istemem. Gerçekten de Şefik Hüsnü'nün marksizme ilişkin olarak söyledikleri, az önceki paragraf bağlamında, oldukça yetkindir: " [...] Marx'ın yeni buluşlar, yeni kavramlar ortaya koyduğu araştırmasını kavrayabilmek için, önce amacını bilmek, düşüncesinin hareket noktasını ve izlediği yolu belirlemek gerekir. Ne yazık ki, karşısındakilerin hemen hiçbiri böyle bir araştırmaya ve incelemeye yetecek kadar felsefe bilmiyordu... Fikirlerini besleyen ve onlara hızını veren felsefi görüşleri gözden geçirmeden, büyük adamın yazılarını harfi harfine biçimsel bir bölümleme ve eleştiri ile onu suç altında bıraktıklarını sanıyorlardı. Aynı dili konuşmayan kişilerin münazarasına benzeyen bu çarpışmalar, tabiatıyla büyük bir yarar sağlamamıştır."[4] İşin dramatik yanı, marksizme böylesine yetkin yaklaşabilen Şefik Hüsnü'nün, bu sistemi, kendi siyasal pratiği ile pek az ilişkilendirebilmesidir. Bu, hiç

kuşkusuz, Şefik Hüsnü'nün öznel eksiği ya da hatası değildir. Komintern, özellikle Türkiye gibi ülkelerde, marksizm ile siyasal pratik arasındaki açıyı çok açmıştı. Şefik Hüsnü'nün kendi birikimiyle başarabildiği, böyle genişlemiş bir açıdaki siyasetin, marksizme yeniden yaklaşımını temelden etkilemesine izin vermemesidir. Bunu, herkes yapamamıştır.

Okuma talihsizlikleriyle devam ediyorum. Görebildiğim kadarıyla, Marx'ın metinleri, yöntem kullanımı açısından üç ana öbekte toplanabilir. Birinci öbekte, 1848 öncesi çalışmalarla birlikte *Manifesto* yer alır. *Grundrisse* ve *Kapital* ise ikinci öbeği oluşturur. Nihayet, üçüncü öbekte, "Fransız üçlemesi" adıyla da bilinen *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, *18. Brumaire* ve *Fransa'da İç Savaş* vardır. Gene görebildiğim kadarıyla, birinci öbekte, soyutlamalar, genel eğilim saptamaları, genel eğilimin mantıksal sonuçlarına götürülmesi ve kapitalizmin değiştirici gücüne vurgu ön plandadır. İkinci öbekte, eğer deyim yerindeyse, bir yöntem kullanım zenginliği vardır. Burada soyut ile somut, soyuttan somuta ve somuttan soyuta yönelen çözümlemeler, nihayet ekonomi politik ile siyaset kaynaşıp içiçe geçer. Üçüncü öbekte ise, yöntem, somutun açımlanmasına, somut siyasete, ayrıntıya, temel sınıfların da ötesinde sınıf bölmeleri arasındaki ilişkilere yönelir.

Şimdi, sorun şu: Birinci öbekteki soyutu bir kez daha soyutlayıp anlamsızlaştıran, ikinci öbekte soyut ile somutu ayıramayan, üçüncü öbekte ise bu kez zaten somut olanı daha da gündelikleştirerek basitleştiren bir Marx okuması, tam bir verimsizlikle sonuçlanabilir. Yapılması gereken, birinci öbekte *somutlamaya*, üçüncü öbekte ise *soyutlamaya* yönelirken, ikinci öbekte soyutla somutu ve iki yönlü çözümleme yöntemini ayrıştırmaktır. Peki, bu yapılmazsa ne olur? Büyük olasılıkla şunlar olur: Birinci öbekte, kopuş, sürekliliği iyice geri planlara itecek biçimde abartılır; ikinci öbekte, örneğin, küçük burjuvazinin giderek eriyeceğine işaret eden çözümlemelerle, bu kesimin kendini kapitalizm koşullarında sürekli yeniden üreteceğine ilişkin çözümlemeler arasında iflah olmaz bir dikotomi bulunur; üçüncü öbekte ise, örneğin bonapartizm, tarihsel ve yerel olarak biricik, dolayısıyla geçerlilik alanı sınırlı bir iktidar biçimi ilan edilir.

Marx okumalarında verimsizlik yaratan bir başka okuma biçiminin ise *akademik okuma* olarak tanımlanabileceğini sanıyorum. Siyasal uzantıları çok sınırlı olsa da, akademik okuma, Marx yorumlarını en çok kısırlaştıran okuma biçimlerinin başında yer alır. Akademik okuma ve so-

nuçları, gerek dünyada gerekse Türkiye'de kolaylıkla gözlenebilir. Yapılan, özel bir alanda araştırma yürüten akademisyenlerin, Marx'ın yalnızca ve yalnızca *o alanda* ne söylediğine bakmaları, daha kötüsü bunu da ikinci elden kaynaklarla yapmalarıdır. Böyle bir darlaşma, başka öğretiler ve kuramlar için olmasa bile, marksizm için ciddi bir tahribat içermektedir. Küçük bir örnek vermek istiyorum. Ayşe Buğra, Türkiye'deki iş çevrelerinin tutum ve davranışlarına ilişkin oldukça değerli bilgiler ve çözümlemeler içeren bir çalışmasında, marksizmle standart iktisadı aynı yere koyarak, ikisinin de "devletle piyasa arasında net bir ayırım yaptığından ve böylece politik yetki odaklarıyla sivil toplum arasındaki ilişki biçimlerinin incelenebileceği alanı iyice sınırladığından" söz etmektedir.[5]

Bence marksizmin devletle piyasa arasında yaptığı ayırımın, "politik yetki odaklarıyla sivil toplum arasındaki ilişki biçimlerinin incelenebileceği alanı sınırlayan" bir yanı yoktur. Ama, bunun tartışılması da bir yerde anlamsız oluyor. Çünkü, Ayşe Buğra, marksizmin bu özelliğini hangi Marx metinlerinden bulup çıkardığına ilişkin hiçbir şey söylemiyor. Daha da ötesi, Ayşe Buğra'nın çalışmasının, marksizme ilişkin kimi yorum ve değerlendirmeler de içeren bölümünde, ne özel ne de genel olarak hiçbir Marx referansı yer almıyor. Burada, bir öneriyle yetinip geçiyorum: Okurlar, akademisyenlerce yapılan özel alan araştırmalarının giriş bölümlerinde adet olduğu üzere yer alan "konuya ilişkin genel kuramsal çerçeve" türü başlıklar altında marksizme ilişkin olarak söylenen herşeyi ihtiyatla karşılamalıdırlar.

A. Callinicos, akademizmin marksizme oldukça kısır yaklaşımını çok daha köklü bir nedene dayandırıyor. Burada sorun, marksizmin aynı anda hem ciddi bir sosyoloji içermesi, hem de bir *siyasal gelenek* konumunda olmasıdır. Marksizmin bu siyasal içeriği, toplumbilimcilere uzak düşüyor: "Bir bütün olarak bakıldığında sosyologlar, örneğin Frankfurt Okulu ile Althusser ve izleyicileri gibi, kuramsal meşguliyetleri siyasal etkinlikten büyük ölçüde kopmuş ve bu nedenle saf akademik söyleme kolayca asimile edilir hale gelmiş marksistleri ele almayı daha rahat bir iş saymışlardır."[6] Gerçekten hep böyle olmuştur. Marksizmi toplumbilim sayanın onun siyasal yanını görmezden gelmesi, siyasal ideoloji olarak benimseyenin ise sistemdeki toplumbilimi boşlaması, önemli bir talihsizlik sayılmalıdır.

Son olarak, daha güncel bir talihsizlik saydığım "marksizmin bunalı-

mı" tartışmalarına değinmek istiyorum. Marksizmin bunalımı tartışmaları, özellikle 89-91 dönemecinde büyük bir yaygınlık kazandı. Burada, marksizmin bunalım içinde olduğunu söyleyenlerin marksizmden uzaklaştıkları, bunalım saptamasını reddedenlerin ise ortodoks marksist konumlarını korudukları türü ilkel savlar ileri sürecek değilim. Ama açıkça söylemeliyim ki, marksizmin *son dönemde* bir bunalım içinde olduğu neye, hangi *yeni* verilere dayanılarak ileri sürülüyor, bunu anlayabilmiş değilim. Bu kuşku, bağnaz bir marksizm yandaşlığından değil, tanımlardan ileri geliyor. Örneğin, işçi sınıfı hareketinin, sosyalist partilerin ya da genel olarak sosyalizmin ciddi bir bunalım içinde olduğu açıktır ve böyle bir saptamaya kimsenin itirazı olamaz. İyi de, marksizm bunlarla özdeş midir? Başka ülkelerdeki tartışmalara az sonra geleceğim. Ama en azından Türkiye'de, bu sayılanlarla marksizmin özdeş olmadığı *de facto* kanıtlanmıştır. Şöyle: Türkiye'de, marksizmin bir bunalımı savlarının en yaygın biçimde dillendirildiği ve herkesin bu bunalımı tartışmaya davet edildiği dönemde (özellikle 89-91 dönemecinde) doğrudan doğruya marksizmle ilgili hiçbir konu tartışılmamıştır! Tartışılmış olan, "reel sosyalizm", "bürokratik sosyalizm", Sovyetler Birliği, Ekim Devrimi, leninist örgüt ve öncülük kuramı, "monolitik parti anlayışı" ve benzeri başlıklardır. Peki, bunlar doğrudan marksizmin bunalımı bağlantılı tartışmalar mıdır?

Marksizmin bunalımı tartışmaları batıda daha ciddi biçimde yürütülmüştür. Örneğin Althusser, "eskiden marksist siyasal hareketlere dışsal olarak yapılan eleştirilerin bugün içsel olarak yapılmasını" bunalımın bir göstergesi sayıyor ve şöyle sürdürüyor: "Nedir marksizmin bunalımı? Dünya tarihi düzeyinde kavranması gereken ve marksist geleneğe bağlı devrimci örgütlerin içinde bulundukları zorluklar, çelişkiler ve ikilemlerle ilişkili bir olgu."[7] Althusser'in yaklaşımını ciddiye almakla birlikte, bunalım tanısı için yeterince ikna edici bulmadığımı söylemeliyim. Kanımca "dışsal eleştirilerin içselleşmesi", bunalım tanısı açısından en ciddiye alınabilir göstergedir. Ama, burada da bir inceliğe dikkat etmek gerekir. Dışsal eleştiriden kastedilen, ekonomizm, indirgemecilik, mekanik determinizm, erekçilik (teleoloji) türü marksizm eleştirileri ise, bunların işçi sınıfı partilerine uzunca süre dışsal kaldıkları söylenebilir. Ama, aynı eleştiriler, genel olarak *marksist düşünceye* hiçbir zaman dışsal olmamıştır. Marksistler, bu eleştirileri yaklaşık yüz yıldır yapmakta, eleştiri konusu temaları gene yaklaşık yüz yıldır tartışmaktadırlar. O halde, şu sonuca varmakta sakınca yok: Eğer marksizmin bu-

nalımı saptaması ile anlatılmak istenen, parti dışı marksist eleştirilerin partilere sirayet etmesiyse, böyle bir durumu "bunalım" saymak işi basitleştirmek olur; yok eğer bunalımdan kastedilen marksizmin yoğun biçimde *içerden* tartışılması ise, o zaman da marksizmin yüz yıldır sürekli bunalım içinde olduğu söylenmelidir. Bence buradaki sorun, marksizmin bunalımından çok, Anderson aracılığıyla sıkça göndermede bulunduğum o tarihsel yarılmanın sonuçlarıdır: Marksizme ilişkin tartışmaların siyasal partilerden kovulmasıyla ortaya çıkan yarılma...

Kendi konumuma gelince. Kuşkusuz, burada, marksizmi her tür bunalım tanısından kurtarmak istiyor değilim. Anlayamadığım ve itiraz ettiğim nokta, marksizmin bunalımı denilen olgunun 1980'lerle birlikte başlatılmasıdır. Ekim Devrimi'ni, leninizmi ve reel sosyalizmi marksizmden sapma olarak görenlerin, bu kez reel sosyalizmin çöküşünü marksizmin bunalımı saymalarında garip bir tutarsızlık vardır. Sorunun özü şu: Ekim Devrimi ne kadar *marksizmin* zaferi ise, Sovyetler'in çöküşü de o kadar *marksizmin* iflasıdır. Bütün bunlar bir yana, kişisel olarak marksizmin son yüz yıldır *belirli alanlarda* hep bunalım yaşadığını düşünüyorum. Bana göre marksizmin bunalımı, marksist çıkışlı siyasal hareketlerin siyasal başarılarından ya da başarısızlıklarından bağımsız biçimde ve daha içsel verilerle tanımlanabilecek bir olgudur.

Peki nasıl? Wright, Levine ve Elliot, bu konuda derli toplu bir kılavuz sunuyor. Burada marksizm, emek-değer kuramı, tarihsel maddecilik ve sınıf mücadelesi kuramı olmak üzere üç ayağa oturtuluyor.[8] Buradan yola çıkarak, marksizmin bunalımına ilişkin daha anlamlı şeyler söylemek mümkün. Birincisi: Emek-değer kuramı (ya da değerin emek kuramı), marksizm içi kimi eleştirilere ve tartışmalara yol açsa bile, bu eleştiri ve tartışmalar hiçbir zaman bunalım boyutunu almamış, kuramın ciddi biçimde sarsılmasına yol açmamıştır. Özetle, emek-değer kuramı, bunalım tanılarının dışında kalmaktadır. İkincisi: Buna karşılık tarihsel maddecilik, marksist sistemin içerdiği *determinizm* bağlamında sürekli tartışma konusu olmuştur. Üçüncüsü: Sınıf mücadelesi kuramı ise, özel olarak *işçi sınıfının bilinçlenme süreci* boyutuyla tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur. Bu son iki tartışmanın ve bunlarla bağlantılı olarak başkalarının, çok ciddi, marksizmin özünü ilgilendiren tartışmalar olduğu açıktır. Eğer bu tartışmalara "marksizmin bunalımı" denilecekse, densin. Ama o zaman da bu bunalım 1980'lerle başlatılmasın. Marksist sistemin içerdiği determinizmin 80'lerle birlikte inandırıcılığını yitirdiğini, işçi sı-

nıfının kendiliğinden süreçler içinde bilinçleneceği beklentisinin ise gene 80'lerde çöktüğünü söylemenin hiçbir anlamı yoktur.

Tanısı ister bunalım diye yapılsın, ister başka bir adla. Marksizmin, ciddi gerilimlerin yaşandığı oldukça kritik kuramsal alanları vardır. Determinizm ve insan etkinliği, yapılar ve öznelerin bütün içindeki konumlanışı, marksizmin pozitivist bir öğreti sayılıp sayılamayacağı ve marksist yöntemin "indirgemeciliği" bunların arasındadır. Her birini, özel altbaşlıklarda ele almaya çalışacağım.

Nesnellik ve İnsan Etkinliği

Bu altbaşlığın içeriğinin yeterince kavranabilmesi için, önce Türkçe sözcüklere ilişkin birkaç değini gerekiyor. Tahmin edilebileceği gibi, burada, nesnel koşullarla bu koşulları yaşayan özneler arasındaki ilişki ve etkileşim ele alınacak. Konunun özü bu. Türkiye solunda, bu konu genellikle "nesnellik", "nesnel koşullar", "öznellik", "öznel etkinlik" gibi kavramlarla tartışılır. Tartışmanın özü aynı olmakla birlikte, İngilizce'de daha yaygın kullanılan kavramlar, "yapılar" (structures) ve yeterince doyurucu Türkçe karşılığını bulamadığım "agency"dir. Burada "agency" sözcüğü, insan özneleri ve onların etkinliklerini anlatmak için kullanılmaktadır. "Fail" de denebiliyor. İlerleyen bölümlerde, "agency" sözcüğünün karşılığı olarak, yerine göre "öznellik", "insan etkinliği" gibi kavramları kullanacağım. Özellikle öznellik kavramının bu bağlamdaki sakıncalarını biliyorum. Ama "agency" sözcüğüne tam Türkçe karşılık bulmaya çalışmanın daha sakıncalı olabileceğini düşündüğümden, böyle bir tercih yapmak zorunda kaldım.

Konuya ilişkin bir başka kavramsal açıklık daha gerekiyor. Marksizme ilişkin tartışmalarda ve yorumlarda, en genel anlamda iki öbeğin belirginleştiği söylenebilir. Biraz basitleştirerek söylersek, bunlardan birincisi, öznelliği ve insan etkinliğini mutlak anlamda önceleyen nesnelliğe ve yapılara başatlık tanır. İnsanlar, bu yapıların sonuçları (ürünleri) ya da taşıyıcıları (Almanca, "trager") olarak görülürler. Nesnel koşullara ve yapılara, insan etkinliği önünde başatlık tanıyan (basitleştirerek aktardığımı yineliyorum) bu yorumun temsilcileri arasında genellikle Engels'den başlayıp Kautsky'ye, oradan da Althusser'e uzanan kimi marksistler gösterilir. Buna karşılık, insan özneleri ve onların etkinliklerini, böyle yapısal bir önbelirlenimin uzantısı olarak görmeyen yorumlar da vardır. Bu yorumlarda, insan öznelere ve onların etkinliklerine daha fazla ağırlık tanınır. Gramsci, Korsch, Lukacs ve Frakfurt Okulu mark-

sistleri, bu çizginin temsilcileri arasında sayılırlar. Aynı çizginin en ucunda ise, yöntemsel tekilcilik (methodological individualism) vardır. Yöntemsel tekilcilikte, yapısalcılığın tam tersine, bu kez yapılar insan etkinliğinin sonuçları olarak görülür.

Bu noktadaki amacım, kimin aslında nerede sayılması gerektiğine ilişkin yeni değerlendirmeler yapmak değil. Yalnızca bir noktaya dikkat çekmek istiyorum: İnsana ve insan etkinliğine biçilen rolden hareketle bu öbeklerden birinin "anti-hümanist" diğerinin ise "hümanist" olarak tanımlanması, solcuları (özellikle Türkiye'dekileri) yanıltmamalıdır. Buradaki anti-hümanizmin ya da hümanizmin, genellikle ilk akla gelen insanseverlik ve insancıllık gibi etik kavramlarla ilgisi yoktur. Sorun, yalnızca, yorum ve çözümlemelerin yapılardan mı, yoksa insan etkinliğinden mi yola çıkması gerektiğine ilişkindir. Dolayısıyla, ne yapısalcılığı nedeniyle anti-hümanist sayılan Althusser misantropisttir, ne de insan etkinliğine daha ağırlıklı yer tanıdığı için Gramsci ya da Lukacs filantropisttir.

Şimdi konunun özüne gelebiliriz. Zaman zaman bürünebileceği karmaşık biçimlere karşın, konunun özünün basitçe, ama kabalaştırmadan ortaya konulabileceğini sanıyorum. Örneğin şöyle: Bir bütün olarak toplumun ve toplumsal ilişkilerin, bir yandan tek tek insan özneleri aşıp kapsayan bir ***nesnellik*** taşıması; diğer yandan, aynı nesnelliğin, somut öznelerin, yani insanların etkinlikleriyle ortaya çıkması. Bu özün yansıma bulduğu, çok bilinen kimi vurgulara ve saptamalara başvurarak açıklığı artırabiliriz. Bunlar arasında en çok bilineni şu olsa gerek: İnsanlar, kendi tarihlerini kendileri yaparlar; ama bunu, alabildiğine bir serbesti içinde değil, geçmişten devralınan ve halen varolan koşullarda yaparlar. Devam edersek, tarihin öznesiz bir süreç oluşu da gene bu çerçevede yorumlanmalıdır. Tarih, elbette tek tek öznelerin etkinlikleri sonucunda oluşur; ama sonal (nihai) olarak ortaya çıkan oluşum ve gelişmenin, tanımlanabilecek tek bir öznesi yoktur.

Bir adım daha atarsak "yaşamın kendisi tarihten hiçbir şey öğrenmez" sözü aynı konuya belirli bir açıklık getirebilecek içeriktedir. Kuşkusuz, bireysel ya da kolektif özneler tarihten çok şey öğrenebilirler. Ama, bu öğrenmişliklerle girişilen eylemlerin sonucu olarak tarihin kendisi, ***belirli bir*** "öğrenmişliğin" ürünü olamaz. Çünkü, bireysel ya da kolektif özneler, tarihten farklı farklı öğrenmiş olabilirler; ya da, öğrenmişlik, özneleri, birbirine karşıt hedeflere ve eylemlere yöneltir. Bu durumda, tarihsel sonuç, bir bileşke olarak ortaya çıkar. Tarihten öğrenmiş öz-

nelerin eylemlerinin toplam ürünü, bu öğrenmişliklerin belirli izlerini taşıyabilen, ama kendisi hiçbirinin doğrudan uzantısı olmayan, bu anlamda da "öğrenmemiş" bir tarihtir.

Az önce, konunun özünü ortaya koymaya çalışmıştım. Ardından, hep tarih bağlamında örnekler verdim. Bu, yanıltıcı olmamalı. Nesnellik-öznellik ilişkisi, yalnızca genel tarihsel gelişim bağlamında irdelenmesi gereken bir konu değildir. Genel tarihsel gelişimden önce, belli bir toplumsal formasyondaki ya da tarihsel sürecin belirli bir uğrağındaki yapılarla özneler arasındaki ilişki, konunun asıl canalıcı yanıdır. Çünkü, sonuçta genel tarihi yapacak olan özneler ve onların eylemleri, öncelikle, belli bir toplumsal formasyondaki yapı-özne ilişkileri sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu noktanın önemine az sonra değineceğim.

Kanımca, Marx'ın kendi çalışmalarının, insanın öznel etkinliğine pek az yer tanıyan, aşırı determinist bir içerikle yorumlanması kesinlikle mümkün değildir. Özellikle *Feuerbach Üzerine Tezler*'in, böyle bir yorumun kapılarını peşinen kapattığı söylenebilir. Çok bilinen Onbirinci Tez dışında, özellikle Birinci ve Üçüncü Tezlerin yeterince açık olduklarını düşünüyorum. Birinci Tez, o güne dek geçerli sayılan materyalizme ciddi bir eleştiri yöneltiyor. Şöyle: Gerçekliği, duyumlu insan eylemi, pratiği ve öznelliği olarak görmeyip, *aktif* yanın geliştirilmesini idealizme bırakmak.[9] Üçüncü Tez ise şöyle başlıyor: "İnsanların, koşulların ve yetiştirilişin, dolayısıyla değişmiş insanların da başka koşulların ve gene değişmiş yetiştiriliş biçimlerinin ürünü olduklarını ileri süren materyalist öğreti, koşulları değiştirenlerin de insanlar olduklarını ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutuyor."[10] Örnekleri uzatmak gerekmiyor. Marx'ın bu metinlerde insan eylemine, etkinliğine ve pratiğine yer tanıyan aktif bir materyalizmi savunduğu açık. Şimdi, şöyle sorulabilir: Peki, herşey bu kadar açıkken, bunca tartışma ve yorum nereden çıkıyor?

Nereden çıktığını görmek için, iki paragraf öncesine dönmek gerekiyor. Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'de kurduğu özne ve öznellik, insan etkinliğini genel olarak "gerçekliğe" ve tarihsel gelişime *dolayımsız* biçimde bağlayan, bu anlamda kestirmeci denebilecek bir özne ve öznelliktir. Daha açığı şu: Gerçi *Tezler*'de duyumlu ve etkin bir özne, onun eylemi ve pratiği vardır; ama, bu duyumlu ve etkin özne ile onun pratiğinin içine yerleştirilebileceği bir *belirlenmişlik alanı* yoktur. Marx, yalnızca ve yalnızca "koşullar" demektedir. Özetle, ortada bir üretim tarzı, bu üre-

tim tarzına özgü üretim ilişkileri ve üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı yapılar yoktur. Bu, öznel insan etkinliği ile genel olarak tarih ve gerçeklik arasında önemli bir boşluk bırakılması demektir (Marx daha sonra yapıları oluşturduğunda ise, bu kez 1840'larda bıraktığı insan özneye dönmemiştir). Althusser, işte bu boşluğu yakalamış, ama biraz fazlaca doldurarak bu kez ortada özne ve tarih bırakmamıştır. Marx'ın, kapitalist üretim tarzını çözümleyip ilgili kavramları geliştirmesinden sonra, *Tezler*'e, yani insan öznenin etkinliğine yeniden dönmemesi, boşluğu daha da tahrik edici hale getirmiştir. Althusser'in, genç ve olgun Marx arasındaki ayırım çizgisini çok kalınlaştırması ve *Feuerbach Üzerine Tezler*'e oldukça kuşkucu biçimde yaklaşması, bu açıdan kendi kuramsal konumuyla tutarlı sayılmalıdır.

O halde, ortadaki soru şimdi daha açık biçimde ortaya konulabilir: Marx'ın, *Tezler*'de insan özneye biçtiği etkin rol, kapitalist üretim tarzına özgü belirlenmişliklerin ve yapıların içine taşınıp orada bir kez daha anlamlı kılınabilir mi? Bu soru, marksizmi yıllarca uğraştırmıştır ve bugün de uğraştırmaktadır. Althusser'in çözümü, yapılar karşısında özneleri büsbütün edilgenleştirip taşıyıcıya indirgerken, özellikle Anglo-Saxon marksizmi içinden bir kesim, Althusser'in yaptığının tam tersini yapmakta, bu kez yapıları insan etkinliğinin basit sonuçları olarak görmektedir.

Althusser'in eski ve yakın çalışma arkadaşı E. Balibar, sorunu, genel hatlarıyla az önce aktarılana benzer biçimde ortaya koymaktadır. Balibar'a göre, özellikle 1845'ten sonra Marx'ın öncülü, yani yola çıktığı nokta, artık herhangi bir özne değildir. Buna katılıyorum. Balibar devam ediyor. 1845'ten sonra, öznelerin ya da bilincin ve öznelliğin biçimlerinin, artık nesnellik alanı içinde inşa edildiğini söylüyor. Aslında, Marx'ın 1845 sonrası yapıtlarında amaçlı bir özne inşa çabası bulmak için biraz çekiştirici yorum yapmak gerekiyor. Balibar bunu yapıyor. Buna da söylenecek fazla bir şey yok. Bence bu tür çekiştirici yorumlar da meşru sayılmalıdır. Ama hemen ardından Balibar, öznenin bir etki olduğunu, toplumsal sürecin sonucu olarak oluştuğunu yazıyor. Bu, "kendi bilincinde olmayan", başka bir deyişle "özne olmayan" öznedir.[11] Marx'ın, meta üretimi ve dolaşımı ilişkileri bağlamında kurguladığı öznenin özne olmayan özne olduğunu söylemekte bir sakınca yok. Ne var ki, öznelerin oluşumu, salt ekonomi "kertesi"nde gerçekleşmiyor. Önce bunu görmek gerekiyor. Özneyi, üretim ve dolaşım alanında oluştuğu biçimiyle aynen alıp siyaset ve ideoloji alanlarına taşımak ise, zorlama bir ekonomist be-

lirlenmeciliği öngörecektir. Bu durumda, Marx'ın, özneyi üretim ve dolaşım alanlarında, yani yabancılaşma ve meta fetişizmi bağlamında kurduğu söylenebilse bile, bu kurulanın bize toplumsal formasyonun bütünü bağlamındaki özneyi de verdiğini söylemek mümkün değildir.

Az önce söylenenin önemli uzantılarına dikkat etmek gerekir. Öznenin, toplumsal formasyonun bütününde, yani ideoloji ve siyaset alanlarını da kapsayan bir bütün içinde değil de salt üretim ve dolaşım süreçlerinde inşası, bizi kaçınılmaz olarak salt "yapı taşıyıcısı" olan, bu anlamda büsbütün bilinçsiz öznelerle başbaşa bırakacaktır. Burada insanlar, tanım gereği, şu ya da bu ideolojinin, inancın, siyasal projenin gerçekleşmesi için eyleme geçen bilinçli özneler olamazlar. Artık onlar yalnızca "arzulayan makina" (desiring machine) konumundadırlar.[12] Kendisinin özel bir günahı olmasa bile, Althusser yapısalcılığının post-yapısalcılık uğrağından postmodernizme geçiş kanalları bulabilmesi, bu yüzden kimseyi şaşırtmamalıdır. Evet, yapısalcı marksizm yorumları ile postmodernizm arasında, kimi yönlerden bakıldığında dağlar kadar fark vardır. Ama dengeler bir kez bozulduğunda uçlara savrulunmakta, savrulunan uç da başka yönelimler için köprü işlevi görmektedir. Yapıların başatlığı ve mutlak belirleyiciliği, özneleri, salt "arzu eden makinalara" indirgeyebilir. Sonra, bir başkası gelir ve "arzulayan makina" konumundaki öznelerin etkinliğinden bu kez yapıları türetiverir.

Bu tür dertlerden kurtulmak için, biraz dikkatli, ama en önemlisi beklentilerde alçakgönüllü olmak gerekiyor. Yapı-özne ilişkilerinin kurgulanması ve buradan hareketle örneğin bir özne kuramının inşası, aşılmaz sınırlara sahip bir uğraştır. Kuşkusuz bu alanda söylenebilecek pek çok şey, denenebilecek yeni yollar vardır. Ama bunların hepsinde, eksiksiz ve kusursuz bir kuram inşası beklentilerinden uzak durmak en doğrusudur. Böyle beklentiler yerine, kuramsal çalışma alanını temizlemek, daha doğrusu birtakım ön netleşmelere ulaşmak daha yararlı olacaktır. Çünkü, çok gelişkin olduğu sanılan kuramlar bile, gün gelip iskambilden şatolar gibi dağılabilmektedir. Üstelik, pek çok örnekte görüldüğü gibi, bu dağılma, ulaşılan inceliklerden ve derinliklerden değil, daha en temel kavramlarda ve çerçevelerde bile önemli boşluklar bırakılması yüzünden ortaya çıkmaktadır.

Öyleyse devam edelim. Üzerinde durduğumuz özel konuya ilişkin en önemli netleşme, *dışsallık* ve *kronoloji* (sıra) öngören yaklaşımların eleştirisi ve reddiyle sağlanabilir. Ancak, burada ciddi bir güçlükle karşı-

karşıyayız. Yaşanan somut süreçlerde karşılıklı geçişme ve senkroni (eşzamanlılık) temel olsa bile, bu süreçlerin soyut çözümlenmesi ve ifadesi, şöyle ya da böyle bir ayrıştırma (anlatımda, iki temel öge arasına gerçek yaşamda olmayan bir mesafe konulması ve birinin ötekine bu anlamda dışsallaştırılması) ve bir tür kronoloji (anlatımda, iki ögeden biri sanki diğerini zaman olarak önceliyormuş gibi bir yol izleme) içerecektir. Bu güçlüğü gözeterek (ve okurların da gözetmesini dileyerek), dışsallık ve kronolojinin bu özel konu bağlamındaki yanıltıcı yönlerini açıklamaya çalışacağım.

En açığı şu: Nesnellik ile öznel olanın ilişkisinde, dışsallık ve kronoloji yoktur. Ne biri ötekinin dışında oluşur; ne de biri zaman olarak ötekinden önce gelir. Buna karşın, nesnellik-özne ilişkilerinin uç çözümlemeleri olan yapısalcılıkta ve yöntemsel tekilcilikte, kronolojik ögeler hemen göze çarpar. Yapısalcılıkta, önce yapılar vardır. Özne olarak tanımlanan birimler, bu yapıların bir etkisi, sonucu ya da ürünü olarak ortaya çıkarlar. Yöntemsel tekilcilikte ise, öncelikle ve en başta, öznelerin etkinlikleri vardır. Yapılar ise, bu etkinliklerin sonuçları ya da ürünleridir. Yapısalcılığın açmazı, varolan yapıları aşan ve reddeden özne konumlanışlarına kuramsal düzeyde yer tanımamasıdır. Örneğin yapısalcılık, varolan maddi yapıların sonuçları olan öznelerin, ideolojik girdilerle bu yapılara karşı çıkmaları konusunu dışlar.

Diğer uçta, yani yöntemsel tekilcilikte ise, eşzamanlı varlıkları ve önemleri gözardı edilen temel ögeler şunlardır: Öznelerin içinde hareket ettikleri üretim ilişkileri, bu ilişkilerin belirlediği sınıfsal konumlanışlar ve sınıflı toplumlarda ortaya çıkan yapılar. Sonuçta, bu iki ucun her ikisi de kısır indirgemecidir. İlkinde özneler yapılara indirgenirken, ikincisinde yapılar öznelerin etkinliklerine indirgenir. Gene her ikisinde de, tutarlı bir özne kuramı inşası mümkün değildir. Yapısalcılığın özneyi *a posteriori* reddettiğini görmüştük. Yöntemsel tekilcilik ise, özneden yola çıktığı halde, herhangi bir özne kuramını peşinen dışlamak zorundadır. Çünkü, hiçbir yapısal belirlenim taşımayan sonsuz sayıda özne eylemini, bu belirlenmemişlik içinde *kuramlaştırmak* mümkün olmayacaktır. Bu yanıyla yöntemsel tekilciliğin tutunabileceği tek dal hermeneutics (yorumsama) olmak zorundadır.

Yapı ile öznenin içselleşmiş ve eşzamanlı varlığını verili bir an için kabul eden okurun aklına şöyle bir soru gelecektir: Peki, bu süreçlerin en başına, kökenine gidildiğinde ve konuya tarihsel olarak bakıldığında, biri-

nin ötekini öncelediği bir an, bir tarihsel dönem olması gerekmiyor mu? Böyle bir sorunun yanıtının, tarihsel maddecilik sınırları içinde kalarak verilebileceğini sanmıyorum. İnsan eyleminin hiç olmadığı, ama yapıların varoldukları ve insan eylemini daha sonra devreye soktukları bir zaman aramanın saçmalığı sanırım açıktır. Peki ya tersi? İnsanların hiçbir yapı tarafından koşullanmayan eylemlerinden söz edilebilecek bir tarihsel dönem bulup, yapıların *bundan sonra* ortaya çıktıkları söylenemez mi? İlki gibi açık saçmalık içermese bile, bu ikincisi de verimli bir çaba olmayacaktır: "Tarihte böyle bir 'ilk durum' hiç oldu mu? Sanmıyorum. İnsanların, en başından bu yana, özgül yapıları barındıran toplumsal sistemler içinde yaşamış olmaları çok daha büyük bir olasılıktır."[13]

Şimdi, bütün bu söylenenler ve uyarılar ışığında eli yüzü görece düzgün bir model denemesine girişilebilir. Şöyle bir netleşmeyle başlayalım: Tarihi yapan ve ilerleten, maddi ilişkilerin (üretim ilişkilerinin) kendi çıplak devinimi *değildir*. Maddi ilişkiler, belirli konumlara sahip insanları yaratır. İnsanların bu konumlarıyla ve bu konumların ürünü olan somut çıkarlardan hareketle oluşturdukları sınıfların mücadelesi, tarihin asıl itici gücüdür. Başlangıç için, bu kadarı bile yararlı sayılabilir. Başlangıcı biraz daha netleştirmek için, aynı şey şöyle de ifade edilebilir: İnsanların doğayla etkileşim içine girdikleri toplumsallık, salt bir biraradalıktan, salt doğaya toplu bir emek tatbikinden ibaret değildir. Doğayla etkileşime giren toplumsallık, kendi içinde eşitsizlikleri, "asimetrik güç ilişkilerini" barındıran bir toplumsallıktır.[14] Başka deyişle, doğayla etkileşim içindeki toplumsallık ve bireyler, bu etkileşimi, belirli sistemlerin ve yapıların içinde yaşamaktadırlar (üretim tarzları). Dikkat edilirse, Marx'ın özne olarak insana etkin rol biçtiği *Feuerbach Üzerine Tezler*'de eksik olan da buydu.

Devam edelim. Doğayla etkileşiminde belli eşitsizlikleri, bakışımsız (asimetrik) mülkiyet ve güç ilişkilerini yaşayan insan, doğal olarak bu ilişkileri barındıran toplumsallığa dönecektir. Döndüğünde görülen ise şu olacaktır: Bütün insan etkinliklerinin, özel bir yapısal belirlenim içinde gerçekleşmesi. Peki, bu yapısal belirlenim nedir? Genel olarak, belirli bir üretim tarzına özgü üretim ilişkileridir; özel olarak da, farklı insan topluluklarının bu ilişkilerde farklı konumlara sahip olmalarıdır (sınıflar). Böylece, sınıfsal oluşumlar ayrışmış *çıkarları* belirliyor. Ayrışmış çıkarlar, bu çıkarlar doğrultusundaki ayrışmış *eylemlilikleri* getiriyor. Sonuçta, eylemlilik, yapıları yeniden ve yeniden belirliyor. Bu modelde,

üretim ilişkileri temeline oturan yapılar, değişmez özellikte değillerdir. Yapılar da gelişip değişirler. Bu gelişme ve değişim, insan eylemiyle birlikte ve bu eylemin sonucu olarak ortaya çıkar. İnsan eylemi kesintisiz biçimde sürecektir. Ama, bu kez, daha önceki insan eylemi sonucunda kendileri de değişmiş olan yapıların belirleyiciliği altında.

Sürecin genel işleyişi, böyle. Ama yeri gelmişken bir noktanın daha açıklık kazanması gerekir: Üretim ilişkilerinin etkisi, doğrudan değil, sınıflara bölünmüşlüğün ve sınıfların sonucu olan yapılar aracılığıyladır. Aynı şey başka türlü söylenirse, işçi sınıfının ve bu sınıfa mensup bireylerin eylemleri, hiçbir zaman, "üretim araçlarının özel mülkiyeti ile üretimin toplumsal niteliği arasındaki çelişki"nin bilincine varılması sonucunda gerçekleşmez. Eylemlerin motoru, en başta emek gücünün yeniden üretimi koşullarının sağlanması bağlamında ortaya çıkan somut sınıf *çıkarlarıdır*.

Bir kez daha anımsatıyorum: Burada, bir özne kuramı oluşturma çabası yok. Daha önce de değindiğim gibi, çabam, bu alanın şöyle bir temizlenmesine yönelik. Buraya dek söylenenler, bu temizliğin bir bölümünü içeriyor. Ama yalnızca bir bölümünü. Çünkü, *ideoloji* az önceki modele daha belirgin biçimde katılmadığı sürece, alan temizliği yeterli olmayacaktır. Denecek ki, az önceki modelde ideoloji örtük biçimde de olsa var. Gerçekten böyle. Çünkü, sınıf çıkarı belirli bir nesnelliğe otursa bile, bu çıkar doğrultusundaki eylemlilik bir ideoloji dolayımını da içerir. Başka deyişle, nesnel sınıf çıkarının bilincine varılması, belirli bir ideolojik ortamda gerçekleşir. Aşağı yukarı benzer yapıların ve çıkarların farklı eylemlere yol açmasının nedeni de, ideoloji dolayımının devreye farklı biçimlerde girmesidir. Sınıf üyelerinin ortak kimlik inşa etmeleri ve bu ortak kimliği toplu eyleme dönüştürmeleri, hep ideoloji etkili süreçlerdir. Demek ki, yapı-özne ilişkisinin en nesnelci kurgulanışında bile, ideoloji boyutunun devreye sokulması zorunlu oluyor. Bunun yanısıra, daha bütüncü bir özne kuramına giden yolda, ideolojinin, sınıfsal çıkar kavramını da aşan bir genelliğe oturtulması gerekiyor. Örneğin aydınların, sosyalist örgütlerin ve öncü işçilerin eylemlilikleri, ideoloji belirleniminin daha başat rol oynadığı bir özne kurgusunu dayatıyor.

Yukarıda söylemek istediğim, şöyle de açıklanabilir: Tarihin öznesiz bir süreç oluşu, siyasal alana izdüşümü olmayacak bir doğrudur. Tarihin devindirici gücüne ve yönüne ilişkin ideolojik bir görüş oluşturmuş öznelerin eylemleri, az önceki modele sığmayacaktır. Gerçekliğin bilincine

sahip olduklarına inanan öznelerin, bütün eylemliliklerini bu gerçekliğin içeriğine ve devinim hızına tam tamına uydurmaları söz konusu olamaz. Daha iyi anlaşılması için, Lenin'in Marx'a ve yapıtlarına ilişkin bir değerlendirmesine kulak verelim: "Yani insanlar, toplumsal olgulara ilişkin görüşlerin, *gerçeklerin* ve gelişmenin gerçek doğrultusunun tam anlamda nesnel bir çözümlemesine dayandırılması gereğinde ısrar ederlerse, bu onların öfke duymaya hakları olmadığı anlamına mı gelir? [...] *Kapital* gibi nüfuz edilemez nesnel yasalara vurgu yapan bir yapıtın bu kadar 'duygu yüklü' olması, bunca ateşli ve tutkulu polemik içermesi Marx'ın kendi içinde çelişkili olduğunu mu gösterir?"[15] Elbette, gerçeklerin nesnel çözümlemesinde ısrarlı olan insanlar, bu nesnellik tutkularına karşın, salt öfkeli ve duygu yüklü olmakla da kalmazlar. Artık tek başına ne nesnel çözümlemenin ne de duygu ve öfkenin doğrusal uzantısı sayılabilecek, ikisini de içerip aşan bir eylemlilik hattı tuttururlar. Özneler bir de böyle, bu yoldan oluşur. Hiç kuşkusuz, bu yoldan oluşmuş öznelerin eylemleri de, genel olarak sınıf mücadelesiyle birlikte, az önce sözünü ettiğimiz yapıları etkileyip şu ya da bu yönde değiştirecektir. Özetle, doktrin, sistem, vb. boyutuyla ideoloji, varolan nesnelliğin içinde özneyi inşa eden önemli bir etmendir.

Bilinçli öznenin konumunu ve başka öznelerden farkını, komünistler bağlamında en iyi anlatan sözlerden biri, Andre Malraux'un *Umut* romanındaki kahramanlardan Garcia'ya aittir: "Komünistler bir şey yapmak isterler; anarşistler ise bir şey olmak!"[16] Çok basit bir gerçeği yansıtsa bile, bu sözün günümüzün postmodernist etkiler altındaki solu için özel mesaj içerdiğini sanıyorum. Komünistler, nesnel çözümlemeler sonucunda saptadıkları süreçleri etkileyip hızlandırarak, kimi süreçleri ise engelleyerek, gerçekten bir şey *yapmak* isterler. Yapmak istemekle olmak istemek, aynı zamanda, bilinçli özne ile kendinde özneler arasındaki farkı belirler. Değiştirmeden, etkilemeden, özetle yapmadan "özgür", "kurtulmuş", "arınmış", "birey", vb. olmaya çalışmak, komünistlere yabancı bir özlemdir. Bu tür öznelerin de etkinlikleri vardır elbette; ama, bu etkinliklerin kavranması, kuramsal çabaları değil, örneğin az önce değindiğim yöntemsel tekilcilik kapsamında bir yorumsamayı gerektirir.

"Yapmak" fiilini bu denli önemsememin bir başka nedeni daha var. Hobsbawm'ın da değindiği gibi, günümüzde, nedensellik ile kestirilebilirlik arasındaki bağlar daha zayıflamış durumda.[17] Hobsbawm bu saptamasının ardından tutup da raslantısallığı önermiyor kuşkusuz. Çünkü, ola-

nın, olduktan sonra nenel biçimde açıklanabildiğini söylüyor. İşaret ettiği şu: Günümüzün nedensellikleri, eskisine göre, ne olabileceğinin kestirilmesine daha az yardımcı oluyor. Bunun nedeni, amaçlı eylemliliklerin, genel gidişat üzerinde çok daha radikal sapmalara yol açabilmesi. Böylece, bir sarmalla gelişen sürecin sonal durağını kestirmek iyice güçleşiyor.

Hobsbawm'ın işaret ettiği bu gerçek, bence özne inşasına yeni boyutlar katabilecek ölçüde önem taşıyor. Kuşkusuz, aynı gerçek ya da olgu, öznel etkinliğin hem risk hem de başarı katsayısını aynı anda artırıyor. Buna karşın, sosyalist öznelerin, riskini de göze alıp, yeniyi ve denenmemişi zorlama anlamında daha deneyimselci olmaları gerekiyor. Burada, özellikle "iradeci" demiyorum. Çünkü, iradecilik, genellikle, Lenin'in işaret ettiği nesnel çözümleme gereğini perdeleyici bir işlev görebiliyor. En azından Türkiye solunda böyle oluyor. Marksizmle ilişkileri esasen zayıf kalan Türkiye solu, bir de iradecilik adına nesnel çözümleme yapma görevini boşlarsa, marksizmden büsbütün uzaklaşıp tam bir savrulma yaşayacaktır. Bu nedenle, iradecilik değil, deneyimselcilik diyorum. Böyle bir deneyimselcilik, yalnızca deneyimin özel öznesini kurmakla kalmayacaktır. Başarı durumunda ortaya çıkacak "radikal sapmalar", başka öznelerin, kendilerini bu kez radikal biçimde değişmiş koşullarda inşa etme süreçlerine de katkıda bulunacaktır.

Altbaşlığın sonucunu özetlemek istiyorum. Bir yanda nesnelliğin öbür yanda ise öznel etkinliğin yer aldığı bir ilişkinin kurgulanmasında, her iki yanda yapılacak alan temizliğinin ve alınacak mesafelerin ötesinde, iki yanın *salt kuramsal düzlemde* buluşturulması mümkün değildir. Nesnellikten ya da yerleşik yapılardan yola çıkıldığında, buradan öbür uçtaki özneye ulaşan düz bir mantık hattı yoktur. Özneden hareket edildiğinde ise, öbür uçtaki nesnelliğe gene salt mantıksal geçişlerle ulaşılamaz. Bir kere, birincisinde, yapı dediğimiz şey özneye, ikincisinde ise özne olarak tanımlanan birim yapıya dışsal değildir. Nereden yola çıkılırsa çıkılsın, bir noktadan sonra, diğer yana *atlamak* gerekmektedir. Yani, köprünün ortasında bir boşluk vardır. Bu, kuramsal düzlemde kapatılacak bir boşluk değildir. Çözüm, pratiktir. Yapılardan yola çıkanın bir noktadan sonra eylemli özne konumuna geleceği, eylemden yola çıkanın ise yapıların varlığını ve etkminliğini kabul edeceği bir çözüm.

Bütünlük ve Dolayım

Bütünlük (totality) kavramı, marksist diyalektiğin, dolayısıyla marksist çözümlemenin temel taşıdır. Diyalektik yöntemi başka yöntemlerden, bu arada örneğin ampirizmden ayıran, sahip olduğu bütünlük anlayışıdır. Dahası, marksizm içinde kaba determinizmden ya da ekonomizmden sakınılması da, gene ancak bütünlük kavramıyla mümkün olabilecektir. Örneğin, marksist bütünlük kavramından yoksun, salt "toplam"a dayalı bir temel-üstyapı modeli, kaçınılmaz olarak ekonomizme ve kaba determinizme götürecektir.

Genel bir tanım yapacak olursak, bütünlük, toplumsal olguların ve gerçeklerin *ilişkilenmiş* biraradalığını ifade eder. Bu genel ve dolayısıyla sakıncalı tanımı daha doyurucu kılmak için önemli eklemeler yapmak gerekiyor. Bunlardan birincisi, bütünün, kendini oluşturan unsurları öncelemesidir. Burada "önceleme" kavramı, kuşkusuz kronolojik anlamda kullanılmıyor. Yani söylenen, önce bir bütünün olduğu, daha sonra bu bütünün içinin dolduğu değildir. Bütün, her uğrakta kendisini oluşturan unsurlarla birlikte vardır. Öncelik kavramıyla anlatılmak istenilen, parçaların ya da bütünü oluşturan unsurların, ancak bütün aracılığıyla, yani bütünle olan ilişkileri bağlamında kavranabilmesi ve çözümlenebilmesidir.

Bütünlük kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için yapılması gereken ikinci önemli ek ise şu: Bütünlük, toplumsal olgu ve gerçeklerin belirli bir andaki durumundan ibaret değildir. Toplumsal olgu ve gerçeklerin güncel durumunun yanısıra, bunların tarihsel geçmişi ve geleceğe yönelik uzantıları da bütünlük kavramının içindedir. Başka türlü söyleyecek olursak, bütünlük, salt verili ana özgü bir kapsamdan ya da yayılımdan ötededir. Bütünlük, bu kapsama ya da yayılıma, aynı zamanda *diyakroni* (ardışıklık) boyutunun katılmasıyla ortaya çıkar. Çünkü, verili andaki bütünün parçaları arasındaki ilişki, geçmişteki ilişkilenme biçimlerinin izlerini ve gelecekteki biçimlenmelerin tohumlarını taşımaktadır.

Diyalektiğin en önemli özelliklerinden biri, salt bir çözümleme yöntemi olmayıp gerçek yaşamdaki süreçlerle örtüşmesidir. Dolayısıyla, bütünlük, salt zihinsel bir kurgu ya da çözümleme yöntemi değildir. Aynı zamanda, varolan nesnelliğin kendisinin hareketidir. Hareket denildiğinde, bütünlük kavramının onsuz olamayacağı bir başka önemli kavramı daha devreye sokmak gerekiyor: *Dolayım* ya da *dolayımlama* (mediation). Daha basit anlamıyla dolayım, değişik olgular arasındaki ilişkilen-

me ve bu ilişkilenmenin biçimidir. Basit ve genel anlamdan marksizme gelecek olursak, dolayım, bütün içindeki parçaların, diğer parçalarla ve *bütünün kendisiyle* ilişkilenmesidir. Sonuçta, marksist anlamda bütünlüğün hareketi, kendisini oluşturan unsurların ayrı ayrı hareketlerinin toplamı değil, bütünlük içindeki dolayımların büründükleri biçimlerin değişimi ve dönüşümüdür.

Marksist bütünlük anlayışında, parçaların bütünle olan dolayımlarının, kendi içlerindeki ve aralarındaki dolayımlara başatlığını görmek önemlidir. Sözgelimi, kapitalist üretim ilişkilerinin hukukla dolayımı, bu ikisi arasındaki yalıtık ilişkiyle değil, her ikisinin bir bütün olarak tarihsel-toplumsal formasyon tarafından belirlenmesiyle gerçekleşir. Bu nedenle, hukuksal biçimler, üretim ilişkilerinin basit doğrusal uzantıları olarak görülemezler. Gene aynı nedenle "kimi üretim ilişkileri, kendi özgül varlıklarının koşulu olarak, hukuksal, siyasal ve ideolojik üstyapıyı öngerektirirler."[18] Bu görüş, örneğin kapitalist üretim ilişkilerinin gelişkin bir üstyapıyı öngerektirmesi biçiminde değil de, hukuk, siyaset ve ideolojide asgari bir zeminin oluşması zorunluluğu olarak anlaşıldığında, doğrudur. Bu örnekle işaret etmek istediğim asıl önemli sonuç ise şu: Belirlenenin belirleyen üzerindeki etkileri, ancak, bütünlük ve dolayım kavramlarıyla ortaya konulabilir.

Somuta doğru bir adım daha atalım. Buraya dek, yalnızca, bütünlükten, onu oluşturan unsurlardan ya da parçalardan söz ettik. Yani, *özsel* olanla ilgili bir şey söylemedik. Şimdi, biraz daha somuta yönelerek bunu yapmaya çalışalım. Bütünlük kavramının içini doldurmak istiyorsak, temel, üstyapı ve toplumsal formasyon gibi kavramlara başvurmamız gerekecek.

Türkiye solunda, marksizm hep "altyapı" ve "üstyapı" kavramlarıyla birlikte anılır. Üstyapı kavramına itirazım yok Ancak, altyapı kavramının, yanlış değilse bile yanıltıcı olabileceğini düşünüyorum. Kanımca altyapı kavramı, sakıncalı biçimde, sabit altyapı yatırımlarını çağrıştırıyor. Örneğin belirli bir mekânda su, kanalizasyon, ulaşım, iletişim, vb. sistemlerin oluşturduğu altyapının üzerine, çeşitli insan etkinlikleri (üstyapı!) konduruluyor. Böyle bir kavramlaştırmada, hem belirleme olgusu gereğince ele alınamıyor, hem de belirlenenin belirleyen üzerindeki etkileri gündemden düşürülmüş oluyor. Hepsinden önemlisi, altyapı kavramı, sürekliliği değil, bir seferde olmuş bitmişliği çağrıştırıyor. Kuşkusuz altyapı yerine "temel" (base) kavramının kullanılması bu tür riskleri kökünden ortadan kal-

dırmıyor. Ama gene de temelin altyapıdan daha yerinde bir kavram olacağını düşünüyorum. Ayrıca, temel kavramı, altyapı kavramına göre, özsel olanı çok daha fazla gündeme getirmektedir.

Bütün soyutlamalar gibi, temel-üstyapı modeli de sağladığı kolaylıkların ve çözümleyici yararlarının yanısıra kimi riskler getirir. Örneğin Wood, temel-üstyapı metaforunun Althusser'in kertelerinden (instance) pek de farklı olmadığını düşünmektedir.[19] Temel-üstyapı metaforunun solda nasıl kaba bir determinizme ve indirgemeciliğe yol açabildiğini hep bildiğimizden, Wood'un endişesine hak verilebilir. Ancak, bu risklere karşın, temel-üstyapı modelini Althusser kerteciliğine dönüşmekten kurtarmak mümkündür. Bunu bir başka yerde göstermeye çalışacağım. Şimdilik, ünlü modelin bütünlük içindeki yeriyle devam edelim.

Marksizmin toplumsal formasyon ve bu anlamda bütünlük çözümlemelerinde, temelin, yani üretim tarzının bir *öz* (essence) oluşturduğu açık. Bunun, eğilip bükülebilir bir yan taşıdığını sanmıyorum. Bence, bütünlüğe böyle bir öz yerleştirmek ya da bütünlüğü özle açıklamak kendi başına hiçbir sakınca taşımıyor. Sakıncalı olan, kimi marksizm yorumlarının yaptığıdır. Yapılan ve sakıncalı olan, bu özü bütün içinde sınırları çizilmiş özel bir mekâna yerleştirmek ve bu özü o mekândan bütünün diğer parçalarına yaydığı saf (karışmış olmayan) etkilerle belirleyici saymaktır. Oysa öz, ortak ve düzenli olandır; karmaşık bir eklemlenmedir, değişik belirlemelere bölünüp ayrılan bir bütünlüktür.[20] Dikkat edilirse, aynı bütünlük içindeki başka parçaları kendi ayrışmış mekânından belirleyen bir özel kerte anlayışı ile, kendi karmaşık eklemlenmesi içinde *bütünün parçalarına içkinleşmiş* bir öz anlayışı arasında çok büyük fark vardır. Bir kere, ilk anlayışta, özün kendisinin de belirlenmesi ya büsbütün gündem dışıdır ya da bu belirlenim ancak keyfi biçimde kavramlaştırılabilir. Sonra, gene ilk anlayışta, özel içeriğiyle *dolayım* kavramının yeri yoktur. Bunun yerine, çok daha dar anlamlarıyla etki ve etkileme kavramları yeterli olacaktır. Oysa, üretim tarzı, kendi mekânından hukuku, siyaseti, ideolojiyi vb. etkilemez; çeşitli dolayımlar, üretim tarzını, hukuka, siyasete, ideolojiye vb. *taşır* ve onu bu alanlardaki *ortak öge olarak vereder.*

Eğer böyle olmasaydı, yani "ekonomik temel" kendi ayrışmış mekânından bütünün diğer unsurlarını belirleseydi, o zaman toplumsal çözümleme basit bir projeksiyona ya da türetme işlemine dönüşürdü. Örneğin ekonomik temel olarak adlandırılan kategoriye giren başlıca para-

metrelerden hareketle, toplumsal formasyonu türetmek (ya da çıkarsamak) mümkün olurdu. Bir başka örnek: Eğer bir önceki paragrafta değinilen ilk anlayış geçerli olsaydı, ekonomik temel alanında benzer parametrelere sahip ülkelerin gene benzer üstyapılara ve toplumsal formasyonlara sahip olmaları gerekirdi. Böyle olmadığını ve olamayacağını biliyoruz. Çünkü, belirleyen ya da temel, ancak belirledikleriyle anlamlandırılabilir ve tanımlanabilir. Yineleme okura bıktırıcı gelebilir; ama, konunun önemini yeniden vurguluyorum: Az çok doyurucu bir bütünlük anlayışına ulaşılmadığı sürece, marksizmin, üretim tarzı, temel, üstyapı gibi önemli kavramlarının yerli yerine oturtulması ve belirleme olgusunun çeşitli boyutlarıyla değerlendirilmesi mümkün olmayacaktır. Ayrıca, daha önce de değindiğim gibi, bütünlük anlayışı, temel-üstyapı türü model soyutlamalarının getirebileceği riskleri de asgariye indirecektir.

Adım adım gidelim ve *üretim tarzı* ile başlayalım. Üretim tarzı, üretici güçlerle üretim ilişkilerinin özgül bir kaynaşımını (kombinasyon) anlatır. Marx'ın kendi özgün tanımlarına başvuracak olursak, önce *Katkı*'nın Önsöz'ü var. Buna göre, insanlar, toplumsal üretimde kendi iradelerinden bağımsız, belirli ilişkiler içine giriyorlar. Bu üretim ilişkileri, insanların maddi üretici güçlerinin belirli bir aşamasına karşılık düşüyor. Söz konusu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun ekonomik yapısını, yani hukuksal ve siyasal üstyapıların üzerinde yükseldiği ve toplumsal bilincin gene belirli biçimlerinin karşılık düştüğü gerçek temeli oluşturuyor.[21] Marx, daha sonra, *Kapital*'de, doğrudan bu kavramı kullanmamakla birlikte, üretim tarzını "karşılığı ödenmemiş artı emeğin doğrudan üreticilerden çekilip alınmasının özgül ekonomik biçimi" olarak tanımlamaktadır.[22] O halde, üretici güçler ve üretim ilişkileri gibi *yapıların* özgül kaynaşımları, üretim tarzlarını oluşturuyor. Ancak, kimi noktalara özel dikkat gerekiyor: Bir kere, belirli bir üretim tarzı, özgül hukuksal, siyasal, ideolojik, etik, kültürel, vb. üstyapıların temelini oluşturuyor ve onlarla birlikte varoluyor. Sonra, herhangi bir toplumda, farklı üretim tarzları birarada varolabiliyorlar. Bu üretim tarzlarının biraradalıkları da *toplumsal formasyonu* oluşturuyor.

Peki, bu tanımlamalardan sonra, bütünlük neden oluşuyor? Bu soruya şöyle yanıt verilebileceğini sanıyorum: Kendi özgül üstyapısıyla birlikte kapitalist üretim tarzı, *artı* bu üretim tarzıyla birlikte varolan başka üretim tarzları, *artı* bu başka tarzlara özgü üstyapısal ilişkiler, ve *artı* böylece oluşan toplumsal formasyonun, geçmiş, güncellik ve gelecek boyutlarındaki

devinimi... Kuşkusuz, bu anlatımdaki "artı" sözcükleri, anlatımı basitleştirmek içindir. Yoksa, söz konusu olan, bütünün bu toplamalarla ortaya çıkması değildir; başat olan üretim tarzının, kendini, bütünün diğer parçalarında gerçekleştirdiği dolayımlardır.

Bu anlatılanlardan çok önemli bir sonuç çıkıyor: Bütünlük, ancak somut olabilir. Başka deyişle, bütünlüğün, içerdiği parçalar ve dolayımlarla birlikte tanımlanabilmesi, ancak somut bir toplumsal formasyon düzeyinde mümkündür. Örneğin, kapitalist üretim tarzının, üstyapıyı somut olarak nasıl biçimlendirdiği, karşılığında üstyapısal unsurların üretim tarzını nasıl etkilediği, kapitalist üretim tarzının toplumda varolan başka üretim tarzlarına hangi dolayımlarla nüfuz ettiği ve değişim sürecinin nasıl işlediği vb. ancak, somut toplumlar düzeyinde çözümlenebilir. Bu tür çözümlemelerin en genel kuramsal düzeyde kalması, bir noktadan sonra skolastiği getirecektir. Marx'ın somutu "çok sayıda belirlemenin bir noktada bağdaşması, çoğulluğun birliği" olarak tanımlaması,[23] somutun bütünlük, bütünlüğün ise somut olduğunu göstermektedir.

Bütünlük ve dolayım kavramlarının marksist çözümlemede oynadıkları önemli role ilişkin kimi örnekler vermeye çalışacağım. Ancak, bundan önce, bütünlük anlayışını bir gölgeden kurtarmak gerekiyor. Sözünü ettiğim gölge, marksist bütünlük anlayışını "radikal bütüncülük" (radical holism) ucuna taşıyan yaklaşımlardır. Radikal bütüncülüğün özü, bütüne başatlık tanımanın ötesinde, bu bütünün içerdiği mikro düzey ya da tekil olgulara ve süreçlere hiçbir önem tanımamasıdır. Burada bütün, tek başına gerçek neden durumunda. Parçalar ya da daha alt düzey olgular ise, yalnızca "yapılmış" (artifact) şeyler.[24] Dikkat edilirse, Marx'ı Hegelci izlerden kurtarma adına gelinen bu noktanın kendisinde Hegelci izler bulunabilir. Burada, bütün, bir tür "mutlak ide" mertebesine çıkarılmaktadır. İşin kötüsü, parçaların ve tikel süreçlerin böylesine edilgenleştirilip önemsizleştirildikleri bir yaklaşımda, bütünün kendisinin tanımlanması ve anlamlandırılması da olanaksız duruma gelmektedir. Az önce de değindim: Kendisi hiç etkilenmeyen, yapılmayan, hep belirleyen ve yapan bir bütünün tanımı da yapılamaz. Aynı, "tanrı"nın tanımının yapılamayacağı gibi.

Burada yeri gelmişken, Gramsci'nin konumuna ilişkin birkaç not eklenebilir. Gramsci'nin bütünlük kavramına yaklaşımının hem dar hem de gereğinden fazla kategorik olduğunu düşünüyorum. Gramsci'nin de bir yapı-üstyapı modeli var. Bu modelde yapı, Gramsci'nin "organik" ve

"konjonktürel" dediği gelişmelerden oluşuyor. Yapıdaki bu gelişmelerin üstyapıya yansıması ise, sırasıyla, bir "toplumsal ve tarihsel eleştiri ile bunun gruplarını", bir de "geçici ünlüleri" ortaya çıkarıyor.[25] Gramsci, bu modelden kalkarak, ekonomizm ve iradecilik tanımları da yapıyor. Buna göre, etkilerini ancak dolaylı yollardan gösteren organik gelişmeyi doğrudanlaştırmak, ekonomizm oluyor. Yalnızca konjonktürel olana dayanmak ise, tahmin edilebileceği gibi, iradeciliği (voluntarism) getiriyor.

Gramsci'nin özetlemeye çalıştığım bu modelinin fazla basit ve kategorik olduğunu söylemek gerekiyor. Ayrıca, modelin özünün, marksist bütünlük anlayışından ayrı düştüğü de söylenebilir. Çünkü burada, belirli bir bütünlük içindeki temel ögelerin, *ayrı ayrı* etkileri ya da sonuçları olduğu öngörülmektedir. Başka bir deyişle, "toplumsal-tarihsel eleştirinin ve bunun gruplarının ortaya çıkmasını" organik gelişmeye, geçicilikleri ise konjonktürel gelişmeye bağlamak, aşırı kampartmancı (bölümlemeci) bir anlayışı yansıtıyor. Oysa, konjonktürsüz bir organik gelişme olamayacağı gibi, her tür konjonktürel gelişme de organik olanı içerir. Sonuçta, örneğin ekonomizmin ve iradeciliğin, her biri yalıtık olarak organik ve konjonktürel gelişmelerle ilişkilendirilmesinde, bütünlük anlayışına ters düşen bir öz vardır.

Şimdi söyleyeceklerim özel olarak Gramsci'ye ilişkin değil. Ama, gerek yukarıdaki Gramsci modeline, gerekse başka Marx yorumlarına, temel-üstyapı kurgusunda odaklaşan yanıltıcı bir yaklaşımın damga vurduğunu sanıyorum. Bunu görmek için, altyapı yerine temel demenin daha doğru olacağını söylediğim paragrafa dönmek gerekiyor. Düşündüğüm şu: Birçok marksist yorumda, açıkça böyle denmese bile, temel, yani üretim tarzı, belirli bir tarihsel kesitte bir seferde oluşan ve biten, bundan sonra üzerindeki binbir türlü üstyapısal süreçleri devreye sokup bunlara hareket alanı sağlayan bir "zemin" olarak görülüyor.

Böyle bir anlayışta, bütünün gerçek içeriğiyle kurgulanması mümkün değildir. Çünkü bu anlayışta, öz ya da temel, devinen bütünün *sabit* bir unsuru sayılmak zorundadır. Böyle olunca, öz ya da temel, değişken değil, ancak kalıplanmış ve tek tip belirlemeler üretebilir. Oysa, temel dediğimiz üretim tarzı, değişken somut eklemlenmeleriyle birlikte, süreçte her an, kesintisiz biçimde etkendir. Örneğin Türkiye'yi ele alırsak, kapitalist üretim tarzı kendi bulunduğu mekândan diğer üretim tarzlarını, siyasal, ideolojik, vb. kurumları belirlememekte, bunlarla eklemlenerek toplumsal formasyonun bütününü belirlemektedir. Dolayısıyla, kapitalist

üretim tarzının diğer ögeler üzerindeki belirleyiciliği, doğrudan değil, bütünlük (toplumsal formasyon) dolayımıyladır. Gene Türkiye için yinelersek, ortada, örneğin kapitalizm öncesi üretim tarzlarını, kemalizmi, dinci ideolojiyi, siyasal partileri, vb. belirleyen bir kapitalist üretim tarzı yoktur. Kapitalist üretim tarzı bu ögelerle eklemlenerek toplumsal formasyonu, yani bütünü belirlemekte, bu bütün de kapitalist üretim tarzına eklemlenen ögeleri yeniden belirlemektedir.

Anlatmaya çalıştığım bu kurgu doğruysa, Althusser'in ve yapısalcı marksizmin ünlü "kerte"lerini (instance) ya da düzeylerini, kendilerine verilen içerikle reddetmek gerekecektir. Çünkü, yapısalcı modelde, "son kertede" belirleyicilik tanınsa bile, ekonomi, yapısal bütün içindeki başka kertelerle dışsal ilişki içindedir. Böyle olunca da, dolayımın yerini "yapısal nedensellik" almaktadır. Bir yapısalcılık eleştirisinde dile getirildiği gibi, yapısalcılıkta insan pratiğinin alanları birbirinden fazlaca ayrı tutulmuştur. Üstelik, "son kerte"nin önemini yitirecek ölçüde uzağa itilmesi ve emek süreçlerinden soyutlanmasıyla.[26] Oysa, marksizmde, ilişki, gerçekliğin karmaşık bütünlüğü ile düşüncenin karmaşık bütünlüğü arasındadır; yoksa, ayrı ayrı alanlara kapalı "kuramsal pratikler" arasında değil. Althusser'in yaklaşımı, bir başka bölümde ayrıca ele alınacağı için, şimdilik bu kadarıyla yetiniyorum.

Bütünlük ve dolayımın, salt kavram ve yöntemden ibaret olmadığını, bunların gerçeklikle karşılıklılık içerdiklerini görmek önem taşıyor. Gülnur Savran'ın dediği gibi "marksizmde dolayım kavramı salt epistemolojik ya da mantıksal bir kategori değil; [bunlar] tarihsel ve toplumsal belirlenimlere tabi somut bağlantıları ifade eder." Dolayısıyla, insan düşüncesinin bütünlük kurgusu, gerçek yaşamdaki bütünlüğü ve dolayımları "düşüncede yeniden üretme"[27] anlamına gelir. Peki, böyle bir yaklaşım, gerçekliğin görece daha eksiksiz biçimde kavranmasında ne tür yararlar sağlar?

Kimilerine göre bu yaklaşımın yararı değil zararı ve tehlikesi vardır. Örneğin, zamanında Popper gibi düşünürlerin, günümüzde ise postmodernistlerin, bütünlük kurgularına şiddetle karşı çıktıkları biliniyor. "Totaliter rejimler" nasıl olumsuz bir çağrışıma sahipse, bütünleyici (totalising) düşünce ve yöntemler de bir yanda despotik, diğer yanda "indirgemeci" bulunarak reddediliyor. Özellikle postmodernizm söz konusu olduğunda, bütünlüğe açılan bu savaşın aynı zamanda bilimi hedef aldığını görmek gerekiyor. Daha sonra göreceğimiz gibi, marksist yöntemin ve

bu arada marksist bütünlük anlayışının pozitivizmle hiçbir ilişkisi olmamasına karşın, bilime karşı savaş "pozitivizm eleştirisi" biçiminde yürütülüyor ve marksizm de "pozitivist içeriği" gerekçe gösterilerek bu saldırılara hedef oluyor.

Bütün bunlara karşılık, bütünleyici yöntem ve bütünlük anlayışı, aynı anda hem *farklılıkların* hem de *benzerlik* ve *türdeşliklerin* bulunup ortaya çıkarılmasının tek yoludur. Bir kere, olgular ilişkisel ve sistematik bir bağlam içine (bütüne) yerleştirilmediği sürece neyin gerçekten farklı olduğunu anlamak mümkün olmayacaktır. İkincisi, kapitalist gelişmenin bu kez türdeşleştirici sonuçlarının kavranması da, bir bütünlük kurgusunu gerektirecektir.[28] Gerçekten de, ancak bütünleyici yöntem ve bütünsellik anlayışı bize ortak olanın farklılaşmasını ve farklı olanlardaki ortaklığı verebilir. Örneğin, belirli bir bütünlük anlayışı toplumsal formasyon düzeyinde somutlanmadığı sürece, Türkiye'deki düzen partileri ya birbirinin tam tamına aynı sayılacaklar ya da tam tersine birbirleriyle hiçbir ortaklık taşımayan siyasal kuruluşlar olarak görüleceklerdir. Buna karşılık bütünlük kurgusu, bu partilerin ortak yanının mevcut üretim tarzının yeniden üretilmesi olduğunu, ancak her birinin bu ortaklığı *farklı* ideolojik ve siyasal eklemlenmelerle gerçekleştirdiklerini ortaya koyacaktır. Gene aynı biçimde, günümüze özgü kitle kültürü, yuppielik, cemaatleşme gibi toplumsal olguların, birbirinden çok farklı toplum kesimlerini, çıkarları, vb. etkilemesi, ancak bütünlük kurgusuyla anlaşılabilecektir.

Bu altbaşlığı bitirirken (bütünlük konusuna Altıncı Bölüm'de yeniden döneceğiz), konuyla doğrudan ilgili önemli iki noktanın altını çizmek istiyorum. Bunlardan ilki, yöntem ve kavramlarla ilgili. Soyutlamanın çeşitli düzeyleri olduğu, baştan bu yana yeri geldikçe vurgulandı. Elbette, kullanılan kavramlar da soyutlamanın düzeylerine göre farklılık gösterecektir. Örneğin, temel, üstyapı, üretici güçler, üretim ilişkileri ve benzeri kavramlar, Callinicos'un da belirttiği gibi, kuramsal, analitik ve *açıklayıcı* kavramlardır. Bu kavramlar, doğrudan gözleme gelmeyen temel ilişkilerin tanımlanmasında gereklidir. Buna karşılık, *betimleyici* (descriptive) kavramlar, gözleme dayalı bulguların sonuçlarını özetler.[29] Belirli bir toplumsal formasyonun ne tür eklemlen-melerle oluştuğu, salt kuramsal ve açıklayıcı kavramlarla çözümlenemez. Böyle bir çözümlemede, kuramsal ve açıklayıcı kavramların betimleyici kavramlarla takviyesi gerekir. Çünkü, belirli bir toplumsal formasyonun özel eklemlenme biçiminin çözümlenmesi, ancak, tarihsel sürece ve güncel duruma ilişkin gözlem-

lerle mümkün olabilecektir. O halde, kuramsal yetkinlik, salt açıklayıcı kavramlarla cambazlık yapabilme becerisi değildir; gerçek anlamda kuramsal yetkinlik, üst düzey soyutlamalardan somut toplumsal formasyon çözümlemelerine geçilmesiyle ve betimleyici kavramların devreye sokulmasıyla ortaya çıkacaktır. Birincisi, bu.

İkinci nokta ise, dünya tarihsel süreçlerin 20. yüzyılda kazandığı boyutlarla ilgili. 20. yüzyılın tek tek ülkeler düzeyinde yaşanan süreçleri, özgünlüğün üzerine binen türetilmişliği çok daha fazla içermektedir. E. Hobsbawm, burjuva olmayan toplumlardaki seçkinlerin modernizasyon girişimlerinin, 20. yüzyıl dünyasındaki dinamiklerin önemli bir bölümünü oluşturduğuna işaret ediyor.[30] Burada türetilmişlikten kastedilen, belirli toplumlarda yaşanılan süreçlere ilişkin bilginin, başka toplumlar için bir model oluşturmasıdır. Bu olgu ilk bakışta sanılabileceğinden daha önemlidir. Çünkü, böyle bir bilgiyle donanmış siyasal iradelerin eylemlilikleri, toplumsal-siyasal süreçlerin çözümlenmesini daha da karmaşıklaştırmaktadır. Örneğin, bu tür toplumlar söz konusu olduğunda, az önce değindiğimiz Gramsci modelinin "organik" ve "konjonktürel" kategorileri, bu arada "ekonomizm" ve "iradecilik" tanımlamaları bir yerden sonra geçersizleşecektir. Modernizasyon süreci yaşamış ülkelerde bu kavramların anlamsızlaştıklarını söylemiyorum elbette. Ama, aynı kavramlara, örneğin Gramsci'nin kendi modelinde yaptığından daha farklı bir içerik verilmesi gerekecektir. Örneğin Türkiye'de kemalist iktidarların cumhuriyetin ilk dönemlerindeki ekonomik, siyasal, toplumsal, kültürel vb. girişimlerinin, salt "organik" ve "konjonktürel" kategorileriyle çözümlenmesi mümkün değildir.

Bu iki nokta, bize iki önemli sonuç veriyor. Günümüzün toplumsal formasyonlarında öznelerin inşası, genel ve soyut yapıların ötesinde, çok daha özel ve somut eklemlenmeler sonucunda gerçekleşmektedir. Daha açığı şu olsa gerek: Öznelerin yatağı temel yapılar olsa bile, bu özneleri salt kendi yataklarında, yani temel yapılarda inşa etmek giderek olanaksızlaşmaktadır. Örneğin, işçi sınıfının kendini siyasal bir özne olarak kurması, *tek başına* bu sınıfın kendi yapısal alanı içinde gerçekleştirebilecek bir iş olmaktan çıkmıştır. İkinci önemli nokta ise, Hobsbawm'ın işaret ettiği türetilmişliğin bütünlük kavramına yansımasıyla ilgili. Anlamlı ve yetkin kuramsal çözümlemenin ancak özel toplumsal formasyon düzeyinde yapılabilmesiyle, özel toplumsal formasyonun çok daha fazla dış belirlenim altında olması arasında bir

tür gerilim vardır. 30'lara dönüşü öneren içe kapanmacı ve ulusalcı yönelim ile küreselci kozmopolitizm, bu gerilimin uç noktalarında yer almaktadır.

Sonuçta, bu koşullarda, hem siyasal öznelerin oluşumuyla hem de bütünlükle ilgili kurguların, çok sayıda değişik etmen göz önüne alınarak yapılması gerekiyor. Sorunun diğer boyutlarını daha sonraki bölümlerde ele almak üzere, bu altbaşlığı da kapatıyorum.

Marksizmde Yöntem

Gelmiş geçmiş birçok marksist, bir konuda ciddi bir içsel bölünme yaşamıştır. Marksizmi az çok bilen herkes, marksizmin çözümleme yönteminin diyalektik yöntem olduğunu da bilir. Daha ötesi, diyalektiğin yasalarını bir güzel sayabilir de. Ama, iş güncel durum değerlendirmelerine ve siyasal çözümlemelere geldiğinde, nedense bu yönteme başvurulmaz. Artık diyalektik yöntem bir kenarda kalmıştır. İnsanlar, çözümlemelerini, kafalarını çalıştırarak, istihbarat toplayarak, günlük gazete izleyerek ve yöntem olarak da formel mantık kategorilerini kullanarak yapmaya çalışırlar. Şimdi, soru şu: Diyalektik yöntemin, Marx'ın kendi düşünsel gelişimini izleme ve başta *Kapital* olmak üzere temel yapıtlarını anlamlandırma uğraşı dışında bir değeri yok mu?

Bununla hiç kuşkusuz, diyalektik yöntemin başka her tür mantık kategorisini silip süpürmesi gerektiğini söylemek istemiyorum. İnsanların en basit olaylara bile diyalektiğin kurallarıyla yaklaşmaya çalışmaları da pek ciddi bir girişim olmaz. Bununla birlikte, ortada bir gariplik vardır. Marksist yöntemin incelenmesi ve bu yöntemin somut durumun somut çözümlemesinde kullanılması, neredeyse tüm dünyada yalnızca bir avuç insanın meşgalesi olup çıkmıştır. Başka bir deyişle, sosyalist militan için diyalektik yöntem, bir çözümleme aracı değil ders konusu haline gelmiştir.

Bu sonucu yaratan başlıca etmenin, yaklaşık son yüz yıllık dönemde sosyalist siyasal hareketin karşı tarafça aşırı sıkıştırılması olduğunu sanıyorum. Çok özel uğraklar dışında, sosyalist hareket hep bir savunma ve soluk alma aranışı içinde olmuştur. Böyle bir sıkışma da, harekete basit mantıksal çıkarsamaları ve pragmatist çözümleri dayatmıştır. Daha ileri gidip şunu da söyleyebilirim: Sosyalist hareketin, karşı tarafça sıkıştırıldığı bir uğrakta bile, somut durumun somut çözümlemesini basit mantık katego-

rilerinin ve pragmatik gerekçelerin ötesine taşıyıp iktidarı aldığı tek örnek, 1917 Ekim Devrimi'dir.

Eğer ortada gerçekten böyle bir sorun varsa, bu sorunun çözümü gene siyasal hareketin kendi gelişimiyle ortaya çıkacaktır. Benim burada yapmaya çalışacağım ise, özellikle Türkiye soluna ilişkin gözlemlerden hareketle çıkarsayabildiğim kimi sorun başlıklarını sıralamaktan ibaret. Türkiye solunun, yöntem konusunda eksik donanımlı oluşu birçok nedene bağlanabilir. Bu nedenleri tek tek ele almayacağım. Yalnızca, diyalektik yönteme içsel olup yanlış anlaşılan, yanlış yorumlanan ya da hiç dikkate alınmayan temel kategorilerden söz edeceğim. Bunlar, eğer deyim yerindeyse, solun yöntemle ilgili sorun alanlarıdır. Böyle dört sorun alanı olduğunu düşünüyorum. Bunlardan birincisi *belirleme* kavramının içinin doldurulmasıyla ilgilidir. İkincisi, *soyut-somut* ilişkilenmesidir. Üçüncüsü *süreklilik* ve *kopuş* diyalektiğinde odaklaşır. Nihayet dördüncüsü, *senkronik* (eşzamanlı) çözümleme ile *diyakronik* (ardışık) çözümlemenin tek bir bütünde kaynaştırılamamasından kaynaklanır.

Bir yerden sonra, kendimize gereksiz haksızlık etmeyelim. Bu sorun alanlarından ilki, yani belirleme/belirlenme, yalnız bizde değil tüm dünya solunda bitmez tükenmez tartışmaların yaşandığı bir alandır. Sorunun kaynağının daha iyi anlaşılabilmesi için dinleyelim: "Marx, 'belirleme' sözcüğüyle neyi kastettiğini hiçbir zaman açıklığa kavuşturmamıştır. Örneğin, belirlemenin, A'nın B'ye neden olması mı, A'nın B'yi etkilemesi mi, yoksa A'nın B'nin parametrelerini oluşturması anlamına mı geldiği açık değildir. Başka metinlerde ise bu ilişki, ideoloji ile ekonomik temel arasındaki sembiyotik ya da birbirini karşılıklı etkileyici bir ilişki olarak sunulur."[31]

Evet, sorunun kaynağı Marx'tır. Ama böyle bir sorun hiçbir zaman Marx'ın kendisinin sorunu olmamıştır. Marx, "belirleme" sözcüğünü, yukarıdaki alternatiflerin hepsini içerecek değişkenlikte kullanmıştır. Elbette ayrı ayrı olgular için. Başka deyişle, bunlardan birinin seçilip "işte gerçek belirleme budur" demenin bir anlamı olduğunu sanmıyorum. Çünkü, belirleme sözcüğünün, mutlak nedensellikten koşullamaya, oradan genel bir çerçeve çizmeye dek uzanan esneklikte kullanımı sakıncalı sayılmamalıdır. Kuşkusuz, buradaki sorun, neyin ele alınıp incelendiğidir. Örneğin ele alınıp incelenen konu üretim tarzı ile genel olarak üstyapı arasındaki ilişki ise, mutlak nedensellik bir yana bırakılmalı, belirlemenin daha esnek içeriği benimsenmelidir. Buna karşılık, örneğin kapita-

list üretim tarzı ile yedek işçi ordusu olgusu arasındaki ilişkide mutlak nedensellik vardır. Yani, kapitalist üretim tarzının egemen olduğu her yerde, şu ya da bu biçimde bir yedek işçi ordusu görülür.

Ancak, burada kapitalist üretim tarzının özel kategorileriyle değil genel olarak toplumsal formasyonlarla ilgilendiğimizden, belirleme kavramının bu bağlamdaki içeriği konusunda bir açıklığa ulaşmamız gerekiyor. Eğer söz konusu olan, belirli bir üretim tarzı ile, bu üretim tarzının (temel) üzerinde gelişen ideolojik, siyasal, kültürel süreçler arasındaki ilişki ise, burada mutlak nedenselliği gündemden düşürüp, belirlemeye, "koşullama", "etkileme" "çerçeve" ya da "parametre" oluşturma türünde bir içerik vermek gerekir. Burada sorun, ekonomik ilişkilerin, belirli bir dönemdeki düşünceleri *nasıl* ve *hangi ölçülere göre* etkilediğinin araştırılmasıdır.[32] Bir önceki bölümde, yani "Bütünlük ve Dolayım" altbaşlığında bu konu üzerinde durduğumdan, gene belirleme ile ilgili sorun alanının başka bölmelerine geçiyorum.

Belirlemenin nedensellikle özdeşleştirilmesi, *türetme* gibi oldukça ciddi bir yanılgıya yol açabilir. Daha önce bu konuya da kısaca değinmiştim: Ekonomik temele ilişkin hiçbir bilgi, bize buradan hareketle üstyapıları türetme olanağı vermez. Aynı konu Marx tarafından şöyle vurgulanmaktadır: Aynı iktisadi temel, sayısız farklı deneyimsel durumlar, doğal çevre, ırksal ilişkiler, dışsal tarihsel etkiler, vb. yüzünden sonsuz değişmeler ve nüanslar gösterir; bu değişmeler ve nüanslar, yalnızca, deneyimsel olarak verilen koşulların çözümlenmesi ile anlaşılabilir.[33] Gelgelelim, bu uyarıyı yapan Marx'ın kimi metinlerinde, türetme yanılgısına yol açabilecek aşırı belirlenimci vurgular bulmak mümkündür. Örneğin, "sanayi yönünden daha çok gelişmiş bir ülke, daha az gelişmiş olan ülkeye ancak kendi geleceğinin imgesini gösterir"[34] vurgusu gibi. Burada, belirli bir ekonomik temelden kalkarak üstyapı türetme ile, gelişmiş bir kapitalist ekonomiye bakarak azgelişmişin geleceğini türetme kuşkusuz birçok yönden farklı şeylerdir. Ancak gene de, aşırı belirlenimciliğin getirdiği doğrusal gelişme anlayışının kimi Marx metinlerinde bulunduğunu söylemek gerekir.

Belirleme ile nedenselliğin farklılaştığı yerleri görmek, başka açılardan da önem taşıyor. Örneğin, bugün burjuva demokrasileri, *toplumsal formasyonun bütünü dolayımıyla*, kapitalist üretim tarzı tarafından belirlenmektedir. Ancak, kapitalist üretim tarzı ile demokrasi arasında hiçbir nedensellik bağı yoktur. Burjuva demokrasisinin doğuşu ve gelişmesi,

kapitalist üretim tarzının gelişmesi ile *bağlantılıdır*; ama birincisinin nedeni ikincisi *değildir*. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, kapitalist üretim tarzının burjuva demokrasilerinden otokratik rejimlere, oradan faşizme dek çeşitli siyasal biçimler altında varolabilmesi, sermaye sınıfının kendi dinamiklerinin, *siyasal rejim* olarak belirli bir biçimi dayatmadığını göstermektedir.

Belirleme tartışmalarına önemli bir boyut daha katan kavram "üstbelirleme"dir (overdetermination). Kavramı marksist tartışmalara sokan, bilindiği gibi Althusser'dir. Althusser de bu kavramı Freud'dan almıştır. Kavramın, marksist çözümleme bağlamındaki ansiklopedik tanımı şöyle yapılıyor: Toplumsal formasyonu oluşturan her pratiğin kendi çelişkilerinin, önce toplumsal formasyonun bütünü, sonra da tek tek her pratik ve çelişki üzerindeki etkileri.[35] Althusser'in toplumsal bütünün farklı kertelere ayrılmasını öngören kendi kurgusu içindeki yeri bir yana, üstbelirleme kavramının yararlı olduğunu düşünüyorum. Bu kavramın mekanik ya da kaba determinizme karşı bir tür panzehir işlevi görmesi için, Althusser'in tüm modelini benimseme gibi bir zorunluluk yok. Örneğin Lukacs'ın kendi bütünü çok farklı olmasına karşın, "kısmi bütünlük", "alt dolayım" ve "üst dolayım" gibi kavramlardan makul bir üstbelirleme türetmek mümkündür. Özetle, üstbelirleme kavramı, hem mekanik ve doğrusal belirlemeyi reddettiği, hem de belirleyen üzerindeki etkilerin çözümlenmesine olanak tanıdığı için yararlıdır.

E.Balibar, üstbelirlemeyi "toplumsal bütünün indirgenemez karmaşıklığını ifade eden kavram" olarak tanımlıyor.[36] Ama unutmamak gerekir: Üstbelirleme, bir kuram değil bir kavramdır. En soyut anlatımı ötesinde bu kavram, ancak somut toplumsal formasyonların çözümlenmesinde işlevli olabilir. Başka türlü söylersek, belirli bir toplumsal formasyon bağlamındaki somut içeriğiyle her üstbelirleme kendine özgüdür. Bu kayıtlardan sonra, Balibar'ın akla yatkın bir belirleme kurgusuna ulaştığı söylenebilir. Ayrıntılarına inmeden, Balibar'ın belirleyenlerini özetlemek mümkün. Birincisi, temel çelişkinin somutlanmasıyla ortaya çıkan ve sınıf mücadelesiyle birlikte hareket eden çelişkiler (üretimin toplumsallaşması, emek gücünün parçalanması, sömürü, vb.). İkincisi, sermaye birikiminin kendi devinim süreci (mutlak ve nisbi artı değer üretimi, makinalaşma, istihdam, vb). Üçüncüsü, sınıf mücadelesinin devlet üzerindeki etkileri ve bunun sınıflar arasındaki güç ilişkilerine yansıması.[37] Balibar, bu somutlamalarını hiç kuşkusuz üstbelirlemeye taşımıyor ve doğru yapıyor.

Çünkü, az önce de değindiğim gibi, üstbelirlemenin somutlanması, özel bir toplumsal formasyona gönderme gerektiriyor. Örneğin, burada sıralanan belirleyenlerden her biri, bir diğeri tarafından koşullanabilir. Sözgelimi, sınıf mücadelesinin devlet üzerindeki etkileri, mutlak ve göreli artı değer üretim süreçlerini koşullayabilir. Ne var ki, üretimin toplumsallaşma düzeyi, emek gücünün parçalanması gibi olgular da, bir bütün olarak sınıf mücadelesini koşullar. Dikkat edilirse, hep "koşullama" diyoruz. Üstbelirleme ise, bütün bu karşılıklı koşullamaların sonucunda ortaya çıkacak ağırlıklı belirlenimdir. Böyle bir belirlemenin ise, somut durum göndermesi olmadan, salt genel kuram düzleminde tanımlanması mümkün değildir.

Geriye, gene belirleme ile ilgili önemli bir sorunun daha kaldığını düşünüyorum. Birçok marksist, belirleme kuramının yalnızca içsel nedenleri tanıdığını, buna karşılık dışsal değişim etmenlerini anlatmak için bir yol sunmadığını ileri sürer. Bu doğrudur. Nitekim, Marx'ın kendisi de, önceki alıntılardan birinde görüldüğü gibi, dışsal tarihsel etkileri, doğal çevreyi, ırksal ilişkileri, vb. temelde aynı olan üretim tarzının çok değişik görünümler alabilmesinin kaynağı olarak göstermiştir. Bununla birlikte, günümüzdeki sorunun, çok daha derin ve karmaşık olduğunu görmek gerekiyor. Bu karmaşıklık, günümüz dünya kapitalizminin zaman zaman küreselleşme de denilen özel eklemlenme biçiminden kaynaklanmaktadır. Abartı paylarını bir yana bırakacak olursak, ekonomik, finansal ve ideolojik-kültürel boyutlarıyla dünyada gerçekten bir küreselleşme süreci yaşanmaktadır. Bu süreçle eşzamanlı olarak, tek tek ülkelerdeki ulus devletlerin hareket alanları görece daralmakta, gene tek tek ülkelerdeki coğrafi bölgeler uluslararası kapitalizmle eşitsiz biçimde eklemlenmektedir. Bu sürecin ayrıntıları bir yana, sorun şu: Böyle bir dünyada "bütün" olarak çözümlenecek birim gene aynı mıdır?

Bir konuda çok net olmak gerekiyor. Dünya kapitalizmini tek bir küresel toplumsal formasyon sayıp onu marksist yöntemlerle *bu düzeyde* çözümlemek mümkün değildir. Hiçbir üretim tarzı tanımı yenilemesi, hiçbir dolayım zenginliği ve hiçbir üstbelirleme kavramı, böyle makro bir birimin sanki özel bir toplumsal formasyonmuş gibi çözümlenmesine yetmez. Bu durumda, toplumsal formasyon çözümlemelerinin ulus devlet ölçeğinde sürdürülmesi zorunludur. Ancak, günümüz dünyasındaki dışsal etmenler, Marx'ın 19. yüzyılda bir kenara yazdıklarına göre daha fazla içselleşmeye başlamıştır. Kanımca, bu dışsal etmenlerin, ulus devlet dinamikleri tara-

fından hiçbir üstbelirlemeye uğramayan, karşıkonulmaz ve etkilenmez girdiler olarak bütüne dahil edilmeleri önemli bir yöntemsel hata olacaktır. Sonuçta, günümüzün kapitalist dünyasında toplumsal formasyonların çözümlenmesine ilişkin takviyeli yöntemlerin ve modellerin geliştirilmesi, marksistlerin önünde bir görev olarak durmaktadır.

Gelelim ikinci sorun alanına. Bu alan, soyut-somut ve somut-soyut geçişlerinde yaşanan sorunlarla tanımlanabilir. Marx'ın yönteminin, somuttan soyuta ve soyuttan somuta giden iki yoldan oluştuğu çok bilinir ve yinelenir. Ama, gerçek yaşamda, ne soyuttan somuta gidiş vardır, ne de somuttan soyuta. Dolayısıyla, burada kimi özel çözümleme yöntemleri ile gerçek yaşamdaki süreçler arasında bir örtüşme aramamak gerekiyor. Soyuttan somuta ve somuttan soyuta giden çözümlemeler, yalnızca, maddi süreçlerin kendi bütünlükleri içinde kavranabilecekleri bir çerçevenin oluşturulması içindir. Somuttan soyuta gidiş ya da *soyutlama*, Imre Lakatos'un deyişiyle, ortadaki temel sorunun özünü tanımlar ve bu sorunun çözümlenmesine ilişkin ayrıcalıklı önermeleri ortaya koyar. Burası, çözümleme sürecinin *bulgusal* (heuristic) yanını oluşturur. Çözümleme sürecinin bulgusal yanında, çözümleyici, kuramsal ve açıklayıcı kavramlara başvurulur. Gene Lakatos'la devam edersek, bulgusal yanın çevresinde, değiştirilebilir ve ampirik olarak yanlışlanabilir yardımcı hipotezlerden oluşan bir "kuşak" bulunur. Çözümlemenin gelişmesi de, bu koruyucu kuşak hipotezlerinin, bulgusal olan doğrultusunda değiştirilmesi ve ayrıntılandırılmasıyla gerçekleşir.[38] Bu genel şemayı Marx'a uygulayacak olursak, bulgusal yan, tarihsel maddeciliğin temel önermelerinden ve kavramlarından oluşmaktadır (üretim tarzı, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki uyum, yapı, üstyapı, emek-değer kuramı, vb.). Çevreleyici kuşak ise, belirli üretim tarzlarının, toplumsal formasyonların ve özel konjonktürlerin çözümlenmesini içermektedir.

Bu şemayı oldukça doyurucu buluyorum. Dikkat edilirse, burada, somuttan-soyuta ve soyuttan-somuta gidişler hep birarada ve içiçedir. Çünkü, örneğin soyutlamanın en üst düzeyindeki bulgusal yan elbette vahiy olarak inmeyip somut gözlemlerden türetilmiştir. Buna karşılık, bulgusal yan, en somut düzeyde sayılabilecek konjonktür çözümlemelerine bile içkindir. Bu söylenenin, somut durumun somut çözümlemesi ve özgül bağlamlı devrim kuramı gibi başlıklar açısından büyük önem taşıdığı açık. İkinci başlığa az sonra dönmek üzere, soyut-somut ilişkileri konusunda birkaç ek daha yapmak istiyorum.

Marx'ın, *Kapital*'de, kapitalist toplumun çözümlemesini, sürecin en gelişkininden (İngiltere) hareketle yaptığı biliniyor. Çözümlemeyi sürecin en gelişkininden başlatmak, kanımca, yararlanılan olgu zenginliğini kendi içinde eşitsiz kılacak bir etki de yaratıyor. Örneğin, gelişkin İngiltere, daha saf kapitalist kategoriler anlamında bir olgu zenginliği sunabilirken, "ilerde siz de böyle olacaksınız" denilen diğer Avrupa ülkelerindeki daha karmaşık eklemlenmeleri uzağa itiyor. Bu eşitsizliğin, *Kapital*'deki çözümlemelerin özünü sakatladığını söylemek mümkün değil. Ancak, yararlanılan olgu zenginliğindeki bu eşitsizliğin, Marx'ta zaman zaman doğrusal bir tarih anlayışına yol açtığı söylenebilir. Ama, sorun alanıyla ilgili olan ve asıl anlatmak istediğim bu değil. Asıl konu, sürecin gelişkininin getirdiği olgu zenginliğinin soyutlamayı dayatması. Başka deyişle soyutlama, varolan durumun sergilediği olgular içinde boğulmayı önleyebildiği için vazgeçilmez bir yöntem oluyor.

Kanımca Marx'ın yönteminin en önemli özelliklerinden biri, somut *karşıtlıkların*, ancak belirli bir soyutlama ve kuramsallaştırma sonucunda *çelişki* olarak kavranabileceklerini öngörmesidir. Buna karşılık, kuramsal düzeyde ifade edilebilen karşıtlıklar da ancak pratikte, insan etkinliği ile çözümlenebilmektedir. Marx'ı dinleyelim: "*Mülksüzlük* ile *mülkiyet* karşıtlığı (antitezi, m.ç.), *emek* ve *sermaye* karşıtlığı olarak kavranmadığı sürece, öylesine (indifferent) bir karşıtlık olarak kalır. [Bu durumunda] bu karşıtlık, henüz *etkin bağlantısıyla*, iç ilişkisiyle, bir *çelişki* olarak kavranmamıştır."[39] Marx'ın karşıtlık ile çelişki arasında yaptığı bu ayırım çok önemli. Marx'ta, maddi yaşamda karşıtlık olarak varolan, etkin bağlantısı ve iç ilişkisiyle birlikte *kavrandığında* çelişki oluyor. Bu tanımıyla çelişki, maddi yaşamın insanların gözüne soktuğu, gündelik olarak kavranabilecek bir olgu değildir. İnsanların gündelik yaşamda karşılaştıkları ve az çok kavrayabildikleri, karşıtlıklardır. Karşıtlıkların çelişki olarak kavranabilmesi ise, soyutlamayı da içeren kuramsal bir inşa sürecini gerektirecektir.

Daha önce, işçi sınıfı kitlesinin "üretim araçlarının özel mülkiyeti ile üretimin toplumsal karakteri arasındaki çelişkinin" bilincine vararak eyleme geçemeyeceğini söylemiştim. Bu söylenenin, şimdi daha çok açıklık kazanmış olması gerekir. Peki, insanlar neyle, nasıl harekete geçecekler? Burada da, Marx'ın "*kuramsal* karşıtlıkların, *ancak pratik bir yoldan*, insanların pratik enerjileriyle çözülebileceği" biçimindeki vurgusuna[40] başvurmak gerekiyor. Söylemek istediğim çok açık olarak şu: Karşıtlıkları

çelişki olarak kavrayabilenlerle salt karşıtlık olarak görenler arasında mutlaka bir açı olacaktır. Ayrıca, bu iki kesim arasındaki ilişkilenmede bir bakışımsızlık kaçınılmazdır. Çözüm, karşıtlıkları salt karşıtlık olarak görenlerin, kitlesel bir deneyim, eğitim ve bilinçlenme süreci sonucunda bu karşıtlıkları "etkin bağlantısı" ve "iç ilişkisiyle" çelişki olarak kavramayı öğrenmeleri olamaz. Çözüm, karşıtlıkları çelişki olarak kavrayabilenlerin, bu karşıtlıkları, çıplak biçimde değil, özel olarak geliştirilmiş ideolojik-siyasal kurgular içindeki özel eklemlenmeleriyle topluma yeniden yansıtmalarıdır. Temel çelişki, bütün kapitalist toplumlarda aynıdır. Ancak, bu temel çelişkinin kendini özel olarak ne tür karşıtlıklarla açığa vurduğu, toplumdan topluma değişecektir. Somut durumun somut çözümlemesi, bu bütünlüğün çeşitli boyutlarıyla irdelenmesidir. Özgül bağlamlı devrim kuramı ise, bu çözümleme sonucunda geliştirilen özel ideolojik-siyasal kurguların bir devrim perspektifine bağlanmasıdır. Özetle, somut durumu temel çelişkiyle ilişkilendiren dolayım, kuramsal ve kavramsaldır. Buna karşılık, bu ilişkilenmeyi pratiğe yansıtan dolayım, ideolojik, siyasal ve örgütseldir.

Yöntemle ilgili üçüncü ve dördüncü sorun alanlarını kısa tanımlamalarla geçmeye çalışacağım. Bunun nedeni, bu alanlardaki sorunların görece önemsiz oluşu değil, çalışmanın başka bölümlerine uygun düşmesi. Örneğin, süreklilik-kopuş ilişkisiyle ilgili sorun "günümüzün ideolojik ağırlığı" bölümünde ele alınacak. Türkiye solunun kendi toplumunun tarihine diyakronik ve senkronik çözümlemelerin bütünlüğünde yaklaşamaması ise, "kimlik sorunu" başlıklı bölümün konularından biri olacak.

Üçüncü sorun alanının, süreklilik-kopuş ilişkisinin yerli yerine oturtulamamasından kaynaklandığı söylenmişti. Özel olarak Türkiye solu söz konusu olduğunda, süreklilik-kopuş ilişkisine yaklaşımın ciddi yöntemsel ve kuramsal boyutlar içerdiğini söylemek çok güç. Türkiye solu, çok açık olarak, kopuş ağırlıklı yaklaşımlardan yanadır. Ama bu ağırlığın büyük bölümü, geçmiş bilgisinin likide olmasıyla ilgilidir. Buradaki, bilinçli değil, kendinde bir kopuşçuluktur. Yepyeni koşulların yepyeni sentezleri zorladığı düşüncesi, nesnel olarak, Türkiye solunun son 30 yılını aktif yaşamış insanları bile geçmişe "kapanmış defter" olarak bakmaya yöneltmektedir. Daha önce de değindiğim gibi, böyle bir sil baştancılık, sosyalist düşüncenin kümülatif biçimde gelişmesini engellemektedir.[41]

Türkiye solundaki kopuşçuluk eğiliminin bir başka kaynağı da, son

döneme özgü "radikal değişme" ve "yeni zamanlar" söylemidir. Geçmişteki "ekonomi politik okumadan ekonomi politiğin eleştirisine katkıyı okuma" türü büyük günahlarını ve "birey olma"daki eksikliklerini farkeden sol, bir de fordizmden postfordizme, sanayi toplumundan sanayi sonrası topluma, modernizmden postmodernizme, ulus devletten küreselliğe geçildiği yolundaki savları duyunca daha çok sarsılıyor ve kopuş düşüncesine iyiden iyiye bağlanıyor. Kuşkusuz, tarihsel süreçte ciddi kopuşlar yaşanmadığını ve yaşanamayacağını savunmuyorum. Yalnızca, özellikle Türkiye solunun, yaşananları tek yönlü abarttığını düşünüyorum. İlerki bölümlerde yeniden konuya dönmek üzere, şimdilik F. Jameson'un oldukça özlü sözleriyle yetiniyorum: "Dönemler arasındaki radikal kopuşlar, genellikle, tam bir içerik değişmesiyle değil, halihazırda varolan kimi ögelerin yeniden yapılanmalarıyla gerçekleşir. Bir önceki dönemde ya da sistemde ikincil olan özellikler şimdi başat konuma geçerler; önceden başat olanlar da ikincil konuma düşerler."[42]

Dördüncü sorun alanına ilişkin tanımlamam, özet olarak şu: Toplumsal çözümlemelerde, tarihsel süreç (diyakroni) boyutunu eksik bırakan bir yaklaşım, senkronik anlamda çok geniş bir olgu zenginliği yakalasa bile, bunların arasından özsel olanların ayrıştırılması, etki sıralaması yapılması ve varolan dinamiklerin yönünün kestirilmesi mümkün olmayacaktır. Buna karşın, senkronik boyutu eksik genel tarihsel süreç çözümlemeleri, aşırı tekdüze, doğrusal ve giderek teleolojik (erekçi) bir anlayışla sonuçlanacaktır. Diyakronik boyut, senkronik çözümlemenin yalınlaştırıcısı ve anlamlandırıcısıdır. Senkronik çözümleme ise, diğerinin zenginleştiricisidir.

Özel olarak Türkiye solu için konuşmak gerekirse, bu iki uçtan birincisi bugün çok daha başat durumdadır. O kadar ki, Türkiye solu, varolan olgu zenginliğini yalınlaştırıcı, düzenleyici ve sıralandırıcı bir eksen olarak tarihsel boyutu neredeyse büsbütün unutmuştur. Bu yöntemsel eksikliğin en belirgin göstergeleri arasında, dinci ideolojiye anti-otokratik ve sivil toplumcu misyonlar biçilmesi, kemalist ideolojinin tarihsel ve sınıfsal boyutundan büsbütün kopartılması, günümüzün cemaatci yönelimlerinin demokrasi "mozayığının" ögeleri olarak kutsanması, vb. yer almaktadır.

Son iki sorun alanına ilerde yeniden dönmek üzere burada bitiriyorum.

İki Heyüla: Pozitivizm ve İndirgemecilik

Konuya, bundan 9 yıl önce yayınlanmış bir yazımdan alıntıyla girmek istiyorum: "Marksist düşüncenin gelişiminin bağlı olduğu öz, bilim ile felsefe, yapı ile özne, temel ile üstyapı arasındaki *gelgitlerin* ya da başka bir sözcükle *salınımların* ta kendisidir. Esas olan, dinamizm yaratıp marksist düşünceyi geliştiren, doğrudan doğruya *bu* harekettir. Yoksa sorun, kesinlikle ve kesinlikle, saydığım ikililer arasındaki boşlukta sabit bir noktanın 'bilimsellik' adına seçilmesi ve burada karar kılınması değildir. Marksizmi kısırlaştıran, daha doğru bir deyişle donduran, bilim ve bilimsellik adına böyle sabit noktaların aranması, daha kötüsü, bulunduğunun sanılmasıdır."[43]

Yukarıya aktardığım görüşü, daha sonra, *Marksizm ve Gelecek* dergisinde (No. 3, 1994) yayınlanan "Marksizmde Kuram ve Politika: Yerleşiklik mi, Salınım mı?" başlıklı bir yazımda yinelemiştim. İlk kez 1988 yılında *Gelenek*'te dile getirilen bu görüş, Türkiye solunda bir tek tepki aldı. Metin Kayaoğlu, bu görüşü *Marksizm ve Gelecek*'teki yazımdan aktardıktan sonra, okurlarını, "salınım" anlayışının teorik bir anlamı olmadığı konusunda uyardı. Kayaoğlu'na göre "Bilim ile politika ve felsefenin ilişkileri, duruma ve bağlama göre değil, kategorik ve zorunlu olmak gerekirdi."[44] Ardından, Kayaoğlu'nun sürekli yazdığı *Teori ve Politika* dergisi, Balibar'ın Türkçe'ye 1996 yılında çevrilen 1993 tarihli, benim de bu çalışmada sıkça yararlandığım *Marx'ın Felsefesi*'ni okurlarına tanıttı.

Anlaşıldığı kadarıyla Balibar'ı tanıtanlar, teorik anlamı su götürür şeylerin bu önemli marksist tarafından da yazılabildiğini söylemeye cesaret edemediler. Örneğin Balibar şöyle yazıyordu: "[...] Marx'ın teorik faaliyeti felsefeyi birleşik bir sisteme doğru değil, ama içinde okur ve takipçilerinin kendilerini rahatsız hissedecekleri doktrinlerin en azından potansiyel *çoğulluğuna* yöneltir. Aynı şekilde söz konusu faaliyet, felsefeyi tek biçimli bir söyleme doğru değil ama felsefenin berisi ve ötesi arasındaki sürekli bir salınıma yöneltir [...] Bununla birlikte yeniden ifade edelim ki, bu çelişkiler, bu gidip gelmeler kesinlikle Marx'ın bir zaafını oluşturmaz. Bunlar felsefi faaliyetin esasını da, yani içeriğini, tarzını veya yöntemini, entellektüel ve politik işlevlerini de yeniden tartışma konusu haline getirirler." Balibar bunun ardından, Marx'ın tarihsel nedensellik şemasının, bir yanda tarihsel süreci önceden mevcut bir teleolojiye tabi kılarak, diğer yandan da dönüşümün motorunun maddi yaşamın çelişki-

leri olduğunu doğrulayarak "dayanılmaz bir gerilim yarattığını" söylemektedir. Balibar'ın son yargısı ise şu: "Dolayısıyla, [Marksizmden] sürekli olarak farklı yorumlamaların çıkarılması, 'tarihsel materyalizm'in, tarihinde daimi olarak bir yeniden düzenlemenin konusu olması şaşırtıcı değildir."[45]

Bütün bunları, polemik niyetiyle aktarmıyorum. Konu, marksizm-pozitivizm ilişkisi açısından oldukça anlamlı olabileceği için bu alana girdim. Marksist düşüncenin salınımlarından ya da gelgitlerinden rahatsız olup bu düşünceyi belli noktalarda sabitlemeye çalışanlar hep olmuştur. Böylelerinin yaptıklarının bile, marksizmi pozitivizme yaklaştırdığını hiç düşünmüyorum. Örneğin Kayaoğlu bilim, politika ve felsefe arasında kategorik ve zorunlu ilişkiler kurmayı becerse bile, yaptığı işi pozitivizmle eleştirmenin bir anlamı olmayacaktır. Çünkü, suyunun suyu çıkarılmadığı sürece, marksizme bilinen anlamıyla pozitivist bir içerik vermek mümkün değildir. Gelgelelim, özellikle son dönemde, ortalık marksizmi pozitivist bularak eleştiren, hattâ reddeden savlardan geçilmemektedir. Nasıl olabiliyor?

Marksizmde, pozitivizmi çağrıştıran kimi vurgular bulunduğu öteden beri söylenmiştir. Ancak bu sav, doğrudan bir marksizm-pozitivizm bağlantısıyla değil, Marx'ın (ve Engels'in) aşırı determinist bulunan öngörülerinden hareketle temellendirilmiştir. Günümüzde, daha çaplı düşünürler, marksizmde ancak "örtük" bir pozitivizm bulunabileceğini söylemektedirler. Gelgelelim, marksizmde pozitivizm arayanlar, çaplı düşünürlerden ibaret değildir. Günümüzün postmodernist ideolojisi, marksizmi eleştirme ve pozitivizmle damgalama alanındaki standartları hayli düşürmüş, neredeyse herkese yürü ya kulum demiştir. Tipik bir örneğini verip öyle sürdüreceğim.

Postmodernist olmasalar bile, birçok yeni solcu ya da yeni toplumsal hareketçi, postmodernist savların kendileri için bir tür uyarıcı hap yerine geçtiğini yazmaktadır. Bunlardan H.Wrainwright'a göre, postmodernizmin yeni hareketlere hizmeti üç başlıkta toplanmaktadır. Bunlardan ilki, postmodernizmin "simgesel olana yönelik karakteristik ilgisi" ile kendilerini düşünmeye yöneltip özbilinç kazanmalarına yardımcı olmasıdır. Sonra, postmodernizm, ilerleme kavramının barındırdığı değerleri ve örtük tercihleri açığa vurarak "teknolojik ilerlemeye duyulan modernist bağlılığı" yıkmış ve yeni toplumsal hareketlere bir de bu iyiliği yapmıştır. Konumuz açısından daha önemli olanı, postmodernizmin üçüncü l.'z-

meti: Postmodernizm, bu hizmetiyle "totalleştirici ideolojilerdeki totalitarizm sorununu" ortaya koyduktan sonra, yeni toplumsal hareketleri, kurama pragmatik ve parçaları ele alan bir tarzda yaklaşmaya yöneltiyor.[46]

"Totalleştirici ideolojilerdeki totalitarizm" türü ancak tuhaf denilebilecek görüşleri bir kenara bırakıp geçiyorum. Ancak geçerken, şunu söylemeden edemiyorum: Bütüncü düşünce ve çözümleme yöntemleriyle ve dolayısıyla ideolojilerle siyasal totalitarizm arasında mutlak nedensellik ilişkisi kuranların (bu arada örneğin Türkiye'dekilerin), aynı mantıkla, parçacı ya da partikülarist düşünce ve çözümleme yöntemlerinin de mutlaka "siyasal bölücülük" anlamına geleceğini kabul etmek zorundadırlar.

Devam ediyorum. Wrainwright, postmodernizmden nasıl yararlandıklarını yukarıda aktarıldığı gibi anlatıyor. Ama, kendisi postmodernist değil, hattâ postmodernizmin kimi yönlerini eleştiriyor da. Wrainwright'a göre, yeni toplumsal hareketlerin kökeninde "eleştirel kuram" var. Eleştirel kuram, "Ortodoks Marksizmin öngördüğü kapitalist bunalım yasalarının aksine [...] tarihin kısmen bilinçli öznelerin yerleşik davranışlarıyla yapıldığı" üzerinde israr ediyor ve bu israr da toplumsal hareketlerin duyarlılıklarıyla bağdaşıyor. Çünkü, böyle bir kuram "pozitivist-determinist modelin tersine, toplumun yeniden üretilmesi ve dönüşümünün, aktörlerin katıldıkları yapılar ve ilişkiler hakkındaki anlayışlarına bağlı olduğunu" gösteriyor.[47]

Sanırım bu kadarı yeter. Bu kadarıyla, şöyle bir şaka bile yapılabilir: Teknolojik ilerleme ve modernizm eleştirisiyle totalleştirici ideolojilerin reddini postmodernizmden, tarihin insanlar tarafından yapıldığını ise eleştirel kuramdan öğrenen yeni toplumsal hareketler, bu konumlarıyla bile ikisinden de ayrı bir şey olabilirken, marksizmin, bunca özgün bulgusuna karşın pozitivizmin gölgesinden bir türlü kurtulamaması oldukça garip sayılmalı. Şaka bir yana, ciddi ciddi düşünmek gerekir: Tarihi insan öznelerin değil de "kapitalist bunalım yasalarının" yaptığı yolundaki bir görüş, ortodoks marksizme nasıl yakıştırılabilir? Ortodoks marksizm, toplumun yeniden üretilmesinde ve dönüştürülmesinde insanların rolünü yok sayan bir "pozitivist-determinist" modeli nerede, ne zaman önermiştir?

Bu kadarından sonra, saçmalığa ciddi bir sınır çizmek zorunlu oluyor. Bu sınırı iyi çizebilmek için de iki şeyi görmek gerekiyor. Birincisi şu: Günümüzde, marksizmi pozitivizmden kurtarma adına yürütülen çaba, büyük ölçüde, toplumsal ve siyasal yaşamı marksizmden kurtarmaya yö-

neliktir. İkincisi: Önce Marx'ın kendisinin ve Engels'in kimi vurguları, sonra başkalarının, bu arada Stalin'in diyalektik ve tarihsel maddecilik yorumları "pozitivist-determinist" çağrışımlı ne içerirse içersin, marksizme yerleşik birçok öge, marksizmle pozitivizmin ilişkilendirilmesini büsbütün olanaksız kılmaktadır. Şimdi, bu ögeleri tek tek görmeye çalışalım.

En başta, öngördüğü bilgi kuramı ile bilime ve bilgiye tanınan işlev, marksizmi pozitivizmden köklü biçimde ayrılır. Marksist bilgi kuramında, felsefe, tarih, çözümleme ve ampirik gözlem, hep birlikte bir bütün oluşturur. Bilimsel bilgiye giden süreçte, bu sayılanlardan hepsinin yeri ve işlevi vardır. Örneğin felsefe, ele alınan nesnelliğin *sınıflandırılması* açısından işlevlidir. Tarih, söz konusu nesnenin gelişim ve evrilme süreçlerine yaklaşımda önem taşır. Ampirik gözlemler, daha önce de değinildiği gibi, temel açıklayıcı önermelerin çevresinde *betimleyici* kavramlara dayalı bir kuşak oluşturur. Kendi yöntemleriyle marksist çözümleme ise, bütün bu bileşenlerden hareketle *kuramın* inşasını sağlar. Marksizmde, inşa edilen kuram, hangi alanda olursa olsun, doğrulanmış ve sistemleştirilmiş bilgi birikimi ile, *varsayımlara* dayanan ve sınanmayı bekleyen *kurguların* bütünlüğünden oluşur.

Bütün bu söylenenler, pozitivizmle ilişkili olmak şöyle dursun, pozitivizmin cepheden reddini öngörür. Çünkü bir kere pozitivizm, bilimsel bilgi sürecinde felsefeye hiçbir yer ve işlev tanımaz. İkincisi, pozitivizm, *kuramsal kurgulamayı* da reddeder. Marksizmde, bilimsel bilginin temeli olarak kurguya da geçerlilik tanınırken, pozitivizmde bilgi ancak ampirik olabilir. Bu önemli farklılıklar, marksizmdeki bütünlük anlayışı ile pozitivizmin bütünlük anlayışını birbirinden köklü biçimde ayırmaktadır. Pozitivizm, kendi ilkeleri doğrultusunda belirli bir anda algılanabilen gerçekliğe mutlaklık tanır. Pozitivizmin kendi bütünü, algılanabilen gerçeklikle sınırlıdır. Marksizm ise, gerçekliğin algılanıp yasalaştırılabilen bölümü ile henüz algılanmayanı bir bütün olarak değerlendirir. Pozitivizmin "ussallaştırıcı" (rasyonalize edici) insan etkinliği yalnızca ve yalnızca algılanabilen gerçeklik alanına sınırlanırken, marksizm insan etkinliğine böyle bir sınır koymaz. Tersine, marksizmde insan etkinliği, toplumsal gerçekliğin yeni ve bilinmeyen alanlarını ortaya çıkarmanın bir aracıdır.

Marksist ve pozitivist bütünlük anlayışları arasında önemli başka farklılıklar da vardır. Marksizmde, belirli bir anda oluşmuş ya da birikmiş parça bilgi ile toplumsal sürecin bütünlüğü arasındaki bağlar hiçbir

zaman kopmaz. Bu nedenle, marksizmde, henüz sınanmamış ve kanıtlanmamış kuramsal kurgu nasıl bilginin meşru bir kaynağı ise, kanıtlanmış ve sınanmış sayılan bilgi de mutlak değil, toplumsal sürecin bütünsel gelişimi içinde görelidir. Buna karşılık pozitivizm, toplumsal süreç içinde ampirik olarak kanıtlandığına inanılan parça bilgilere, o bütünlük dışında evrensel bir geçerlilik ve mutlaklık tanır. Sonuçta, pozitivizmin mutlak gerçekleri, toplumsal bütün ve süreç bağlarını yitirerek, parça parça kendinde gerçekler haline dönüşür. Pozitivizmin "insan toplumlarını ussallaştırma" adına başvuracağı araçlar, işte her birine bütünlük bağlamı dışında mutlaklık ve evrensellik tanınan bu parça gerçekler ve onlara ilişkin "kanıtlanmış" bilgilerdir.

Dolayısıyla, bilimsel bilginin kullanımı sorunu da marksizmde ve pozitivizmde birbirinden çok farklı çerçevelere oturtulur. Pozitivizmin bilimsel bilgiye tanıdığı işlev şudur: Toplum yasaları açığa çıkarılsın ki, insanların neyin mümkün olup neyin olmadığını görebilsinler; toplumları yönetenler de buna göre aralarında akılcı bir uzlaşmaya ulaşabilsinler. Dikkat edilirse, burada doğa bilimlerinin yasallığı toplumsal yaşama aktarılmaktadır. Önemli olan, pozitivizmin özünde bir uyum (ahenk) fikrinin ve aranışının yattığını görmektir. Pozitivizm, toplumda böyle doğa benzeri bir uyumun sağlanmasının yolunu, özne ile bilgi arasındaki bağı koparıp, bilginin her tür özne dışında nesneleştirilmesinde bulur.

Buna karşılık marksizmde özne ile bilgi hem epistemolojik hem de sınıfsal-siyasal düzlemlerde bir bütünlük oluşturur. Örneğin, dünyadaki bütün fizikçilerin, kimyacıların, vb. kabul edecekleri yasalar olabilir. Ama, toplumdaki bütün sınıfların hepbirlikte ikna olup kabul edecekleri toplum yasaları olamaz. Marksizm, kendi bulgularına, bütün sınıfları aynı anda kesecek, bütün sınıfların akılcılığına ikna olabilecekleri bir yasallık yakıştırmamaktadır. Bu nedenle, toplum mühendisliği denilen şey marksizmde hiçbir biçimde yer almaz. Marx'ın geleceğin komünist toplumuna ilişkin pek az şey söylemesi, hiç de raslantı ya da ihmal sayılamaz. Marx'ın komünist toplum betimlemelerinin son derece sınırlı oluşu, marksizmin pozitivizmden ayrılığını vurgulayan, doğrudan öze ilişkin bir göstergedir. Nihayet, marksizmin, tarihsel ilerlemeyi olumladığı için pozitivizmle ortaklaştığı savları da büyük ölçüde temelsizdir. Marx, tarihsel ilerlemeye, idealist anlamda olumlu ya da olumsuz hiçbir iliştirmede bulunmaz. Marx için tarihsel ilerlemenin özü, olguların doğuş önkoşullarının aşılarak, yerlerini daha farklı varlık sonuçlarına terketmesidir.[48]

Bütün bu anlatılanlar doğruysa, ortada ilginç bir sorun olduğunu kabul etmek gerekir. Marksizmi pozitivizmden köklü biçimde ayıran bu özellikler, öyle derin araştırmaları gerektirmeyecek ölçüde açık şeyler. Peki, postmodernizmin ve yeni toplumsal hareketlerin zemane ideologlarını bir yana bırakacak olursak, bir sürü aklı başında insan, arada bunca ayırım varken, nasıl olup da marksizmi pozitivizme taşıma işine bu denli teşne olabildi?

Bu sorunun iki yanıtı olabileceğini sanıyorum. Birincisi ve bence daha tali olanı, kimi Marx yorumlarıyla ilgili. Burada sorunun genel olarak determinizmde değil biraz daha farklı bir yerde yattığını söylenebilir. Üretim tarzının, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin özel bir kaynaşımından oluştuğunu görmüştük. Marx yorumcularından bir bölümü, bu ikiliden üretici güçlere daha öncelikli bir yer tanımıştır. Ama, bu kadarıyla da kalmamıştır. Marx'ta üretici güçler açık biçimde üretim araçlarından ve emek gücünden (insanlardan) oluşurken, kimi Marx yorumları bu kez üretici güçler içinde üretim araçlarına, giderek teknolojiye ağırlıklı yer tanımaya yönelmiştir. Böylece, teknolojiye ve teknolojik gelişmeye belirleyicilik tanıyan, bu anlamda teknolojist determinist denilebilecek bir marksizm yorumu ortaya çıkmıştır. Sorunun özü, üretici güçler ile üretim ilişkilerinin birbirlerini karşılıklı olarak koşulladıklarının, bu koşullamanın da *sınıf mücadelesi* yoluyla gerçekleştiğinin görülememesinde yatmaktadır.

Bu yanıtın daha ikincil planda sayılması gerektiğini söylemiştim. Çünkü, 20. yüzyılın kimi marksizm yorumlarını ve uygulamalarını bu anlamda teknolojist determinist saymak mümkün olsa bile, böyle bir yönelimi Marx'ın kendisine yakıştırmak için hiçbir veri yoktur. Kanımca asıl yanıt, 20. yüzyıl aydınının, modernizmin ve teknolojik gelişmenin sonuçlarından duyduğu ürküntü, hattâ dehşetle ilgilidir. Tepki ve dehşet içindeki aydın aklı, hiçbir zaman gerektiğince soğukkanlı ve ayıklayıcı olamıyor. Buna bir tür "Nemrud sendromu" demek mümkün. Bilindiği gibi Babil Kralı Nemrud, o yıl doğacak çocuklardan birinin kendini tahtından edeceği kehanetini duyar duymaz, doğan bütün çocukları öldürtüyor ve gebe kadınları da nezaret altına alıyor. Hazreti İbrahim'in anası bu yüzden kaçıp bir mağaraya gizleniyor ve İbrahim'i orada doğuruyor. Biraz buna benziyor. 20. yüzyılın gerçekten büyük felaketler getiren teknolojik gelişmelerine, soykırımlarla ve büyük baskılarla birlikte gerçekleştirilen "toplumu ussallaştırma" ya da modernizasyon girişimlerine ta-

nık olan aydın, bütün bunların ardında, tarihsel ya da güncel neyin olduğunu (ve olabileceğini) düşünüyorsa, hepsine düşman kesiliyor. 20. yüzyıl bir de böyle aydınlar yetiştirmiştir.

Nemrud sendromu içindeki aydının tepkisi, marksizme de yönelmiştir. Bu ruh hali içindeki tepki, soğukkanlılığı ve ayıklayıcılığı büsbütün unutmuştur. Örneğin, Lenin'in de değindiği gibi Marx'ın kapitalizm çözümlemeleri bu üretim tarzının devrimcileştirici yönleri kadar insanlık ve etik dışı yönlerine de vurgu yapmışken, bunlardan yalnızca birincisi görülmüştür. Marx'ın sınıf kuramı aslında atomistik birey anlayışına oturan modernizmin en ciddi eleştirisini içerirken, marksizm modernizmin basit bir uzantısı sayılmıştır. Marx'ın üretici güçlerle üretim ilişkilerini sınıf mücadelesi çerçevesinde biraraya getiren sentezi boşlanıp bakışlar üretici güçlere, özellikle de teknolojiye sabitlenmiştir. Pozitivizm eleştirisinin, bu arada postmodernizmin hep lânetle andığı toplum mühendisliği en fazla ütopik sosyalizmde varken, marksizme toplum mühendisliği özlemleri yakıştırılmıştır. Üretim ve teknoloji nefreti o boyutlara varmıştır ki, üretimde ve teknolojide daha ileri olan Sovyet deneyimi her vesileyle aşağılanırken, toplum mühendisliğinin ve "totalleştirici ideoloji"nin 20. yüzyıldaki en uç örneklerinden birini oluşturan Çin Kültür Devrimi, salt üretime ve teknolojiye herhangi bir vurgu içermediği için, zamanında batı aydınının büyük sempatisini kazanabilmiştir.

Bu sendrom, Lunn'un belirttiği gibi, örneğin Frankfurt Okulu'nun önde gelen temsilcilerini, "18. yüzyıl aydınlanmasını bile daha sonraki pozitivizmin habercisine indirgeyen tehlikeli bir anti-pozitivizme" yöneltmiştir.[49] Bu nedenle, yeni toplumsal hareket sözcülerinden Wrainwright, başlıca gıdalarından birinin "eleştirel kuram" olduğunu söylerken haklıdır. Sonuçta, 20. yüzyıl aydınının bu garip sendromu, yüzyılın son çeyreğine damgasını vuran postmodernizmle de bütünleşerek, derin ve ciddi olanı inanılmaz ölçüde kötümser, iyimser ve aktivist olanı ise dayanılmaz ölçüde yüzeysel, garip bir aydın tipolojisi üretmiştir.

Özetle, marksizmin pozitivizmden köklü farklılıklarını anlatmanın, bu konumdaki insanlar üzerinde herhangi bir etki yaratabileceği sanılmamalıdır. Bu altbaşlıkta yapmaya çalıştığım, hiç kuşkusuz böylelerine değil, marksizmde direnmek isteyenlere yöneliktir.

●●●

"İndirgemecilik", marksizme yönelik eleştirilerde, pozitivizmle birlikte baş sırayı alıyor. Burada, kuramsal geleneği olan toplumlardaki marksizm eleştirileri ile Türkiye'dekiler arasında bir ayırım yapmak zorundayım. Kuramsal geleneği olan toplumlarda, marksizme yönelik indirgemecilik eleştirisi, genellikle marksizmin indirgemeci yorumlardan nasıl "kurtarılabileceğine" ilişkin ciddi önermelerle ve indirgemecilikten uzak olduğuna inanılan çözümlemelerle birlikte yapılır. Türkiye'de ise, marksizmi indirgemeci yönleriyle eleştirenler, bu indirgemecilikten nasıl kurtulunabileceğine ilişkin hemen hemen hiçbir öneri yapmazlar. Hattâ Türkiye solunda, indirgemeci olmayan herhangi bir özgün çözümleme yapmadan, tüm yazarlık yaşamını indirgemecilik eleştirileriyle geçirenler bile vardır. Sinema eleştirmenlerinin hiç film çevirmemeleri normaldir; ama indirgemecilik eleştirmenlerinin indirgemeci olmayan çözümleme örneği verememelerinde bir gariplik olsa gerek.

Peki, bu tür gariplikler bir yana, marksistler için indirgemecilik gibi bir tehlike gerçekten var mıdır? Varsa bu tehlike nasıl tanımlanabilir? Nedir indirgemecilik?

Bu soruların yanıtı için, önce bir yöntem olarak *indirgeme* ile bu yöntemin gereğince ilerletilememesinden kaynaklanan *indirgemecilik* arasında bir ayırım yapılması gerektiğini düşünüyorum. İndirgeme, marksist açıklama ve çözümleme sürecinin vazgeçilmez başlangıcıdır. İndirgemecilik ise, doğru bir başlangıcın diğer çözümleme süreçleriyle, somutlamalarla ve toplumsal olgu takviyeleriyle bütünlenememesinden kaynaklanan bir tür kestirmeciliktir. Bu nedenle, indirgeme ile başlayan marksist çözümleme sürecinin indirgemecilikle sonuçlanması bir yazgı değildir.

Konunun daha iyi anlaşılması için, yeniden *bütünlük* ve *öz* kavramlarına dönmek gerekiyor. Özetleyerek gidecek olursak, bütünlük, geçmişi, güncel belirlenimleri ve gelecek perpektifleriyle toplumsal formasyonun tümüdür. Kuşkusuz, bu toplumsal formasyon çok sayıda olguyu barındırır. Öz ise, elbette marksist öncüllerden kalkılmışsa, bu toplumsal formasyonun içerdiği olgu zenginliğinin temelini oluşturan üretim tarzı ve bu tarza özgü sınıf ilişkileridir. Bu noktada, bir kez daha anımsanması gerekiyor: Öz, toplumsal formasyonun bütünü içindeki olguları, kendi yalınlığı ile tek tek belirlemez; özün toplumsal olgular üzerindeki belirleyiciliği, başta toplumsal formasyonun bütünü olmak üzere dolayımlarla gerçekleşir. Öz, bu dolayımlarla, kendini toplumsal olguların içinde bir

kez daha üretir. Söz konusu dolayımlar, kimi ilişkilenmelerde çok açık, kimilerinde ise oldukça örtüktür.

Marksistler, karşılaştıkları olgu zenginliğini, temel öncülleri ile, yani üretim tarzı, sınıflar ve sınıf mücadeleleri ile ilişkilendirerek işe başlarlar. Bu başlangıç, neresinden bakılırsa bakılsın bir indirgemeyi öngörür. İndirgeme, kimi olguların temel öncüllerle çok daha doğrudan ilişkili olduğunu, bu öncüllerle büyük ölçüde açıklanabileceğini gösterir. Başka olgular ise, temel öncüllerle çok daha dolaylı yoldan ilişkilidir. Hattâ, zorlamalar dışında, temel öncüllerle büsbütün ilişkisiz gibi görünen olgular vardır. İşte, indirgeme, marksist çözümleme sürecinin ilk etabında böyle bir sınıflandırma sağlar.

Ama, marksist çözümleme süreci burada bitmez. Bir kere, temel öncüllerle en doğrudan ilişkili görünen olgular bile, bu öncüllerce doğrudan ve birebir değil, toplumsal formasyonun bütünü dolayımıyla belirlenir. Eğer öyleyse, ilişki ve belirlenme, en doğrudan olanında bile, belirleyenin ve belirlenenin doğrudan kendi soyut doğalarında olmayan başka ögeler de barındıracaktır. Örneğin, kapitalist üretim tarzı ve sınıflara bölünmüşlük olgusu ile belirli bir toplumsal formasyondaki eğitim sistemi arasındaki ilişkide, o formasyondaki dinsellik ve dinsel kurumlaşma önemli rol oynayacaktır. Buna karşılık, temel öncüllerle ilişkisiz gibi görünen olgular da, gene toplumsal formasyonun bütünü dolayımıyla, temel öncüllerin şu ya da bu düzeyde damgasını taşıyacaktır. Dolayısıyla, en baştaki indirgeme adımını izlemesi gereken etap, en doğrudan görünen ilişkiden en dolaylısına dek, belirlemeyi somutlamak ve özgülleştirmektir. Eğer bu yapılabilirse, indirgeme, indirgemecilikle sonuçlanmayacaktır.

İndirgemecilik eleştirmenleri, günümüzde özellikle öne çıkan etnisite, cinsiyet grupları, hemşehrilik, dinsel inanç gibi olguların ve bu olguların barındırdığı çelişkilerin sınıf indirgemeciliğiyle açıklanamayacağını sıkça söylerler. Ancak, R. Miliband'ın da işaret ettiği gibi, iş yitirme ve işsizlik tehdidinin arttığı, sınıfın rekabet yüzünden bölündüğü toplumlarda, söz konusu çelişkiler açıklanırken, az önceki gibi gene sınıf temeline başvurmak "ekonomist indirgemecilik" günahını işlemek olmayacaktır.[50] Bir başka örnek verecek olursak, 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte kadınların işgücüne daha fazla katılmalarında kapitalizmin nesnel gelişme yasalarının belirleyici rol oynadığını söylemek indirgemecilik midir? Eğer indirgemecilikse ve böyle bir indirgemecilikten kaçınmak gerekirse, söz konusu olguyu nasıl açıklayacağız?

Bu sorular, bizi bir başka önemli noktaya götürüyor. İndirgemecilik eleştirmenlerinden bir bölümü, aslında bir yöntem olarak indirgemeye değil, marksist indirgeme etabına karşıdırlar. Daha doğrusu, marksist yöntemin ilk etaptaki indirgemeyi belirli bir öze ya da temele doğru yapmasını eleştirirler. Örneğin, zaman zaman sözünü ettiğimiz "yöntemsel tekilcilik" de indirgemecidir. Burada önerilen, makro düzeydeki olguların, belirli bir öze ya da temele doğru değil de tek tek mikro süreçlere ve olgulara *indirgenerek* açıklanmasıdır.

Örnek verebilirim. Enformel sektör, günümüzün kapitalist toplumlarında öne çıkan olgular arasında. Marksist yöntemle gidildiğinde, enformel sektörün büyümesi olgusunu, sınıf mücadelesi bağlamında kâr maksimizasyonu, sınıfı bölme, üretim sürecini esnetme, vb. 'aranışlarıyla açıklamak mümkündür. Elbette, böyle bir açıklama kimilerince sınıf indirgemecisi sayılacaktır. Örneğin yöntemsel tekilcilik, enformel sektör olgusunu, böyle bir sınıf indirgemeciliği yerine, bu olguya yol açtığı düşünülen tekil ve mikro ölçekteki süreçlere indirgeyerek açıklayacaktır. Konuyu basitleştirdiğim ya da karikatürize ettiğim sanılmasın. Yöntemsel tekilciliğe göre, enformel sektör olgusunu, toprağını yitiren çiftçi, göçe zorlanan köylü, aile bütçesine katkıda bulunmaya karar veren kadın ya da çocuk, iflas eden bakkal, emekli olduğu halde çalışma zorunluluğunu duyan memur, vb'dan hareketle açıklamak gerekecektir. Bütün bunlar oluyor ve böylece enformel sektör denilen olgu ortaya çıkıyor ! Ayrıca söylemeye gerek var mı bilmiyorum: Eğer yöntemsel tekilciliğe, bu kez çiftçinin toprak yitirmesine, bakkalın iflas etmesine, kadının ve çocuğun çalışmasına *neyin yol açtığını* sorarsanız, bu yöntem ya hiç yanıt veremeyecek ya da her birini yeni bir mikro süreç setiyle açıklamaya kalkacaktır.

Böylece, sınıf indirgemecisi olmayan yöntemsel tekilciliğin, en fazla sabır gerektiren işlerden biri olduğu ortaya çıkacaktır. "Totalleştirici" yöntem ve ideolojilerden uzak durmanın da bir bedeli olduğu görülüyor.

Gelişme Perspektifleri

Sartre marksizm için "çağımızın entelektüel ufku" demişti. Michael Löwy, Sartre'ın bu nitelemesini benimsiyor ve şöyle yorumluyor: Eğer gerçekten böyle ise, marksizmin "ötesine geçmek için yapılacak tüm girişimler, Marx'ın ötesine değil gerisine giderek, yalnızca düşüncenin daha alt düzey-

lerine gerilemekle sonuçlanır."[51] Bu söylenenler, hiç kuşkusuz marksizmin ortada hiçbir boşluk bırakmayan, tam anlamıyla olgunlaşmış bir sistem olduğu anlamına gelmiyor. Marksizmi aşılmaz kılan, bu sistemin yeni, hattâ kendi öğrettiklerine aykırı denilebilecek olgular için bile bir çözümleme alanı ve çerçevesi bırakmış oluşudur. Kanımca, marksizmin *aşılması*, en başta, öngördüğü çözümleme yönteminin, giderek emek-değer kuramının ve kapitalizmin gelişme yasalarına ilişkin temel bulguların su götürmez biçimde yanlışlanmasıyla mümkün olabilecektir. Bu sayılanlar, yıllar boyu çeşitli eleştirilere uğramıştır. Üstelik, bütün bu eleştiriler arasında, entelektüel temeli hayli güçlü olanlar da yer almıştır. Ama hiçbiri marksizmi temelden çürütüp geçersizleştirememiştir.

Marksizm, sosyalist düşüncenin tarihsel gelişiminde gerçekten biricik (unique) bir yere sahiptir. Başka alanlarda benzer örnek verilebilir mi, bilmiyorum. Ama marksizm, sosyalist düşünce tarihinin ilk ve son büyük düşünsel birikimidir. Marksist düşünce elbette gelişecek, geliştirilecektir. Ancak bu gelişmenin asıl içeriğini, kuramsal atılımların daha özgül alanlarda ve bağlamlarda gerçekleşmesi oluşturacaktır. Başka bir deyişle, bilim ile felsefe, tarihsel maddecilik ile sınıf mücadelesi kuramı ve sınıf mücadelesi kuramı ile somut durumun somut çözümlemesi arasındaki gelgitlerin ya da salınımların, marksist çerçeveyi parçalayıcı sarsıcılıklara ve uçlara yönelmesi mümkün görünmemektedir.

Marksizmin konumunun böylesine sağlam oluşu, kanımca marksizmin kendi kuramsal zenginliğini de belirleyen bir başka tarihsel gerçeğe dayanıyor. O da, aydınlanmanın insanlık tarihindeki özgün ve belirleyici yeridir. Sanayi ve teknoloji açısından bakıldığında, 18. ve 19. yüzyılların içerilip aşıldıklarını, bu anlamda üstüste yeni devrimlerin yaşandığı söylenebilir. Ancak, insanlığın entelektüel yaşamının temellerinin 18. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyılda atıldığını ve bu temellerin o dönemden bugüne yerliyerinde durduklarını düşünüyorum. Postmodernizmi de, bu kapsamlı birikimi aşma çabalarının sonuçsuzluğundan kaynaklanan keyfi bir reddi miras sayıyorum.

Bu genel çerçeve içerisinde, sosyalist düşüncenin ve pratiğin gelişmesi, bir bakıma bilimlerin gelişmesine benzeyecektir. Yani, deneysel ve ampirik olanla soyut ve ussal olan, sürekli bir çatışma-kaynaşma süreci yaşayacaktır. Ne birike birike insanlığın entelektüel dağarcığını tümden yenileyecek bir deney zenginliğine ulaşılabilecek, ne de verili kuramsal zenginlik eksiksiz biçimde yaşama geçirilebilecektir. E.O. Wright, bu

bağlamda, marksizmin gelişmesi ile tıp arasında bir benzetme yapmaktadır. Bu benzetmeye göre, klinik tıp, hazır bilgiyi tedavide kullanır; tıp biliminde ayrıca bir gelişme olursa ondan da yararlanır. Ama bizzat kendisi tıp biliminin gelişmesiyle uğraşmaz. Bilimsel tıp ise, daha çok şeyi anlamaya ve kavramaya yönelir. Böylece Wright kendi önerdiği "çözümleyici marksizm"i bilimsel tıbba, örgütlü sosyalist hareketlerin alanını da klinik tıbba benzetmektedir.[51]

Kendi adıma, bunun oldukça sakıncalı bir benzetme olduğunu düşünüyorum. Bugünkü durumda, marksizme ilişkin kuramsal çalışmaların siyasal pratikten önemli ölçüde ayrıştığı bir gerçek. Ancak, bu durumun doğal, hattâ yararlı sayılıp kabullenilmesi, ilişkinin her iki yanını da zayıflatacaktır. Klinik tıbbın bulguları tıp bilimini ne ölçüde beslemiştir, klinik tıbbın özneleri ile bilimsel tıbbın özneleri ne ölçüde ayrışmıştır, bilemiyorum. Ama, çözümleyici marksizm ile örgütlü sosyalist mücadelenin birbirinden ayrışması, ne marksizme ne de sosyalist mücadeleye bir yarar sağlamıştır. Söz konusu ayrışma, kuramsal tartışmaları akademizme ve giderek skolastiğe, siyasal pratiği ise pragmatizme sürüklemektedir.

"Büyük kuram" merakının, kuramsal tartışmaların akademizme itilmesiyle ilgisi vardır. Büyük kuram merakından kastettiğim, marksizm içi kuramların, kavramların, yasallıkların ve deneyimlerin kapsamlı bir yeniden düzenlemesi sonucunda, bir seferde ve kalıcı bir "büyük" marksist kuram inşa edilebileceği sanısıdır. Bu, Marx'ın kendisinin bence bilerek yapmadığı bir şeyi yapmaya çalışmak anlamına geliyor. Örneğin emekdeğer kuramını, kâr oranlarının eğilimsel düşüş yasasını, sınıf mücadelesine ve devlete ilişkin çözümlemeleri, idoloji ve siyasete yaklaşımı, *herhangi bir somut toplumsal formasyon bağlamı* olmadan, yani üst soyutlama düzeyinde birbiriyle ilişkilendirip buradan tek bir kuramsal bütünle çıkmak mümkün değildir. Kaldı ki, daha özel ve sınırlı alanlarda bile kuramsal çözümlemenin gelip dayanacağı sınırlar vardır. Örneğin, devlet kuramını ele alacak olursak, Thompson'un dediği gibi "ne kadar özerkliğin 'göreli özerklik' sayılabileceği ve devletle onun aygıtlarının 'son kertede' ekonomik üretim tarzı tarafından belirlenmesinin ne anlama geldiği türü sorular çözülmemiş ve muhtemelen çözülemeyecek sorulardır. Bu bir yana, bu tür sorulara yönelik ilgi de büyük ölçüde skolastik bir ilgi durumundadır."[52] Tolstoy'un çarpıcı bir gözlemi akla geliyor: Çok güzel kadınların, hiçbir zaman sevgili rolüne giremeyen erkek arkadaş!

rının oluşu.[53] Marksizmin de, hiçbir zaman aktif militan konumuna gelemeyecek, kuramsal çeşitlemelerin pratik anlamını pek düşünmeyen ilgilileri olacaktır. Ama, kuramsal gelişmenin büsbütün bu tür ilgililerin eline bırakılması, siyasal pratiği büyük ölçüde kısırlaştıracaktır.

O halde, marksizmin kuramsal alanda gelişmesi, sosyalist siyasal pratiğin gelişmesiyle yakından ilişkilidir. Burada, tam bir örtüşmeyi öngörmüyorum. Ya da, sosyalist pratik ne ölçüde gelişirse marksizmin kuramsal zenginliğinin de ancak o kadar artabileceğini söylemiyorum. Ancak, sosyalist siyasal pratiğin gelişmesi ve güçlenmesi demek, aynı zamanda, yanıtlanması gereken yeni soruların ortaya çıkması demektir. Sosyalist pratiğin gündemine böyle soruların girmesi ise, marksizme başvuruyu dürtükleyecektir. Bu anlamda, herhangi bir sosyalist-devrimci hareketin kitleselleşmesi marksist temeli mutlak anlamda öngörmese bile, böyle bir kitleselleşme, getirdiği sorular ve sorunlarla birlikte, marksizme başvuruyu, giderek kuramsal aranışları mutlaka ve mutlaka tahrik edecektir. Böyle bir tahrikle marksizme yönelinmesi durumunda, marksizmin bu yönelişi yanıtsız bırakacağını, yeterince doyuramayacağını, dolayısıyla başka öğretileri gündeme getireceğini hiç düşünmüyorum.

Buraya dek söylenenler, kanımca oldukça önemli iki sonuca işaret ediyor. Bunlardan birincisi, sarsıcı ve dönüştürücü eylemliliklerin kuramsal arkaplanının *daralarak derinleşmesi* eğilimidir. Bu sonuç, marksizmin kuramsal zenginliği ve bu zenginliğin yayılım alanının genişliği ile ilgilidir. Başka deyişle, devrimci pratik, marksizmin belirli (spesifik) kuramsal alanlarına çok önemli katkılarda bulunabiliyor; ama, marksizmin kendisinin *yeniden inşası* gibi sonuca yol açmıyor. Lenin ve 1917 Devrimi, özellikle nesnellik-özne ilişkisi, bilinçlenme ve öncülük gibi alanlarda çok önemli ve *kuramsal derinliği olan* katkılar sağlamıştır. Ama marksizm, bu katkılarla yeniden inşa edilmemiştir. Başka türlü söylersek, belirli bir kuramsal alana yapılan girdiler, genel kuramsal alanın iç dengelerini altüst edip yeni bir yapılanmayı gerektirmemiştir. Bundan sonra da böyle olacağını düşünüyorum. Sonuçta, bir pratiğin sarsıcılığı ve evrensel önemi ile, bu sarsıcılığın ve önemin genel kuramsal yapı üzerindeki yansımaları arasında mutlaka bir bakışımsızlık olacağı söylenebilir.

İkinci önemli sonuç ise şu: Bugüne dek hiçbir devrimci pratik, marksist kuramın bütünlüğünü aşan bir *radikalizm* taşımamıştır ve böyle bir aşma bundan sonra da mümkün olmayacaktır. Örneğin, Marx'ın 1859 Önsöz'ündeki aşırı determinist vurguların ya da Engels'in *Fransa'da*

Sınıf Mücadeleleri'ne 1895 tarihinde yazdığı Önsöz' deki kimi belirlemelerin, daha sonraki pratiğin "sağında" kaldığı söylenebilir. Ama bunlar marksizmin kuramsal bütünlüğünü ve özünü eksiksiz yansıtan vurgu ve değinmeler değildir. Bu nedenle leninizm ve 1917 Devrimi, bir bütün olarak marksizmin radikalleştirilmesi *değildir.* Dünyada, en başta yabancılaşma, devlet ve sınıf mücadelesi kuramları ile komünizm vizyonunu sağda bırakacak bir pratik ortaya çıkmadığı sürece, marksizmin radikalleştirilmesinden ya da daha radikal bir başka öğreti tarafından aşılmasından söz etmek büsbütün anlamsız olacaktır.

Bu bağlamda gündeme getirilebilecek anarşizm ise, kendi içinde hiçbir entelektüel devindiriciye sahip değildir. Lenin'in de değindiği gibi, anarşizm kendi kurgusuyla gelişici ve ilerleyici (progressive) bir içerik taşımaz. Bu anlamda, anarşizmin bir tarihi de olamaz. Çünkü anarşizm her zaman marksizmin, sosyalizmin ve devrimciliğin entelektüel asalağı olmuştur. Anarşizmin büründüğü biçimler, görece bile olsa, bağımsız bir dinamiğin sonuçları olmayıp, en başta marksist -sosyalist kurama ve pratiğe yönelik tepkilerden oluşan *türemiş* biçimlerdir.

Bununla birlikte, anarşizmin marksizme dolaylı yollardan virüs aktardığını kabul etmek gerekiyor. Hobsbawm'ın da işaret ettiği gibi "kendiliğinden, örgütsüz, anti-otoriter ve liberter eylemin yeni, adil ve devletsiz toplum yaratacağı" savı düpedüz anarşizm olmasına karşın, salt marksizmin itibarlı oluşu nedeniyle bu yönelimler marksizmle ilişkilendirilmiştir.[54] Hobsbawm burada 60'lı yıllara göndermede bulunuyor. Ama aynı ilişkilendirme, yeni solun bir bölümünün daha sonraki yönelimlerinde de görülmektedir. Bu tartışma çerçevesinde, Lenin'in özellikle *Devlet ve İhtilal*'deki kimi vurgularının ihtiyatla ele alınması gerektiğini düşünüyorum. Örneğin Lenin'in "bir *hedef* olarak, devletin ortadan kaldırılması sorusunda anarşistlerle farklı olan hiçbir yanımız yok"[56] sözleri bence doğru değildir. Çünkü, marksizmde devletin ortadan kaldırılması, kendi başına bir *hedef* değil (az önceki alıntıdaki vurgu Lenin'e aittir), asıl hedef olan sınıfsız toplumun siyasal *sonucu* olarak ele alınmaktadır. Devletin ortadan kalkması kendi başına bir hedef olarak görüldüğünde, anarşistlere, herhangi bir sosyalist topluma bakıp "burada neden devlet var?" sorusunu sorma hakkını da tanımak gerekecektir.

Sonuçta, marksizmin gelişmesine ilişkin olarak, değişik alanları kapsayan açıklayıcı bir model oluşturulabileceğini düşünüyorum. Örneğin, felsefe ile bilim arasındaki ilişkilerin, Marx tarafından, tarihsel maddeci-

lik olarak tanımlanabilecek bir oynak dengeye oturtulduğu söylenebilir. Dengede, içerilip aşılanlar arasında Hegel ve Feuerbach vardır. Bu alandaki gelişme, tarihsel maddeciliğin, yeni olguların çözümlenmesiyle ve yeni yasallıklarla güçlendirilmesi biçiminde gerçekleşecektir.

Tarihsel maddeciliğin kapitalist toplumların çözümlenmesi bağlamındaki uygulanımı ise, bilindiği gibi sınıf mücadelesi kuramı ile sonuçlanmıştır. Proudhon, Bakunin, Lasalle, vb. bu kuramda içerilmeden dışlanmışlardır. Bu alanda da, kapitalist üretim tarzının yeni bürünümlerinin çözümlenmesi, sınıf mücadelesi kuramının zenginleşmesiyle sonuçlanacaktır. Örneğin, ulus devletlerin günümüzdeki konumları, küreselleşme, finans kesiminin öne çıkması, enformel sektörün büyümesi, esnek üretim, vb. olgular çözümlendiğinde, sınıf mücadelesi kuramı yeni boyutlar kazanacaktır.

Nihayet, üçüncü alanda, sınıf mücadelesi kuramının belirli bir toplumsal formasyonda ve sınıf pratiğinde sınanması, özgül bağlamlı devrim kuramını geliştirecektir. Özgül bağlamlı devrim kuramının gelişmesi ise, örneğin, devlet, üstyapı, ideoloji ve siyaset gibi konularda, genel ve evrensel olanın ötesinde inceliklerle sonuçlanacaktır. Bu son alanda, elbette, daha önce sözünü ettiğim alanlara geri dönüşler de olacaktır. Ne var ki, son alanın ürünleri, özel beslemelerin dışında, birinci ve ikinci alanların oynak dengelerini büsbütün altüst edemeyecektir.

İkinci Bölümün Notları

1. Robert Jean Longuet; *Büyükdedem Karl Marx*, Çeviren: Renan Akman, de Yayınları 1987, s. 190.
2. E.J. Hobsbawm; *Kısa 20. Yüzyıl: Aşırılıklar Çağı*, s. 446.
3. Tarık Ali; *Sokak Savaşı Yılları*, Çeviren: Osman Yener, İletişim Yayınları 1995, s. 202. Bir ek yapma gereğini duyuyorum: Troçkizmi, ana siyaset kanalı dışında kalsa bile, marksizmin melezleştiği dışsal ve yabancı bir ideoloji saymıyorum. Troçkizm, günümüzün kimi troçkistleri hangi konumda olurlarsa olsunlar, marksizm içi bir yorum ya da kanaldır. Marksizmin siyaset dışı kanallarda melezleştiği yabancı ideolojiler, bu örnekte, anarşizm ve liberterizmdir.
4. Şefik Hüsnü; *Seçme Yazılar*, Aydınlık Yayınları 1971, ss. 74-75.
5. Ayşe Buğra; *Devlet ve İşadamları*, Çeviren: Fikret Adaman, İletişim Yayınları 1995, s. 12.
6. Alex Callinicos; "Anthony Giddens: A Contemporary Critique", *Marxist Theory* içinde, (Ed. A. Callinicos), Oxford 1989, s. 140.
7. Louis Althusser; "Marksizmin Bunalımı", *Yeni Öncü* Dergisi, No. 26, Kasım 1990, s. 23.
8. E.Olin Wright, Andrew Levine ve Elliot Sober; *Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History*, Verso 1992, s.2.
9. K. Marx; "Theses on Feuerbach", Marx-Engels; *Collected Works*, Progress 1976, c. 5, s. 6.
10. K. Marx; *y.a.g.e.*, s. 7.
11. Etienne Balibar; *Marx'ın Felsefesi*, Çeviren: Ömer Laçiner, Birikim Yayınları 1996, s. 90.
12. Steven Best ve Douglas Kellner; *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, Macmillan 1995, s.185.
13. Alex Callinicos; Making History, s. 91.
14. Alex Callinicos; *Against Postmodernism*, s. 114-115.
15. V.I. Lenin; "The Heritage We Renounce", *Selected Works*, c.I, Progress 1977, s .88.
16. Andre Malraux; *Umut*, Çeviren: Attila İlhan, Bilgi Yayınevi 1974 (2. Baskı), s. 188.
17. E. J. Hobsbawm; *y.a.g.e.*, s. 618.
18. Louis Althusser ve Etienne Balibar; *Reading Capital*, NL Books 1975, s. 177.

19. Ellen Meiksins Wood; "The Separation of the Economic and the Political in Capitalism", *New Left Review*, No. 127, Mayıs-Haziran 1981, s. 68.
20. Karl Marx; *Grundrisse*, Çeviren: Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları 1979, s. 143.
21. Gerek buradaki gerekse bir sonraki alıntıdaki çeviriler bana aittir. Bkz. Tom Bottomore (Ed.); *Marxist Düşünce Sözlüğü*, İletişim Yayınları 1993, "Üretim Tarzı" maddesi, s. 586.
22. *y.a.g.e.*, s. 588.
23. K. Marx, *Grundrisse*, s. 169.
24. E.O. Wright, A. Levine ve E. Sober; *y.a.g.e.*, s. 113.
25. Antonio Gramsci; *Prison Notebooks*, G.N. Smith ve Quintin Hoare (Ed.), Camelot Press 1976, s.178
26. M. Hardt ve A. Negri; *Labor of Dionysos; a Critique of the State Form*, Minnesota University Press 1994, s. 150.
27. Gülnur Savran; "Lukacs'ın Felsefi Mirası", *Sınıf Bilinci*, no. 13, Ağustos 1993, s. 47.
28. Steven Best ve Douglas Kellner; *y.a.g.e.*, s. 187.
29. A. Callinicos, *Making History*, s. 175.
30. E.J. Hobsbawm; *y.a.g.e.*, s. 235.
31. Andrew Vincent; *Modern Political Ideologies*, Blackwell 1995, s. 6.
32. G.V. Plehanov; *Materyalizm Üzerine Üç Deneme*, Çeviren: M. Dündar, Kaynak Yay.1987, s. 11.
33. Karl Marx; *Kapital*, III Cilt, Çeviren: Alaeddin Bilgi, Sol Yayınları (İkinci Baskı) 1990, s. 695.
34. K. Marx; *Kapital*, I Cilt, Almanca Birinci Baskıya Önsöz, Çeviren: A. Bilgi, Sol Yayınları (4. Baskı), 1993, s. 17.
35. Louis Althusser; *For Marx*, Penguin 1969, s. 32.
36. E. Balibar, *y.a.g.e.*, s. 124.
37. *y.a.g.e.*, s. 126-128.
38. Aktaran, A. Callinicos; "Anthony Giddens: A Contemporary Critique", s. 133-134.
39. Karl Marx; "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844", Marx-Engels; *Collected Works*, c..3, Progress,1975, s. 293.
40. K. Marx; *y.a.g.e.*, s. 302.
41. Örneğin Melih Pekdemir'e göre "ortodoks" marksistler, "sosyalizmin biten döneminin kavramlarıyla düşünenlerdir"; buna karşılık, bir de Pekdemir gi-

bi olup "sosyalizmin başlayan döneminin pratiğini kavramlaştırarak düşünenler" vardır (Bkz, Metin Sever - Cem Dizdar; *2. Cumhuriyet Tartışmaları* içinde, Başak Yayınları 1993, s. 227.). Sosyalizmin hangi döneminin neden bittiği, ayrı bir tartışma konusu. Ancak, böyle olsa bile, bir dönemin sona ermesinin, o döneme ilişkin her tür kavramı toptan geçersizleştireceğini düşünmek için hiçbir neden yok. Ayrıca, Pekdemir bu ayırımını kavramlardan örnek vererek açmıyor da. Bu yüzden, örneğin bu çalışmada kullandığım kavramların sosyalizmin hangi dönemine (biten mi, başlayan mı?) ait olduğunu kestirmekte güçlük çekiyorum.

42. Steven Best ve Douglas Kellner; *y.a.g.e.*, s. 186.
43. Metin Çulhaoğlu; "Avrupa'da Marksizm: Uzaktan Gözlemler", *Gelenek* 17, Nisan 1988, s. 38.
44. Metin Kayaoğlu; "Marksist Politikanın Teorik Öncülleri", *Teori ve Politika* 1, Kış 1996, s. 10 ve 11dn.
45. E. Balibar; *y.a.g.e.*, ss. 10-11 ve 124.
46. Hilary Wrainwright; *Yeni Bir Sol Üzerine Tartışmalar*, Çeviren: Ali Çakıroğlu, Ayrıntı Yayınları 1995, s. 151-152.
47. *y.a.g.e.*, s. 142 ve 160.
48. Karl Marx; *Grundrisse*, s. 497-498.
49. Eugene Lunn; *Marksizm ve Modernizm*, s. 295.
50. Ralph Miliband; *Socialism for a Sceptical Age*, Polity 1994, s. 22.
51. Michael Löwy; "Marksizm ve Ütopik Görüş", *Birikim*, no. 4, Ağustos 1989, s.15.
52. E.O. Wright vd. *y.a.g.e.* s. 180.
53. John B. Thompson; *Ideology and Modern Culture*, Polity 1996, s. 93.
54. L. Tolstoy; *Savaş ve Barış*, III.Cilt, Çeviren: A.Tokatlı, Sosyal Yayınlar 1982, s. 361.
55. E.J. Hobsbawm; *y.a.g.e.*, s. 387 dn.
56. V.I. Lenin; "The State and Revolution", *Selected Works*, c. II, Progress 1977, s.281.

Marx ve İdeoloji Kavramı

Genel olarak ideoloji kavramına yaklaşımın, marksizmin sorunlu alanlarından birini oluşturduğu söylenir. Aşılmaz saymamak koşuluyla, böyle bir sorunluluğu kabul etmek gerekir. Sorun, Marx'ta pozitif bir ideoloji tanımının olmayışından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle Marx, örneğin Lenin'den farklı olarak, ideolojiye *genelde* olumsuzlayıcı göndermelerde bulunmuştur.

"Genelde" sözcüğünün vurgulanması, Marx'ın, örnekleri az da olsa kimi yerlerde ideolojiye olumlu içerik yüklediği anlamına gelmiyor kuşkusuz. Şu anlama geliyor: Marx'ın ideoloji kavramına yaklaşımları, olumlayıcı, en azından nötr ideoloji tanımlarının yapılmasına olanak sağlayan kimi ipuçları ve vurgular da içermektedir. Bu ipuçlarından ve vurgulardan yararlanarak, ideoloji konusunda daha ileri adımlar atılabilir. Ama bunun için, önce bir ilişkilendirme, sonra da ikirciksiz bir yadsıma gerekiyor.

İdeoloji kavramının ilişkilendirilmesi gereken asıl olgu, *bilinçlilik biçimleridir.* Daha açık bir deyişle, ideoloji, çok çeşitli etmenler altında oluşan bilinçlilik biçimlerinin hepsini kapsayan bir kavramdır. Düşünceler, inançlar, etik yargılar ve dünya görüşleri, ne denli çeşitlilik gösterirlerse göstersinler, belirli bilinçlilik biçimlerine karşılık düşerler. O halde, ideoloji kavramının asıl ve doğrudan ilişkisi, ne bilimle ne de kuramladır. Doğrudan doğruya bilinçle ve onun çeşitli düzeyleriyledir. İkirciksiz yadsıma ise, bu ilişkilendirmenin sonucu olarak ortaya çıkıyor: Marx'ta olduğu kadarıyla, ideolojinin *yanlış bilinçle* özdeşleştirilmesi, ideolojinin her zaman ve her yerde gerçekliğin ancak tersyüz edilmiş bir yansımasını (*camera obscura*) verebileceği görüşü, hiç çekinmeden bir kenara bırakılmalıdır.

Bu önerinin, ideoloji konusunda Marx'tan büsbütün kopma anlamına gelemeyeceğini özellikle vurgulamak istiyorum. Marx'ın ideoloji kavra-

mına yaklaşımı, *Alman İdeolojisi*'nden 1859 Önsöz'üne (*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*), oradan meta fetişizmi çözümlemelerine dek uzanan, değişken bir içerik taşır. Örneğin, John B. Thompson işe *Alman İdeolojisi*'ndeki doğrudan olumsuzlayıcı ideoloji tanımıyla başlıyor. Daha sonra, 1859 tarihli Önsöz'deki yaklaşım, Thompson tarafından "epifenomenal" olarak niteleniyor. Yani bu yaklaşımda ideoloji, ekonomik koşullara ve üretim sürecindeki sınıf ilişkilerine bağımlı olup bu koşullardan ve ilişkilerden türemektedir. Nihayet Thompson, Marx'ta bir de "gizil" (*latent*) ideoloji kavramı olduğu düşüncesindedir. Çünkü, Marx'ta, insanları, birtakım imgelere, sınıf ilişkilerini ve toplumsal değişim gerekliliğini gizleyen inançlara ve düşüncelere yönelten unsurlar, genel bir ideoloji başlığı altında toplanmayıp, "yanılsamalar", "sabit fikirler", "ruhlar" ve "hayaletler" türü kavramlarla açıklanmaktadır. İdeoloji kavramı kullanılmadığı halde yanılsamaların, sabit fikirlerin ve benzerlerinin doğrudan doğruya ideoloji alanına girmeleri, Thompson'un "gizil" nitelemesinin gerekçesidir.[1]

Etienne Balibar'ın yaklaşımı, Thompson'unkiyle genelde benzeşmektedir. Balibar'ı kısaca özetlemenin yararlı olacağını sanıyorum. Balibar'a göre Marx *Alman İdeolojisi*'nde, proletaryayı, olumsuzlayarak tanımladığı ideolojinin etkilerinden bağışık tutma eğilimindeydi. Pratiğin gerçek bilincine en yakın sınıf olarak proletaryanın, bu içeriğiyle ideolojik belirlenimlerden etkilenmeyeceği düşünülüyordu. Gelgelelim, 1848 devrimleri ve ardından ortaya çıkan gelişmeler, proletaryanın bu tür ideolojik etki ve belirlenimlerden hiç de bağışık kalamadığını sergilemişti (işçi sınıfının Napolyon imgesinin peşine takılması). Böylece Marx, ideolojiye yaklaşımında, basitleştirmeleri aşıp daha derinlikli çözümlemelere yönelme gereğini duymuştur. Örneğin meta fetişizmi çözümlemeleri, bu gereksinimin ürünüdür.[2]

Az önce değinip geçtiğim ilişkilendirmeyi açarsak, ideolojinin, gerek Marx'ta gerekse başka kaynaklarda, bilinç kuramının ögesi olarak anlam kazandığını görürüz. Eğer bilinç, toplumsal öznelerin tarihsel oluşumunu belirliyorsa, marksist ideoloji kuramının, aynı zamanda toplumsal öznelerin oluşması sürecinin kuramı olduğu söylenebilir.[3] Bununla birlikte, ilk başta ortaya çıkabilecek kimi sorunları çözmek için, Marx'ın ideoloji kavramına yaklaşımının pek çok yerde ikili bir yapı sergilediğini gözetmek gerekecektir. Bir yanda, toplumsal bilincin gerçek pratiğine yabancılaşmadan kaynaklanan, bu anlamda daha nesnel biçimde tanımlanabilen

bir ideoloji alanı vardır. Diğer yanda ise, gerçekliğin, egemen sınıfın çıkarları doğrultusunda kasıtlı olarak çarpıtılması, daha açığı kasıtlı kandırmaca (deliberate deceit) anlamında ideoloji yer alır.[4]

Bu ikili yapının mutlaklaştırılmasının yanlış olacağını sanıyorum. Bence doğru olan, ideolojinin nesnel kaynağı neyse en başta onunla tanımlanması, kasıtlı çarpıtmaların ise bu nesnelliğe dayalı birer özel türev sayılmasıdır. Çünkü, insanlar, örneğin burjuvazinin ideologları, bilinçi ve kasıtlı çarpıtmalara dayalı ideolojik sistemler kursalar bile, bu ideoloji üretiminin nesnel kaynağı gene toplumdaki yabancılaşmadır. Başka deyişle, toplumsal pratiğin eksiksiz bilincinden uzaklaşma gibi bir olguyla karşılaşılmasaydı, bilinçli ve kasıtlı çarpıtmalara temel oluşturan nesnel bir zeminden de söz edilemezdi.

O halde, sakıncalarını bilerek genel bir süreç tanımı yapmak gerekirse, şöyle söylenebilir: İşbölümü, daha doğrusu maddi emekle zihinsel emeğin ayrışması sonucunda, bilinç, verili toplumsal pratiğin birebir bilinci olmaktan çıkarak, o pratiğe şu ya da bu düzeyde yabancılaşmış düşünceleri içerebiliyor. Dağınık inançlardan sistemleştirilmiş öğretilere dek uzanan bu tür düşünceler, hepbirlikte, ideoloji alanını oluşturuyor. Bu arada, bir neden olarak ideolojinin doğuşuna kaynaklık eden maddi emek-zihinsel emek ayrışması, bu kez bir sonuç olarak, ideoloji üretiminin alanını daha da genişletiyor.

Konunun yeterince netleşmesi için adım adım gitmeyi öneriyorum: Öncelikle işbölümü ve devlet, toplumsal pratiğin gerçek bilincine yabancılaşmayı getiriyor. Bu yabancılaşma, siyasetten ekonomiye, dinden ahlâka dek uzanan geniş bir alanda çeşitli düşüncelerin üretimine yol açıyor. Bundan sonra, bir tür yol ayırımı ortaya çıkıyor. Bu düşünceler, kapsamlı, sistematik ve kendi içinde tutarlılık aranışı olan bütünlüklü ideolojilere dönüştürülebildikleri gibi, gündelik yaşama ilişkin dağınık ve serbest motifler olarak da kalabiliyor. Hepsi birden ideoloji alanına giriyor. İdeoloji alanındaki motiflerin ve sistemlerin, özneler tarafından tek tek ya da belirli eklemlenmelerle benimsenmesi ise, çeşitli bilinçlilik biçimlerine karşılık düşüyor.

Alman İdeolojisi'nin sık alıntılanan sözleriyle devam ediyorum: "[Bu açıdan] ahlâk, din, metafizik, bunların dışında ideoloji olarak başka ne varsa hepsi, kendilerine karşılık düşen bilinç biçimleri ile birlikte, bağımsız görünme özelliğini yitirir. Bunların tarihleri yoktur; gelişmeleri

de söz konusu olamaz. Maddi üretimlerini ve ilişkilerini geliştirerek, düşüncelerini ve düşünce ürünlerini kendi gerçek dünyalarında değiştirenler, insanlardır."[5] Bu alıntının üç konuda netlik sağladığı söylenebilir. Birincisi: İdeoloji, dini, ahlâkı, metafiziği içerecek geniş bir kapsamda ele alınmaktadır. İkincisi: İdeoloji, bilinç biçimleri ile ilgili bir kavramdır. Üçüncüsü: İdeolojilerin tarihlerinin olmayışı, herhangi bir değişime uğramamalarıyla değil, insanların maddi etkinlikleri dışında, bu etkinliklerden *bağımsız* bir dinamik taşımamalarıyla ilgilidir.

Burada yeri gelmişken, bilinç kavramına açıklık getirmek yararlı olabilir. Türkiye solunda bilinç genellikle bilimle, bilinçlilik de bilimsel bilgi edinimiyle örtüştürülür ya da en azından ilişkilendirilir. Bu yönelim, Marx'ın da sorumlusu olduğu "ideoloji eşittir yanlış bilinç" düşüncesiyle birleştiğinde, bilimle ideoloji arasında bir kutuplaşma ortaya çıkar. Bu kutuplaşmada, toplumsal pratiğin gerçek bilinci sanılan bilimin, yanlış bilinci, yani bilimsel olmayanı (ideoloji) ortadan kaldıracağı günler beklenir. Oysa, ideoloji, toplumsal gerçekliğe en çok yaklaşandan en çok uzaklaşana kadar bütün bilinçlilik biçimlerini ve düzeylerini kapsar. Bilim de, bilincin gerçeklikle bir noktada tam tamına örtüşmesini sağlayacak bir erek değil, her tür ideolojik üretimin girdisidir. Özetle, bilinç; ilişkilendirme, adlandırma ve yerleştirmedir. Öznenin, bu ilişkilendirme, adlandırma ve yerleştirme sonucunda ortaya çıkan ve en başta kendi konumuyla ilgili bir *farkında oluş* durumudur. Örneğin, özelleştirmelerin *kendisi ve sınıfı için* ne anlama geldiğini kavrayan bir işçi, özelleştirme politikalarının global temelleri ve maddi süreçleri konusunda bilimsel hiçbir bilgiye sahip olmasa bile bilinçli bir işçidir.

Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın 1859 tarihli Önsöz'ünde, ideoloji konusundaki kilitlenmeyi açan çok önemli bir vurgu yapmıştır. Marx, bu Önsöz'de, hukuksal, siyasal, dinsel, estetik ya da felsefi biçimleri "ideolojik biçimler" olarak tanımlamakta; daha önemlisi, insanların, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin bilincine *bu biçimler içinde* varacaklarını ve çelişkinin çözümü için gene bu biçimler içinde mücadele edeceklerini söylemektedir[6]. Söylenen, gerçekten önemlidir. Çünkü, bence *Alman İdeolojisi*'ndeki negatif vurgu burada nötrlenmektedir. Artık ortada, toplumsal gerçekliğin eksiksiz bilinci için yokedilmeleri gereken ideolojiler değil, tersine, toplumsal gerçekliğin bilincinin *içlerinde gelişeceği* ideolojik biçimler vardır.

Yukarıdaki netliğe karşın, ideolojiyi yanlış bilinçle eşitleyen yakla-

şımı iyice derinlere gömmek için biraz daha uğraşmak gerekiyor. İdeolojinin yanlış bilinçle özdeşleştirilmesinde, Marx'ın zamanla yumuşadığını, Engels'in ise 1845'te direttiğini söylemek bilgiçlik olur. Ne var ki, Engels'in 1893 tarihli bir mektubunda yazdıkları, sorunu abartmadığımızı göstermektedir. Engels, Mehring'e yazdığı bu mektupta şöyle diyor: "ideoloji, düşünür olarak adlandırılan kişi tarafından gerçekten de bilinçli olarak gerçekleştirilen bir süreçtir; ama, yanlış bilinçle. Düşünür, kendisini yönlendiren gerçek dürtüleri bilmez. Bilseydi, gerçekleştirdiği süreç zaten ideolojik bir süreç olmazdı." [7] Kanımca bu, oldukça sorunlu bir yaklaşımdır. Bir kere, kendisini harekete geçiren dürtüleri bilmeyen ideologun konumunu, yanlış bilinçle değil *yabancılaşmayla* açıklamak çok daha yerinde olacaktır. Yanlış bilinç, aşırı kategorik, kutupsallık içeren bir kavramdır. Yani, yanliş bilinç ile doğru bilinç birbirinden kategorik olarak ayrıdır ve arada hiçbir geçiş, dolayım, vb. yoktur. Bu da, Engels'in az önceki sözlerine *totolojik* bir içerik vermektedir (bilseydi, gerçekleştirdiği süreç zaten ideolojik bir süreç olmazdı!). Buna karşılık, ideolojinin yabancılaşmayla ilişkilendirilmesi, toplumsal pratiğin gerçek bilincine yabancılaşma *farklı derecelerde* olabileceği için, ideolojinin büsbütün yanlış bilinç kategorisine sokulmasını önleyecektir.

Oysa Marx, *Kapital*'de, o ünlü "mistik tül"ün, yani maddi üretime dayanan toplumsal yaşam sürecini sarmalayıp gizleyen mistik tülün, ancak "serbestce biraraya gelen insanlar üretimi planlı ve bilinçli biçimde düzenlediklerinde" soyulup atılabileceğini söylemektedir."[8] Bu durumda, kapitalist üretim tarzı sürdükçe, toplumsal gerçekliğin çırılçıplak ortaya çıkması, böylece her tür ideolojinin kaynağının kuruması mümkün olmayacaktır. 1859 Önsöz'ünden alıntıyla az öncekini birlikte değerlendirirsek, yapılabilecek çıkarsama açıktır: İnsanlar, kapitalist üretim tarzında, varolan gerçekliğin bilincine verili ideolojik biçimler içinde yaklaşırlar ve bu ideolojik biçimlerin sağladığı dürtülerle *eyleme* geçerler. Bilinçlenme ve eylem, gerçekliğin eksiksiz ve mutlak bilgisiyle değil, bu gerçekliğe şu ya da bu ölçüde *yaklaşan* ya da ona *karşılık düşen* ideolojiler aracılığıyla ortaya çıkar ve gelişir.

Alex Callinicos "ideolojinin yanlış bilinç olarak kabulü, aydınlanmanın dinsel önyargılara yönelttiği eleştiriden kaynaklanan epistemolojik bir anlayıştır ve reddedilmelidir" [9] derken haklıdır. Bunun yanısıra, ideolojinin *asıl* alanını "kasıtlı olarak üretilen yanlış fikirler" ya da "bilinçli çarpıtmalar" olarak tanımlayan yaklaşım da ciddi biçimde eleştirilmeli-

dir. Kuşkusuz, ideolojinin geniş alanı içinde, bu tür bilinçli ve kasıtlı çarpıtmalar da olacaktır. Gelgelelim, bunların ağırlığının abartılması, ideoloji üretimini büsbütün konspiratif temellere oturtur ve böylece gerçek anlamda nesnel çözümleme yapma olanağı ortadan kalkar.

Burada, elbette, daha dar ve özgül alanlardaki üretimlerden değil, genel olarak ideolojilerden söz ediyorum. Bilinçli ve kasıtlı çarpıtma, daha çok, dar ve özgül alanlara ilişkindir. Genel anlamda ideolojiden söz ettiğimizde ise, neyin doğrudan ve kasıtlı çarpıtma olduğunu, neyinse nesnel olarak türemiş bilinç biçimlerinden yola çıktığını her zaman ve her örnekte ayırdedecek kalıcı bir ölçüt olamaz. Örnek verebilirim. Klasik iktisattaki değer kuramının tehlikeli yanını gören burjuva ideologlarının (neo-klasik iktisatçılar), değer yerine fayda (utility) kavramını geçirmeye çalıştıkları hep söylenir. Burada, hiç kuşkusuz, doğrudan doğruya kasıtlı ve amaçlı bir üretim söz konusudur. Ama, dikkat edilirse, bu üretimin alanı görece dar ve özgüldür. Deyim yerindeyse disiplinerdir. Genel olarak ideoloji alanını, salt bu türden üretimle doldurmak mümkün değildir. Özetle, ideoloji alanı, nesnel-toplumsal belirlenimlidir.

Marx'ın klasik ekonomi politiğe yaklaşımının bu konuda aydınlatıcı olacağını sanıyorum. Marx, klasik ekonomi politik dendiğinde, yanızca görünüşü ele alan, burjuvazinin günlük kullanımı için uygun açıklamalar arayan ve gene burjuvazinin düşüncelerini sistemleştirmeye çalışan kaba ekonomiyi dışlıyor. Klasik ekonomi politikten "Petty'den beri burjuva toplumundaki gerçek üretim ilişkilerini araştıran ekonomi bilimini anladığını" söylüyor.[10] Marx'ın ilk planda söz edip dışladıkları, kasıtlı çarpıtma ya da amaçlı ideolojik üretim tanımıyla örtüşüyor. Peki, gerçek ekonomi bilimi, yani kasıtlı çarpıtma temelinde açıklanamayacak olan üretim nerede tıkanıyor? Marx'ın bu soruya yanıtı şudur: Olguların, dışardan ancak belirli bir biçimde görünmeleri; olguların böyle görünmelerinin ise, asıl canalıcı soruyu gündemden uzaklaştırıcı bir etki yaratması. Dikkat edilirse, bu ikincisinde kasıtlı çarpıtma, amaçlı ideolojik üretim, vb. yoktur. Kuşkusuz Marx burada genel olarak ideolojiden değil, gene belirli bir disiplinden söz etmektedir. Bununla birlikte, kaba ekonomi ile klasik ekonomi bilimini birbirinden ayıran ölçütlerin, ideoloji alanına da hemen hemen aynen uygulanabileceğini düşünüyorum. Bir yanda, belirli gerçeklikleri başka türlü sunmak için kasıtlı olarak gerçekleştirilen ideolojik üretim, diğer yanda ise olguların şöyle değil de böyle görünmelerinden ya da algılanmalarından hareketle gelişen-geliştirilen ideolojiler...

Bütün bu söylenenlerden hareketle, iki önemli genelleme yapılabilir. Birincisi şu: Sınıflı toplumlarda, bilinç biçimleri ile toplumsal gerçekliğin bütünü arasında, kapanması olanaksız bir açı hep olacaktır. Başka deyişle, bilinçlilik biçimlerini süreç içinde geliştire geliştire bu biçimlerle toplumsal gerçeklik arasında tam bir örtüşme sağlanması, sınıflı toplumlarda kesinlikle mümkün değildir. Arada hep bir açı olacaktır ve verili bilinçlilik biçimleri bu açıyı ideoloji üretimiyle doldurmaya çalışacaktır. Aslında, ideoloji üretiminin kaynağı, bizatihi böyle bir açının varlığıdır. Ama, daha baştan varolan bu açının yarattığı düşünceler ve inançlar, belirli bilinçlilik uğraklarındaki toplumsal özneler tarafından ayrıca işlenmekte ve sistemleştirilmektedir.[11] Bilinç biçimleri ile gerçeklik arasındaki açıyı dolduran ideoloji, bir yanda nesnel olarak, yani kendiliğinden üremiş düşünce ve inançlardan, diğer yanda ise bunların şöyle ya da böyle işlenip geliştirilmiş türevlerinden oluşmaktadır.

İkinci genellemenin ise şöyle yapılabileceğini sanıyorum: İdeoloji, kavram olarak tanımlanmaktan çok, alan olarak betimlenmeye yatkındır. Örneğin, doğrudan doğruya yabancılaşmadan kaynaklanan, bilinçli yapıcıları olmayan düşünce ve inançların; bu düşünce ve inançların bilinçli biçimde işlenmesiyle geliştirilen ideolojilerin; ve nihayet egemen sınıfın çıkarları doğrultusundaki kasıtlı çarpıtmaların hepsi için geçerli tek bir tanım yapılamaz. Doğru olan, "ideolojiler alanı" diye bir alan belirlemek ve bu tür üretim adına ne varsa hepsini bu alana yerleştirmektir. Gerçekten de, örneğin burjuva ideolojisi, egemen ideoloji, resmi ideoloji gibi kavramlar, kendi özgül tanımlarıyla değil, ancak bu geniş alan içindeki yerleri ve karşılıklı ilişkileriyle anlam kazanabilecektir.

Üzerinde düşünülebilecek önemli bir Marx özeti için yeniden Balibar'a dönüyorum. Balibar, Marx'ın ideolojiye ilişkin metinlerinden genel bir sonuç çıkarıyor. Bu genel sonuca göre, Marx'ta, bir, *Alman İdeolojisi*'nde verilen anlamıyla üretim sürecinden çıkan ideoloji; bir de, dolaşım sürecinden kaynaklanan meta fetişizmi vardır. Bunlardan ilki iktidarın kurumlaşmasıyla, ikincisi ise baş eğdirme mekanizmalarıyla ilgilidir.[12] Bana kalırsa bu ikisinin yerleri değiştirilebilir de. Böyle bir değiştirme olanağı, Balibar'ın yaklaşımının yanlış değil boşluklu olduğunu gösterir. Kanımca, üretim sürecindeki yabancılaşma ile dolaşım sürecindeki fetişizmin, ideolojik etkileri açısından pratikte ayrıştırılması mümkün değildir. Üstelik, Balibar'ın birinci ideoloji alanının, yani iktidarın kurumlaşmasıyla ilgili olanın, Althusserci gelenek doğrultusunda "ideo-

lojik devlet aygıtları" (İDA) savı ile özdeşleştirilip mutlaklaştırılması tehlikesi de vardır. Sonra, örneğin ne sendika, ne de aile, Balibar'ın ikinci ideoloji alanında üreyen etkilerden bağışıktır. Daha doğrusu, iki alandan her biri diğerinin etkilerini içselleştirmekte ve böylece ortaya genel bir ideolojiler alanı çıkmaktadır. Böyle bir yaklaşım, ideolojiler alanı içindeki bir bölmenin katı, kapalı ve çıkışsız, diğerinin ise esnek, çekilebilir ve kullanılabilir sayılmasını önleyeceği için çok daha sağlıklıdır.

İdeolojiler Alanı ve Toplumsal Belirlenim

Bir önceki altbaşlıkta boşluklar kaldığını biliyorum. Bunlara yeri geldikçe yeniden döneceğim. Ancak, bu boşlukların büyük bölümü, soyutlamanın daha alt düzeyine, yani toplumsal formasyon düzeyine inildiğinde doldurulabilecektir. Dikkatli bir okur, bir önceki altbaşlığın genel olarak ideolojinin toplumsal kökeni ile ilgilendiğini, bu anlamda da soyut bir anlatım içerdiğini farketmiştir. Oysa, herhangi bir toplumsal formasyonda, maddi üretim sürecinin *ötesinde* sınıflar vardır, aydınlar vardır, devlet vardır. En önemlisi, somut sınıf mücadeleleri vardır. Bütün bunlar, en genel ve soyut düzeyde tanımlanan ideolojiler alanını sürekli olarak yeniden belirleyen temel olgulardır.

İdeoloji üretimini, her biri özneli olmak üzere, pratikte içiçe geçen iki süreçle tanımlamak mümkün. Birinci ya da temel süreç, önceki altbaşlıkta anlatıldığı gibi, ideoloji üretiminin toplumsal-tarihsel kaynağı ile ilgilidir. Bu kaynak, sınıflı toplumlarda maddi ve zihinsel emek süreçlerinin ayrışmasıyla, insanların toplumsal pratiğin gerçek bilincine yabancılaşmalarıyla ortaya çıkar. Özellikle vurguluyorum: Birinci süreç, öznelerin olmadığı, yani öznesiz *yapıların* başat rol oynadıkları bir süreç değildir. Bu sürecin özneleri, daha genel, daha anonim ve daha örtük olmak üzere, sınıflardır. İkinci süreç ise, ideolojiler alanındaki süreklileşmiş ve güncelleştirilmiş üretimle ilgilidir. Bu sürecin özneleri, hem daha belirgindir (devlet, aydınlar, sınıfların öncü unsurları) hem de ideoloji yapıcıları olarak her birini ayrı ayrı saptamak mümkündür. Daha açık bir deyişle, birinci sürecin belirleyeni genel olarak *sınıflara bölünmüşlük* ise, ikinci sürecin belirleyeni daha somut bürünümleriyle *sınıf mücadelesidir*. Birinci süreç, en genel tanımıyla üretim tarzlarına ilişkinken, ikinci süreç, verili üretim tarzı üzerinde yükselen özgül toplumsal formasyon tarafından biçimlendirilir.

İkinci süreç işin içine katıldığında, ideolojiler alanı hem kapsam olarak genişler, hem de kendi içinde karmaşıklaşıp geçişkenleşir. Karmaşıklaşma ve geçişkenleşme ise, bir yandan daha somut çözümlemeleri gerektirirken, diğer yandan bütün bu karmaşıklığı ve geçişkenliği yalınlaştıracak soyutlamaları teşvik eder. Gerçekten de, ideolojiler alanının belirli bir toplumsal formasyon bağlamında tanımlanması, somutluk dayatması ile soyutlama gereksinimi arasındaki gerilim yüzünden güçleşmektedir. Bu güçlüğü biraz olsun gidermek amacıyla, birkaç noktada netlik sağlama yoluna gidilebilir.

Netlik gereken birinci nokta şu: İdeolojiler alanının genişleyip kendi içinde geçişkenleştiği koşullarda yapılacak her ideoloji tanımı, şu ya da bu ölçüde eksikli ve yetersiz kalacaktır. Akademik alandan örnek vermek istiyorum. Şerif Mardin, ideolojinin gelişmesinde, kitle toplumuna özel bir ağırlık tanıyor. İdeolojiyi, daha çok, avama özgü, yaygın, yönlü, ama belirsiz ve muğlak fikir kümeleri olarak tanımlıyor.[13] Yalçın Küçük'ün ideoloji tanımı da Mardin'inkine çok benzemektedir. Şöyle: "Bir ideolojiyi, bir bütünün içinde simetrik konumlu ve birbiriyle uyumlu, ölümcül dengesini bulmuş düşünce yumağı olarak görmüyorum. Bir bütünün, bir atomun içinde düzensiz hareket eden, ancak yine de yeteri kadar açık bir bakış açısı sağlayan düşünce vektörlerinin toplamı olarak görüyorum."[14]

Bu tanımlar, ideolojiler alanının şu ya da bu bölmesine özel gönderme içermeleri durumda pekala benimsenebilirler. Sözgelimi Mardin, kendi tanımının ancak geniş kitleler düzlemindeki düşünce ve inançlarla ilişkili olduğunu belirtseydi, Küçük de yazdıklarının ideoloji tanımı olmaktan çok bir ilk yaklaşım olduğunu ekleseydi, söylenecek şey kalmazdı. Ama, örneğin Küçük'ün tanımı, kitleler düzlemindeki ideolojik biçimlenişler için fazla sistematik ve kapsamlı, buna karşılık örneğin *sosyalist ideoloji* söz konusu olduğunda fazla muğlak ve elastiki kalmaktadır. Mardin'in tanımı ise salt anonimlik düzleminde kaldığından örneğin resmi ideoloji ya da sistematik ideoloji üretimi gibi kategorileri dışlamaktadır. Bu nedenle yineliyorum: Genel bir ideolojiler alanının tanımlanması, ideolojinin tanımının yapılmasından çok daha yerinde ve az risklidir.

Netlik gereken ikinci nokta da şöyle: Hiçbir sınıf egemenliği, bu egemenliği meşrulaştırıcı ideolojilerin üretimini, sıfırdan başlayarak ve salt kendi sınıf pratiğinin sonucu olan düşüncelerden hareketle gerçekleştiremez. Wood'un da değindiği gibi "hiçbir ideoloji, tarihsel bir boşlukta, tamamen yeni olarak kurulamaz. Genellikle tarihsel gelişim, apaçık kopuk-

luklar yoluyla değil, süreklilikler içindeki değişkenlikler yoluyla, miras alınan gerçekliklerin dönüştürülmesi yoluyla gerçekleşir."[15] İlk bakışta oldukça basit ve açık görünen bu saptamanın önemli uzantıları vardır. Örneğin, burjuvazinin ideolojik egemenliği, bu sınıfın siyasal egemenliğiyle birlikte, sıfırdan başlayarak ve salt burjuva ögelerle kurulsaydı, daha açık bir deyişle *burjuva ideolojisi aynı zamanda egemen ideoloji olsaydı*, karşıt ideolojilerin ve pratik mücadelelerin bu ideolojik egemenlikte birtakım gedikler ve boşluklar bulmaları büsbütün olanaksızlaşırdı. Gelgelelim, burjuvazinin kendi egemenliği için dönüştürdüğü ya da uyarladığı tarihsel ideolojiler genel olarak sınıflı toplumlara ait olsalar bile, özel olarak burjuva egemenliğinin katışıksız ürünleri değillerdir. Bu nedenle, sonuç olarak ortaya çıkan ideolojik eklemlenmenin tutarlılığı sınırlı, boşlukları ise fazladır. Esasen, ideolojik mücadele denilen uğraşı beyhude bir çaba olmaktan kurtaran da budur.

Bu netleşmelerin ardından, ideolojiler alanındaki genişleme ve iç geçişkenliğin sonuçlarıyla sürdürmek istiyorum. Vurgulamak istediğim önemli nokta, ideolojilerin alıcısı/üreticisi konumundaki öznelerin (birey, örgüt, sınıf) ne tür bir etkilenim altında olduklarıyla ilgili. Bu konuda iki model ya da açıklama vardır. Birinci modelde, ideolojiler alanındaki özel ideolojiler ve kurumlar, ideolojinin alıcısı/üreticisi olan özneleri tek tek kendi tikelliklerinde belirlemekte, öznelerin nihai ideolojik belirlenimi ise biriktirilen bu tikel belirlenimlerin bir sentezi olarak ortaya çıkmaktadır. İkinci modelde ise kökten farklı bir öneri vardır. Bu modelde, ideolojinin alıcısı/üreticisi olan özneler, tek tek ideolojilerin ve kurumların özel etkileriyle değil, bunların hepbirlikte, bir *bileşke olarak* ortaya çıkardıkları genel ideolojik ortam tarafından belirlenmektedir.

Kişisel olarak, günümüzün kapitalist toplumlarında ikinci modelin daha yerinde ve açıklayıcı olduğunu düşünüyorum. Kapitalizm öncesinde ve kapitalizmin henüz yeterince gelişmemiş olduğu dönemlerde, örneğin dinin, kilisenin, feodal mülkiyet hukukunun, vb. özneler üzerinde *kendi tikelliklerinde* ideolojik etkileri olabiliyordu. Ancak, kapitalizmin gelişmesi ve ideoloji alanının genişleyip kendi içinde geçişkenleşmesiyle birlikte, özel ideolojilerin ve kurumların ideolojik etkileri, genel ideolojik sentez içeren ortamlar dolayımıyla öznelere uzanmaktadır. Türkiye'den bir örnek vermek gerekirse, 31 Mart ya da Menemen ayaklanmacılarının salt dinsel ideolojik dürtülerle harekete geçtikleri söylenebilir. Buna karşılık, günümüzün dinsel belirlenimleri, milliyetçilikten neo-liberalizme, toplu-

lukçuluktan bireyciliğe, gerçek müminlikten rant-çıkar aranışına dek uzanan son derece çeşitli ideolojik motiflerden ve gündelik dürtülerden süzülüp gelmektedir. Engels, 1890 tarihli bir mektubunda, "ideolojik görüş" içi sıralamaların ve etkileşimlerin değişebileceğini vurgularken, "burada neden, orada sonuç" arayan diyalektik dışı mantığı da eleştiriyordu.[16] Kanımca, günümüzün geçişkenlik ve etkileşimleri, bugünkü toplumları, 19. yüzyıl sonlarının kapitalist toplumlarına göre çok daha karmaşık bir yapıya oturmaktadır.

Marx'ın yabancılaşmış insan bilinci tarafından üretilen inançlar sistemi ile, kasıtlı olarak üretilen yanıltıcı fikirler arasında yaptığı ayırım, günümüze dek birçok düşünür ve akademisyen üzerinde etkili olmuştur. Elbette, Marx'tan bu yana yapılan tek işin, onun sözlerini alıp aynen yinelemekten ibaret olduğunu söylemiyorum. Ama, ideoloji konusuyla ilgilenen her akademisyen ve düşünür, ideolojiler alanında mutlaka benzer bir ayırıma yönelmiştir. Günümüzün kitle toplumlarına ve bu arada medyaya özel olarak yoğunlaşan Thompson, ideolojinin, kendi ayrık konumlarıyla belirginleşmiş (discrete) siyasal öğretiler ve inanç sistemleriyle sınırlanmaması gerektiğini sıkça vurgulamaktadır.[17] K. Alemdar ve İ. Erdoğan da tam tamına aynı görüşü paylaşıp, gündelik yaşamın ideoloji için ürettiği girdilerin ve kültürün önemine işaret etmektedir.[18] Levent Köker, toplum içindeki belirli bir grubun değerlerinden ve programından oluşan "sert ideoloji" ile sıradan insanların dünyayı nasıl gördüklerine ilişkin ideolojiler arasında ayırım yapmaktadır.[19] S.S.Öğün de aynı yolu izleyip günlük yaşamdaki tutum alışları belirleyen, katılık ve tutarlılık taşımayan, bilişsel (cognitive) düzeyi sınırlı oluşumlarla, entelektüel işlenmişlik içeren, gündelik yaşamın ötesine geçen, bilişsel değeri yüksek "sert yapılaşmalar"ı birbirinden ayırmaktadır.[20] Nihayet, İsveç'li marksist G. Therborn, farklı kavramlaştırmalarla birlikte benzer şeyler söylemektedir. Therborn, önce genel bir "ideolojik evren" tanımladıktan sonra, bu evrenin içine bir "sınıfsal ideolojiler"i, bir de "kapsayıcı varoluşsal ideolojiler"i yerleştirmektedir. Tahmin edileceği gibi, bunlardan ilki "sert", diğeri ise "gevşek" ya da "gündelik" ideolojilere az çok karşılık düşmektedir.[21]

Bu ayırımlara temelden karşı çıkılması kuşkusuz mümkün değil. Gene de, aynı ayırımların, ancak açıklayıcı soyutlamalar olarak yararlı işlev görebileceklerini unutmamak gerekiyor. Konuya özel olarak girmemin nedeni, bu ayırımların pratikte ve somut toplumsal formasyon düze-

yinde mutlaklaştırılmalarının, birtakım yanılgılara yol açabileceğini düşünmem. Bu nedenle, kimi önemli ayırım çizgilerine ve vurgulamalara başvurmak istiyorum. Cümlelerde sözcük kalabalığını önlemek için, sistemleştirilmiş, bilişsel düzeyi yüksek, entelektüel işlenişle ortaya çıkan sert ideolojilere "Sİ"; insanların gündelik yaşamdaki tavır alışlarını, dünyaya genel bakışlarını belirleyen gevşek ideolojilere de "Gİ" diyelim.

Birincisi: Konu salt kuramsal düzlemde alındığında, Gİ'nin gevşekliği ve uçuşkanlığı, düzen karşıtı ideolojik-siyasal hareketlerin bu alanda *tanım gereği* daha elverişli etki kanalları bulabilecekleri anlamına gelmez. İkincisi: Gİ'yi oluşturan motifler ve ögeler her tür sınıf çıkarına eklemlenebilecek, yani sınıfsal anlamda mutlak biçimde nötr motifler ve ögeler değildir. Örneğin "garip kuşun yuvasını Allah yapar" ya da "Allah çalışanın rızkını verir" türü düşünceler, egemen sınıfın ve devletin hiçbir maniplasyonu olmasa bile nötr değil, doğrudan doğruya egemen ideolojiye eklemlenebilecek halk katındaki düşüncelerdir. Buna karşılık, herhangi bir Sİ'nin sahiplendiği *aydınlanma* düşüncesi ya da özelleştirme karşıtlığı, düzen karşıtı sol ideolojiye daha yakın ve yatkındır. Üçüncüsü: Sİ ile Gİ arasında bir yalıtıcı boşluk yoktur; özellikle devletin giderek artan ideolojik işlevleri ve tekelci medya etkinlikleri, Sİ motiflerini Gİ'ye taşımakta, Gİ'nin özgün motiflerini de Sİ doğrultusunda yeniden biçimlendirmektedir. Bu nedenle, Sİ'yi peşinen "zor" kurumlarıyla, Gİ'yi de "onay" alanıyla ilişkilendirmenin geçerli ve gerçekçi bir yanı yoktur. Ve dördüncüsü: Sİ'nin de Gİ'nin de temel belirleyeni, sınıf mücadeleleridir. Başka bir deyişle, sınıf mücadelelerinin çözücü, ayrıştırıcı ve yeniden eklemleyici etkilerin olmaksızın, ne Sİ'nin ne de Gİ'nin kendinde ve içsel bir "iyiliği" ya da "kötülüğü" olduğu söylenebilir.

Söylenenlerin, bir sonraki altbaşlıkta daha fazla açıklık kazanacaklarına inanıyorum. Ama bundan önce, ideoloji ile bilim ve kuram arasındaki ilişkilere genel hatlarıyla değinmek gerekiyor. Marx'ın ideolojiye genelde olumsuzlayıcı göndermelerde bulunması, daha sonraki birçok marksisti, bilim ile ideoloji arasında gereksiz bir kutuplaşma yaratmaya yöneltmiştir. Örneğin Althusser'in temel çalışmalarında, bilim ile ideolojinin karşıkarşıya konulduğu görülebilir. Buna karşılık, bilim ile ideolojiyi böyle bir kutupsallık içine yerleştirmeyen başka marksistlerde de, *sosyalist* ideolojinin genelde kurama yakınlaştırıldığına tanık oluyoruz. Örnek vermek gerekirse, Lenin'de ve Lukacs'ta bu yönde değerlendirmeler bulunabilir.

Kanımca, ideoloji, bilimle ve kuramla ilişkili olmakla birlikte, her ikisine de eşit mesafelerde durmalıdır. Kuşkusuz, bu yargının açımlanması için belli ayrıştırmalara yönelmek gerekiyor. Örneğin, ideolojinin bilinçlilik biçimlerine karşılık düştüğü baştan bu yana vurgulandı. Gelgelelim, en genel anlamda kitlelerin ya da daha dar anlamda belirli bir sınıfın verili andaki bilinçlilik biçimlerine karşılık düşen ideolojiler ile, örneğin öncü konumdaki sosyalist örgütün temsil ettiği bilinçliliği anlatan ideoloji arasında mutlaka bir ayırım gözetmek gerekir. Ayırımı gözetmek içinse, ortak olandan başlamak gerekiyor.

Ortak olan şudur: Ne sınıf ne de siyasal örgüt, toplumsal gerçekliğin mutlak ve eksiksiz bilincine sahip olabilir. Son çözümlemede, sınıfın bilinci de, siyasal örgütün bilinci de, toplumsal gerçekliğe yönelik yaklaşım-kestirim (approximation) olabilir ancak. Gene de bu ortaklık, ikisi arasında çok önemli ayırım noktaları olduğunu unutturmamalı. Örneğin, sınıfın verili andaki bilinci, toplumsal gerçekliğin bütününü kurgulama ya da düşünsel düzlemde yeniden üretme gibi bir dürtü temelinde oluşmaz. Bu, Lukacs'ın yerinde kavramıyla "psikolojik bilinç"tir. Psikolojik bilinç, çok çeşitli ve her birinin ne ölçüde etkili olduğu ayrı ayrı belirlenemeyecek olan ideolojik girdilerin, bir tür sentezi ve ifadesidir. Özetle, kitlenin ya da sınıfın bilincinde, bir girdi olarak ne *kuram* vardır, ne de çeşitli ideolojik girdilerin eklemlenmesinde herhangi bir *yöntem* söz konusudur.

Buna karşılık, sosyalist örgütün bir sonuç olarak ortaya çıkan ideolojisinde, hem kuram hem de bilim vardır. Kuram, şu anlamda vardır: Sosyalist örgüt, daha başında, varolan toplumsal gerçekliğin bütününü kurgulama misyonuyla yola çıkar. Böyle bir misyonun varlığı, hiçbir biçimde, sosyalist örgütün bilincinin varolan toplumsal gerçeklikle eksiksiz biçimde örtüşebileceği anlamına gelmez. Sosyalist örgüt, kuramsal girdileri, varolan toplumsal gerçekliği bilimsel anlamda ve eksiksiz kavramak için değil, hem varolanı etkileyip değiştirecek hem de (bu yolla) daha çok olgunun bilincine varmasını sağlayacak bir *eylem ve etkinlik kanalı* bulmak için kullanır. Kuramın sağladığı girdi budur. Bunun yanısıra, sosyalist örgütün ideolojisinde bilim de vardır. Çünkü, sosyalist örgüt, kuramını oluştururken, varolan gerçekliği kendi nesnelliği içinde ele alır ve çözümlemelerinde konjonktür belirlenimli olmayan, bu anlamda nesnel *yöntemlere* başvurur.

Şimdi, şu sorunun yanıtını vermek gerekir: Sosyalist örgütün kuramla ve bilimle böyle donanmış oluşu, ideolojiyi niçin gereksiz kılmıyor? Bu sorunun yanıtı iki düzlemde verilebilir. Birincisi, sosyalist örgütün kendi yörüngesine ilişkindir: İdeoloji olmadan, yalnızca bilim ve kuram, sosyalist örgütün önüne gereksiz ölçüde sınırlanmış bir eylem alanı ve ufuk koyacaktır. İdeoloji, bilimin ve kuramın görece kesinliklerinden ileri gelen katılıkları yumuşatıp sosyalist örgütün bilinmeyeni ve denenmemişi zorlamasını, bu anlamda *deneyimselci* (experimentalist) olmasını sağlayacaktır. İkinci yanıt ise, sosyalist örgütle yöneleceği kitle ve sınıf arasındaki ilişki bağlamında ortaya çıkar: Sosyalist örgüt, kitlenin ya da sınıfın varolan bilinçlilik düzeyi (ideolojik belirlenimleri) ile temas noktaları bulmak için, kendi kuramını ve bilimi ideolojiyle takviye etmek zorundadır. Eğer kitlenin ya da sınıfın genel ideolojik belirlenimi bir tür bilinçlilik biçimi ise, sosyalist örgütün, kendi siyasal hattını, bu bilinçlilik biçimini *içinden* etkileyebilecek ölçüde ideolojileştirmesi gerekir.

Hepsini özetliyorum: Kitlenin ve sınıfın, bilime ve kurama değil siyasete gereksinimi vardır. Buna karşılık sosyalist örgütün, hem bilime, hem kurama, hem de kendisinin ve sınıfın siyaset kanalı aranışını yanıtlayacak bir ideolojiye gereksinimi vardır. İdeoloji, siyaset yapmanın ön koşuludur. Siyasetin her şeye karşın ilkeli, tutarlı ve belirli bir sonal (nihai) hedef doğrultusunda yapılabilmesinin güvencesi ise, geliştirilen ideolojinin, bilim ve kuram temelli olmasıdır.

Bu söylenenler, Türkiye solunda uzunca bir süre etkili olmuş kimi marksizm yorumlarına ihtiyatla yaklaşılmasını gerektiriyor. Örneğin, bilim ile ideoloji arasında Althusser'in yaptığı ölçüde kesin bir sınır çizilebilmesi bence mümkün değildir. Althusser için ideoloji, bilgi süreci dışında geliştirilmiş bir çözümün kuramsal ifadesidir. Oysa, örneğin kitlelerin ve sınıfın içinde bulunduğu ideolojik belirlenimi ve bu belirlenimin ürünü olan ideolojik tutumları "kuramsal ifade" saymak mümkün değildir. Bunun yanısıra, sosyalist örgütün benimseyip savunduğu bir ideolojinin, "bilgi sürecine" yabancı olması da düşünülemez. Althusser'in "ideolojik bir önerme, açıklamak istediği gerçeklikten farklı bir gerçekliğin belirtisi olmakla birlikte açıklamak istediği nesneye ilişkin olduğundan yanlış bir önermedir"[22] yargısı ise, sosyalist örgütün dışında, ancak sınıfın (örneğin sendikaların) ve sınıfın bireylerinin ideolojik önermeleri için geçerli olabilir. Bununla birlikte, Althusser'in, sorunun özünün nerede yattığını *gördüğünü*, ama belki de kendi "ideolojisi" nedeniyle bu öze pek

yaklaşamadığını söyleyebiliyorum. Althusser, Engels'in "kekin kanıtı yenmesindedir" sözünü fazla pragmatist bulup biraz aşağıladıktan sonra ekliyor: "Böyle pragmatist yanıtlar, herşeye karşın, düşmanı kendi alanımıza çekemeyip onun ideolojik alanında savaşma zorunluluğu varsa kullanılabilir ve etkili de olur."[23] Doğru söze ne denir? Sınıf hareketi ve sosyalist hareket, çok özel dönemeç noktaları dışında, tüm tarihi boyunca hep bu zorunlulukla karşılaşmıştır. Althusser'in şöyle bir değindiği durum, istisna değil kuraldır.

Görüşlerine kimi noktalarda ihtiyatla yaklaşılması gereken önemli marksistler arasında Gramsci de var. Gramsci'ye göre, marksist siyasal örgütlerle burjuva siyasal örgütler arasındaki temel farklılık, marksist örgütlerin "total bilinç"e ulaşabilmelerinde ortaya çıkıyor. Bu total bilinç sayesinde, marksist siyasal örgütlerde türdeşlik sağlanabiliyor.[24] Marksist siyasal örgütlerin, varolan gerçekliğin bütünsel kurgulanması anlamında total bir bilinci temsil ettikleri doğrudur. Ne var ki, birincisi, bu bilinç bilimsellikle özdeşleştirilip varolan gerçekliğin eksiksiz bilgisi sayılmamalıdır. Gülnur Savran'ın da vurguladığı gibi "proletaryanın sınıf bilinci bütünün tam bilgisi değil, bütünselliğe yönelik bir bakış açısı olabilir ancak."[25] Bu söylenen, proletaryanın ötesinde, sosyalist siyasal örgütlerin temsil ettikleri bilinç için de geçerlidir. Total bilinç, bilimle birlikte, ama onun da ötesinde, bir ideolojidir. İkincisi, apayrı bir tartışma konusu olsa bile, şu kadarını söylemek gerekir: Bu anlamdaki total bilincin getireceği türdeşliği hiçbir zaman mutlaklaştırmamak gerekir. Total bilinç bir ideoloji olduğu sürece yorumlara, çekiştirmelere ve uyuşmazlıklara konu olacaktır. İdeoloji, daha önce de değinildiği gibi, henüz el değmemiş alanlarda yeni deneyimleri zorlayacak, yeni deneyimlerin getirdikleri ise yola çıkılan noktadaki total bilinci mutlaka didikleyecek, etkileyecek, eleştirecek ve değiştirecektir.

Burjuva İdeolojisi, Egemen İdeoloji ve Resmi İdeoloji

Şimdi, ideolojiye ilişkin genel kavramları bu kez toplumsal formasyon düzleminde sınamaya başlayabiliriz. Bunun için, genel ideolojiler alanı içinde yer alan ideolojik kümeleri saptamak ve bunları toplumsal formasyonun bütünüyle ilişkilendirmek gerekiyor.

Başlangıç olarak, oldukça düşündürücü, belki de ileriye taşıyıcı bir saptama üzerinde durabiliriz. Tülin Öngen'in de işaret ettiği gibi

Marx, sınıflarla ideolojiler arasındaki bağlantı konusunda, iki ayrı yerde iki farklı yaklaşım sergilemektedir. Marx, Engels'le ortak çalışması olan *Alman İdeolojisi*'nde, "bütün sınıfların egemen sınıf tarafından empoze edilen inanç sistemini paylaştıklarından" söz etmektedir. Buna karşılık *18. Brumaire*'de "her sınıfın kendi sınıf çıkarları ile uyum içinde kendi inanç sistemini oluşturduğu" söylenmektedir [26]. Açık karşıtlıkla birlikte, bu iki yaklaşımın göründüğü ölçüde uzlaşmaz olmadıkları gösterilebilir. Zaten Öngen de böyle yapmaktadır. Örneğin, belirli bir sınıfın, oluşum sürecindeki inanç sisteminin egemen ideoloji tarafından biçimlendirilmesi; ya da belirli sınıfın kendi inanç sistemini egemen ideolojinin belirleyiciliği altında oluşturması, makul sayılabilecek açıklamalardır.

Bununla birlikte ve çok abartmamak koşuluyla, Marx'ın, *Alman İdeolojisi*'nden *18. Brumaire*'ye kadar geçen sürenin deneyimleri sonucunda, "yanlış bilinç" yaklaşımını yumuşatma gereği duyduğu da söylenebilir. Bu da bir açıklamadır. Ayrıca böyle bir açıklama, Balibar'ın daha önce aktardığım yaklaşımıyla da uyuşacaktır. Gelgelelim, Marx iflah olmaz bir çelişki içine düşmüş olmasa bile, ortada, üzerlerinde titizlikle düşünülmesi gereken birçok soru vardır. Üstelik bunlar 19. yüzyıl ortalarına göre günümüzde çok daha büyük önem kazanan sorulardır. Birkaçını sıralıyorum: Egemen ideoloji, burjuva ideolojisi ve resmi ideoloji kavramları nasıl açıklanabilir? Bunlar arasındaki ilişkiler nasıl biçimlenir? İşçi sınıfının kapitalist toplumlarda kendi bağımsız ideolojisini geliştirmesi mümkün müdür? İdeolojik egemenlik, diğer egemenlik biçimlerini önceler mi sonralar mı? İdeolojik mücadele ne anlama gelir ve etki alanı ne olabilir? İdeolojileri oluşturan ögeler, özel siyasal söylemler aracılığıyla çeşitli eklemlenmelere girebilecek nötr ögeler midir? Günümüzün kapitalist toplumlarında, bu ve benzeri soruların önemi oranında, aynı sorulara doyurucu yanıt bulma güçlüğü de artmıştır. Bununla birlikte, en azından sorun alanını netleştirici girişimlerde bulunmak mümkündür. Ben de bunu deneyeceğim.

Tülin Öngen'le başladık, Korkut Boratav'la devam edelim. Boratav, sorun alanını tanımlama açısından yararlı ipuçları sağlıyor. Boratav'a göre, Türkiye'de ideoloji konusunda derinlikli çözümlemelere yönelmek için oldukça zengin veri birikimi bulunuyor. Ama eksik olan bir şey var ve o da şu: "[...] bireysel ve kurumsal görüş, tavır ve davranışlarla belirli toplumsal sınıf ve grup/tabakalar arasındaki bağlantıları kuracak; ideolojinin farklı dilimleri arasında ayırım yapabilecek veya görünüşte bütünlük ta-

şıyan bir doktrini farklı ideolojik ögelerine ayrıştırabilecek kuramsal ve metodolojik araçlar." Bunlar olmayınca "burjuva, küçük burjuva ve işçi sınıfı ideolojileri" ile "resmi, egemen, bürokratik ideolojiler" üzerine söylenen ve yazılanlar "en iyi olasılıkla başlangıç hipotezleri, en kötü olasılıkla da içeriksiz, spekülatif savlar olmanın ötesine geçemezler."[27]

Bu söylenenlerin hemen ardından birkaç noktanın altını çizmek istiyorum. Boratav, bir yerde gerçekten haklıdır: Somut bağlam ve göndermelerden uzak duruş, başka bir deyişle bilgi nesnesinin çok soyut düzeyde kalması, kuramsal çalışmaları spekülasyona ya da teorisizme mahkum edebilmektedir. Örneğin, Türkiye solu kuramsal alıştırma yapabilecek donanımda olmadığından, ortaya çıkan ürünler teorisizm den çok spekülasyon olarak tanımlanabilir. Gelgelelim, temel kavramsal çerçevenin kuramsal çabalarla zenginleştirilmemesi, başka deyişle somut olguların ve kurumların ampirik çözümlemelerine kestirmeden yönelinmesi durumunda, bu kez başka tehlikeler ortaya çıkabilmektedir. Örneğin, süreç boyutunu hiç hesaba katmayan, bu anlamda bir senkronizm aranışı içeren çözümlemeler; özgünlüğü ve ayrıksılığı oldukça tartışmalı olguların kestirmeden ve görünüşteki çarpıcılıklara bakılarak böyle ilan edilmeleri; ya da epifenomenal (tali, bağımlı) olanın asli ya da başat sayılması, vb. gibi. Vereceğim örneğe sanırım Boratav da katılacaktır: Bu ülkede, dinsel gericilikten antibürokratik, "sivil toplumcu", hattâ solun ittifak yapabileceği güç icad edenler, temel kavramsal çerçeveyi boşlayıp tam da Boratav'ın eksik bulduğu yöne biraz fazlaca gömülenlerdir. Her neyse, sonuçta, Boratav'ın saptadığı eksikliğin gerçek bir eksiklik olduğunu kabul ediyorum. Ama, çalışmamın amacı farklı olduğundan, "en iyi olasılıkla başlangıç hipotezleri, en kötü olasılıkla da içeriksiz, spekülatif savlar" olabilecek kavramlarla devam ediyorum. Elbette, bu olasılıklardan ilkinin gerçekleşmesini dileyerek.

Özellikle günümüz dünyasında, kapsadıkları alan az çok belirlenebilen, bu belirlenmiş alan içerisinde kimi ayırdedici özellikler taşıyan üç ideolojiden söz edilebileceğini düşünüyorum: Egemen ideoloji, resmi ideoloji ve burjuva ideolojisi. Dolayısıyla, örneğin zaman zaman çok sözü edilen "küçük burjuva ideolojisi" ya da "işçi sınıfı ideolojisi" gibi kategorilerin, *bugün* ideolojiler alanında önemli yerleri olduğunu düşünmüyorum. Üç ideolojiden burjuva ideolojisinin de, ayırdedici özelliklerini giderek yitirdiği, bir yanda egemen, öbür yanda resmi ideolojiye içselleşerek bir amorflaşma süreci yaşadığı söylenebilir.

Oysa, toplumsal sınıflar tablosunda ne burjuvazi, ne işçi sınıfı, ne de

küçük burjuvazi ortadan kalkmıştır. Bu sınıfsal varoluşlara karşın, ideolojiler alanında işçi sınıfı ideolojisiyle küçük burjuva ideolojisine yer kalmadığı, burjuva ideolojisinin ise bir amorflaşma süreci yaşadığı nasıl söylenebilir? Kuşkusuz, bu gelişmelere yol açan birtakım maddi temellerden ya da süreçlerden söz edilebilir. Örneğin işçi sınıfı, kapitalizmin doğuş ve ilk gelişme dönemlerine özgü mekânsal ayrışmışlığını birçok yerde yitirmiş, başka toplumsal sınıf ve katmanlarla daha çok kaynaşmıştır. Ayrıca, kapitalist gelişme ve teknoloji süreçlerinin sınıfı kendi içinde parçalaması da, görece bağımsız ideoloji geliştirme süreçlerini önemli ölçüde kısıtlamıştır. Bu tür başka süreçlerden de söz edilebilir. Ama, temelde yatan süreçler ne olursa olsun, sonuçta işçi sınıfı ideolojisi olarak, gerek egemen ideolojiden gerekse sosyalist ideolojiden ayrı bir ideolojik konumlanıştan söz etmek hemen hemen olanaksız hale gelmiştir. Eğer sendikalizmden ve işçi sınıfının "kendinde" bilincinden söz edilecekse, bunları ayrı bir yere değil doğrudan egemen ideoloji bölmesine katmak gerekir.[28]

Küçük burjuva ideolojisi için de benzer şeyler söylenebilir. Ancak, böyle ilerlemek yerine "başlangıç hipotezleri"nin içine oturacakları kapsamlı ve genel bir çerçeve oluşturma denemesinin daha yararlı olacağını düşünüyorum. Bu çerçeveyi oluşturmak için, önce bir konuda netleşmek gerekiyor. O da şu: Burjuvazinin sınıfsal egemenliği demek, kesinlikle ve kesinlikle, burjuva ideolojisinin kendi saflığı ile ideolojiler alanına egemen olması demek değildir. Aynı şey şöyle de söylenebilir: Kapitalist üretim tarzının belirlediği herhangi bir toplumsal formasyonda egemen olan ideoloji, hiçbir biçimde, burjuva ideolojisine indirgenemez. Bunun nedeni, ideolojik biçimlenmelerin *sınıf mücadelesi* koşullarında gerçekleşmesi ve sınıf mücadelesi koşullarının da saf burjuva ideolojisini aşan, daha genel ideolojik biçimlenmeleri dayatmasıdır.

Kabalaştırmadan basite indirgersek, burjuvazi, sınıfsal egemenliğinin maruz kaldığı tehdidi bir de ideoloji cephesinde göğüslemek zorundadır. Ancak, burjuvazinin sınıf egemenliğinin maruz kaldığı tehdidin, tarihsel, güncel ve potansiyel olmak üzere üç boyutu vardır. Burada tarihsel boyuttan kastedilen, yakın ve uzak geçmişteki sınıf mücadelelerinin birikmiş bilgisidir. Güncel ve potansiyel boyutların ayrıca açıklanmasına gerek yok. Sonuçta, egemen sınıf, bu üç boyutu da hesaba katan bir ideolojik egemenlik aranışı içinde olacaktır. Öyle ki, bu ideolojik egemenliğin birinci boyutunda, geçmiş deneyimler (ulusal ve uluslararası) egemen sını-

fın işine gelecek biçimde yorumlansın, çarpıtılsın, yeniden üretilsin. İkinci boyutta, varolan durum, mümkün olan en makul ve akılcı durum olarak gösterilebilsin. Nihayet üçüncü boyutta, başka şeylerin yanısına, insanların *neyi yapamayacaklarına, neye güçlerinin yetmeyeceğine* ilişkin dolaylı mesajlar verilebilsin.

Şimdi, gelinen bu noktada, açık olmak gerekiyor: Eğer burjuva ideolojisi, sermaye sınıfının kendi toplumsal pratiğine ilişkin düşünce, görüş ve yanılsamalardan oluşuyorsa, böyle bir ideolojinin, bu görece darlığıyla, yukarıda vurgulanan ideolojik gereksinimleri karşılaması mümkün olmayacaktır. Bu dayatma karşısında burjuvazi, bir sınıf olarak kendisini önceleyen ya da bizzat kendi toplumsal pratiğinin dışında oluşan ideolojilere ve ideolojik ögelere yönelecektir. Bu da, burjuva ideolojisinin, kavramın özgün karşılığıyla burjuva ideolojisi olarak teşhis edilemeyecek ölçüde bulaşıklaşması demektir. Kuşkusuz, oluşan yeni ideolojik çerçeve, son çözümlemede burjuvazinin sınıf egemenliği koşullarının yeniden üretimini sağlamaya yönelecek, bu anlamda burjuvazi ile ilişkili olacaktır. Ama, bir sınıf olarak burjuvazinin kendi toplumsal pratiği ile ilişkileri zayıflayacaktır. Önemli olan şunun görülmesidir: Burjuva ideolojisi, farklı ideolojilere yönelirken, eklemlenmenin ötesinde kendi içinde *başkalaşıma* da uğramaktadır. Bütün bu söylenenlerin Türkiye için de fazlasıyla geçerli olan ve en çok bilinen örneği, burjuvazinin, kendi saf sınıfsal çıkarlarıyla uyuşmasına karşın toprak reformuna ideolojik ve siyasal dürtülerle şiddetle karşı çıkmış olmasıdır.

Söylenenlerin tarihsel olarak en özlü ve anlamlı bir başka örneğini, keynesçi ideolojinin doğuşu ve gelişmesi oluşturmaktadır. Yalçın Küçük, Keynes'in *İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Kuramı* yapıtının, burjuvaziyi eğitme çabalarının ürünü olduğunu çok önce yazmıştı.[29] Keynes, gerçekten de burjuvazinin düşünürüdür. Düşünsel üretimi de, doğrudan doğruya burjuvazinin sınıf egemenliğinin korunmasına yöneliktir. Dünya kapitalizminin 1930'larda ulaştığı noktada Keynes, burjuva egemenliğinin yüzyüze geldiği *tarihsel*, *güncel* ve *potansiyel* tehdidin derinliğine farkındadır. Bu tehdit karşısında gerçekleştirdiği üretim ise, sermaye sınıfının kendi toplumsal pratiğinin getirdiklerini aşıp, devleti ve tüm toplumu kucaklayan bir kapsama ve içeriğe ulaşmıştır. Bu yönüyle, keynesci burjuva ideolojisi, devleti ve toplumu saran uzantılarıyla uzunca bir süre *resmi* ve *egemen* konuma gelmiştir. Bu süreç, şöyle özetleniyor: "Keynes, net görüşlü, akıllı bir muhafazakar; gelmekte olduğunu bildiği şeye karşı savaş hazırlığı ya-

piyor. Çaresizlikten doğan bu gerilim sonucundadır ki, siyasal irade, kendini eksiksiz ve sistematik bir ideolojik önerme olarak sunacak güce ulaşıyor. Keynesyen ideolojinin gerekliliği buradadır."[30]

Buraya dek söylenenler iyi izlenmişse, bundan sonra egemen ve resmi ideoloji alt-alanlarını tanımlamak gerekecek. Ancak, konunun biraz daha netleşmesi için, tarihsel ve özgün biçimlenişiyle burjuva ideolojisinden ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmak yararlı olabilir. Burjuva ideolojisi denildiğinde yapılması gereken temel ayırım, sermaye sınıfının doğrudan üyeleri ile aynı sınıfın düşünürleri ya da ideologları arasındadır. En genel hatlarıyla bakacak olursak, sermaye sınıfının kendi toplumsal pratiğinden kaynaklanan birtakım düşüncelerden, değerlerden ve yargılardan söz edebiliriz. Ne var ki, bunlar işlenmiş ve geliştirilmiş ideolojik sistemler olmaktan çok, bu tür sistemlerin girdisi olabilecek ögeler ya da motiflerdir. Başka bir deyişle, sermaye sınıfının üyelerinin gündelik davranışlarını, ideolojiler değil sınıfsal refleksler belirler. Bu açıdan, burjuva sınıfı ile onun ideologları arasındaki mesafe, işçi sınıfı ile onun ideologları arasındaki mesafeden fazla farklı değildir.

Gelelim, burjuva sınıfının düşünürlerine ya da ideologlarına. Bu konumdakileri iki kesime ayırmanın yerinde olacağını sanıyorum. Birinci kesimdekiler, ürettikleriyle, burjuva sınıfının gündelik reflekslerine, haklılaştırımlarına, kendi toplumsal pratiğine ilişkin yanılsamalarına daha yakın ve denk düşen burjuva ideologlarıdır. Marx'ın "kaba iktisatçılar" olarak tanımladıkları, bu kesime girer. Dikkat edilirse, "çalışmanın erdem oluşu", "tutumluluk" ve "sakınma" ya da "perhiz" (abstinence), toplumda kimi kesimlerin sermaye ve varlık sahibi oluşlarını açıklayan özel ideolojik motiflerdir. Örneğin sakınma açıklamasına göre, kârın kaynağı sermayenin bir dönem tüketilmeyip yeri ve zamanı geldiğinde kullanılmasıdır.[31] Kaba iktisat ve düşünce söz konusu olduğunda, sermaye sahibi ile ideolog arasındaki mesafe iyice daralır. Başka deyişle, herhangi bir sermayedarın mutlaka bu yönde düşünceleri vardır (örneğin bu tür haklılaştırımları Koç'tan ve Sabancı'dan çok duymuşuzdur ve duyuyoruz). İdeologlar da bu düşünceleri fazla soyutlamayıp belli bir sisteme oturturlar, o kadar. Son olarak, altını özellikle çiziyorum: Burjuva ideolojisinin bu kanalında, öznel haklılaştırım ve çarpıtma, "öyle görme"ye ya da kasıt olmaksızın "görememe"ye daha başat durumdadır.

Buna karşılık, ikinci kesimde yer alan burjuva ideologları, kavramın gerçek karşılığıyla ideoloji alanının daha fazla içindedirler. Bu kanaldaki ideolojik üretimde, öznel haklılaştırım ve çarpıtmadan çok nesnel olarak "öyle görme" ya da kasıt olmaksızın "görememe" söz konusudur. Böyle olduğu içindir ki, gerçekliğin bilincine bu ideolojik formlar içinde varılabilir. Kanımca, Marx'ın Smith ve Ricardo ekonomi politiği kanalından ilerleyerek gerçekleştirdiği de budur. İyi bir özet için dinleyelim: "Ricardo, Marx'a göre, kâr-rant, kâr-ücret karşıtlıklarını ve sınıf çelişkilerini bilinçli bir şekilde araştırmalarının başlangıcı yaptı. Bu uyuşmazlığı, saf bir şekilde, toplumların doğal, değişmez kanunu olarak formüle etti. Böylece, burjuva iktisadının artık bir daha aşamayacağı sınırlara ulaşılmış oldu."[32]

Hep "görememe"den ve "öyle görme"den söz ediyoruz. İyi de, neden göremiyorlar, ya da öyle değil de böyle görüyorlar? Kanımca bunun tek açıklaması, burjuva düşüncesinin diyalektik yöntemden yoksun oluşudur. Hardt ve Negri'nin de değindikleri gibi, derinlikli ve gelişkin burjuva ideolojisi bile kesin sınırlara sahip. Bu sınırlara dayanıldığında, burjuva düşüncesi birdenbire pragmatistleşiyor ve kestirmeci oluyor.[33] Özetle, en derinlikli çözümleme bile bir noktadan sonra "böyle gelmiş böyle gider"le sonuçlanabiliyor. Çünkü, içerip aşma'yı tanımayan burjuva ideolojisi, bir noktaya gelip tıkandığında, kendisini o noktaya taşıyan bilgi nesnesini değiştirip yenilemeyi düşünemiyor.

Bütün bu söylenenler, burjuva ideolojisinin olsa olsa burjuva ekonomi politiği olabileceği anlamında yorumlanmamalı. Burjuva ideolojisine ilişkin örneklerin hep ekonomi politik alanından verilmesinin nedeni, bu ideolojinin temel çizgilerinin ve yönelimlerinin en belirgin biçimde bu alanda gözlenebilmesidir. Buna karşılık, burjuva ideolojisinin siyasete, kültüre ve etik alanlara yayılımı, hem dikey (tarihsel) hem de yatay (varolan başka ideolojiler ve ideolojik ögeler) anlamda çok daha melezleşmiştir. Bu melezleşmeye karşın, burjuva sınıfının üretim ve dolaşım sürecindeki pratiği ile, burjuva ideolojisinin örneğin demokrasi, özgürlük, eşitlik, doğal haklar gibi. siyasal-etik alanlardaki biçimlenişi arasında belirgin bağlar vardır. Balibar'ın da işaret ettiği gibi, burjuva düşüncesinde özgürlük ve eşitlik türü kavramlar, meta dolaşımı bağlamına yerleştirilip öyle tanımlanır. Buradaki özgürlük, pazarda tek kalma, başkalarıyla *dayanışmama* anlamında özgürlüktür.[34]

Gerçekten de, burjuva ideolojisinin en saf, melezleşmemiş ve indirge-

nemez unsurlarından biri, atomistik birey anlayışıdır. Burjuva ideolojisinin bu temel unsuru, başka ideolojik süreçlerde şu ya da bu ölçüde bilinçli olarak çarpıtılmış, bu anlamda kabalaştırılmış olabilir. Ancak, burjuva bireyciliği, kasıtlı çarpıtmaları ve ideolojik işlenmişlikleri önceleyen, nesnel bir yanılsamanın ürünüdür. Örnek vermek gerekirse, özgün ve "nesnel" burjuva ideolojisinde, özgürlük ve eşitlik, kuşkusuz belirli bir sınıfsal bağlam içinde az çok eşdeğer sayılırken, daha sonraki burjuva ideologları, örneğin Hayek, eşitlik anlayışının özgürlüğü dinamitleyeceğini savunmuştur.[35] Burada Hayek'in yaptığı, burjuva devrimleri dönemine özgü burjuva ideolojisini, egemen ideolojiyle değil, eşitlikçilik karşıtı tarihsel öğretilerle kendi içinde melezlemektir. Böyle bir melezleşme, burjuva ideolojisinin, egemen ideolojiye yönelmeyip kendi içine döndüğü ender örnekler arasındadır. Yaygın ve başat olan, burjuva ideolojisinin, egemen ve resmi ideolojilere eklemlenmesi, bu eklemlenme içinde kendi özgün kimliğini büyük ölçüde yitirmesidir.

Peki, bütün bunlardan sonra burjuva ideolojisi olarak geriye ne kalıyor? Liberalizm mi? Olabilir. Ama unutmamak gerekiyor: Sınıf mücadeleleri ile belirlenen ortamlar, liberalizmi de, demokrasiyi de, burjuva ideolojisinin ayırdedici unsurları olmaktan çıkarmıştır. Bunları, içeriğini ve düzeyini egemen ideoloji ile resmi ideolojinin belirlediği ikincil unsurlar durumuna getirmiştir. İlginç bir örneğini verebileceğimi sanıyorum. Thomas Paine, tarihin tanık olduğu en saf ve ileri burjuva devrimcilerinden biriydi. Bir dönem, hep "sonuna kadar gitmek" istedi. 1770'lerde Amerikan devrimine katıldı ve bu devrimin en "sol" unsurları arasında yer aldı. Ama aynı Paine yaklaşık 20 yıl sonraki Büyük Fransız Devrimi'nde hiç de eski konumunda değildir: "Anarşiden hoşlanacağım çağı çoktan geçtim. Örgütlü bir düşmanla mücadele ediyoruz. Halk bir örgüt değildir. Ayaktakımıdır. Ayaktakımı da demokrasiyi gerçekleştiremez."[36] Öyle anlaşılıyor ki, Paris'in baldırıçıplakları, yeni kıtadaki uçsuz bucaksız toprakları düşleyen koloni çiftçilerine göre Paine'e hayli ürkütücü geliyor ve bu burjuva demokratını Jirondenlerin yanına itiyor. Her yerde, hep böyle olmuştur. Türkiye'de 1970'te Bağdat Caddesi'nin, 1980'de ise İzmir'in en liberal ve demokrat burjuvaları bile, 15-16 Haziran ve Tariş direnişlerinden dehşete kapılmışlardır. Sınıf mücadelesi, özel uğraklarda her zaman fazlasıyla belirleyicidir.

Paine, masum bir örnektir. Yoğun sınıf mücadeleleri döneminin burjuva ideolojisi, dönemin özgül koşullarına göre bir uçtaki faşizme de, di-

ğer uçtaki liberalizme de, *egemen ve resmi ideolojiler dolayımıyla* eklemlenebilmektedir. Yapılabilecek iki açıklama çok net olarak ortadadır: Hep egemen durumda olan burjuva ideolojisi, önce liberalken sonra faşizme, ardından refah devleti modeline ve nihayet neo-liberalizme mi evrildi; yoksa kendi özellikleriyle burjuva ideolojisi, sınıf mücadelesinin belirlediği tarihsel dönemlerde liberalizmle, faşizmle, keynesçilikle ve neoliberalizmle mi eklemlendi? Bu açıklamalardan ilki, tarih ve ideoloji kavramlarını karikatürize etmekten başka anlam taşımaz. Egemen olduğu söylenen bir *sınıf ideolojisinin*, yüz yıllık bir tarihsel kesitte bu ölçüde köklü kılık değişiklikleri geçirmesi, tanım gereği mümkün değildir. Gerçekte, bütün bu evrilmeleri geçiren, egemen ve resmi ideolojilerdir; ve bu ideolojiler, kendi evrilmeleri içerisinde, bir sınıf ideolojisi olarak burjuva ideolojisini de oraya buraya taşımışlardır.

Böylece, egemen ve resmi ideolojiler bölmesine geliyoruz. Yapılmış tanımlarla işe başlamak her zaman kolaylaştırıcıdır. Sungur Savran'ın tanımlarıyla başlamak istiyorum. Savran'ın egemen ideoloji tanımı şöyle: "bir tarihsel çağın sınıfsal egemenlik ilişkileri tarafından belirlenen, tabi sınıflara da çeşitli yollardan aktarılan, tüm toplumsal formasyonun yeniden üretimine katkıda bulunan ideoloji." Resmi ideoloji ise Savran tarafından şöyle tanımlanmaktadır: "bir devletin, verilmiş bir tarihsel zaman diliminde, kendini meşrulaştırmak için tüm topluma çeşitli yollardan yaymaya çalıştığı görüşler bütünü."[37] Bu tanımlar, başlangıç için oldukça yararlı. Ancak, Savran'ın temel yaklaşımını doğru bulmakla birlikte, egemen ideoloji tanımında kimi boşluklar olduğunu, resmi ideoloji tanımının ise biraz daha açılması gerektiğini düşünüyorum.

Bir kere, egemen ideoloji ile resmi ideolojinin, birbiriyle geçişim ve karşılıklı beslenme kanalları olmayan, iki ayrı ve yalıtık bölme sayılmaması gerekir. Egemen ideoloji resmi ideolojiyi, resmi ideoloji de egemen ideolojiyi besler. Her birinin belli bir andaki biçimlenişi ve içeriği, diğerinin etkilerini taşır. Bunları az sonra göreceğiz. Ama bundan önce, ayırdedici kimi ögelere vurgu yapmak gerekiyor. Resmi ideoloji, esnekliği en az olan ideoloji kategorisidir. Yani resmi ideoloji bir kez biçimlendikten sonra, sınıf mücadelelerinin getirdiği yeni koşullardan görece daha az etkilenir. Resmi ideoloji, egemen ideolojiye göre ayırdedici başka özellikler de taşır. Örneğin, belirgin bir tarih vizyonuna sahiptir. Tüm dünya tarihine kendince bir yorum getirir. Bu tarih yorumunda, ilgili olduğu ülkenin konumuna ve misyonuna özel bir yer tanır. Bunun yanısıra, egemen

ideolojinin oluştuğu belirgin (spesifik) herhangi bir tarih kesiti vermek mümkün değildir. Oysa, resmi ideolojinin temel motifleri, sınırları az çok belirgin bir tarih kesitinde birikir. Başka deyişle, resmi ideolojinin, belirgin özellikleriyle saptanabilen bir ilk birikim ve biçimleniş dönemi vardır. Nihayet, resmi ideolojinin yapıcıları ya da üreticileri, egemen ideolojiye göre çok daha az anonimdir. Başta devlet ve geleneksel aydın, resmi ideolojinin rahatça tanımlanabilecek üreticileridir. Bu yanıyla resmi ideoloji, egemen ideolojiden farklı olarak, "yukarıda" üretilir.

Resmi ideolojinin belirgin bir tarih vizyonu olduğundan söz etmiştim. Bununla kastettiğim şu: Resmi ideolojinin temel işlevi, yeni inşa edilmiş olanın, en doğal sonuç ve tarihsel gelişimin mantıksal uzantısı olduğunu göstermektir. Bu anlamda, bütün kapitalist toplumlarda, ulus devlet oluşumunun ve ulus devletin kapitalist üretim tarzına uyum için geçirdiği dönüşümlerin, belirli bir resmi ideoloji eşliğinde gerçekleştiği söylenebilir. E. Hobsbawm, resmi ideolojinin önemli bir unsurunun "icat edilmiş gelenek" (invented tradition) olduğuna işaret ediyor.[38] Böylece, tüm topluma, tarihin derinliklerinden gelen birtakım geleneklere dayandığı, bu anlamda yapıntı değil doğal olduğu fikri yerleştirilmeye çalışılıyor. Ulusal tarih yazımı, örgün eğitimin içeriği ve bu arada toplu törenler, anıtlar vb. resmi ideolojinin yayıcı kurumları olarak işlev görüyorlar. Bütün bu aktarılanlar, marksist yazarların, batılı kapitalist toplumların özelliklerinden hareketle saptadıklarıdır. Bu durumda, Türkiye'deki solcuların, resmi ideolojiyi, bu arada bence oldukça temelsiz biçimde egemen ideoloji saydıkları kemalizm gibi resmi ideoloji türevlerini, batıya hiç konduramayıp salt geri kalmış toplumlara özgü bir garabet saymalarının bizatihi kendisi bir garabet sayılmalıdır.

Savran'ın egemen ideoloji kavramına yaklaşımını temelde doğru bulduğumu, ama kimi boşlukların doldurulması gerektiğini söylemiştim. Bence Savran'ın egemen ideoloji tanımında, varolan bir ilişki ve alışverişin bir yanı, diğerine göre fazlaca öne çıkarılıyor. Savran'ın tanımına dönecek olursak, egemen ideolojinin, "bir tarihsel çağın sınıfsal egemenlik ilişkileri tarafından belirlendiği" ve bu ideolojinin "tüm toplumsal formasyonun yeniden üretimine katkıda bulunduğu" doğru ve önemli vurgulardır. Buna karşın, egemen ideolojinin "tabi sınıflara çeşitli yollardan aktarılması" dendiğinde, burada bir boşluk olduğunu düşünüyorum. Savran'ın tanımındaki bu vurgu, örtük biçimde de olsa, egemen ideolojinin bir bakıma resmi ideoloji gibi biryerlerde üretildiğini, sonra da başka-

larına aktarıldığını çağrıştırıyor. Oysa, bana göre egemen ideoloji, özel ideoloji üretim odaklarının yanısıra, meta fetişizmi ve yabancılaşma koşullarındaki bireylerin, toplulukların ve sınıfların gündelik yaşam ve mücadele deneyimlerinde ürettikleri ideolojik unsurları da içerir. Daha açık bir deyişle, bireyler, topluluklar ve sınıflar, kendilerine "çeşitli yollardan aktarılan" bir ideolojinin edilgen alıcıları değil, bu ideolojinin üretimine katkıda bulunan öznelerdir.

Mekanizmanın nasıl işlediğini görebilmek için, öncelikle, sürecin en başında bir *tabula rasa* (hiç işlenmemiş, üzerine yazılmamış, boş) olmadığını kabul etmek gerekiyor. Hiçbir birey, topluluk ve sınıf, kendi ideolojik yönelişlerini, *salt kendi pratik deneyiminden hareketle* ve sıfırdan başlayarak biçimlendiremez. Süreçteki özne her kimse, ideolojik yöneliş, o öznenin kendi deneyiminden çıkarsadığı sonuçların yanısıra, o deneyimi önceleyen, ve onunla eşzamanlı olan *genel ideolojik ortamın* bir sentezi olarak ortaya çıkar. Bunun anlamı şudur: Özne, kendi pratiğini inşa ederken ve o pratikten sonuçlar çıkarırken, bu işleri *önceden verili* bir ideolojik ortamda yapar. Yani, egemen ideoloji, öznenin pratiğini önceler. Ardından, birey, topluluk ya da sınıf olarak öznelerin *a posteriori* ideolojik yönelimleri, önceden verili egemen ideoloji alanının sınırlarını ve içeriğini yeniden belirler. Süreç böyle devam eder. Dikkat edilirse, burada, bir yerde üretilmiş ve hazır duran egemen idelojinin topluma aktarılmasının ötesinde, toplumsal pratiğin egemen ideolojiyi besleyip yeniden belirlemesi söz konusudur.

Sürece biraz daha yakından eğilelim. Herhangi bir özne, diyelim işçi sınıfının bir üyesi, öncelikle, verili andaki egemen ideolojinin ürünü olan kavramlar, değerler ve sembollerle donanmıştır. İşçi, kendi pratiğini ve deneyimlerini, bu kavramlar, değerler ve sembollerle yorumlar, işaretlendirir ve anlamlandırır. Bu yorumlama, işaretlendirme ve anlamlandırma, tastamam egemen ideolojinin sınırları içinde kalıp onunla örtüşebileceği gibi, aynı ideolojinin sınırlarını zorlayıp aşabilir de. İkinci olasılığın gerçekleşmesi; bir, egemen ideolojinin esnekliğine ve kapsamına; iki, gerçekleşen pratiğin şiddetine; üç, egemen ideoloji dışı ideolojinin (sosyalist ideoloji) toplumdaki etkisine bağlıdır. Sosyalist ideolojinin etkisi, insanları egemen ideolojinin büsbütün dışında ayrı bir ideoloji alanına taşımasıyla değil, egemen ideoloji *içindeki* kavramların, değerlerin ve sembollerin egemen ideolojinin öngördüklerinden farklı biçimde anlamlandırılmasıyla ortaya çıkar. Burada, bir kez daha Marx çıkıyor

karşımıza: "İnsanların, çelişkinin bilincine varıp bu çelişkinin çözümü için savaşacakları ideolojik biçimler..."

Buna karşın, birinci olasılığın gerçekleşmesi bile, egemen ideoloji alanında "eski hamam eski tas" anlamına gelmez. Öznenin, gene egemen ideoloji alanı içinde kalan, yani sınırları zorlamayan yorumları, işaretlemeleri ve adlandırmaları da, egemen ideolojinin esnemesine, kapsamını genişletmesine ve daha soğurucu olmasına yol açar. Dolayısıyla, egemen ideoloji, muğlaklığı ölçüsünde devingendir. Hiç kuşkusuz, işe egemen ideolojinin verileriyle başlayan öznenin sınıf aidiyeti, yorumlama, işaretleme ve anlamlandırma süreçlerinin içeriği açısından önemlidir. Egemen ideolojinin egemenliği, toplumdaki her tür sınıf aidiyetini kesen standart yorumları, işaretlemeleri ve anlamlandırmaları dayatıp mutlak anlamda benimsetmesinden *değil,* sınıf aidiyetine göre farklılaşan süreçleri hepbirlikte soğurabilmesinden kaynaklanır.

O halde, bir kez daha, burada da ortaya çıkıyor: Egemen ideoloji, egemen olabilmek için, dar anlamda burjuva ideolojisini aşan; bir yanda bireylerin, toplulukların ve sınıfların kendi ürettikleriyle, diğer yanda da resmi ideolojinin girdileriyle beslenen bir esnekliğe ve kapsayıcılığa ulaşmak zorundadır. Örneğin, tepkisini "devlet benim hakkımı vermiyor" yakınmasıyla dile getiren ya da "devlet yeni iş sahaları açmalı ve işsiz vatandaş bırakmamalıdır" diyen bir yurttaşın ideolojik bağlanması, kendi deneyimi ile burjuva ideolojisi arasında değildir. Burada yurttaş, kendi deneyimini ve gözlemlerini, resmi ideoloji ile beslenmiş egemen ideolojinin sınırları içinde anlamlandırmaktadır. İşin ilginç yanı ise şudur: Devletin, yurttaşlarını iş ve iyi bir ücret sahibi yapmak gibi bir görevi olmadığını savunan ideolojiye (burjuva ideolojisi) göre, devlete bu tür görevler biçen ideolojik yönelişlerin (egemen ideoloji artı resmi ideoloji) örneğin "iyi de, devlet kimin devleti?" sorusuyla daha ileri bilinç düzeylerine taşınması mümkündür.

Bu durumda, egemen ideolojinin net bir tanımının yapılabileceğini ve yapılması gerektiğini düşünmüyorum. Egemen ideolojiyi, kapsadığı alan ve sınırları belirlenebilecek bir *yayılım* olarak görmek gerekiyor. Bu noktada söylenebilecek olan şudur: Egemen ideoloji, burjuva ideolojisi ile resmi ideolojinin, tüm toplumsal pratiğin ürünü olan değerleri, yargıları ve yorumları soğurabilecek esnekliği ve dönüşümü geçirdiği alandır. Bu tanımıyla, egemen ideolojinin üreticileri, ne tek başına devlet, ne de ideologlardır. Egemen ideoloji üretimi, devletin ve ideologların yanısıra, politika-

cıların, halkın ve günümüz koşullarında özellikle medyanın (en başta "kitle kültürü" alanındaki) etkinlikleri ve karşılıklı ilişkileri sonucunda gerçekleşir. G.Therborn'dan hareketle biraz daha somutlayacak olursak, egemen ideolojinin yayılım alanı, genel olarak toplumda bir "uzlaşma", "kaçınılmazlık", "temsiliyet", "saygı", "korku" ve "boyun eğme" duygusu yaratabilecek kapsam ve etkide olmalıdır.[39] Bu ögelerden hangilerinin diğerlerine başat olacağı, ülkelere ve dönemlere göre değişecektir. Örneğin, Türkiye söz konusu olduğunda, Therborn'un saydıklarından son ikisinin (korku ve boyun eğme), diğerlerine daha başat durumda olduğunu düşünüyorum. Son bir cümle daha eklenecek olursa, egemen ideolojinin sonal işlevi, insanlara, neyin mümkün olduğu ve yapılabileceği, neyinse yapılamayacağı (ne kadarına güç yetmeyeceği) konusunda örtük mesajlar vermektir.

Marksist Yorumlar ve Tartışma

Burjuva ideolojisi ve resmi ideoloji kavramları olmasa bile, egemen ideoloji kavramı ve çözümlemeleri, gerek marksist çevrelerde gerekse Marx'ı az çok tanıyan akademisyenler arasında tartışma konusudur. Bu altbaşlıkta, tartışmaların genel ve kısa bir özetini aktarmaya çalışacağım.

Kimi Gramsci yorumcuları, Gramsci'nin, egemen ideolojiyi "yönetici blok"un çeşitli bölümleri arasındaki güç ilişkilerinin bir sonucu saydığı kanısındadır.[40] Az önce özelliklerine değindiğim biçimiyle egemen ideolojinin, yönetici blok içi ilişkilerin düzenlenmesinde özel bir rolü olduğu açıktır. Ne var ki, egemen ideolojinin, alt ya da yönetilen sınıflar dışarıda bırakılarak salt yöneten sınıflar alanındaki bir üretim sayılması, bu ideolojinin yayılım alanını yapay biçimde daraltacaktır. Egemen ideoloji, bir sonuç olarak, yöneten sınıflar arasındaki ilişkiyi belirleyip biçimlendirebilir. Ancak, egemen ideolojinin üreme alanı, salt bu ilişkilerin yaşandığı alan değildir. Özetle, egemen ideolojinin üreme ve işlev alanı, toplumsal formasyonun bütünüdür.

Yeri gelmişken, Poulantzas'ın, gene Gramsci yorumlarından hareketle geliştirdiği modele de eğilmek gerekiyor. Poulantzas'a göre, özel bunalım dönemlerinde egemen blokun dağılmasıyla birlikte, daha önce egemen ideoloji eklemlenmesi içinde yer alan ideolojik unsurlar da serbest kalıyorlar ve bu serbesti içindeki ideolojik unsurlar karşıt ideolojilerce içselleştirilebiliyorlar.[41] Bu modele, önemli bir kayıtla katılınabilir. Egemen ideoloji içinde yer alan unsurlar, kendilerini birarada tutan eklemlenme-

nin çözülmesiyle, birdenbire sınıf aidiyetlerini yitirip karşıt ideolojilerin doğal ve sakıncasız girdileri haline gelmezler. Bu noktanın kavranması, az sonra kısaca değineceğimiz Laclau savlarının dikkatle değerlendirilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Egemen ideolojinin unsurları, egemen ideolojik eklemlenme dışında sınıfsız ve nötr oldukları için değil, karşıt ideolojik oluşumlara yol açıcı oldukları için önem taşır. Bu yollar açıldıktan sonra, içselleştirme ve yadsıma birlikte gerçekleşir. Aynı şey şöyle de söylenebilir: Örneğin sosyalist ideoloji, egemen ideolojideki kimi unsurları kendi ideolojik bütününde kullanabileceği gibi, başka unsurları, doğrudan ve açık sınıf aidiyetleri nedeniyle dışlamak zorunda kalacaktır. Bu, keyfi bir seçmecilik değildir. İdeolojik unsurların sınıf aidiyetleri, sınıf mücadelesinin somut koşullarıyla ortaya çıkar. Özetle, egemen blokun ve ideolojinin hiçbir çözülmesi ve hiçbir karşıt siyasal "söylem", (discourse) sınıf mücadelesinin somut koşullarından bağımsız ideolojik eklemlenme üretemez.

Açılan bu konu, bizi doğrudan doğruya Laclau savlarına götürüyor. Laclau savlarının, Türkiye solunda sanıldığından daha geniş bir etki alanı bulduğu görülüyor. Örneğin, bir dönemin TBKP'li Laclaucularının dışında, bu gelenekle bir ilgisi olmayan Ufuk Uras düşüncesini şöyle ortaya koyuyor: "Kendi başına ele alınan ideolojik ögelerin hiçbir zorunlu sınıf ifadesi (çağrışımı) olmadığı ve sınıfsal ifadenin, ancak bu ögelerin somut bir ideolojik söylem haline geldiğindeki eklemlenme sonucu oluşacağını kabul etmek önemlidir." [42] E. Laclau'nun pek çok kişiye kabul ettirdiği anlaşılan savları önce *İdeoloji ve Politika*'da biçimlenmeye başlamış,[43] ardından C. Mouffe ile birlikte kaleme alınan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de daha da geliştirilmiştir. Ancak, bu güzergahın en hızlı kuramcılarının Laclau ile Mouffe oldukları sanılmamalı. Örneğin P. Hirst, marksist yansıma sorunsalını da kökünden yadsımakta, yansıma bağlamından büsbütün çıkarttığı ideolojiyi salt özne eksenli bir "işaretleme sistemi"ne indirgemektedir.[44]

Kanımca buradaki temel sorunun bir boyutu, sınıf aidiyetinden ne anlaşıldığına ilişkindir. Elbette, hiçbir ideolojik sistem, belirli bir sınıfın doğrudan kendi pratiğinin ürünü olamaz. Bu anlamda hiçbir ideolojinin sınıf tescil numarası ya da müseccel sınıf alameti farikası olmaz. İdeolojiler, belirli bir sınıfın kendi pratiğinin yanısıra, içinde varolunan genel ideolojik belirlenimlerin ve başka sınıflarla olan ilişkilerin bir sonucu ya da sentezi olarak ortaya çıkar. Burada henüz, eklemlenme değil bir sentez ya da sonuç

vardır. Eklemlenmeye tabi olan, bu sentezle oluşan ideolojiler ya da ideolojik unsurlardır.

Sınıf aidiyeti açısından görülmesi gereken temel noktalar ise şunlar: Birincisi, bireylerin ya da sınıfların pratiği, *sınıfsal olarak belirlenmiş* bir genel ideolojik ortamda gerçekleşir. Bu genel ideolojik ortam, toplumda varolan sınıfsal egemenlik ilişkilerini ne ölçüde yansıtıyorsa, sınıfların pratiği de bu ortama o kadar uyan doğrultularda ideolojileştirilir. Özetle, daha işin en başında sınıf aidiyetini zorlayan bir bakışımsızlık ya da dengesizlik vardır. İkincisi, pratiğin, yalıtık kanallarda değil başka sınıflarla ilişki içinde gerçekleşmesi, ideolojik oluşumlara, bu kez genelden özele, yani özel sınıf konumuna doğru bir yön kazandırır. Birinci ve ikinci süreçler arasında bir tür gerilim olduğu söylenebilir. Birinci süreç sınıf pratiğini genel olarak egemen ideolojik ortamın içine çekerken, ikinci süreç, oluşan ideolojilere daha sınıf belirlenimli özellikler kazandırır. Ama her iki durumda da, sınıfsallık belirleyicidir: İlkinde dolaylı (egemen ideolojinin sınıf egemenliğini yansıtması), ikincisinde ise daha doğrudan (özel sınıf pratiği) biçimlerde.

Ortadaki sorunun ikinci boyutuna gelince. Gerek Laclau'nun gerekse Hirst'in yaklaşımlarında, özler, dolayısıyla yansıma kuramı reddedildiğinden, özne de ahistorik (tarih dışı) ve keyfi biçimde *belirlenmenin* dışına taşınmaktadır. Laclau'da özne, bir yandaki kavram ile öbür yandaki somut içerik arasında şöyle ya da böyle bir ideolojik eklemlenme üretir. Şöyle ya da böyle, diyorum. Gerçekten şöyle ya da böyle. Çünkü, burada ne özne ne de kavram herhangi bir sınıfsal öz taşımadığından, eklemlenme de salt tercih edilen siyasal söyleme bağlıdır. Siyasal söylem, kavram ile somut içerik arasındaki eklemlenmeyi öyle de kurabilir, böyle de. Gelgelelim, bu modelde, örneğin özelleştirme kavramı ile özelleştirmenin somut içeriği arasındaki eklemlenmenin, burjuva değil de sosyalist bir siyasal söylem tarafından nasıl oluşturulabileceği meçhuldür. Aynı biçimde, örneğin serbest piyasa ideolojisinin, sınıfsal aidiyeti olmayan hangi ideolojik unsurların siyasal söylem düzeyinde eklemlenmesiyle ortaya çıktığı da zorlu bir araştırma konusu olmalıdır.

Hirst'ün yaklaşımı ise, doğrudan doğruya, öznenin keyfi biçimde parçalanmasına dayanmaktadır. Hirst'ün, yansıma sorunsalını bütünüyle dışladığından söz etmiştim. Böyle olunca, elbette, öznenin herhangi bir ön ideolojik belirlenim ya da yüklem altında bulunmadığı varsayılıyor. Ortadaki tabloda, bir dış nesnellikle birlikte onun belirlediği bilinç/özne

bütünlüğü yok. Bunun yerine şunlar var: Dış nesnellik, bu dış nesnelliğin belirlenimi altında olmaksızın onu şöyle ya da böyle *işaretleyecek* özne ve nihayet bu işaretleme sonucunda oluşacak bilinçlilik durumu. Dikkat edilirse, burada bir epistemolojik sorunla da karşıkarşıyayız. Sorun şu: Belirli bir toplumsal formasyonun içinde yer alan özne, işaretleme yapan özne ve bilinç oluşturan özne olarak ikiye bölünebilir mi? Öznenin, işaretleme (signification) denilen işlemi, bilinçlilik durumlarını ve ideolojik etkileri önceleyen bir serbesti içinde yapabileceği nasıl söylenebilir? Ya da bu iki işlem (işaretleme ve bilinç oluşturma) birinin diğerini bir süre sonra izleyeceği bir sıralama içinde gerçekleşebilir mi?

Sonuçta, gerek marksist ideoloji kuramında gerekse kabalaştırılmış yansıma kuramlarında önemli boşluklar olduğu söylenebilir. Ancak, bu boşlukların doldurulması ya da temel kuramların radikal eleştirisi adına yapılanlar, bu arada örneğin bir önceki paragrafta örneklenenler, artık tartışılabilirlik sınırlarını da aşıp doğrudan skolastik (en iyi olasılık) ya da saçmalık (en kötü olasılık) alanına girmektedir.

Elbette burada kimi insanların doğuştan saçmalama eğiliminde olduklarını söylemiyorum. En uçta ve saçma görünen yönelimlerde bile, görece dikkate değer ya da tartışılabilir başka kuramsal çabaların izini bulmak mümkündür. Öyle sanıyorum ki, Laclau'dan Hirst'e birçok batılı düşünür, zamanında Lukacs'ın "demokrasinin erken ve saf gelişimi"ne bağladığı *ideolojik örgütsüzleşmeyi* abartmaktadır.[45] İdeolojik örgütsüzleşme abartıldığında, eklemleme zenaatinden söylem oluşturma ustalığına dek birçok becerinin, alabildiğine serbest (ve örgütsüz) olduğu düşünülen bir alanda rahatça sergilenebileceği sanılmaktadır. Batı marksizminin, bir uçta böylesi bir volontarizmden diğer uçta Frankfurt Okulu kötümserliğine ve Althusser'in ortada neredeyse fare deliği bile bırakmayan yapısal belirlenimlerine uzanan çizgideki gezinişi, toplumsal formasyonlara daha özel ve somut gönderme yapılmadığı sürece, gerçekten ya skolastiğe ya da saçmalığa dönüşecektir.

Bu altbaşlığın son bölümünde, böyle sakıncalı alanlara sürüklenmeksizin sürdürülmesi mümkün bir başka tartışmaya daha değinmek istiyorum. Dikkatli okur, burada "egemen ideoloji savı"nın benimsendiğini anlamıştır. Ancak, bu savın, az önce de değindiğim gibi, bir yanda her tür sınıf belirlenimini ve aidiyetini yadsıyan volontarist eklemlenmecilikten, diğer yanda ise egemen ideolojiye mutlak, boşluksuz ve kaçışsız bir etkililik biçen aşırı determinizmden uzakta, titiz bir biçimde

açımlanması gerekir. Böyle bir açımlama, karşı tarafta, kimin egemen ideoloji kavramının doğrudan doğruya kendisine, kiminse kavramın kendisine değil de ona yüklenen belirli anlamlara karşı çıktığını ortaya koyacaktır.

Örneğin Ufuk Uras, egemen ideolojiden söz etmeyi anlamlı bulmuyor: "Egemen sınıfın ideolojisinden söz etmek mümkünse de, 'egemen ideoloji'den söz etmek 'bağımlı ideoloji'yi de varsaydığından anlamlı değildir." [46] Uras'a katılmamamın yanısıra, burada söylediğinin, az önceki alıntıda Laclau göndermeli olarak söylediklerivle de ters düştüğünü düşünüyorum. Daha önceki Laclau göndermeli sözlerinde ideolojilerin sınıf aidiyetinin ancak "eklemlenme sonrasında" ortaya çıkabileceğini vurgulayan Uras, Althusser göndermeli olan sözlerinde bu kez de sınıf aidiyetini öne çıkarmaktadır. Kendi adıma, egemen sınıfın ideolojisine indirgenemeyecek bir egemen ideoloji olduğunu, bu ideolojinin egemenliğinin de diğer ideolojileri kendine bağımlı kılmasıyla gerçekleştiğini düşünüyorum. Arada özellikle vurguluyorum: Egemen ideolojinin yarattığı bağımlılık, kesinlikle ve keşinlikle, mutlak, boşluksuz, yıpratılmaz ve çıkışsız bir yapı oluşturmaz. Egemen ideolojilerin bağımlı ideolojilerle ilişkisi, görece ve değişkendir. Sınıf mücadelesi ve sosyalist ideoloji, bu bağımlı ideolojilerden ve ideolojik unsurlardan bir bölümünü varolan eklemlenmenin *sınırlarına taşıyabilir.* Bu taşınma sonucunda, belirli ideolojiler ve ideolojik unsurlar, bir önceki duruma göre egemen ideolojiye daha az bağımlı duruma gelebilir.

Alex Callinicos'un egemen ideoloji savına karşı çıkışının gerekçesi de, bu söylenenlerle ilişkilidir. Callinicos'un karşı çıkışı, egemen ideoloji kavramına değil, bu kavrama mutlak bir etki ve belirleyicilik tanınmasınadır. Başka deyişle, Callinicos, egemen ideolojinin geniş kitle temelinde *gerçekten* özümsenerek benimsendiği savlarına karşı çıkmaktadır.[47] Bu itiraza ben de katılıyorum. Ayrıca, Callinicos'un, egemen ideolojiye tanıdığı işlev de oldukça yerindedir: Egemen sınıfın, diğer sınıfların doğrudan deneyimlerini yansıtan alt-ideolojilerin karşıt gelişimini, egemen ideoloji aracılığıyla önlemeye çalışması.[48] Burada, "karşıt gelişim" olasılığı vurgusunu özellikle önemsiyorum. Egemen ideoloji, bir yerde içselleştirip bu anlamda kendine bağımlı kıldığı ideolojilerin daha sonraki aykırı gelişimlerini büsbütün önleyemez. Esasen, sosyalist hareketi ve bu hareket çerçevesindeki ideolojik mücadeleyi anlamlı kılan da, daha önce değindiğim gibi, böyle hafifçe aralık duran bir kapının varlığıdır.

Aralık kapı gerçekten var mı? Yoksa, egemen ideolojinin yerleşip oturması, Frankfurt Okulu düşünür ve yazarlarının yıllar önce işaret ettikleri "kültür endüstrileri", günümüzün kitle kültürü ve medyası, bu kapıyı büsbütün kapatıp üstüne bir de dokuz kilit mi vurdu? Bugün birçok marksist ve akademisyen, bu konuyu yoğun biçimde tartışmaktadır. İdeolojik alanda çıkışsızlığa vurgu yapan umutsuzlar, daha iddialı, daha güvenli ve kuramsal çeşitlemelere daha fazla başvurarak konuşmaktadırlar. Buna karşılık umutlu olanlar, daha ihtiyatlı ve ölçülü olmakla birlikte, salt umut yaymanın ötesinde, canalıcı önemde kimi noktalara parmak basmaktadırlar. Kanımca bunlardan en önemlisi şudur: Egemen sınıfın maniplasyonları ne denli yoğun ve doğrudan olursa olsun, ideoloji alanındaki aşırı yoğunlaşma, kitle kültürü ve medya etkinlikleri, varolan ideolojik yapıyı bir yandan güçlendirirken diğer yandan daha kırılganlaştırmaktadır. Batılı marksist ve akademisyenlerin bu gözlemlerini anlamlandırmak için fazla çaba harcamaya gerek yok. Türkiye'de, özellikle son bir yıl içinde yaşananlar, düzenin, ideolojiyle en yoğun biçimde donanmış olduğu bir dönemde bile ne kadar kırılganlaşabildiğini göstermektedir.

İdeolojik Mücadele

İdeoloji konusunda buraya kadar söylenenlerin, bu arada özellikle egemen ideoloji kavramına yaklaşımın, ideolojik mücadelenin içeriğine ilişkin birtakım ipuçları vermiş olması gerekir. Şimdi yapmaya çalışacağım, bu ipuçlarını biraz daha geliştirip mantıksal sonuçlarına götürmekten ibaret.

Kanımca, başlıca sonuç şu oluyor: Egemen ideolojiyi daha baştan kavram olarak yadsımak ve tüm ideolojiler alanının doğrudan sınıf ideolojilerinden oluştuğunu savlamak, mantıksal olarak, burjuva ideolojisi ile işçi sınıfı ideolojisinin hegemonya için karşılıklı saf tuttukları bir tablo yaratır. Böyle bir tablonun, bize gerçek durumu vereceğini hiç düşünmüyorum. Bu bir yana, ilk bakıştaki bütün ortodoks görünümüne karşın, böyle bir kurgunun sosyalizmi peşinen umutsuz bir dava konumuna düşüreceği bile söylenebilir.

İtirazım, elbette, "işçi sınıfı ideolojisi"nin, belirli bir biçimde tanımlandıktan sonra bu tabloya yerleştirilmesine yönelik. Örneğin, işçi sınıfı ideolojisi, sınıfın salt kendi deney birikimi, toplumsal pratiği ve mücadeleleri sonucunda ortaya çıkan ideoloji olarak tanımlanırsa, günümüz kapitalist toplumlarında böyle *bağımsız* bir ideolojinin oluşabileceğini dü-

şünmüyorum. Sınıfın deney birikimi, toplumsal pratiği ve mücadeleleri, elbette sınıfa özgü, doğrudan sınıf aidiyeti olan ideolojik motiflerin belirmesini sağlayacaktır. Ne var ki, bu ideolojik motifler, daha kapsayıcı, bütünlüklü, tarihsel vizyonu ve iç tutarlılığı olan bir ideolojik sisteme içselleştirilmedikleri sürece, egemen ideoloji tarafından tek tek yakalanarak etkisiz hale getirilecektir.

O halde, ideolojik mücadelenin asal boyutlarından biri, sınıf pratiğinin ürünü olan ideolojik motiflerin, egemen ideoloji tarafından şöyle ya da böyle içerilerek etkisizleştirilmesini önlemektir. Bunun yolu da, sosyalist ideolojinin, sınıfın kendi pratiğinin ürünü olan bu tür ideolojik motifleri (düzenin kurum ve olgularına ilişkin özel tanımlamalar, belirli bir mücadele deneyiminden çıkıp sınıfa mal olan dersler, değer yargıları, etik anlayışlar, devletin konumuna ilişkin çıkarsamalar, vb.) bir sistem içine yerleştirerek yeniden sınıfa yöneltmesidir. "İdeolojik mücadele, sınıflar *arasındaki* bir mücadele olmanın öncesinde sınıfa *ilişkin* bir mücadeledir" [49] sözü, bu bağlamda oldukça yerinde ve anlamlıdır. Gene bu bağlamda bir kez daha vurgulamakta yarar var: "Dışardan bilinç" vurgusunu reddedenler, işçi sınıfını, sosyalistler ve sosyalist ideoloji dışında başka kim ve ne varsa o etkilesin diyenlerdir.

Yanlış ve eksik anlamalarla, bu arada çarpıtmalarla sıkça karşılaştığım için altını bir kez daha çizme gereğini duyuyorum. İşçi sınıfının, kendi sınıfsal pratiği ve deneyimi sonucunda kendine özgü ideolojik motifler ve unsurlar üretebileceğini reddetmiyorum. Şunları söylüyorum: Birincisi, işçi sınıfı bu üretimi, kaçınılmaz olarak, varolan egemen ideolojinin koşullanmaları altında gerçekleştirecektir; ikincisi, ortaya çıkan üretim, başka ideolojilerin yokluğunda, yeniden ve kolaylıkla egemen ideoloji tarafından içselleştirilecektir. Söylenenin özünün özü ise şu oluyor: Sınıfın üretim ilişkileri içindeki maddi konumu, o sınıfın ideolojik yönelimlerinin egemen ideolojiden büsbütün bağımsız biçimde gerçekleşmesinin güvencesi değildir ve olamaz. Bu nedenle, dünya ve Türkiye solunda, dışardan bilince, bu arada leninizme tamboy karşı çıkanların, tutup herkesi "sınıf indirgemeciliği" ile suçlamalarında gene bir garabet vardır. Dışardan bilincin reddi, sınıf indirgemeciliğinin katmerli biçimlerinden birisidir.

Devam edelim. İdeolojik mücadelenin, belirtilen bu nedenlerle, en başta sınıfa ilişkin bir mücadele olduğunu bir alıntıyla vurgulamıştım. Ancak, ideolojik mücadelenin sınıfa *ilişkin* olan boyutunun gerçekleşe-

ceği mekân sınıfın kendisiyle sınırlı olamaz. İdeolojik mücadelenin daha dar anlamda sınıfa ilişkin boyutunun gerçekleşeceği mekân da toplumsal formasyonun bütünüdür. Bu anlamda, gerek sınıfa gerekse toplumun tümüne yönelik boyutlarıyla, ideolojik *mücadelenin* tanımının yapılabileceğini sanıyorum. Şöyle: İdeolojik mücadele, sınıfsal ve dolayısıyla siyasal dinamiklerin belirli bir kanala yönelmesini engelleyen koşullanmaların, yanılsamaların, kalıpların, algılama biçimlerinin, yorumlamaların, vb. karşısına, dar sınıf gerçeklikleriyle değil, egemen ideolojiyi ve onun unsurlarını hedef alan kapsayıcı, bütünsel ve açıklayıcı bir sistemle dikilmektir. Egemen ideolojinin karşısına dikilen bu sistemi "sosyalist ideoloji" olarak adlandırmanın, "işçi sınıfı ideolojisi" gibi bir adlandırmaya göre daha doğru olacağını düşünüyorum.

Şimdi, sırada, önemli kimi sorunlar ya da konular var. Sosyalist ideoloji deniliyor. Bilim, kuram ve marksizm bu ideolojinin neresinde, ne kadar olacak? Bu soruya benim verebileceğim yanıt, genel bir modele oturuyor. Bu modelin şöyle tanımlanabileceğini sanıyorum: Marksizmin kendi inşa döneminde hesaplaştığı, kendini kurmak için kendinden ayrıştırmak zorunda kaldığı birtakım kavramların, etik yargıların ve normatif motiflerin, bu kez farklı içerik ve bağlamlarda olmak üzere, sosyalist ideolojiye *yeniden* katılmaları. Buna, *sosyalizmin daha fazla ideolojileşmesi* diyorum. Örnekleriyle açmaya çalışacağım.

Marksizmin kuruluşu, etikle ve özgürlük, eşitlik, demokrasi gibi kavramlarla ciddi bir hesaplaşma içerir. Marx'ın özellikle ilk dönem çalışmaları, büyük ölçüde bu hesaplaşmalarla doludur. Kuşkusuz Marx, bütün bu hesaplaşmalara, söz konusu kavramların, normların vb. burjuva düşüncesi bağlamındaki anlamlandırılışları nedeniyle gerek görmüştür. Ancak, bu hesaplaşmanın ardından, aynı ögelere bir başka sistem içinde ayrı bir yer ve bağlam kazandırmamıştır. Şimdi birçok kişi, marksizmin, bu tür normatif ya da etik kavramları sistem olarak dışlayan bir bilimselliğe oturduğunu söyleyecektir. Olabilir. Ama, böyle bir bilimsellik, kendi başına siyaset yapamaz. Salt bu alanda kalınarak siyasal bir çizgi ve yeni bir toplum projesi oluşturulamaz. Bu nedenle vurguluyorum: Marksizmin siyasallaşması, doğrudan ve basit bir düz çizgi uzanımı değil, bir transformasyon (dönüştürme) sorunudur. Böyle bir dönüştürmede, bu kez marksizmin kendisinin güme gideceğinden endişe edilmemelidir. Çünkü, sosyalizmin daha fazla ideolojileşmesi, şu söylenenden öte bir şey değildir: Marksist yöntemle ve bilimle ortaya çıkartılan bütünselliği, kendi iç ögelerinden kalka-

rak önceliklendirmek; bu bütünselliği varolan ideolojik ortamda yaşayıp bu ortamın ideolojik koşullanmalarıyla başedebilecek özel siyasal söylem, vurgu, sav ve projelerle donatmak. Böyle bir işlem, herşey bir yana, sosyalizmi bir utopya olmaktan çıkartacaktır.

Söylenenler yeterince açık olsa bile yinelemekte yarar var: Siyasal mücadele ile ideolojik mücadeleyi, kullanılan araçların farklılaştığı iki ayrı mücadele alanı olarak görmemek gerekir. Bunların ikisi birden tek bir süreç oluşturur. İdeolojik mücadele, doğrudan sınıf aidiyeti olmayan ya da bu adiyeti dolaylı olan ideolojik motifleri egemen eklemlenmenin sınırlarına taşıdığı için çözücü bir içerik taşır. Ancak, böyle bir çözücülüğün salt söylemle, tutarlı savlar ve eleştirilerle gerçekleşmesi mümkün değildir. Mutlaka gerekli olan, bu söylemlerin, savların ve eleştirilerin ardında, düzenin kolay kolay başedemeyeceği maddi bir güç olduğunun sergilenmesidir. Böyle bir maddi gücün ise, ancak örgütlü siyasetle oluşturulabileceği açıktır.

Sonuçta, sosyalist ideoloji, siyaset yapabilmek için, eşitlikçilikten özgürlükçülüğe, demokrasiden cumhuriyetçiliğe, aydınlanmacılıktan akılcılığa dek birçok unsuru, değeri ya da motifi kendi bütüncü kurgusuna yerleştirmek zorundadır. Aynı şeyi başka türlü ifade edersek, ideolojik mücadelenin hedefi, sosyalist siyasetin, toplumun ve insanların gündelik yaşamlarında ortaya çıkan (ve varolan düzenin koşullarında belirlenen) duyarlılıklarla hiç olmazsa temas noktaları bulmasıdır. Bu da, ideolojik mücadeledeki tercih ve konumların oldukça titiz biçimde belirlenmesini gerektirir. Örneğin, sosyalist ideoloji, pek çok durumda, düzen koşullarında ortaya çıkan ikilemlerin *dışında* ve *ötesinde* çözümler önerir. Bu "üçüncü yol" çözümlerinin hepsi doğru ve gerçekçi olsa bile, bunlardan ancak bir bölümü varolan ikilemlere koşullanmış insanlara gerçek çözüm gibi görünecektir. İnsanlar, genellikle, varolan ikilemlerin oluşturduğu sınırlar içinde düşünecek, gene bu sınırlar içinde çözüm bekleyeceklerdir. İşte, sosyalist ideoloji ve siyaset, kimi durumlarda, üçüncü ve ayrı yol önerisi yerine, varolan ikilemin *içinden yürümesini* de bilebilmelidir. Örnek vermek gerekirse, 1997 yılı Türkiye'sine damgasını vuran laiklik-şeriat ve devletçilik-özelleştirme tartışmalarının bir de bu gözle değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu bölümü kapatırken, eksik kalan önemli bir konuyu anımsatmam gerekiyor. İdeoloji ve ideolojik mücadele konusunda bütün bu söylenenler, günümüzün çok önemli bir parametresini dışarda bırakmıştır: Kültür

ve kitle kültürü olguları. Bu parametre, günümüzün Türkiye dahil bütün kapitalist toplumlarında özel bir önem kazanmıştır. Bu önemi, kitlenin sınıfı, kültürün ise bilinci daha çok yutması süreci olarak vurgulamak mümkün. Günümüz koşullarında, sert ve kesin çizgili ideolojiler, gündelik yaşama daha belirsiz, kırılmış ve başkalaşmış motifleriyle nüfuz ederken, kitle kültürü, birçok durumda bu sürecin hem aracısı hem de alanı olmaktadır. Belki de en önemlisi, kitle kültürünün, işçi sınıfının deney birikimini parçalaması,[50] bu birikimin daha ileri noktalara taşınmasını engellemesidir.

Kültür endüstrileri, kitle kültürü, iletişim ve medya, özel kapsamlı başka bir çalışmayı gerektirdiği için burada ele alınmadı. Ama, tartışmanın özünü ve taraflarını bir kez daha anımsamakta yarar var: Bir yanda, söz konusu olguların düzenin yeniden üretimini sağlayan, karşı konulmaz, dışına çıkılmaz, büsbütün edilgenleştirici bir yapı oluşturduklarını düşünenler; öbür yanda, böyle boğucu koşullarda bile insanın karşı koyma gücüne ve kapasitesine güvenenler. Açık ki, sosyalizmin ve sosyalistlerin ikinci yanda yer almalarından başka bir yol yoktur. Sosyalistler, kuramsal kanıtların ve ampirik bulguların ötesinde, şu söylenenlere en başta *inanmak* zorundadırlar: "[...] bireyler, hiçbir zaman, toplumsallaşma ve dış telkin süreçlerinin toplam ürününden ibaret olan; kendileri için yazılan senaryolardaki rollerini uysalca oynayan aktörler değillerdir. İnsan özneler olarak, bir yere kadar, kendilerini, tabi tutuldukları toplumsal süreçlerden ayırma, bu süreçler üzerinde düşünme, bunları eleştirme, karşı çıkma, alay etme ve kimi koşullarda da bir kenara itme yeteneğine sahiptirler."[51]

Üçüncü Bölümün Notları

1. J. B. Thompson; *Ideology and Modern Culture*, ss. 34, 39 ve 41.
2. Etienne Balibar; *Marx'ın Felsefesi*, ss. 76-77.
3. E.O. Wright, A. Levine, E. Sober; *Reconstructing Marxism*, s. 126.
4. Andrew Vincent; *Modern Political Ideologies*, s. 6.
5. K.Marx - F.Engels; "German Ideology", *Collected Works*, Progress 1976, c. 5, s. 36-37.
6. K. Marx; Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy, D. Caute; *Essential Writings of Karl Marx* içinde, Panther Books 1967, s.49.
7. F. Engels; "Letter to Mehring", 14 July 1893, *Selected Correspondence*, s. 511. Buradaki çeviri bana ait. Aynı mektubun bir başka çevirisi için Bkz. Marx-Engels; *Seçme Eserler*, c. III, Sol Yayınları, s. 601.
8. K. Marx, *Kapital*, I. Cilt, s. 95.
9. A. Callinicos; *Making History*, s. 148.
10. K. Marx, *Kapital*, I. Cilt, s. 96 dn.
11. Dünya Armağan; "İdeoloji Üzerine", *Gelenek*, no. 49, Mayıs 1995, s. 73.
12. E. Balibar; y.a.g.e., s. 103.
13. Şerif Mardin; *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları (2. Baskı) 1983, s. 15.
14. Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler* V, s. 111.
15. E. Meiksins Wood; *Sınıftan Kaçış: Yeni Hakiki Sosyalizm*, Çeviren: Ş. Alpagut, Akış Yayıncılık 1992, s. 133.
16. F. Engels; Conrad Schmidt'e 1980 Tarihli Mektup, Bkz. Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar* III, s. 598-600.
17. J.B. Thompson; *y.a.g.e.*, s. 85.
18. Korkmaz Alemdar ve İrfan Erdoğan; *Popüler Kültür ve İletişim*, Ümit Yayınları 1994, s. 152.
19. Levent Köker; *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları 1990, s. 53.
20. Süleyman Seyfi Öğün; *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, Bağlam Yayınları 1995, s. 18.
21. Göran Therborn; *İktidarın İdeolojisi ve İdeolojilerin İktidarı*, Çeviren: İrfan Cüre, İletişim Yayınları 1989, s. 31 ve 41.

22. Louis Althusser; *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, Çeviren: Ömür Sezgin, Birey ve Toplum Yayınları 1984, s. 20.
23. L. Althusser-E.Balibar; *Reading Capital*, s. 56.
24. Antonio Gramsci; *Prison Notebooks*, s. 336.
25. Gülnur Savran; "Lukacs'ın Felsefi Mirası", s. 65.
26. Tülin Öngen; Prometheus'un Sönmeyen Ateşi, Alan Yayıncılık 1994, s. 59. Aynı konuya bir başka değini için bkz. Metin Çulhaoğlu; *Tarih, Türkiye Sosyalizm*, Gelenek Yayınları 1988, ss.109-110; (İkinci Baskı), Doruk Yayınları, 1996, s. 116-117.
27. Korkut Boratav; *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, Gerçek Yayınevi 1991. s. 23-24.
28. Gelenek yazarı Dünya Armağan, siyasal hareket oluşturamayan bir işçi sınıfının "ideoloji üretmekten çok, varolan ideolojilerin (burjuva ideolojisinin) alıcısı ve yeniden üreticisi" olacağını söylüyor. (Bkz, "İdeoloji Üzerine", *Gelenek* no. 49, s. 73). Siyasal hareket oluşturamayan bir sınıfın kendi ideolojisini üretemeyeceği elbette doğrudur. Ama bu konumdaki sınıfın burjuva ideolojisinin alıcısı olacağı görüşüne kesinlikle katılmıyorum. Armağan "egemen ideoloji" deseydi sorun kalmazdı. Sanırım ya Armağan burjuva ideolojisi ile egemen ideoloji arasında herhangi bir ayırım gözetmiyor ya da burjuva ideolojisi denildiğinde çok farklı şeyler anlıyoruz.
29. Yalçın Küçük; *Quo Vadimus; Nereye Gidiyoruz?*, Tekin Yayınevi 1985, s. 20.
30. Michael Hardt ve Antonio Negri; *Labor of Dionysus*: A Critique of the State Form, s. 39.
31. K. Marx; *Kapital*, I. Cilt, s. 613 ve dn.
32. Paul Mattick'ten aktaran, Taner Timur; *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi*, İmge Yayınevi 1996, s.59.
33. M. Hardt ve A. Negri; *y.a.g.e.*, s. 30.
34. E. Balibar; *y.a.g.e.*, ss. 99-100.
35. A. Vincent; *y.a.g.e.*, s. 101.
36. Aktaran, Howard Fast; *Özgürlük Savaşçısı Yurttaş Tom Paine*, Çeviren: Gülen Fındıklı, Oda Yayınları 1977, s. 233.
37. Sungur Savran; "Osmanlı'dan Cumhuriyete: Türkiye'de Burjuva Devrimi Sorunu", *11 Tez*, no. 1, 1985, s. 195.

38. E. Hobsbawm'dan aktaran, A. Callinicos; *Making History*, s. 171-172.
39. Göran Therborn; *y.a.g.e.*, ss. 80-85.
40. Bkz, Hall, Lumley ve McLennan; *Siyaset ve İdeoloji: Gramsci*, Çeviren: Sadun Emrealp, Birey ve Toplum Yayınları 1985, s. 11.
41. Nikos Poulantzas; *Faşizm ve Diktatörlük*, Çeviren: Ahmet İnsel, Birikim Yayınları 1980, s. 77.
42. Ufuk Uras; *İdeolojilerin Sonu mu?*, Sarmal Yayınevi, 1993, s.32.
43. Ernesto Laclau, *İdeoloji ve Politika*, Çeviren: H. Sanca, Belge Yayınları 1985, s. 106.
44. P. Hirst'ün "Althusser and the Theory of Ideology" adlı makelesinin Türkçesi için, Bkz, *İdeoloji Üzerine* (Derleyen ve Çeviren: Can Şahan), Kural Yayınları. Ayrıca, Hirst'ün bu makaledeki tezlerinin tanıtımı ve değerlendirilmesi için, Bkz. İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Birey ve Toplum Yayınları 1986, ss. 221-229.
45. György Lukacs; *Lenin'in Düşüncesi: Devrimin Güncelliği*, Çeviren: M.R. Zaralı, Belge Yayınları 1979, s. 71.
46. U. Uras; *y.a.g.e.*,s. 64.
47. A. Callinicos; *y.a.g.e.*, s. 141.
48. *y.a.g.e.*, s. 154.
49. Adam Przeworski; "Proletariat into a Class: The Process of Class Formation from Kautsky's 'The Class Struggle' to Recent Controversies", *Politics and Society*, c. 7 (1977), no. 4, s. 371.
50. Alex Callinicos; "The Politics of 'Marxism Today'", *International Socialism*, 2:29, 1985 Yaz, s.145.
51. J.B. Thompson; *y.a.g.e.*, s. 89.

Siyaset Kuramının Temel Girdileri

Başlarken, Marx ve Engels'in yapıtlarından genel bir siyaset kuramı çıkarmanın, aynı işi ideoloji alanında yapmaktan daha güç olduğunu söylemek gerekiyor. Şöyle de denebilir: Marx'ın ideoloji konusunda bize bıraktıkları, bir önceki bölümde değinilen kimi çelişki ve boşluklara karşın, Marx'ın kendi sonuçlarından pek fazla uzaklaşmayan bir ideoloji kuramına ulaşılmasına yetiyordu. Siyaset için aynı şeyi söylemek mümkün görünmüyor. Marksist temelli bir siyaset kuramı aranışında, Marx'ın bize bıraktıklarının ötesine geçmek gerekiyor.

Burada, siyaset kuramı kavramını belirli bir anlamda kullanıyorum. Karışıklığa yol açmamak için, hemen açıklayayım: Siyaset kuramından kastettiğim, Marx'ın kendi sistemi içindeki temel ögeleri, eksenini siyasetin oluşturduğu tutarlı bir bütünlüğe oturtmaktır. Başka deyişle, öyle bir bütünlük kurulsun ki, burada temel çelişki (üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişki), sınıf mücadeleleri *ve* siyasal örgütlenmelerin merkezi iktidarı (devlet) hedef alan etkinlikleri, birbirleriyle anlamlı biçimde ilişkilendirilebilsin. Elbette, hiçbir boşluğu, dışardan girişi olmayan, kapalı bir sistemi kastetmiyorum. Geliştirilmeye ve doldurulmaya elverişli bir kuramsal çerçeveden söz ediyorum. Eğer böyle bir çerçeve arıyorsak, karşılaşacağımız sorun şu: Marx'tan bu çerçeveyi çıkartmak için, elde hazır olanları yeniden düzenlemenin ve kurgulamanın ötesinde, Marx'ı başka girdilerle beslemek, bu anlamda yenilemek gerekmektedir.

Peki, az önce sözü edilen bütünlük Marx'ta hiç mi yok? Hiç olmadığı söylenemez. Ama Marx siyaseti, ağırlıklı olarak bir yansıma, bir biçim ya da bağımlı bir uzantı (epifenomenal olgu) saymıştır.[1] Daha açık söylersek, Marx, siyasal örgütlenmelere, anayasa-hukuk mücadelelerine, siyasal etkinliğin bilinçlendirici ve dönüştürücü gücüne oldukça sınırlı bir önem tanımıştır. Pek çok örnek verilebilir. Biriyle yetiniyorum: Marx ve

Engels, *Alman İdeolojisi*'nde, çeşitli sınıfların çatışmalarını, bilinç çelişkilerini, fikirlerin savaşını ve *siyasal mücadeleyi*, üretici güçlerle ilişki biçimleri (Marx 1845'te 'üretim ilişkileri' kavramına henüz ulaşmamıştı) arasındaki çelişkinin bağımlı (tabi) uzantıları olarak görmektedir.[2] Siyasal devrim ise, toplumsal dönüşümün *resmi ifadesi* sayılmaktadır.[3] Bu son vurgu, Batı'daki burjuva devrimleri bağlamında son derece yerindedir. Ancak aynı vurgunun, gerek kapitalizmden sosyalizme geçişin, gerekse kapitalizmin azgelişmiş olduğu ülkelerdeki modernizasyon girişimlerinin çözümlenmesinde ciddi sorunlar yaratacağı açıktır.

Kendi yaklaşımı açısından bakıldığında, Marx'ın sisteminde özel bir siyaset kuramının yer almaması doğal karşılanmalıdır. Daha sonra, başta Gramsci olmak üzere kimi marksistler, siyaseti, temele en yakın duran üstyapı alanı saymışlardır. Örneğin din, ideoloji ve kültür, geçmişle çok daha yüklü alanlardır. Böyle olduklarından, temeli daha çok kırarak yansıtırlar ve bu anlamda ondan görece uzağa düşerler. Siyaset ise bunlardan farklıdır. Ancak, siyaseti temele en yakın alan sayan Gramsci'nin hemen hemen tüm entelektüel uğraşı bir siyaset kuramı oluşturulmasına yönelmişken, aynı çaba Marx'ta görülmez. Kanımca bu ayırımın başlıca nedeni şudur: Siyasetin temele yakınlığı, Marx'ta bir yansıma ve tabiyet ilişkisi çerçevesinde ele alınırken, Gramsci bu yakınlığı, özerkliği silici bir olgu saymamıştır. Konunun düğüm noktasını da bu oluşturuyor.

Düğüm noktasına yoğunlaşmadan önce, birkaç konuya açıklık getirmeye çalışalım.

Alman İdeolojisi'nden sonra, Marx'ın 36, Engels'in ise 41 yıl daha yaşadığını unutmamak gerekir. Göründüğü kadarıyla, 1845'ten 1848 devrimleri'ne kadar olan dönem, Marx'ın, kendi önemli vargılarının verdiği güveni ve coşkuyu daha otoriter bir tarzda yaşadığı dönem. Bu güven ve coşku, Marx'ı çok hızlı değişim beklentilerine itiyor. Kanımca Marx'ın *Manifesto*'da kapitalist gelişmenin dinamizmine ve dönüştürücülüğüne yönelttiği övgü, kapitalizmden sonrasının da çabuk geleceğine ilişkin beklentinin ürünüdür. Özetle, Marx, 19. yüzyılla birlikte tarihin aşırı hızlandığı inancındadır. Gelgelelim, 1848-50 devrimlerinin Marx ve Engels için uyarıcı herhangi bir anlam taşımadığını düşünmek çok güç. Bu deneyimin, Marx'ın ideoloji kavramına yaklaşımını nasıl etkilediğini önceki bölümde görmüştük. Ne var ki, aynı şey siyasette olmuyor. Daha doğrusu, siyasete yaklaşım konusunda, *Alman İdeolojisi*'nin Marx'ı ile "Fransız Üçlemesi"nin Marx'ı arasında ciddi bir kuramsal boşluk ortaya

çıkıyor. Üstelik bu, ideoloji konusunda bırakılana göre doldurulması daha güç bir boşluktur.

Marx'ın ve özellikle Engels'in mektuplarının, başka metinlere göre en azından kimi yönlerden daha öğretici olabildiğini biliyoruz. Çünkü, bu mektuplar çoğunlukla özel birtakım kişilere, gene özel birtakım "yanlış anlamaları" gidermek üzere yazılmıştır. O halde, Engels'in Bloch'a yazdığı Eylül 1890 tarihli mektuptan bir bölüm dinleyelim: "Ekonomik durum temeldir. Ancak, üstyapının çeşitli ögeleri de (sınıf mücadelesinin siyasal biçimleri ve sonuçları, örneğin başarılı bir savaşın ardından, kazanan sınıfın getirdiği anayasalar vb., hukuksal biçimler ve hattâ bütün bu fiili mücadelelerin onlara katılanların zihinlerindeki yansımaları; siyasal, hukuksal, felsefi kuramlar, dinsel görüşler ve bunların dogma sistemlerine dönüşmesi) tarihsel mücadelenin izlediği çizgi üzerinde kendi etkisini yapar ve birçok durumda bu mücadelelerin *biçimini* baskın olarak belirler. Bütün bu ögeler birbirleriyle etkileşim içindedir. Bu etkileşimde, bir sürü rastlantıya karşın [...] ekonomik hareket son durumda kendini dayatır. Eğer böyle olmasaydı, kuramın herhangi bir tarihsel döneme uygulanması, birinci dereceden basit bir denklemin çözümü kadar kolay olurdu." [4]

Engels'in, biçim belirlenmesinde üstyapısal alanlara baskınlık tanıması önemlidir. Ama, bu önemi çok fazla abartmamak gerekir. Çünkü, siyaset kuramı açısından bakıldığında, sorunun *özü* burada değildir. Bence, özel olarak siyaset söz konusu olduğunda sorunun özü, siyasete ne ölçüde belirleyicilik tanındığından önce, siyasetin *nereye yerleştirileceğidir*. Çünkü, Marx'ta ve Engels'de siyaset, hangi etkiye sahip olursa olsun, temelin bir *yansımasıdır*; bir *biçimdir*. Tartışılması gereken de budur. Böyle bir tartışmada sınanmaya değer bir sav şu olabilir: Siyaset, üstyapılar alanındaki formel kurumlaşmalarla birlikte ve bunların yanısıra, temele, yani üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiye *içsel* bir olgudur; ayrıca siyaset, temel çelişkinin belirlediği sınıf mücadelelerinin aldığı özel bir biçim değil, bu mücadelelerin bizatihi kendisidir.

Son söyleneni biraz daha açabilirim. Siyaset, temel çelişkiden sınıf mücadelelerine, oradan devlet ve hukuk dahil siyasal örgütlenmelere uzanan, bu anlamda belirli bir toplumsal formasyonun bütününü kapsayıp örten bir etkinlik olarak görülebilir. Böyle bir siyaset tanımında, siyaset, *yansıma* ya da *biçim* olamaz. Çünkü, siyaset, sermaye birikim süreçleri ve emek gücünün yeniden üretimi gibi temele ilişkin olgulara içseldir; bu olugular *içerden* siyaset belirlenimlidir. Ancak, aynı siyaset tanımında,

siyasete mutlak bağımsızlık da tanınamaz; çünkü temeldeki olgularla bu denli içli dışlı olan bir sürecin, bu temeli kendi *formel* alanına taşımaması düşünülemez. İkisini birleştirirsek, sonuç şu oluyor: Siyaset, genel ve formel kurumlarını üstyapı alanında bulsa bile, belirli bir toplumsal formasyonun yeniden üretimine yönelik her tür etkinliğe içseldir. Bu tanıma göre, siyasal partilerin ve devletin ötesinde, sendikalar, işveren kuruluşları, giderek tek tek işverenler ve işçiler de siyasetin özneleridir. Bu öznelerin en dar "ekonomik" davranışları bile siyasal içerikli davranışlardır.

Bu söylenenlerin, Lenin'in ekonomik mücadele-siyasal mücadele ya da ekonomik bilinç-siyasal bilinç ayırımlarını reddettiğini düşünen okur acele etmemeli. Siyasetin nereye ve nasıl yerleştirileceği, Marx'tan sonraki marksistler için hep bir sorun oluşturmuştur. Burada, kuram ile sorunsal arasındaki ilişkiye bir kez daha dönmek yararlı olabilir. Gerçekten de, Althusser'in dediği gibidir: Kuram, kendi mantığı içinde belirli bir sorunsalın varlığına işaret eder; sonra, bu sorunsala ilişkin açılımlar, kuramı etkiler ve geliştirir. Marx'ın özgün kuramının, en azından sınıf-siyaset ilişkileri bağlamında, geride önemli bir sorunsal bıraktığı açıktır. Marx'tan sonra, Kautsky'den Luxemburg'a ve Lenin'e kadar birçok marksist bu sorunla boğuşmuştur. Lenin'in entelektüel çabası, örgüt ve öncülük kuramına yönelmiştir. Bu yönelişin yoğunluğu ve içerdiği ayrıntılar, Lenin'in genel siyaset anlayışını bir ölçüde örtmüştür. Bu yüzden, pek çok Lenin yorumcusu, ayrıntıların ardındaki kuramsal özü bulup çıkarmakta zorlanmıştır. Sonuçta, pek çok leninist Lenin metni sadakatini aşamazken, burjuva siyaset bilimi de Lenin'de reel politiker bir darbeci bularak işin içinden çıkmıştır. Yeri gelmişken söylemek gerek: Lenin'in, özellikle ekonomistlere karşı giriştiği polemiklerinde, ekonomik mücadeleyi temele özgü sayıp siyasal mücadeleyi de büsbütün üstyapı sınırları içine hapsettiğini düşünmek büyük bir yanılgı olacaktır.

Bir kere Lenin'in, kapitalist düzenin keynezyen politikaları, refah devletini, çoğulcu korporatizmi henüz tanımadığı bir dönemin marksisti olduğunu unutmamak gerekir. Kapitalizmin bunları ve benzeri olguları tanıdığı dönemde ise, siyaset, özellikle devlet dolayımıyla temele çok daha fazla sinmiş, içselleşmiştir. Bunu şimdilik not ederek geçiyorum. Lenin'in *Ne Yapmalı*'da ekonomistlere karşı yönelttiği eleştiriye gelince. Burada birkaç noktaya dikkat etmek gerekir. Bir kere, Lenin'in, işçi sınıfının kendinde bilincinin sendikal bilinçle sınırlı kalacağı yolundaki saptaması, sendikaların

zamanla değişen rolleri ve işlevleri ile birlikte değerlendirilmelidir. Böyle yapıldığında rahatlıkla söylenebilecek olan şudur: Sendikal bilinç, 20. yüzyılın büyük bölümünde, siyasal bilincin belirli bir düzeyi olagelmiştir. Başka deyişle, bu yüzyılın büyük bölümü için, sendikal bilinci siyasal bilinçten kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Kuşkusuz burada yapılması gereken, bilinç kavramını kendi başına abartmamak, bilinçli olma durumunu sosyalist bilince sahip olmayla özdeşleştirmemektir. Sonuçta her bilinç durumu belirli bir ideolojik bağlanmayla eşleşir. Sendikal bilinç de, belirli bir ideolojik konumu yansıtır.

İkincisi, Lenin'in siyasal bilince daha geniş, toplumdaki her tür baskıya karşı geliştirilen tavırları kucaklayan bir içerik verdiği açıktır. Kendisinin de altını çizdiği gibi, siyasal çalışma, siyasal bilincin *bütün yönleriyle* birlikte geliştirilmesine yönelik bir çalışmadır. Ancak, Lenin'in siyasal bilince böyle kapsamlı bir içerik tanımasından kalkarak, işçi sınıfının salt emek gücünü daha elverişli koşullarda satmak için verdiği mücadelenin siyasal bir mücadele olamayacağı sonucu çıkartılamaz. Böyle yanıltıcı sonuçlardan uzak durmak için, Lenin'in başta Martinov olmak üzere ekonomistlere karşı yürüttüğü polemiğin özünü iyi kavramak gerekir. Lenin, ekonomik mücadelenin doğası gereği siyaset içermediğini söylemez. Ekonomistleri, siyasal mücadeleye ancak ve ancak ekonomik mücadele yoluyla ulaşılabileceği yolundaki düşünceleri nedeniyle eleştirir. Lenin'in temelde karşı çıktığı, ekonomistlerin mücadele *kronolojisi*'dir; yani, ekonomik ve siyasal mücadeleyi mekanik bir *ardışıklık* içinde görmeleridir. Aslında, "ekonomik mücadeleye mümkün olduğunca siyasal bir içerik vermek"ten söz ederek bu iki mücadeleyi kavramsal olarak ayrıştıranlar, ekonomistlerdir.[5]

Türkiye'de işçi hareketinin son 10 yıl içinde izlediği çizgi, burada söylenenlerin sınanması açısından ilginç özellikler taşıyor. Üstelik, bu çizginin, Lenin'in konumunu büyük ölçüde haklı çıkardığı söylenebilir. 1989 bahar eylemlerine, Zonguldak direnişine ve giderek Türk-İş'in mitinglerine bakıldığında, bütün bu eylemlerde *siyasetten* başka ne vardır? Gene bütün bu eylemlerde, kendisi de bir siyasal bilinç biçimi olan sendikal bilinci aşan çok şey bulabilir miyiz?

Yeniden Lenin'e dönelim. Lenin, işçi sınıfının toplumdaki *her tür* baskıya karşı çıkacak biçimde eğitilmesini önermiş, işçi sınıfının mücadelesinin ise toplumdaki *her tür* baskıyı hedef alması gerektiğini vurgulamıştı. Lenin'den kalkıp Türkiye'ye bakalım: İşçi sınıfının bu eylem-

lerinde, örneğin Kürtlere yönelik baskılara ciddi biçimde karşı çıkıldığını görebilir miyiz? Kuşkusuz burada söz konusu olan Türkiye'ye özgü bir deneyimdir. Ama, başka ülkelerin deneyimlerini de gözeterek bir genellemeye gidebileceğini sanıyorum: İşçi sınıfının, siyasal bir mücadelenin içinde olması, siyasal bilincin üst evrelerine tırmanmış olmasını gerektirmez; buna karşılık, kendi doğal gelişimine bırakıldığı sürece, işçi sınıfı en çok siyasal (dikkat, *ekonomik* değil) bilincin alt düzeylerinde ve dar biçimlerinde kalabilecektir.

Şimdi, bütün bu söylenenleri daha kapsamlı ve açıklayıcı bir modele yerleştirmek gerekiyor. Böyle bir modelin az çok inandırıcı biçimde oluşturulması durumunda, Marx ile Lenin arasındaki boşluğun büyük bölümünün doldurulması da mümkün olacaktır. Boşluk neredeydi? Marx'a bakalım. Marx'ta, sınıf mücadelesi kuramı ile işçi sınıfı pratiği arasında, *kuramsal* bir tutarsızlık yoktur. Burada eksiklik bulabiliriz; ama tutarsızlık bulamayız. Dolayısıyla, elimizde önce, kendi içinde tutarlı bir Marx modeli var. Lenin'de ise, örgüt ve devrim kuramı ile işçi sınıfı pratiği arasında gene kuramsal bir tutarlılık vardır. Burada da, kimi pratik örtüşmezlikler bulabiliriz; ama kuramsal ya da modele içsel bir tutarsızlığa tanık olmayız. O halde, bu da elimizdeki ikinci model oluyor.

Sorun şurada: Bu iki modelin, kendiliğinden örtüşmesi, ikisini de kucaklayan bir üst model olmaksızın birbiriyle buluşması mümkün değildir. Açıkçası, Lenin'in kuramsal-siyasal yaklaşımının, Marx'a büsbütün sadık, doğrusal bir uzantıyla biçimlendiğini söyleyemeyiz. Marx'ın kendi içinde tutarlı konumu ile somut sınıf pratiği arasındaki boşluk, 20. yüzyıl başlarında daha da belirginleşmiştir. Sorunun farkında olanlardan Luxemburg, çözümü, neredeyse sihirli bir değnek haline getirdiği "kitle grevi"nde aramıştır. Luxemburg kitle grevini, siyasal ve ekonomik mücadelenin bütün evrelerini, bir devrimin bütün aşama ve uğraklarını hepbirlikte içinde barındıran kapsayıcı ya da "anaç" bir mertebeye çıkartmıştır.[6] Ortada kuramsal bir sorun olduğundan söz ediyoruz. Kimi kuramsal sorunların pratiğin ya da yaşamın zenginliğiyle çözümlenebileceği doğrudur. Ne var ki, pratiğin getirdiği çözümün baştaki kuramı ya zenginleştirmesi ya da büsbütün reddetmesi gerekirken, Luxemburg'un kitle grevi çözümünün böyle bir özelliği yoktur. Kitle grevi gibi olguların, daha önce ancak kuramsal düzeyde kalan kavramların somut içeriğini ortaya dökmesi mümkündür. Ama aynı açıklığın, kuramı geliştirmesi ya da önceki kuramsal sorunları kökünden çözmesi bir zorunluluk değildir. Dolayısıyla

Luxemburg'un kitle grevi, kuramsal bir sorunun çözümü açısından değil, bu sorunun çeşitli yönlerinin tüm zenginliğiyle somutlanması açısından anlamlı sayılabilir.

Kanımca, tutarlı bir modele ulaşmak için, "işçi sınıfı pratiği"ni aşıp daha genel anlamda sınıf mücadelelerine ve bu mücadelelerin içinde geliştiği toplumsal formasyona yönelmekten başka yol yok. Bu yolda ilk adımı, çok genel bir siyaset tanımıyla atabiliriz. Örneğin siyaseti "belli bir üretim biçiminin varlığı ve gelişimi için gerekli koşulları toplumsal çapta sağlama uğraşı"[7] olarak tanımlayabiliriz. Eğer siyaseti böyle tanımlayacak olursak, bu etkinliğin (ya da uğraşın) belirli bir toplumsal formasyonda üç ana eksene oturduğunu söylemek mümkündür. Bu eksenlerden birincisi, üretici güçlerle üretim ilişkilerinin somut üretim etkinliklerinde belirginleştiği *temeldir*. Bu temelin öne çıkan süreçleri ise, elbette artı değer üretimi bağlamında, bir yanda sermaye birikimi, diğer yanda da emek gücünün yeniden üretilmek üzere harcanmasıdır.

Birinci ekseni, belirli bir toplumsal formasyon bağlamındaki sınıf mücadelelerinin ve sınıf konumlanışlarının tarihsel ürünü olarak ortaya çıkan ikinci eksen izliyor: Yani *siyasal yapılanma* ekseni. Bir ülkedeki anayasal düzen, devletin örgütlenişi, temsil mekanizmaları, siyasal partilerin varlığına ve etkinliğine zemin oluşturan yasal çerçeve, ikinci eksenin başlıca bileşenleridir. Nihayet, üçüncü eksen, siyasal partilerin oluşumunu ve etkinliklerini, hükümet politikalarını, özetle somut ve güncel siyaseti oluşturan *oynak eksendir*. Elbette içerdiği ilişkilenme ve karşılıklı etkileşim süreçlerini açımlamak koşuluyla, bu üç eksenli model önerisinin en azından başlangıç için doyurucu olduğunu sanıyorum.

Devam edersek, bu üç ekseni birbiriyle ilişkilendiren, karşılıklı etkileşimlerin kavramlaştırılmasına olanak tanıyan temel olgu, sınıf mücadeleleridir. Sınıf mücadelelerinin kaynağı ya da *maddi zemini* hiç kuşkusuz birinci eksendir. Maddi zeminini burada bulan sınıf mücadeleleri, ikinci ekseni oluşturan siyasal yapılanmanın biçimini ve içeriğini de belirler. Ancak, sınıf mücadelelerinin belirleyiciliği üçüncü eksene doğru dolaylılaşır ve çok daha örtük biçimler alır. Örneğin, üçüncü eksen, yani oynak siyaset, sınıf mücadelelerini, kendisinden önce gelen siyasal yapılanmanın sınırları içinde, güncel siyasetin dolaylı başka motifleriyle kırarak içselleştirir. Birinci eksenden üçüncüsüne uzanan bu hattın bir de karşılığı vardır. Sondan başlarsak, üçüncü ve ikinci eksenleri oluşturan oynak siyaset ve siyasal yapılanma da, çizilen sınırlarla, başvurulan ideo-

lojik-siyasal motiflerle, izlenen sosyal politikalarla, uygulanan birikim modelleriyle, vb. birinci eksendeki *sınıf mücadelelerinin şiddetini ve sürekliliğini* belirler.

Kısa bir süre için geriye dönecek olursak, Marx'ın ve Lenin'in modellerinin, böyle genel bir çerçeve içinde buluşturulması mümkün olabilir. Burada, sözcükleri olabildiğince dikkatli biçimde kullanarak bir noktaya değinmek istiyorum. Tek başına alındığında, Marx'ın modelinin birinci eksene sıkışıp kalması, bir tür uvriyerizme dönüşmesi ya da anarkosendikalist yorumlara doğru çekiştirilmesi tehlikesi vardır. Çünkü Marx'ta, hem sınıf mücadelelerinin ikinci ve üçüncü eksenlerde uğradığı kırılmalara ilişkin fazla çözümleme yoktur, hem de ikinci ve üçüncü eksenlerin ilk eksen üzerindeki etkileri gerektiği gibi ele alınmaz. Buna karşılık, Lenin'in modelinin birinci eksenden ötelere, *maddi temelden çok fazla bağımsızlaşmış* ideoloji ve siyaset üretimine çekilmesi durumunda, başka tehlikeler karşımıza çıkacaktır. Üstelik, çok özel ve geçici konjonktürler dışında (devrimci durum, büyük bunalım, vb.) sözü edilen tehlikelerin siyasal içeriği solda değil, sağdadır. Daha açığı, maddi temelden bağımsızlaşmış ideoloji ve siyaset üretiminin, günümüz postmarksizminin savlarına giden yolları döşediği bugün daha net görülmektedir.[8] Özetle, kimi toy leninistlerin beklentilerinin tersine, maddi temelden böyle bir uzaklaşmanın, reformizmi, radikal demokrasiciliği, sivil toplumculuğu getirmesi; özetle, tüm tarihsel sürecin, maddi temeliyle nitelendirilmemiş bir özgürlük ve demokrasi mücadelesi olarak tanımlanmasına yol açması daha büyük bir olasılıktır.

Devam edersek, şimdi modele ilişkin birkaç uyarı yapmanın tam sırası.

Bir kere, birinci eksenden üçüncüsüne gidildikçe yerleşikliğin azaldığı, buna karşılık oynaklık ve esnekliğin arttığı genel bir doğrudur. Ama bu genel doğruyu abartıp mutlaklaştırmamak gerekiyor. Şu nokta hiç unutulmamalı: Temel olsa bile, birinci eksen, bir seferde kurulmuş ve sabitlenmiş bir yapı olarak görülmemelidir. Üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişki, bir soyutlama olarak elbette sabittir. Ama bu çelişkinin somutlanmasından başka bir şey olmayan sınıf mücadeleleri, ideolojik ve siyasal boyutlarıyla, sürekli bir *değişim* içindedir. Keza, üçüncü eksende biçimlenen politikaların (örneğin, hükümetlerce benimsenen sosyal politikalar, ücret politikaları, birikim modelleri, vb.) birinci eksene dönük etkileri de, bu ekseni belirli ölçülerde değişken ve hareketli kılacaktır.

Bu durumda, elimizdeki modelde görece en sabit olan, ikinci eksen, yani temel siyasal yapılanmadır. Birinci eksenin kendi sınırları içinde bir değişken olarak değil de büsbütün sabit bir temel olarak görülmesi, her biri yanlış olan iki sonuç verebilir. Birinci yanlış sonuç, sabit sayılan temelin, bu sabitliğiyle tek tip mücadele ve bilinç biçimleri üretebileceği düşüncesidir (mekanik determinizm). İkinci yanlış sonuç ise, gene sabit olan bu temelin üzerindeki mücadele ve bilinç biçimlerinin, bu kez salt ideolojik ve siyasal motiflerce büyük bir serbesti içinde belirlenebileceği kurgusudur (olumsallık). Sonuçta, birinci eksene, temel çelişkinin somutlanış biçimleri anlamında belirli bir değişkenlik tanınmasının belirli bir üstünlüğü vardır. Çünkü, sınıf mücadelelerinin aldıkları biçimlerin, maddi temel ile ideolojik ve siyasal yapılar arasında belirli bir bağ kurularak açıklanması, ancak, temele bu anlamda bir esneklik tanınmasıyla mümkün olabilecektir.

Birinci eksenin aşırı yerleşik ya da sabit sayılmasına yönelik uyarının bir benzerini, bu kez üçüncü eksenin olduğundan daha oynak ve belirsiz sayılmasına karşı yapmak gerekiyor. Gelgelelim, burada bizi ciddi bir güçlük bekliyor. Örneğin az önceki ilk uyarı için bir gerekçe aranıyorsa, ikinci ve üçüncü eksenlerin birinci eksen üzerindeki etkilerini kuramsal, ampirik ve önsel verilerle kanıtlamak daha kolay olacaktır (örneğin, 12 Eylül politikalarının ve bu dönemdeki siyasal yeniden yapılanmanın, işçi sınıfı, ücretler, sendikalar ve sınıf mücadelesi üzerindeki somut etkileri çok net biçimde belirlenebilir). Buna karşılık, oynak siyasetin salt bir olumsallıklar alanı olmadığını; bu alanı maddi temeli bulunmayan, bu anlamda havada rasgele uçuşan ideolojilerin, siyaset anlayışlarının ve dürtülerin yönlendirmediğini göstermek için daha fazla çaba harcamak gerekiyor. Çünkü, bu alanın belirlenmişliği daha çok *a posteriori* kanıtlarla ortaya çıkmaktadır. Biraz basitleştirerek anlatalım. Siyasal iktidarın belirli bir politikasının sermaye sınıfından yana olduğunu (üçüncü eksenden birinci eksene uzanım) herhangi bir işçiye çok kolay anlatabilirsiniz ya da siz anlatmasanız bile kendisi anlar. Buna karşılık, "hür demokratik rejim", "hukuk devleti", "halkın egemenliği" gibi söylemlerin belirli bir sınıfın egemenliğini örttüğünü (birinci eksenden ikinci eksene uzanım) herkese kolay kolay anlatamazsınız.

Bunu, siyaset alanının doğasına özgü bir durum saymak gerekir. Pareto, biliminsanlarının ve mühendislerin, ikna için mantığı, bilimselliği ve somut işleyişi ortaya koyduklarını; siyasetçilerin ise türevlerden hare-

ket etmek zorunda olduklarını söylemişti.[9] Sosyalistler de bu kuralın dışında kalamazlar. Onlar da türevlerden hareket etmek zorundadırlar. Sosyalist siyasetin özü, türevlerle öz ve temel arasındaki dolayımların kurulmasıdır. Ama bu her zaman yapılamıyor. Yapılamayınca, bu kez verili türevlerden yeni bir türev almak çözüm gibi görünebiliyor (radikal demokrasicilik ya da sol liberal tezler).

Benzer bir soruna başkalarının da işaret ettiğini görüyoruz. Przeworksi ve Sprague'ye göre, siyasal ve toplumsal yaşamda sınıf dışı motivasyonların yükselişi, siyasal partilerin stratejilerinin sonucudur. Partiler "işçileri bir sınıf olarak örgütlemeye yönelmediklerinde, sınıf ideolojisi siyasal yaşamdan büsbütün çekiliyor; onun yerine başka örgütlenme ve tanımlama ilişkileri öne çıkıyor." Miliband ise, bu değerlendirmeyi abartılı buluyor.[10] Batı Avrupa deneyimi konusunda iddialı şeyler söylemek istemiyorum. Ama en azından Türkiye söz konusu olduğunda, asıl büyük tehlikeyi, sola çok kısa sürelerle ve güçsüz biçimde damgasını vuran aşırı sınıfçılığın değil, türevlerden türev çıkaran bir sınıf dışılığın ya da E.M.Wood'un deyimiyle "sınıftan kaçışın" oluşturduğunu görmek gerekiyor.

Bu konu üzerinde biraz daha durmak istiyorum. Nedeni, polemik değil, bir süredir anlatılan modelin daha çok ete kemiğe büründürülmesi. Birinci eksenin aşırı sabit ya da yerleşik sayılmasının sakıncalarına az önce işaret etmeye çalışmıştım. Kanımca bu yanılgıda, geliştirici bütün katkılarına karşın Gramsci'nin de payı vardır. Gramsci için yapı, *güncel değil* tarihsel bir belirlenimdir. Bu, yapı söz konusu olduğunda "olmuş bitmişliği" anlatmanın bir başka biçimidir. Kapısını Gramsci'nin açtığı modeli, daha sonraki Gramsci yorumlarını da katarak, bir sonraki paragrafta özetlemeye çalışacağım.

Tarihsel olarak bir seferde oluşup biten yapı, belirlediğini belirliyor ve bir bakıma sahneden çekiliyor. Ardından, *güncel siyasetin* zenginlikleri giderek artıyor ve birikiyor. Bu zenginlikler, tarihsel rolünü oynamış olan yapının kısıtlayıcı belirlenimlerini aşıp ortaya sınırsız bir olumsallıklar alanı çıkarıyor. Yapısal belirlenimin sınırları, siyaset alanında bir *katarsisle* (arınma) parçalanıyor. Böylece çeşitli yeni eklemlenmelere, ittifaklara, bloklara vb. açık bir *hegemonya alanı* belirginleşiyor. Söz konusu eklemlenmeler, ittifaklar ve bloklar, katarsisle aşılmış belirlenmelerin, yani güncel değil tarihsel anlamı olan *yapının* setlerinden boşanıyor, vb. vb. Daha fazla uzatmıyorum: Söylem farklılıklarına karşın, günümüz

sivil toplumculuğunun *kimi* türevleri ile her türden radikal demokrasiciliğin, yeni politik kültürcülüğün ya da özgürlükçü demokratik cumhuriyetçiliğin kuramsal temelinde bu vardır.

Önerdiğim modelde birinci eksen olarak tanımladığım yapının etkilerinin, ikinci ve üçüncü eksenlere doğru kırıldığını, dolaylılaştığını ve örtükleştiğini reddetmek gerçekten mümkün değil. Ne var ki bu "silikleşme", yapının ancak tarihsel bir oluşum olarak kalıp güncele uzanamamasının sonucu değildir. Silikleşme, varolan ideolojik ve siyasal egemenlik ilişkilerinin, yapının güncel uzantılarını gene güncel ve kesintisiz biçimde *kendine göre* işaretlemesinin, adlandırmasının ve sunmasının sonucudur. Sonra, doğrudan sınıf bağlantılı sosyalist hareket ve ideolojilerle, bunların dışındaki eğilimlerin üçüncü eksende, yani oynak siyaset alanında dönemsel olarak içiçe geçebilmelerinin nedeni de, yapısal belirlenimlerin artık çok geride kalması değildir. Örneğin Laclau "sosyalist görüş açısından en büyük devrimci hesaplaşma dönemleri, sınıfsal ideolojinin kendini maksimum saflığıyla gösterdiği anlar değil, sosyalist ideolojinin halkçı ve demokratik ideolojilerle tamamen kaynaşmış olduğu [...] dönemlerdir"[11] derken haklıdır. Gelgelelim bu, radikal demokrasiciliğin ya da Gramsci sonrası yorumların özgün bir saptaması değil, Lenin tarafından çok önceleri işaret edilen bir durumdur. Lenin, genel devrimci yükseliş dönemlerinde "proleter sosyalist öge ve eğilimlerle küçük burjuva demokrat (hem oportünist demokrat hem de devrimci demokrat) öge ve eğilimler arasında kaçınılmaz olarak bir içiçe geçme görüleceğini"[12] çok önceleri söylemişti.

Özetle, işçi sınıfı hareketinin ve sosyalizmin, belirli dönemlerde toplumdaki diğer kesimlerle ittifak, blok, vb. oluşturabilmesini, temel belirlenimlerinin aşılmasıyla ya da siyasetin temelden (burada önerdiğim modele göre birinci eksenden) büsbütün bağımsızlaşmasıyla açıklamak büyük bir zorlama olacaktır. Böyle bir açıklamanın ciddiye alınabilmesi için, temelin, işçi sınıfı dışı ara unsurları (küçük burjuvazi, vb.) zorunlu olarak karşı tarafa, yani egemen sınıfların yanına yerleştirici özelliklerinin ortaya konulması gerekir. Oysa, yapıya ya da temele ilişkin herhangi bir çözümleme, ister daha soyut düzeyde isterse belli bir toplumsal formasyon düzeyinde yapılsın, bu tür ara kesimlerin her iki tarafa da yönelebileceğini gösterecektir. Sonuçta, "üstyapı" alanındaki ittifakların ideolojik ve siyasal *öncülükle* açıklanması, belirleyici temelin etkisizleşmesi ya da aşılmasıyla açıklanmasından çok daha inandırıcı olacaktır.

Önerdiğim modeldeki eksenleri birbirine bağlayan temel kavram ve pratik, *sınıf mücadeleleridir*. Bu kavram ve pratik olmadığı sürece, modeldeki eksenleri anlamlı bir ilişki içine sokmak, dolayısıyla modele inandırıcılık kazandırmak mümkün olmayacaktır. Belki daha önemlisi şu: Burada önerilen model, temeli (yani üretici güçler ile üretim ilişkilerinin oluşturduğu maddi üretim alanını) bir kez tanımladıktan sonra, bu yapının ürünü olan sınıf mücadelelerini salt *başka* alanlarda (siyaset alanı) arayan ya da tersine sınıf mücadelelerini salt maddi emek sürecine sınırlayan modellerin açık bir reddine dayanmaktadır. Başka bir deyişle, buradaki model, sınıf mücadelelerinin, üç eksenin üçünde de tanınmasına dayanan bir modeldir.

Sınıf mücadelelerinin, değişik eksenlerde nasıl somutlandığı, önemli bir konu. Aynı konuyu ele alan marksistler ya da marksizm yorumcuları, genel olarak kavramsal bir ayırım gözetmektedirler. Örneğin Arrighi, bu ayırımı sınıf mücadelesinin *yapısal* biçimleri ile *devrimci/siyasal* biçimleri arasında yapmaktadır.[13] Katznelson ise, Marx'ta "sermaye birikimi bağlamında sınıf mücadelesi" ile "toplumsal kuram anlamında sınıf mücadelesi"nin birbirinden farklılık gösterdiği düşüncesindedir. Katznelson'a göre, sermaye birikimi bağlamındaki sınıf mücadelesi kesikli değil, kesintisiz bir süreçtir; her an vardır. Toplumsal kuram anlamında sınıf mücadelesi ise, az öncekinin belirli zamanlarda ve yerelliklerde somutlanması, dışavurumudur.[14] Nihayet, çözümlemelerini Türkiye kapitalizmini gözeterek yapan Gülalp'e göre, sermaye birikim biçimlerinden her biri, kendini tanımlayan sınıf çatışmaları ve ittifaklarıyla bir bütünlük oluşturmaktadır.[15]

Örneklenen bu yaklaşımların hepsinde, farklı kavramlarla da olsa, birinci eksendeki sınıf mücadelelerine gönderme vardır. Bu gönderme Arrighi'de sınıf mücadelesinin "yapısal" biçimleri, Katznelson'da ve Gülalp'te ise "sermaye birikimi bağlamında sınıf mücadelesi" kavramlarıyla yapılmaktadır. Altını çizmek istediğim nokta şu: Sınıf mücadelelerinin, hangi kavramla olursa olsun birinci eksen bağlamında böyle açımlanması, modelin bütünlüğü ve tutarlılığı açısından büyük önem taşımaktadır. Bir kere, sermaye birikim biçimlerinin birinci eksen bağlamında bir yere oturtulması, bu eksenin yapısal niteliğinin statik bir durum olarak ya da hep kullandığım deyimle "olmuş bitmişlik" biçiminde görülmesini engelleyecektir. İkincisi, sınıf mücadelelerinin birinci eksene bu biçimde yerleştirilmesi, ikinci ve üçüncü eksenlerdeki mücadelelere

gerekli *maddi* temeli kazandıracak, bu eksenlerdeki mücadelelerin *yapısal* açıklamalarına olanak tanıyacaktır.

Türkiye solunun özel konumlanışı söz konusu olduğunda, sınıf mücadelelerini ve siyaseti üçüncü eksene tıkıştıran eğilimlerin daha başat olduğundan söz etmiştim. Birinci eksene ilişkin ısrarım biraz da bu başatlığın barındırdığı tehlikelerden kaynaklanıyor. Buna karşılık, sınıf mücadelelerini bu kez büsbütün birinci eksene tıkıştıran marksizm yorumları da vardır. Bu yorumların yetersizliği, ikinci ve üçüncü eksenlerdeki siyasal süreçlerin, ilk eksendeki süreçler üzerindeki güçlü etkileri örneklenerek ortaya konulabilir. Sonuçta, üç ekseni ve eksenler arası ilişkileri kapsayan bir modelin, tek ayaklı modellerden daha kapsayıcı ve tutarlı olduğunu düşünüyorum. Tek ayaklı modellerin de dinamik olabileceklerini kabul ediyorum. Ama bu dinamizm, *yapılar* pahasına sağlanabilmektedir. Burada önerilen üç eksenli modelin üstünlüğü ise, çeşitli dinamiklerin belli bir yapı içinde görülmesine olanak sağlamasındadır.

Şimdi, bu modelin daha pratik sonuçları üzerinde durabiliriz. Başka bir deyişle, modeli birkaç başlıkta sınamaya başlayabiliriz. Bu sonuçları, genel olarak siyaset değil de, önce sınıf hareketi ve sınıf siyaseti bağlamında ele almaya çalışacağım.

Şöyle bir bakıldığında, modeldeki birinci eksenin, zorunluluk, determinizm, önselcilik ve ekonomizm çağrışımları yaptıracağı açıktır. Buna karşılık, üçüncü eksende, zorunluluk serbesti, determinizm iradecilik, önselcilik deneyimselcilik, ekonomi ise siyasallık karşısında daha geri planlara çekilir. Tek tek eksenlere takılmadan modelin bütününden bir çıkarsama yapılacaksa, bunun bir tek adı olabilir: Belirlenmişliğin sınırları içindeki olabilirliklerden oluşan süreçler ve öznel etkinlik...

Konu siyasetin özneleri açısından ele alındığında, siyasal iradenin ortamı, nesnelliklerin ortadan çekildiği ortam değildir. Bu, nesnelliklerin ve onların ürünü olan yasallıkların *bilince çıkartıldığı* ortamdır. Siyasal özneleri derli toplu, örgütlü, ideolojili, programlı ve disiplinli yapan, bu yasallıkların şu ya da bu biçimde kavranmış oluşudur. Herhangi bir siyasal özne, birinci eksenin yasallıklarından uzaklaştığı ölçüde şekilsizleşecek, kuralsızlaşacak ve kolektif harekete yönelik ilgisini yitirecektir. Kuşkusuz, üçüncü eksenin tanıdığı olanakları küçümseyen özneler de olabilir. İlk eksene sıkışıp kalan bu tür öznelerde ise, zorunluluk ve determinizm, devrimci sınıf bilincinin kaçınılmazlığı için gerekçe oluşturacaktır Gene bu konumlanışta, önselcilik, işçi sınıfının her tür eylemi-

nin tanım gereği devrimci sayılmasına götürürken, ekonomizm de siyasal bilincin zorunlu ön evresi sayılacaktır.

Peki, modelin bütününü gözetenlerin bütün bu ilişkilere nasıl yaklaşmaları gerekir?

Bu sorunun yanıtını ararken en başta görülmesi gereken şu: Birinci eksenin maddi süreçleri, gerçekten de sınıf *çıkarının* temelini oluşturur. Sınıf çıkarı, özel ideolojik ve siyasal söylemlerin berisinde, nesnel bir temele sahiptir. Yani, ideolojik ve siyasal söylemler çıkarı "yapmaz", en çoğu, nesnel çıkara somut ifade biçimleri sağlar. Bununla birlikte, sınıf çıkarının, doğrudan doğruya bu çıkarın gerçekleşmesi yönündeki sınıf *eylemlerine* yol açacağı söylenemez. Sınıf çıkarlarının sınıf eylemliliğine yol açması, sınıf *kapasitesine* bağlıdır.[16] Bu durumda, şu soruyu yanıtlamak gerekiyor: Sınıf kapasitesi nedir ve bu kapasiteyi neler, nasıl belirler?

Sınıf kapasitesi, belirli çıkarları olan bir sınıfın, bu çıkarlar doğrultusundaki hedeflere ulaşmak için gereksinim duyduğu kaynaklara ne ölçüde ulaşabildiğini ve bu yönde ne ölçüde eyleme geçebildiğini anlatan bir kavramdır. Sınıf yapısı ve oluşumu, sınıf kapasitesini belirleyen etmenlerdir.[17] E.O.Wright ve çalışma arkadaşları, devrimci sınıf kapasitesinin oluşumu engelleyen ögeler arasında şunları sayıyor: Kapitalist devletin kurumsal biçimi; işçi sınıfının kendi içindeki bölünmelerle bu sınıfın potansiyel müttefikleri arasındaki bölünmeler; ideolojik egemenlik ve saptırma mekanizmaları.[18] Sayılan bu etmenlerin, ikinci ve üçüncü eksenlerdeki oluşumlarla ilişkileri açıktır. Örneğin "kapitalist devletin kurumsal biçimi", doğrudan doğruya, burada önerilen modeldeki ikinci eksene karşılık düşmektedir. İşçi sınıfının kendi içindeki bölünmeler, maddi temelini, birinci eksendeki üretim süreçlerinde bulur. Ancak, bu bölünmeleri, ideolojik ve siyasal (giderek etnisite, cinsiyet, vb.) motiflerin de pekiştirdiği mutlaka görülmelidir. "İdeolojik egemenlik ve saptırma mekanizmaları" ise, doğrudan doğruya ikinci ve üçüncü eksenlerde yer alan süreçlerin ürünüdür.

Böyle bütünlüklü bir modelin, özel olarak sınıf hareketine yaklaşımda, işçici yaklaşımlardan çok daha doyurucu özellikler taşıdığı açık olsa gerek. Bu durumda, Lenin'in ünlü "dışardan bilinç" vurgusunun kimilerince neden hedef tahtası haline getirildiğini anlamak iyice güçleşiyor. Lenin'in "dışardan" sözcüğüyle tam tamına neyi kastettiğinin çok tartışıldığını bili-

yorum. Ama bu konuyu bu ölçüde didiklemenin anlamını pek kavrayamıyorum. Açık olan şudur: İşçi sınıfının sınıf çıkarları doğrultusunda eyleme geçmesini önleyen etmenler, büyük ölçüde ikinci ve üçüncü eksenlerde, yani birinci eksenin *dışında* oluşup biçimlenir. Üstelik bunlar, işçi sınıfının maddi üretim süreci içindeki özel konumuna ilişkin etmenlerin ötesinde, genel anlamda yaşama ilişkin normları, değerleri, vb. içerir. Böyle bir kapsayıcılığın karşısına, bir başka kapsayıcılıkla çıkılması zorunludur. İşte, bu kapsayıcı ideolojinin ve siyasetin, birinci eksenin sınırları içinde kalmaksızın geliştirilmesi zorunluluğu, "dışardanlığın" temelini oluşturur. "Dışardan" olan öznelerin, her durumda ve mutlaka, sınıfın kendisinin de dışında olmaları gerekmez. Önemli olan, karşıt ideoloji ve siyasetin, maddi üretim sürecinin *içiyle* sınırlı kalmamasıdır. Ne var ki, sınıf mücadeleleri tarihi, devrimci sınıf kapasitesinin önünü temizleyecek kapsayıcılıktaki ideolojik ve siyasal üretimin, tek başına sınıfın içindeki öznelerce geliştirilemediğini göstermektedir.

Devam edecek olursak, siyaset ve sınıf mücadelesi konuları üzerinde duran çağdaş pek çok marksist tarafından geliştirilen çözümlemelerin, önerilen bu genel model içine yerleştirilebileceğini düşünüyorum. Kuşkusuz, çeşitli marksist düşünürlerin ve yazarların bu alanda farklı çözümlemeleri vardır. Ancak ne olursa olsun, bu farklılıkların bile aynı model içinde anlamlandırılması ve sınanması mümkündür. Önce, genel olarak katıldığım bir açıklamayı aktarmak istiyorum. Przeworski'ye göre, toplumsal formasyondaki genel ekonomik, siyasal ve ideolojik bütünlük, sınıf mücadelesini *yapılandırmaktadır*. Bu yapılanma ise *sınıf oluşumunu* etkilemektedir.

Bu genel anlatımda iki belirleme dikkati çekiyor. Birincisi, *üretim ilişkileri* (buradaki modelde birinci eksene oturan ilişkiler), genel olarak ideolojik ve siyasal ilişkilerin örgütlenişini belirlemektedir. İkincisi, ideolojik ve siyasal ilişkiler, *sınıf mücadelelerinin taşıyıcıları olan* özneler arasındaki ilişkileri belirlemektedir. Sonuçta "ekonomik, siyasal ve ideolojik ilişkiler, bir bütünlük olarak, sınıf mücadelelerine bir yapı dayatırlar; ancak bu ilişkiler de, sınıf mücadelelerinin sonucunda dönüşüme uğrarlar."[19] Dikkat edilirse, burada modelin tek bir eksenine takılıp kalmayan, yani modelin bütününü kapsayan bir çevrim (cycle) vardır. Kanımca, bu çevrimli model, hangi toplumsal formasyon söz konusu olursa olsun, sınıf mücadelelerinin ve siyasetin anlamlandırılabileceği, geçerli bir modeldir.

Wright ise, gene aynı modele oturtulabilecek biçimde, marksistlerin örneğin webercilere göre farklı yanlarının altını şöyle çizmektedir: Marksistlere göre sınıf yapısı, devlet politikalarındaki olası değişikliklerin sınırlarını belirliyor; siyasal kurumlar ve siyasal pratikler ise, politikalarını bu sınırlar içinden seçiyorlar.[20] Bu son söylenenin, düzen yanlısı siyasal kurumlar ve pratiklerle, düzeni kökten değiştirmeye yönelen siyasal kurumlar ve pratikler arasında belli bir ayırım gözetilerek açımlanması gerekir. Bununla birlikte, şu nokta peşinen kabul edilmelidir: Burada önerilen model, düzen içi siyasetin yanısıra, sosyalist siyasetin de yerleştirilmesi gereken, bu anlamda tam kapsayıcı bir modeldir. Başka deyişle, bir siyasal kurumun ve pratiğin sosyalist olması, onu bu genel modelin dışına, büsbütün başka bir yere götürmez. Bu söylenenin anlamı açık olsa gerek: Sosyalist siyasal örgütlenmeler, ne kendilerini ne de yöneldikleri kitleleri, bu model içinde gerçekleşen belirlenimlerden salt sosyalizm adına kurtaramazlar. Örneğin sosyalistler, sınıf mücadelesini yapılandıran ekonomik, siyasal ve idelojik bütünlüğü yok sayamazlar ya da bu bütünlüğü ortadan kaldıramazlar. Yapabilecekleri, kendi kapsamlı bütünlükleri ile bu karşıt bütünlüğü *bozmak*, bu bütünlük içinde boşluklar yaratmak ve yaratılan boşluklara nüfuz ederek söz konusu bütünlüğü bir başkasına *dönüştürmektir*.

Sınıf yapısının, devlet politikalarındaki olası değişikliklerin sınırlarını çizdiğini, siyasal kurumların ve pratiklerin ise politikalarını bu sınırlar içinden seçtikleri söylenmişti. Bu söylenen, *genel olarak* doğrudur. Ancak, sosyalist bir siyasal örgütün bu genel doğruya yaklaşımı, düzenin siyasal kurumlarının yaklaşımından farklı olmak zorundadır. Sosyalist siyaset, elbette, belirli bir sınıf yapısının belirlediği sınırların *içinden* başlar, buradan yola çıkar. Ayrıca, sosyalist siyasetin somut politikaları da, ayaklarını bu sınırların içindeki maddi gerçeklere basmak zorundadır. Ancak, sosyalist siyaset bununla yetinemez. Sosyalist siyaset, nasıl birinci eksendeki temel maddi gerçekleri ikinci eksendeki siyasal yapılanmaya ve üçüncü eksendeki oynak siyasete taşımak zorundaysa, aynı şekilde, oynak siyaset alanındaki süreçleri de birinci eksendeki maddi temelle ilişkilendirmek, bu temele göre ayıklamak ya da önceliklendirmek durumundadır.

Yukarıdaki genel ifadeleri Türkiye örneğinde somutlamak mümkün. Örneğin bugün Türkiye'de eşitlikten, adaletten ve özgürlükten yana özlemler elbette vardır. Ayrıca, bu özlemleri, solun öznel etkisi dışında dü-

zenin ya da sistemin kendiliğinden ürettiği de söylenebilir. İdeoloji ve siyaset alanlarında, gündelik yaşamda, çeşitli topluluklarda üreyen bu özlemlerin, birinci eksenin maddi gerçekleriyle ilişkisi çok büyük ölçüde bilinç dışıdır. Yani, söz konusu özlemlerin varolan üretim tarzıyla nesnel ilişkisi, öznel olarak bilince çıkarılmamıştır. Bu ilişki, gizlenmiştir, örtülmüştür, çarpıtılmıştır, vb. vb. İşte, sosyalist siyasetin özü, doğrudan kendi ürünü olmayan, içinde bulunduğu toplumsal formasyondan veri olarak aldığı bu özlemlerle, birinci eksendeki maddi gerçekler arasındaki ilişkinin bilince çıkartılmasını sağlamaktır. Bu ise, *sosyalizm* hedefinin doğrudan doğruya gündeme getirilmesini gerektirmektedir.

Peki, işler herkes için bu kadar açık ve net mi? Elbette değil. Değil, çünkü bugün Türkiye'dekiler dahil sosyalistlerin önemli bir bölümü, bir önceki paragrafta kısaca özetlenen dışında, başka bir süreç kurgulamaktadır. Bu sürecin mantığı, üçüncü eksendeki özlemlerin, aranışların ve yönelişlerin, *üretim tarzı ve sosyalizm* bağlantısı kurulmaksızın, gene üçüncü, en çoğu ikinci eksende kalan türevlerinin alınabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Bu türevlerin ancak ikinci eksene kadar gidebilen güncel bir örneğini, Türkiye'de Özgürlük ve Dayanışma Partisi'nin (ÖDP) "özgürlükçü demokratik cumhuriyet" sloganı oluşturmaktadır. "Özgürlükçü demokratik cumhuriyet", üçüncü eksende geliştirilecek siyasal süreçlerin ikinci eksene yansıtılabileceği, böylece birinci eksenin *belirleyiciliklerini* gündemden düşüren bir yeniden yapılanmaya ulaşılabileceği varsayımını temel almaktadır.

Ancak, doğrusunu söylemek gerekirse, bu kurgu eksikliği yalnızca sosyalistlere özgü değildir. Türkiye'nin özellikle son dönemdeki siyasal gelişmelerine bakarsak, bütün ilişkilerin yalnızca ikinci ve üçüncü eksenler arasında kurulmasının başka örneklerini de görebiliyoruz. Örneğin, üçüncü eksendeki somut siyasal süreçlerin, ikinci eksendeki temel siyasal yapılanmayı "şeriat düzeni" ya da "ikinci cumhuriyet" doğrultusunda değiştirebileceği düşünülmektedir. Kapitalist üretim tarzının islami bir rejimle birlikte varolması kuramsal olarak elbette mümkündür. Ne var ki, Türkiye'de, birinci eksenin ikinci ve üçüncü eksenlerle oluşturduğu özgül bütünlüğün, ne şeriat düzenine ne de cumhuriyetin radikal bir yeniden yapılanmasına izin vermesi mümkün görünmemektedir.

"Siyasetin kuramsal girdileri" konusunda söyleyebileceklerim aşağı yukarı bunlar. Peki, bunlarla siyaset alanını bütünüyle tüketmiş mi oluyoruz? Kuşkusuz hayır. Ancak, siyaset konusunda bundan öte söylenebi-

lecekleri daha farklı bir çerçeveye yerleştirmek gerekiyor. Buraya kadar, siyasetin marksist çerçevedeki yerini arayan kuramsal bir çaba sergilendi. Bunun ötesinde mümkün olan tek kuramsal uğraş, özgül bağlamlı devrim kuramının geliştirilmesidir. Bu iki kuramsal uğraş arasında büyük bir alan vardır. İşte, bu alanın kuramlaştırılabileceğini hiç düşünmüyorum. Kuşkusuz bu alanda da kimi kuramlara başvuru yapılabilecektir; ilkelerden ve kurallardan söz edilebilecektir. Ama, siyasetin marksist sistemdeki yeri ile özgül bağlamlı devrim kuramı arasındaki bu büyük boşluğun genelgeçer bir kuramını mümkün görmüyorum.

Şimdi, bunu açmaya çalışacağım.

Siyaset Kuramının Sınırları ve Ötesi

Az önce söyleneni bir kez daha yineleyerek başlıyorum. Baktığımız alanın bir ucunda belirli bir anlamda siyaset kuramı vardır. Bu kuram, siyaset denilen etkinliğin marksist sistem içinde nasıl anlamlandırılabileceğine, bu etkinliğin sistemin nerelerine nasıl yerleştiğine ilişkindir. Bunu gördük. Baktığımız alanın diğer ucunda ise, belirli bir toplumsal formasyonun özelliklerinden ve sınıf dinamiklerinden hareketle geliştirilecek bir devrim kuramı yer alır. Ama, bu iki bölme, baktığımız alanın tümünü kapsamaz. İkisi arasında geniş bir boşluk vardır. Bu boşluğu doldurması gereken, yaşanılan somut siyasal gelişmeler ve bu gelişmelere yön verme amacını taşıyan müdahalelerdir. İşte, bu bölmenin, daha doğrusu buradaki gelişmelerin ve etkinliklerin *kendi başına* kuramlaştırılabileceğini düşünmüyorum. Daha ötesi, böyle bir kuramlaştırma gereksinimi olduğunu da sanmıyorum.

Böyle olmakla birlikte, çok ciddi bir sorunla karşıkarşıya bulunduğumuzu düşünüyorum. Varsayalım ki insanlar az önce anlatılan anlamda bir siyaset kuramına sahipler. Ayrıca, gene varsayalım ki, özgül bağlamlı devrim kuramı gelişmemiş olsa bile, insanlar bir tür devrim perspektifine sahipler. Şimdi, bu donanımdaki insanlar, somut siyasal süreçlere nasıl, hangi duyarlılıklarla yaklaşacaklar? Aradaki alanın kuramına ulaşmak mümkün olsaydı, üç kuramsal girdi tek bir bütünde kaynaştırılabilirdi. Ama, az sonra göreceğimiz gibi, aradaki alanda ilkelerden ve kurallardan söz etmek mümkün olsa bile, bunlardan yola çıkarak kendine özgü bir kurama ulaşmak söz konusu değil. Bu durum, sorun yaratıcı bir boşluğun varlığı anlamına gelmektedir.

Boşluk, iki tür sorun yaratabilir. Siyasetin genel kuramıyla donanmış insanların bu kuramı aradaki boşluğa birebir yansıtmaları durumunda, aşırı önbelirlenmiş, giderek konspiratif bir siyaset anlayışı türeyecektir. Bir kere, boşluğun bir yanında yanında şöyle ya da böyle bir devrim perspektifi vardır. Böylece, aradaki boşlukta ortaya çıkan her olgu ve her dinamik, devrimi önlemeye yönelik bilinçli ve iyi düşünülmüş müdahalelerle, tanım gereği devrimci olan etkinliklerin bir toplamı sayılacaktır. Örneğin Türkiye söz konusu olduğunda, dinci ideoloji ve parti yükseliyorsa, bu gelişme, burjuvazinin devrimi önlemek için bu ideolojiyi ve hareketi tezgahlaması biçiminde anlamlandırılacaktır. Sendikalardan medyaya, ordudan işveren örgütlerine kadar her tür öznenin bu alandaki etkinlikleri, yalnızca ve yalnızca, devrim sürecini durdurmaya yönelik bilinçli girişimler olarak görülecektir.

Kuşkusuz bu aşırı önbelirlenimli ve konspirasyoncu yaklaşım tek tehlike değildir. Bir de, aradaki boşluğun, bu kez marksist siyaset kuramını (diğer yan) iyice ötelere itecek ölçüde büyümesinden (ya da büyük görülmesinden) kaynaklanan bir tehlike vardır. Bu tehlike, siyasal pragmatizm biçiminde somutlaşır. Siyasal pragmatizmde, kuramın istismarı da değil, büsbütün yokluğu söz konusudur. Aradaki boşlukta gerçekleşenler, kendi zenginliği ve çeşitliliği içinde güncel değerlendirmelere tabi tutulur ve buralardan *reel politika* türetilir. Bu reel politikaların herhangi bir ucu, uzanım noktası ya da perspektifi olması zorunlu değildir. Arada bulunan ve kuramlaştırılması gerçekten mümkün olmayan boşluk o kadar büyük görülmektedir ki, bir yanda siyaset kuramı, diğer yanda ise devrim perspektifi artık çok ötelere, düşünülmeyecek ölçüde uzak mesafelere itilmiştir. Bu kıyısız okyanusun içindeki siyaset özneleri, kendi istedikleri gibi, "yaşamın içinde", yaşamın getirdiği güncelliklerle boğuşa boğuşa yol almaya çalışırlar. Kimileri için bu bir yaşam ve politika tarzıdır ve öyle kabullenilir. Başkaları ise, bu güncel sürüklenişlerin, eninde sonunda bir form ve birikim yaratacağını, nihai hedefin de bu form ve birikimin içinden çıkarak gündeme gelebileceğini düşünür.

Şimdi, şu soruyu yanıtlamanın sırası: Eğer genel siyaset kuramı ile özgül bağlamlı devrim kuramı arasında yer alan boşluğun kuramlaştırılması gerçekten mümkün değilse, o zaman genel kuramın bu boşluğa doğru aşırı projeksiyonu (yansıtılması) ya da güncelliğin getirdikleriyle sürüklene sürüklene yol alma dışında geriye başka bir yol, başka bir çözüm kalıyor mu?

Bu konuda ahkâm kesmek, sosyalist hareketin belki de en karmaşık sorununu ucuz yanıtlarla geçiştirmek istemiyorum. Gerçekten de, ortadaki bu sorun, dünya sosyalist hareketini neredeyse yüzyıldır uğraştıran, üstelik hareketin birçok kolunu sınıfta bırakan bir sorundur. Üstelik bu sorunun *kuramsal düzeyde* çözümlenmesi de mümkün değildir. Örneğin, güncellik/nihai hedef diyalektiği biçiminde de ifade edilebilecek bu sorun, Lenin tarafından kuramsal *değil* pratik olarak çözümlenmiştir. Sorunun ele alınışında, modellerin, yaklaşımların ve ilkelerin elbette önemli rolü olacaktır. Ama bunlardan çözüm getirici bir kuram çıkartılamayacaktır. Bu nedenle altını çiziyorum: Aradaki boşluğu dolduran ve güncellik/nihai hedef ilişkisini genelgeçer çözüme ulaştıran bir *siyaset kuramı* olamaz.

Kısa bir toparlama yapabiliriz. "Marksizm ve siyaset" başlığı altında ele alınabilecek sorunsalın üç bileşeni vardır. Bunlardan birincisi, marksizmin genel siyaset kuramı, ikincisi özgül bağlamlı devrim kuramı, üçüncüsü ise güncel siyasettir. Bunlardan birincisini, yani marksist siyaset kuramını genel hatlarıyla görmeye çalıştık. İkinci bileşen, doğrudan doğruya siyasal hareketin edindiği deneyimlerle ve süreç içinde geliştirilebilecek bir kuramdır. Nihayet, güncel siyasette ise, kuramdan değil, ilkelerden ve yaklaşımlardan söz etmek gerekir. Birtakım ipuçları ve ön belirlemeler dışında, özgül bağlamlı devrim kuramı herhangi bir yazım çalışması olamayacağına göre, bundan sonra yapılabilecek tek iş kalıyor: Güncel siyasetin ilkelerine ve kurallarına eğilmek, bu arada kimi genellemelere gidilip gidilemeyeceğini araştırmak.

Bu toparlamanın ardından, bir önceki soruya dönelim. Güncel siyaset alanında, aşırı determinizm ya da gündelikçilik dışında başka ne yapılabilir? Bir kere, yapılabilecekleri önsel olarak belirleyen iki temel öge vardır. Genel marksist siyaset kuramının gelişkinliği ve özgül bağlamlı devrim kuramı çerçevesinde sağlanan ön birikim, mekanik determinizmin ve gündelikçiliğin önüne güçlü bir set çekebilir. Neden ve nasıl? Şöyle: Bu ikisi, güncel siyaset alanındaki sorunun özünü oluşturan, *açıklayıcılık* ile *siyaset üretimi* arasındaki dengenin iyi kurulmasını sağlayabilir. Güncel siyaset alanındaki gelişmelerin ve olguların, çok değişik yönlerden, gerçekten dikkate değer açıklamaları yapılabilir. Bu açıklamalar, siyasetin yanısıra, ekonomik, tarihsel ve sosyolojik anlamda önemli zenginlikler içerebilir. Ne var ki, zenginlik, kendi kendine siyaset üretmez. Bu zenginlikten siyaset türetilmesi, öznel bir uğraştır. Daha açığı, siyasal özne gün-

cel siyasetin yansıttığı olgu zenginliğini, tarih, güncellik ve gelecek bağlamında bir ayıklamaya ve önceliklendirmeye tabi tutar. Bu süreçte, akademik anlamda çok değerli ya da çarpıcı olabilen bulguların, siyasal açıdan da aynı değeri taşımaları gibi bir zorunluluk yoktur. Marksist siyaset kuramının gelişkinliği ile özgül bağlamlı devrim kuramında sağlanan birikimin düzeyi, siyasal öznenin, işte bu alandaki ayıklama ve önceliklendirme süreçlerinde sergileyeceği başarıyı belirleyecektir.

Bir başka güvence ise, siyaset kuramı ile siyasetin ilkeleri ve kuralları arasındaki ayırımın bilincine varılmasıdır. Kuşkusuz, siyasetin birtakım kuralları ve ilkeleri vardır. Ancak, bu kurallar ve ilkeler, genellikle, bir temel kuramın uzantısı olmayıp tarihsel deneyimden hareketle yapılan çıkarsamalara ve genellemelere dayanır. Örneğin, "siyaset boşluk tanımaz", herhangi bir kuramın uzantısı değil, bir genelleme ya da çıkarsamadır. Önemli olan, kuramdan ilke ve kural çıkartırken, ilkeleri ve kuralları ise kurama taşırken, çok dikkatli olmaktır. Titiz bir okur için açık olsa gerek: Somut siyasetin temelini oluşturan marksist siyasetin bir kuramı olduğunu; güncel siyasetin ise, bu temelin ötesinde, kendi kuramının olmadığını, güncel siyasette ancak ilkelerden ve kurallardan söz edilebileceğini söylüyorum. Ardından eklenebilir: Güncel siyaset için meşru olan ilkeler ve kurallar bile, genel siyaset kuramı ile ilişkilendirilmeyip *kendinde* siyaset kuralları ve ilkeleri olarak kaldıkları sürece sakıncalı olabilecektir.

Bu konudaki ısrarım, birkaç gerekçeye dayanıyor. Bir kere, ulusal ya da uluslararası, tarihsel deneyimden kaynaklanan genellemelerin, güncel siyaset açısından belirleyici ilkeler ve yasallıklar olarak görülmesinin çok riskli olduğunu düşünüyorum. Örnek verebilirim. Türkiye'de ve dünyada (özellikle Latin Amerika'da) askeri darbelerin, sermaye birikim süreçlerinde yeni bir modelin devreye sokulacağı dönemlerin hemen öncesine denk düştükleri bilinir. Ancak, bu gözlemden hareketle, ne her yeni birikim modelinin mutlaka askeri darbe getireceği, ne de birikim modelinde değişiklik söz konusu olmadığı sürece askeri darbelerin de gündem dışı kalacağı sonucuna varılabilir. İşte, marksist siyaset kuramının gelişkinliği, en başta bu tür genellemelerin sorgulanması açısından önem taşır. Marksist siyaset kuramının gelişkinliği, çok çeşitli etmenlerin göreceli ilişki ve etkileşimlerini kucaklayan bir bütünlük anlamına gelir. Böyle bir bütünlük, belirli bir ülkenin somut siyasal durumuna uygulandığında, güncel siyaset boğuntusu içinde en yakın gibi görünen olasılığın bile aslında gündemde olmadığını göstere-

bilir. Böyle durumlarda, o ünlü sözü hiç unutmamak gerekir: "Yaşamın kendisi tarihten hiçbir şey öğrenmez."

Israrımın ikinci gerekçesini ise, kurama yatkın olmayan güncel siyasetin bu kez "sanat" ve "bilim" gibi sıfatlarla yüceltilmesi (aslında mistikleştirilmesi) yönündeki eğilimlerin zaman zaman yaygınlaşabilmesi oluşturuyor. Güncel siyasetin mutlaka ve mutlaka bir doğaçlama içermesi gerektiği söylenebilir ve söylenmelidir. Ancak, siyasetteki doğaçlamanın sanatsal bir biçim ve içerik taşıyabileceğini hiç sanmıyorum. Biliminsanlarıyla sanatçılar arasında, üretim süreçlerinin özel evrelerinde büyük benzerlikler ortaya çıktığı bir gerçektir. Ancak bu buluşmaya bir de siyasetçileri katmanın anlamı yoktur. G. Thomson'un dediği gibi, biliminsanı üst soyutlama düzeylerine çıktığında nesneler dünyasından bütünüyle kopabiliyor; öznenin katıksız dünyasına, yani düşünce dünyasına yöneldikçe bu dünyada *sanatsal bir mod* yakalayabiliyor.[21] Ne var ki, biliminsanları ile sanatçılar için çok meşru ve yararlı olan böyle bir modun, siyasetçilerin mezarını kazması mümkündür. Bu nedenle, siyasette pragmatizmin ve gündelikçiliğin alternatifi, böyle sanatsal ya da akademik bir mod olmamalıdır. Ayrıca unutmamak gerekiyor: Maddi gerçeklerin boğuculuğundan ve reel politikadan çıkış arayanlardan Lukacs "devrimin güncelliği" coşkusu sönünce siyasal üretimini daha çok "barış mücadelesi"ne endekslemiş; Gramsci ise 1917'yi "Kapital'e karşı devrim" diye selamladıktan sonra siper ya da mevzi savaşı stratejileri geliştirmeye koyulmuştur. Güncel siyaset içinde boğulmamanın da, güncel siyasetin çok üstünde bulutsu bir devrimcilikten kurtulmanın da tek yolu vardır: Güncel siyasete, marksist siyaset kuramının incelikleri ve özgül bağlamlı devrim kuramı ile birlikte yönelmek.

Siyasetin bilimle ilişkilerine gelince. Mutlak bir kural olmasa bile, bilimlerin gelişmesinde ampirik bilgi ile bilimsel bilgi arasında dönemsel bir *kopuş* yaşanması gerekebilir. Althusser'in de bir dönem içinde yer aldığı Fransız yapısalcılığının epistemolojisinde ise, ampirik bilgi ile bilimsel bilgi arasındaki kopuşmaya merkezi bir yer tanınır.[22] Marksizmin 19. yüzyıldaki kuramsal gelişiminde kopuş'tan ne ölçüde söz edilebileceği ayrı bir tartışma konusudur. Ancak, konunun tartışmalı içeriğine karşın, bir kuram olarak marksizmin gelişiminde ampirik bilgi ile bilimsel bilgi arasında belirli uğraklarda kopuşlar yaşanması ürkütücü bir yan taşımıyor. Buna karşılık, siyasetin bilim, siyasetçinin ise biliminsanı sayılması, bunun ardından aynı kopuş ayrıcalığının siyasetçiye de tanınması, salt öneri düzeyinde kalırsa saçmalıktan öteye geçmeyecek, denemeye kalkan olursa da felaketten başka bir şey getirmeyecektir.

Geçerken iki noktayı belirtelim. Birincisi: Siyasetin kendi başına bir bilim olmaması, siyasetin nesnesine ilişkin bilimsel bilgi edinme zorunluluğunu kesinlikle ortadan kaldırmaz. Siyaset bilim değildir; ama, içinde bulunduğu ortamın bilimsel bilgisiyle olabildiğince donanmak zorundadır. İkincisi: Bilimsel bilgiden yararlanan, ama kendisi bilim olmayan siyasetin sonuçları, *bilimsel olarak* incelenip değerlendirilebilir. Özetle, sosyalizm de dahil, siyaset, bilimden alıp bilime veren öznelerin, bilim olmayan ve olması da gerekmeyen etkinlikleridir.

Sosyalist siyasetin bile genellikle burjuva partileri tarzında yapıldığı bir ülkede ve dönemde, tutup da siyasetin bilim ve sanat uçlarına taşınmasının tehlikelerine işaret etmek okura garip gelebilir. Ancak, buradaki duyarlılığı bir kez daha anımsamakta yarar var. Yapılan, belirli bir konuyu kuramsal çerçevede açıklamaya çalışmaktır. Böyle bir uğraşta, pratik yaygınlığı çok sınırlı olan, hattâ istisna denebilecek olgu ve yönelimlerin bile açıklığa katkıda bulunması mümkün olabilir. Örneğin, güncel siyasetin bilime ve sanata taşınması, yaygın olmasa bile, bu bölümün temel savını belirginleştirme açısından atıfta bulunulabilecek bir eğilimdir. Temel sav ise şudur: Sosyalistler, siyasetin genel kuramsal çerçevesinden kalkıp özgül bağlamlı devrim kuramına yönelmek zorundadırlar; ikisi arasında, hem bir iletici kayış hem de sürekli bir etkinlik olarak güncel siyaset yer alır. Sosyalistler, güncel siyaseti de içeren geçişlerde ve ilişkilerde, ampirist olmadan ampirik bilgileri değerlendirmek, pragmatist olmadan pratikle ilişkiyi süreklileştirmek ve biricik (unique) olanı bu biricikliğiyle kıyıda köşede saklamayıp daha genel bir çerçeveye yerleştirmek zorundadırlar.

Gramsci'nin Machiavelli'nin *Hükümdar*'ını çok önemsediği bilinir. Gramsci'nin Machiavelli'ye ve *Hükümdar*'a yönelik bu ilgisini, genel bir siyaset kuramı aranışıyla açıklamak mümkün. Bununla birlikte, *Hükümdar*'ın genel bir siyaset kuramına götürücü özelliklerini abartmamak gerekiyor. Bence Gramsci'nin yapmaya çalıştığı, *Hükümdar*'dan ve benzer başka kaynaklardan bir siyaset kuramı çıkartmak değil, marksist siyaset kuramını genelgeçer birtakım *ilkelerle* takviye etmekti. Machiavelli'nin *Hükümdar*'ının Gramsci'yi özel olarak hangi konularda esinlendirdiğine bakarsak, bu açıkça ortaya çıkacaktır.

Kanımca Machiavelli'nin kendi döneminin koşullarında *Hükümdar*'la yaptığı en önemli iş, siyaseti, tarihin ve talihin rasgele cilvelerinin belirlediği bir etkinlik olarak görmeyip belirli ilkelere oturtmaya çalışmasıdır.

Bu ilkeler arasında Gramsci'yi özellikle etkileyenler de aşağı yukarı bellidir. Örneğin, Machiavelli'de rastlanan, yönetilen insanları "inanmadıkları zaman bile inandırma", zor'un sürekli olamayacağı ve yönetilenlere zaman zaman "iyi davranma"nın gerekliliği ya da "sivil hükümdarlık" gibi yaklaşımlar ve kavramlarla[23] Gramsci'nin "zor", "onay", "sivil toplum", vb. kavramlaştırmaları arasındaki yakınlık açıktır.

Gramsci'ye ve *Hükümdar*'a değinmemin nedenini bir kez daha vurgulamak istiyorum: Marksist siyaset kuramı ile özgül bağlamlı devrim kuramı arasındaki alanda daha çok sayıda ilkeye ve kurala ulaşmak, ilkeler ve kurallar aracılığıyla bu alanı salt bir talih ve olumsallıklar alanı olmaktan çıkartmak, gerçekten önemlidir. Ancak, bu çabaların bir sınırı olduğu unutulmamalıdır. Daha doğrusu, bu alandaki genellemelerin, bizi, gene bu alana özgü ayrı bir siyaset kuramına götürmesi mümkün değildir. O zaman, yapılması gereken, yeni bir kuram beklentisinden uzak durmak koşuluyla, somut siyaset alanındaki ilkeleri belirginleştirmek, çoğaltmak ve sürekli olarak yeniden ve yeniden sınamaktır. Daha açık olsun diye örnekliyorum: Küçük burjuvazinin şu ya da bu kesiminin somut siyasal süreçlerde nereye, hangi sınıfa doğru yöneleceğinin hiçbir *genel* kuramsal ön çerçevesi olamaz; keza, örneğin kırsal kesimdeki katmanlaşmalara ilişkin olarak zamanında Mao'nun yaptığı siyasal çözümlemelerin 1920'lerin ve 30'ların Çin'i için bir anlamı olabilir de, bu çözümlemeler, bizi köylülüğün siyasal süreçlerdeki yerine ilişkin herhangi bir genel kurama taşımaz.

Eğer kuram yerine ilke arıyorsak, sınıf mücadelelerinin yaklaşık 200 yıllık tarihine bakıldığında, siyasetle ilgili önemli bir ilkeye ulaşılabileceğini sanıyorum. Çok değişik ülkelerde, çok farklı içerikteki sınıf mücadelelerinde kendini yineleyen bir olgudan söz ediyorum. Ayrıca, birikmiş deneyimin, bu olgunun bir ilke düzeyinde ele alınmasına izin verdiğini sanıyorum. Sözünü ettiğim olgular, siyaset ve devrim süreçlerinde bir *eşik ilkesi*'nin geçerli sayılabileceğine işaret ediyor.

Olguları sıralayalım. Bir: Tarih, bize, daha sınırlı ve daha alt düzeyde kalan hedeflerin daha kolay ve şiddet yoğunluğu daha düşük mücadeleler yoluyla elde edilmesinin bir kural değil istisna olduğunu gösteriyor. İki: Sınıf hareketinin, en önemli kazanımlarını, sert mücadelelerin *hemen ertesinde* elde ettiği örnekler son derece sınırlıdır. Üç: Bir devrim sürecinin, ilk başta önüne koyduğu hedeflerin hemen eşiğine geldiği durumlarda bile, bu eşiğin aşılması, yani en baştaki hedeflerin elde edilmesi, sü-

recin nitelikçe daha üst bir evreye tırmanmasını gerektirmektedir. Ve dört: Tarihte, en başta ortaya konulan hedeflerle yetinip orada duran bir tek gerçek (kitlesel) devrim yoktur.

Yukarıda sıralanan dört olgunun, aşağı yukarı bir ve aynı olgunun değişik biçimlerde ifadesi olduğu söylenebilir. Bu nedenle, hepsini kapsayacak bir kavram olarak eşik ilkesini öneriyorum. Başka bir deyişle, sınıf mücadelesi olsun, devrim süreci olsun hep bir eşikle karşılaşıyor. Bu eşiği *aşmada,* hareketin ve sürecin genel ortalama ivmesi ya da gelinen en son noktadaki basıncı yeterli olmuyor. Eşiği aşmak için, ivmenin ve basıncın önemli oranda yükselmesi gerekiyor. Bu yükselmeyle eşik aşıldığında ise, baştaki hareket bu kez nitel dönüşüm geçirip daha üst bir kategoriye çıkıyor. Buna karşılık, eşiği aşamayan hareket ve süreç de, eşiğin hemen berisinde ulaşmış olduğu yerde kalamıyor; geriliyor ve geriletiliyor. Bu gerileme, dönem dönem bir karşı devrime ya da kapsamlı bir restorasyona da yol açabiliyor.

Konu üzerinde burjuva devrimleri bağlamında duranlardan biri Engels'dir. Engels, kendi devrimlerinde burjuvazinin, olgunlaşıp da devşirilmeye hazır duruma gelen hedefler için bile devrimi daha ileri götürmek zorunda kaldığından söz ediyor. Örnek olarak da Fransa'daki 1793, Almanya'daki 1848 devrimlerini gösteriyor.[24] Engels'in burjuva devrimleri bağlamındaki bu saptamasını sosyalist devrimlere yaymanın bir sakıncası olacağını sanmıyorum. Göran Therborn'un gelişmiş kapitalist ülkelerdeki "burjuva demokratik" kazanımlara ilişkin saptamaları da oldukça çarpıcı. Ayrıca, bu saptamaları Engels'in değerlendirmesi ile uyumlulaştırmak gerekiyor. Therborn, büyük burjuva devrimlerinin hiçbirinde burjuva demokrasisinin kurulmadığını belirttikten sonra, bu demokrasilerin kurulmasında işçi sınıfının ulusal ölçekteki mücadelelerinin birinci derecede etkili olduğu yalnızca üç ülkeden söz edilebileceğini ekliyor: Avustralya, Yeni Zelanda ve İsviçre.[25] Therborn bunun ardından önemli bir ek daha yapıyor. İşçi sınıfının, siyasal süreçlere katılma hakkını, mücadelenin kızıştığı dönemlerde kazanamadığını, burjuvazinin, ancak, başarılı biçimde direnip işçi sınıfını gerilettikten bir süre sonra bu hakları tanıdığını söylüyor.[26]

Burada, Engels'in burjuva devrimleri bağlamında söyledikleri ile Therborn'un gözlemleri arasında sanılabileceği gibi bir uyuşmazlık yoktur. Burjuvazinin, devşirilmeye hazır olan ürünler için bile kendi devrimine ivme kazandırdığı doğrudur; ancak, bu ivme, eski rejimin kimi kurum-

larına uygulanan şiddetle ilgilidir. Daha önemlisi, eski rejimin kimi kurumlarına uygulanan şiddetle, işçi sınıfının, genel olarak emekçilerin, yoksulların ve kadınların siyasal haklarına kavuşmaları arasında zorunlu bir ilişki de yoktur. Daha açık bir deyişle, burjuva devrimi, ancak burjuvazinin kendi özlemleri ve hedefleri bağlamında tanımlanabilecek bir devrimdir. İşçi ve emekçilerin birtakım haklara kavuşmaları ise, burjuva devrimlerin biraz daha uca çekiştirilmesi anlamında bir soluk bakiyesi olarak değerlendirilebilse bile, bu hakları ve kazanılmalarını, burjuva devrimlere *içsel* ögeler saymak mümkün değildir.

Bu söylenenler, gelişkin bir kuramsal temel olmasa da, siyaset ve devrim pratiğiyle yoğrulmuş insanların sezip çıkarabildikleri şeylerdir. Örneğin, Castro'nun burjuva devrimlerine ilişkin saptamaları ilginçtir: "Her tarihsel dönemde, her devrimci hareket, elde edilmesi mümkün birçok başarıyı gündeme getirir. Fransız Devrimi tarihini okursanız şunu görürsünüz: Devrimcilerin ilk özlemleri çok sınırlıydı; hattâ monarşiyi korumayı bile düşündüler. Ama sonra devrimci süreç içinde monarşinin de hakkından geldiler."[27]

Burada, önemli bir tartışmaya girmek gerekiyor: İlke düzeyinde ele alınan bu düzenli yinelenmeler, temelde yatan ve *kuramlaştırılabilecek* bir nesnelliğin varlığına işaret etmiyor mu? Bu, yanıtlanması güç bir sorudur. Saptanan olguları anımsayalım: Daha basit hedefler, zorunlu olarak daha kolay mücadeleleri öngörmüyor; kazanımlar, mutlaka en sert mücadeleleri sonralamıyor; devrimi eşiğe kadar taşıyan ivme, eşiğin aşılmasına yetmiyor; ve eşiği aşan, baştaki hedefleriyle yetinmiyor. Şimdi, bütün bunların, temelde eşitsiz ve bileşik gelişme yasasıyla ilişkileri vardır. Eşitsiz ve bileşik gelişmenin *maddi temellerinin*, başka deyişle dayandığı nesnelliğin kuramlaştırılması da mümkündür. Ne var ki, eşitsiz ve bileşik gelişmenin özellikle siyasal süreçlerdeki somutlanışının *genel bir kuramına* ulaşılması mümkün değildir. Çünkü, eşitsiz gelişmenin siyasal süreçlerde somutlanması, mücadele içindeki sınıfların ve devletin, tarihsel deneyimin bilgisine sahip olması gibi oldukça öznel ve değişken bir olgunun etkisi altında gerçekleşir. Bu etkinin genelgeçer bir kuramına ulaşılamaz. Bu nedenle, tahrik edici yinelenmelere ve genelliklere karşın, kimi olguları kurama taşımayıp ilke düzeyinde tutmak, kuramsal girdileri ise genel marksist siyaset kuramı ile özgül bağlamlı devrim kuramında aramak çok daha geçerli bir çözüm sayılmalıdır.

Mücadele içindeki sınıfların ve devletin tarihsel deneyimin bilgisine sahip olması, az önce değindiğim gibi, siyasetin ve devrimin *genel* kuramını güçleştiren, hattâ olanaksızlaştıran bir öznelliktir. Bir örnekle açmak istiyorum. W. Benjamin, devrimi, siyasetin ötesinde kavramlar ve süreçlerle anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Benjamin'de devrim, herhangi bir siyasal sürecin gelip dayandığı nokta olmanın çok ötesinde, zamanın durduğu, duran zamanın yeniden akması için bir patlamanın gerektiği özgül bir uğraktır. Burada, Benjamin'in, devrim uğrağını önceleyen "normal" süreçle, devrim uğrağının (eşiğin) özgül ve katlanmış boyutları arasındaki nitel farka işaret ettiğini sanıyorum. Bu anlamlandırmaya genel olarak itiraz etmek gerekmiyor. Devam edelim. Benjamin, bu uğrağın özgül yanlarından birini "sınıf mücadelesinin çökelmiş deneyiminin" tüm boyutlarıyla açığa çıkmasında görüyor. Güzel, ama bir sorun var: Sınıf mücadelesinin çökelmiş (sedimented) deneyimi, her toplumsal formasyonda farklı farklı içerik taşıyacağı ve bu deneyim o ülkenin sınıflarınca farklı düşünce ve inançlardan hareketle algılanacağı için, herhangi bir genellemeye ya da kuramlaştırmaya gidilmesi de mümkün olmayacaktır.[28] Bunun anlamı şudur: Devrime ilişkin kabul edilebilir en genelgeçer kavramlaştırma ya da model önerisi bile, bu aşırı soyutluk düzeyinden hemen özele inmek zorunda kalmaktadır.

Özetle, bu güzergâhta, özgül bağlamlı devrim kuramından önce başka bir kuram istasyonunda durulmamaktadır.

Siyaset, Devrim ve Etik

Somut siyasetin herhangi bir kuramın sınırlarına sığmaması, pek çok etik sorunu da beraberinde getirir.

Az önce, eşiğe gelip dayanan devrimin, bu eşiği aşmak için önceki genel ortalamanın üzerinde yeni bir ivme kazanması gerektiğinden, bu yeni ivmeyle birlikte nitel bir dönüşümün gündeme geleceğinden söz etmiştim. Bunun gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkacak süreçler, pek çok devrimde görüldüğü gibi ciddi savrulmalara, kişisel ve toplumsal düzeyde trajedilere de yol açabilecektir. "İhtilal evlatlarının başını yer" deyişi, mutlak bir kural sayılmasa bile, köklü devrimlerin birçoğunda doğrulanmıştır.

Kuşkusuz, bu durumun, "iktidar hırsı", "güç fetişizmi", "kariyerizm"

gibi yüzeysel açıklamaların çok daha ötesinde temelleri vardır. Devrimin gerçekleşmesini sağlayan yeni ivme ve bunun sonucunda ortaya çıkan radikalizm, devrim sürecinin başını çekenleri de sarsacak, tedirginleştirecek ve ciddi bir psikolojik baskı altına alacaktır. Çünkü bu insanların bir nihai utopyaları vardır; bir de inceden inceye düşünülmüş, hedefleri belirlenmiş reel politika çizgileri. Devrimin kendisi ve hemen onu izleyen dönem ise, ikisinden de bambaşka, kendi ayrı özelliklerine sahip bir atmosferdir. Bu atmosferdeki devrimci, yola çıktığı ve uzun süre koruduğu reel politika çizgisinin çok ötesinde, nihai utopyasının ise çok gerisinde kalan bir bilinmezlikler alanındadır. Bilinmezlikler alanındaki devrimci, onu bu alana taşıyan yeni ivmeye de önemli ölçüde yabancıdır. Yabancılık ve bilinmezlik, dar reel politikalarla aşırı uçarı deneyimler arasında sarsıcı gelgitler yaratacaktır.

Bu gelgitler, tarih yaptıklarına inananlarla politika yapmaya çalışanlar arasındaki gerilimleri artıracaktır. Devrim, bir yandan, Goethe'nin Werther'inin, Tolstoy'un Levin'inin ya da Çernişevski'nin utopik kahramanlarının gününün artık geldiğini düşündürdürken, öte yandan dönemin gereksinimleri kendi reel politikerlerini, örneğin Koestler'in *Gün Ortasında 'Karanlık'*ının İvanov ve Gletkin'lerini ortaya çıkartacaktır. Anlatmaya çalıştığım bu gerilimin, başta Troçki olmak üzere 1917 devrimcilerinin kaderini çizdiği söylenebilir. Gelgelelim, Troçki'nin *kişi olarak* yaşamı boyunca romantik bir "sürekli devrimci" olarak kaldığını sanmamak gerekir. Üstelik, Troçki'nin kendini ve devrimi güvende hissettiği dönemlerde, uçuk devrimcilik konusunda son derece yerinde ve gerçekçi uyarılar yapabildiğini de bilerek. Örneğin Troçki "devrimci" sıfatının abartılıp sınırsız biçimde yüceltilmesine karşı ciddi uyarılar yapar. Troçki'nin en önemli vurgusu, *devrimciliğin psikolojik bir soyutlama olamayacağı* konusundadır. Bu nedenle Troçki "devrimci tarihin somut bir tipidir -muhakkak ki geçici bir tipidir" dedikten sonra şöyle devam ediyor: "Devrimci kelimesinin asıl anlamı elbette, insanın bütün bilinçli eylemlerini kapsayacak şekilde genişletilebilir, yani tabiat kuvvetlerinden yararlanmak veya teknik ve kültürel fayda sağlamak, hattâ şimdi bilemediğimiz, hiç hayal bile edemediğimiz öbür kainatlara köprü kurmak. Ama, yoldaşlar, bizim böyle bir soyutlama yapmaya, 'devrimci' kavramını böyle ölçüsüzce genişletmeye hakkımız yok. Çünkü kendi asıl, tarihi somut devrim görevimizi daha asla tamamlamadık, sınıflı toplumu yıkamadık daha."[29]

Troçki, tam da o bilinmezlikler alanında, devrimcinin ne yapması, nerede durması gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. Artık, bir dönemin programları, strateji ve taktikleri aşılmıştır; ama göklere tırmanmanın sırası da gelmemiştir henüz. Bu büyük belirsizlikler alanının kendine göre reel politikalar dayatması kaçınılmazdır. Reel politikaların geliştirilip uygulanmasında güncel gerçekliklerle çok daha ötedeki hedeflerin nasıl uyuşturulabileceği ise, devrimlerin en zorlu sorusunu oluşturur. Bu sorunun yanıtında, ilkelerin ötesinde, genel bir kuramdan yararlanmak olanaksızdır.

Sosyalizmin, gerek iktidar öncesi mücadelelerinde gerekse devrimi izleyen belirsizlikler döneminde yaşadığı sorunları derinleştiren bir başka etmen, devrim kurgusunun hâlâ ve çok büyük ölçüde *burjuva devrimleri modeline* bağlı olması, bu devrimin kodlarıyla inşa edilmesidir. İki yüzyılı aşan bir zaman dilimine yayılan burjuva devrimleri, büyük bir çeşitlilik ve siyasal zenginlik içermektedir. Böyle çeşitlilikler içeren bir sürecin kuramlaştırılması zorunludur. Ama çeşitlilik ve zamana yayılış, bu kuramlaştırmayı zorunlu olarak dar bir alana ve sınırlı kavramlara yöneltecektir. Burjuva devrimleri kuramı, bu dar alanı aşmaya çalıştığı oranda kırılganlaşacak, boşlukları büyüyecektir. Dar alanla ve sınırlı kavramlarla yetinildiğinde ve nitelikçe farklı bir devrimci süreç olan sosyalist devrime salt bu kavramlarla yönelindiğinde ise, bu kez sorunlu bir sıkışma yaşanacaktır. Örneğin, hepsi de burjuva devrimlerinden öğrenilen jakobenlik, jirondenlik, termidor, karşı devrim, vb. tür kavram ve kategoriler, bütün büyük devrimlerin kendi koşullarına biraz özensizce uydurulmaya çalışılmıştır. 20. yüzyılın sosyalist devrimleri ise, burjuva devrimlerin ürünü olan kavram ve kategorileri içerip aşacak, kendi özel kavramlarını biriktirecek bir zenginlik kazanamamıştır. Çok farklı ve çok daha büyük bir iş yapan devrimcilerin kavram dağarcıklarının böylesine sınırlı oluşu, hem sosyalist siyaset kurgusunu hem de siyaset etiğini olumsuz yönde etkilemiştir.

Dördüncü Bölümün Notları

1. Örneğin E. Balibar'a göre Marx için "tarihsel hareketin bizzat kendisinden doğan siyasetin dışında bir Marksist siyaset olamazdı", bkz. E. Balibar; *Marx'ın Felsefesi*, s. 139.
2. K. Marx-F.Engels; "The German Ideology", *Collected Works*, c. 5, s. 74.
3. *y.a.g.e.* s. 380.
4. F. Engels; "To Joseph Bloch", F. Henderson; *Engels: Selected Writings*, Pelican 1967, s. 333. Buradaki çeviri bana ait. Aynı mektubun bir başka çevirisi için bk. Marx-Engels, *Seçme Eserler* III, Sol Yayın. s. 591.
5. V.I. Lenin; "What is to be Done?", *Selected Works*, Progress, 1977, c. I, s. 136.
6. Rosa Luxemburg; *Kitle Grevi, Parti ve Sendikalar*, Çeviren: N.Tuğlu, Z Yayınları 1990, s. 43.
7. Cem Eroğul; *Devlet Nedir?* İmge Yayınları 1989, s. 25.
8. Tülin Öngen, burada söz edilen ikiliğin temelini şöyle anlatıyor: "Bu konuda iki karşıt eğilimden söz edilebilir. İlki, üretim süreci içindeki ekonomik ilişkilerin siyasal niteliğine aşırı vurguda bulunmakta, dolayısıyla siyaseti emek süreci içindeki sınıf mücadelesi pratiklerine indergemektedir; buna karşılık ikinci yaklaşım, siyaseti üstyapı süreçleri içindeki sınıf mücadelesi pratikleriyle sınırlamaktadır. Her iki yaklaşım da, iki düzey arasındaki diyalektik ilişkiyi gözden kaçırdıklarından, sınıfla siyaset arasındaki bağlantıyı yeterince açıklamamaktadır." (Tülin Öngen; *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi*, s. 209).
9. Aktaran, Jorge Larrain; *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çeviren: Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yayınları 1995, s. 79.
10. Ralph Miliband; *Socialism for a Sceptical Age*, s. 136.
11. Ernesto Laclau; *İdeoloji ve Politika*, s.127.
12. V.I. Lenin, *Collected Works*, Progress, 1977, c. 15, s. 289.
13. Giovanni Arrighi; "Marksizm Yüzyılı, Amerika Yüzyılı", Samir Amin vd.; *Büyük Kargaşa; Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi* içinde, Çeviren: Erden Akbulut, Alan Yayıncılık 1993, s. 66.
14. Ira Katznelson; *Marxism and the City*, Oxford University Press 1992, s. 267.
15. Haldun Gülalp; *Kapitalizm, Sınıflar ve Devlet*, Belge Yayınları 1993, s. 29.

16. E.O. Wright vd.; *Reconstructing Marxism*, s. 43.
17. E.O. Wright; *Classes*, Verso, 1989, s. 22.
18. E.O. Wright vd.; *Reconstructing Marxism*, s. 46.
19. Adam Przeworski; "Proletariat into a Class...", s. 368.
20. E.O. Wright vd., *y.a.g.e.*, s. 130.
21. George Thomson; *İnsanın Özü*, Çeviren: Celal Üster, Payel Yayınevi (2.Baskı) 1979, s. 112.
22. Göran Therborn; *Science, Class and Society*, New Left Books 1976, ss. 57-58.
23. Machiavelli; *Hükümdar*, Çeviren: S. Bağdatlı, Sosyal Yayınlar 1984, s. 50. Machiavelli'ye göre, Osmanlı Devleti ve Sudan dışındaki bütün devletlerin askerlerden çok halkı memnun etmeleri gerekir. Çünkü (Machiavelli'ye göre), bu iki devlet dışındaki bütün devletlerde halk askerlerden daha güçlüdür (s. 96). Bu düşüncenin, Gramsci'nin daha sonra Rusya'yı da katarak geliştireceği "pelteleşmiş" sivil toplumlu ülkeler savına önayak olduğu söylenebilir. Bir de şu: "Talih dişi'dir. Ona hakim olmak için sert davranmak ve dövmek gerekir. Dişi tabiatından dolayı talih gençlerin dostudur. Çünkü gençler daha az ihtiyatlı, daha atılgandırlar." (s. 117). Gramsci'nin "Modern Prens" anlatımlarındaki irade vurgusunun kökenleri de burada bulunabilir.
24. F. Engels; "Socialism: Utopian and Scientific", Marx-Engels; *Selected Works*, c. III, s. 105.
25. Göran Therborn; *Sermaye Egemenliği ve Demokrasinin Doğuşu*, Çeviren: Şirin Tekeli, V Yayınları 1989, ss. 29, 40.
26. Göran Therborn; *y.a.g.e.*, s. 50.
27. Castro'dan aktaran, Herbert Matthews; *Castro*, Pelican 1969, s. 135.
28. Alex Callinicos; *Making History*, s. 224.
29. L. Troçki; *Sosyalizmin Güncel Meseleleri*, s. 127.

Devlet Kuramında Temel Sorular

Marx'ın ve Engels'in devlete ilişkin çözümlemeleri, ideoloji ve siyaset başlıkları altındaki açılımlarından daha kapsamlı ve derinliklidir. Bu kapsam ve derinlik farklılaşmasının bir nedeni olsa gerek. Önce, bu konu üzerinde kısaca durmak istiyorum.

Daha önceki bölümleri anımsayalım. Marx ve Engels için siyaset, büyük ölçüde, toplumsal yaşamın ve tarihsel gelişimin temelini oluşturan süreçlerin bağımlı yansımalarından oluşuyordu. İdeoloji kavramı ve bu kavrama ilişkin çözümlemeler ise, bu iki düşünürün ürünlerinde hem oldukça sınırlı hem de kesikli bir yer tutuyordu. Kesiklilikten kastedilen, bu kavrama uzun süre hemen hemen hiç göndermede bulunulmamasıdır.

Buna karşılık devlet konusu, Marx'ın ve Engels'in yapıtlarında çok daha kesintisiz biçimde öne çıkar. Örneğin Marx'ın ilk yapıtlarında devletten, *yabancılaşma* bağlamında sıkça söz edilir. Ardından, 1848-1850 devrimleri ve özellikle Louis Bonaparte olayı, *devlet iktidarının paylaşımı* konusu üzerinde yoğunlaşmayı getirir. Marx'ın ekonomi politik çalışmalarına gömüldüğü o uzun yıllarda bile, devlet gündemden düşmez. Çünkü, kapitalizmin tarihsel gelişiminde belirleyici rol oynayan *"ilk birikim"* döneminde devletin özel bir ağırlığı vardır. Nihayet Paris Komünü, devlet ve devlet biçimleri konusunu bu kez *proletarya diktatörlüğü* bağlamında yeniden gündeme yerleştirir. Özetle, Marx'ın ve Engels'in çalışmalarında devlet, gerek tarihsel ve kuramsal, gerekse güncel ve pratik bağlantılarıyla, ideolojiye ve siyasete göre çok daha belirgin bir yer tutar.

Önce bir soru: En genel hatlarıyla bakıldığında, ideoloji de, siyaset de, devlet de, hep üstyapılar alanına giriyor; bunların arasında devletin daha öne çıkmasının özel gerekçeleri neler olabilir? Örneğin, yabancılaşma ekseni daha "genç" bir marksizme yöneleceksek, ideoloji, siyaset ve devlet, yabancılaşma olgusunun sonuçları, biçimleri ve kurumlarıdır. Böyle yap-

mayıp maddi temelin belirleyiciliğini vurgulayan, bu anlamda daha "dünyevi" bir marksizmi benimsesek bile, durumun özü pek değişmeyecektir. Bu kez, üçü birden, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin kendini dışa vurduğu alanlar ve kurumlar olarak görülecektir. Öyleyse, neden? Neden özellikle devlet?

Bulabildiğim yanıt şu: O geniş üstyapılar alanında, devlete daha özel ve ayrıksı yer tanınmasının nedeni, devletin, temel ile üstyapı arasındaki her tür ilişki, etkileşim ve belirlenimin kurumsal odak noktası sayılmasıdır. Bu anlamda devlet, toplayan ve dağıtandır. Örneğin, ideoloji alanındaki süreçler (ki bu süreçlerin en azından bir bölümü bizatihi devletin kendisinden kaynaklanmaktadır) devlet pirizmasından geçtikten sonra toplumsal yaşam üzerinde daha etkili olabilmektedir. Her tür siyaset devleti odak alırken, devletin kendi dinamiği de siyasal süreçleri köklü biçimde belirlemektedir. Siyasetin, bir önceki bölümde anlatmaya çalıştığım gibi, bir yansımadan ibaret olmayıp birinci eksen dahil toplumsal formasyonun bütün bölmelerine içsel bir süreç olduğunu kabul edelim. Bu durumda devlet, maddi temele yönelik belirleyici müdahaleleriyle gene öne çıkacaktır. Bu söylediklerimin, Marx'ın ve Engels'in kendi yapıtlarından doğrudan çıkarılabilecek bir sonuç olduğunu iddia etmiyorum.[1] Ancak, Marx'ın ve Engels'in, ideolojiye ve siyasete göre devlet çözümlemelerine daha çok girmelerinin en akla yatkın açıklamasının bu olabileceğini düşünüyorum.

Devletin siyasetten ve ideolojiden daha öne çıkışı, tarihsel boyutuyla da irdelenebilir. Böyle bir bakış bize şunu gösterecektir: İnsanların gündelik sıradan ilişkilerini aşan, çok daha geniş ölçekli ve merkezi iktidarı hedefleyen siyaset ile, toplumların yaşamlarına ilişkin kapsayıcı düşünce üretimi (ideoloji), ancak devletle birlikte ortaya çıkmış ve devlet ön temeli üzerinde biçimlenmiştir. Siyasetin tüm oynaklığının, ideolojinin ise uçucu yönlerinin karşısında, bir kurum olarak devlet, tarih boyunca çok daha yerleşik bir yapı olagelmiştir. İnsanlık tarihinde hem kadiri mutlak (omnipotent) sayılan, hem de her yerde hazır ve nazır (ubiquitous) olan bir yapının, oynak, aşırı değişken ve uçucu olana göre, çözümleme açısından öncelikli oluşu doğal sayılmalıdır.

Peki, bütün bu söylenenler, siyasete ve ideolojiye göre, devlet kuramı konusunda daha donanımlı olduğumuz anlamına mı geliyor? Böyle denebilir. Günümüz için geçerli genel bir ideoloji kuramına ulaşma çabasında Marx'a ve Engels'e gerçekten çok şey eklemek gerekiyordu. Siyasette ise,

kurama elverişli alanlarla, en çoğu birtakım ilkelere ve kurallara bağlanabilecek alanlar arasında genel bir ayırım yapabiliyorduk. Oysa, devlet konusu gündeme geldiğinde, kuramın en az iki düzlemde varolduğu ve bu düzlemlerden hareketle geliştirilebileceği görülüyor.

Bu düzlemlerden birincisi, en genel anlamıyla devlet kuramıdır. İkincisi ise, belirli bir sınıfın *toplumsal* egemenliğinin, devlet aracılığıyla *siyasal* egemenliğe dönüşmesi sürecinin kuramsal açıklanışıdır. Ancak, devlet kuramında daha donanımlı olunması, bu alanın tümünün salt *genel* kuramsal çabalarla kapsanabileceği sanısına yol açmamalıdır. Başka birçok konuda olduğu gibi devlet konusunda da, somut durumun somut çözümlemesini ve bu anlamda özgül bağlamı dayatan önemli boşluklar olacaktır: "Özgül bir toplumsal yapı olarak devletin özgünlüğünün kaynağı, *tüm* toplumsal yapılar için geçerli bir belirlemeyi 'yansıtmada', 'süzmede' (dolayısıyla kaçınılmaz olarak 'çarpıtmada') ve bir ölçüde de 'dengelemede' izlediği özel yoldur."[2] Başka bir deyişle, devletin ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı, devletle egemen sınıfın ya da sınıfların ilişkisi, genellenebilecek kuramsal çözümlemelere az çok yatkın alanlardır. Buna karşılık, egemen sınıflarla devlet ilişkisinin özgül (spesifik) bir toplumsal formasyonda nasıl ve hangi süreçlerde kurulduğunun belirlenmesi, genelden özele yönelen bir çözümleme sürecini gerektirecektir.

İdeoloji, siyaset ve devlet konularındaki durumu bir benzetmeyle anlatıp, ardından konunun merkezine yönelmek istiyorum. İdeolojide, elimizde her biri az çok düzgün kesilmiş, ama dağınık tahta parçaları bulunuyordu. Bu tahta parçalarını seçip ayıkladık; elimizde kalanları birbirine tutturarak bir çerçeve oluşturmaya çalıştık. Siyasette, elimizde hazır tahta parçaları da yoktu; önce bunları bulmaya çalıştık, bulunanları işledik ve sonuçta en azından nereye, nasıl bakılacağını gösteren bir çerçeve çıktı ortaya. Devlet konusunda ise, elimizde içiçe geçmiş hazır iki çerçeve var. Bu çerçevelerden dışta olanı (devletin kökeni, tarihsel gelişimi, vb.) özellikle sağlam ve kapsayıcı görünüyor. İçteki ikinci çerçeve ise, bir kurum olarak devletle toplumsal sınıflar arasındaki ilişkilere bakış açısı sağlıyor. Bu ikisi az şey değildir. Eğer böyle bir donanıma sahipsek, yola çıkarken fazla ürkek davranmamak gerekir.

Madem yola çıkılıyor, bunca sözü edilen donanımın ya da hazır çerçevelerin bir kez daha anımsanması yararlı olabilir. Bu anımsamayı, Marx'tan ve Engels'den hareketle yapacağız. Devlet söz konusu olduğunda Marx'ın ve Engels'in, öne çıkan, net tanım içeren ve daha sonraki

marksistlerin göndermelerinde başat yer tutan, özetle klasikleşmiş metinleri vardır. Önce bunları aktarmak istiyorum. Ardından, bu metinlerden çıkarsanabilecek özel önem taşıyan soruları ve (eğer varsa) uyarıcı boşlukları ele almaya çalışacağım.

Lenin dahil hemen hemen bütün marksistler, devlet kuramı gündeme geldiğinde en başta Engels'e başvururlar. Başvurulan metinler de aşağı yukarı bellidir ve bu anlamda klasikleşmiştir. Bunlardan birini dinleyelim: "Devlet sınıf karşıtlıklarını frenleme gereksinmesinden doğduğuna, ama aynı zamanda bu sınıfların çatışması ortasında doğduğuna göre, kural olarak en güçlü sınıfın, iktisadi bakımdan egemen olan, ve bunun sayesinde, siyasal bakımdan da egemen sınıf durumuna gelen ve böylece ezilen sınıfı boyunduruk altında tutmak ve sömürmek için yeni araçlar kazanan sınıfın devletidir."[3]

Daha sonra gündeme gelecek sorularla hepbirlikte ele almak üzere, bu alıntıda öne çıkan önemli noktaları bir kenara yazıp geçiyorum: (1) İlk cümlede görülen, en baştaki özgün "gereksinme" (sınıf karşıtlıklarını frenleme) ile, nesnel olarak ortaya çıkan sonuç (devletin belirli bir sınıfın devleti haline gelmesi), marksist belirleme (determinizm) kuramı açısından nasıl yorumlanabilir? (2) Toplumsal egemenliğin siyasal egemenliğe dönüşmesinde devletin özel rolü nedir? Devlet, bu dönüşümün sağlanması açısından vazgeçilmez bir kurum mudur? (3) Egemen sınıf, siyasal egemenliğini kurduğunda, karşıtlarını sömürmek ve boyunduruk altında tutmak için hangi *yeni* (daha önce olmayan) araçları elde eder?

Bu kez Marx'la devam ediyorum: "Sistematik ve hiyerarşik bir işbölümü planına göre biçimlendirilmiş, her yerde hazır ve nazır sürekli ordu, polis, bürokrasi, din adamları ve yargı sistemi gibi organlarıyla birlikte, merkezileşmiş Devlet iktidarının kökeni, mutlak monarşi dönemine dayanır. Bu dönemde merkezileşmiş devlet iktidarı, yeni yeni gelişen orta sınıf toplumunun feodalizme karşı mücadelesinde ona güçlü bir silah sağlıyordu [...] Daha sonraki *rejimlerde*, parlamenter denetim altına, yani mülk sahibi sınıfların doğrudan denetimi altına alınan Hükümet, yalnızca devasa kamu borçlarının ve ortalığı kırıp geçiren vergilerin ortaya çıktığı bir yer olmakla da kalmadı. Mevki, maddi çıkar, kayırmacılık gibi dayanılmaz çekicilik taşıyan olanaklarıyla Hükümet, yönetici sınıfların birbirine rakip fraksiyonlarının ve serüvencilerinin mücadele alanı haline geldi. Bununla da bitmedi; Hükümetin siyasal karakteri de, toplumdaki ekonomik değişimlerle eşzamanlı olarak değişti. Modern sanayinin ilerle-

mesi, sermaye ile emek arasındaki sınıf karşıtlığını ne ölçüde geliştirmiş, yaygınlaştırmış ve yoğunlaştırmışsa, devlet iktidarı da, sermayenin emek üzerindeki ulusal iktidarı, toplumsal köleliği sürdürmek için örgütlenmiş bir kamu gücü ve sınıf despotizminin motoru olma özelliğini o ölçüde daha fazla kazandı." [4]

Şimdi, yukarıdaki alıntıyla ilgili soruları sıralıyorum (sorular, sıra olarak, bir önceki alıntıya ilişkin soruları izlemektedir): (4) Marx'ta, *genel olarak* devlet kavramı ile "merkezileşmiş devlet iktidarı" kavramı arasında içeriksel bir farklılaşma var mıdır? (marksist devlet kuramı, devletin, ilk sınıflı toplumlarla birlikte ortaya çıktığını savunur; oysa burada sözü edilen olgunun kökeni burjuvazinin yeni yeni palazlandığı mutlak monarşi dönemine dayandırılmaktadır). (5) Burjuvazi, yeni yeni geliştiği ve *siyasal egemenliğini* sağlamaktan henüz uzak olduğu bir dönemde, feodalizme karşı mücadele ederken devleti hangi güçle ve nasıl kullanabilmektedir? (6) Devlet iktidarının parlamenter denetim altına alınması, her yerde ve her zaman, mülk sahibi sınıfların daha doğrudan denetimi anlamına mı gelir? (7) Hükümet eksen alındığında, mülk sahibi sınıfların "doğrudan" denetimi ile, yönetici sınıfların değişik kesimlerinin çıkar mücadeleleri birbiriyle hangi süreç ve mekanizmalarla uyuşturulur? (8) Merkezi devlet iktidarının, sürekli ordu, polis, bürokrasi, yargı, dinsel kurumlar gibi organlarından her birinin, toplumsal sınıflarla olan ilişkilerinde doğrudanlık mı, yoksa devlet bütünlüğü dolayımı mı ağır basar?

Alıntı ve sorulara, bu kez devletin ve devlet iktidarının temel süreçler üzerindeki etkileriyle devam ediyorum. Önce, Marx ve *Kapital.* Marx, Amerika kıtasında altının ve gümüşün bulunmasının, yerli halkların köleleştirilmesinin ve yağmacılığın ilk kapitalist birikim açısından taşıdığı öneme değindikten sonra, sözlerini şöyle sürdürüyor: "İlkel birikimin farklı önemli anları, şimdi, az çok bir tarih sırasıyla, özellikle İspanya, Portekiz, Hollanda, Fransa ve İngiltere üzerine dağılmış bulunuyor. Bunlar 17. yüzyılın sonunda, İngiltere'de, sömürgeleri, kamu borçlarını, modern vergi ve himaye sistemlerini kapsayan sistematik bir bütün meydana getirirler. Bu yöntemler, bazen, örneğin sömürge sisteminde olduğu gibi kaba kuvvete dayanırlar. Ama hepsi de, feodal üretim tarzının kapitalist üretim tarzına dönüşüm sürecini yapay bir biçimde hızlandırmak için, devlet gücünü, toplumun bu örgütlenmiş kuvvetini kullanırlar. Zor, yeni bir topluma gebe her eski toplumun ebesidir. Zor, kendisi bir ekonomik güçtür."[5]

Burada bir tek, ama oldukça önemli bir soru gündeme geliyor: (9) Devlet gücünün, belirli bir kesim tarafından yoğun ve sistematik biçimde kulanımı, yalnızca bir üretim tarzından diğerine geçerken süreci hızlandırmak ve kısaltmak için mi gündeme gelir? Yoksa, devletin, böyle tarihsel geçiş dönemlerinin dışında da, sermaye birikim süreçlerinin asli ve sürekli unsurlarından biri oluşundan mı söz etmek gerekir?

Yeniden Engels'e dönelim. 1890 tarihli bir mektupta söylenenler şunlar: "Toplum, vazgeçemeyeceği bazı ortak işlevler doğurur. Bu işlevleri yerine getirmek için seçilmiş bulunanlar, *toplum içinde* yeni bir işbölümü kolu oluştururlar. Böylece, yerine getirmek için seçilmiş bulundukları işlevlerden ayrı, onların tersine çıkarlara sahip olur, bu işlevlerden ayrılırlar, ve devlet denilen şey doğar [...] Bu yeni ayrı güç sonunda üretim hareketini izler, ama, sahip bulunduğu görece özerklik gereğince, üretim koşulları ve üretimin gidişi üzerinde de karşı etkide bulunur, yani bir kez göreli bir özerklik kazandıktan sonra, artan bir kararlılıkla daha büyük bir gelişmeye doğru yönelir. Eşitsiz iki gücün karşılıklı etkileşimi var: Bir yanda iktisadi hareketin etkisi; öte yanda, yeni, olanaklı en büyük özerkliğe yönelen, ve bir kez kurulduktan sonra, o da kendine özgü bir harekete sahip bulunan siyasal iktidarın etkisi. İktisadi hareket sonunda üstün gelir, ama o da, siyasal hareketin, kendisi tarafından yaratılmış, kendini bir yandan devlet gücünde, ve öte yandan bu güçle birlikte doğan muhalefette gösteren görece bir özerkliğe sahip bulunan yansımasının etkisine uğrayacaktır."[6]

Sorular sürüyor: (10) "Göreli özerklik" ne anlama gelir? Göreli özerklik ile *bağımsızlık* arasındaki fark, ilkinin "son kertede" ekonomi tarafından belirlenmesinde mi yatar? (11) Engels'in burada önerdiği modelin, başka yerlerdeki modellere göre, devlete ve siyasete tanınan özerklik alanını fazla geniş tuttuğu söylenebilir mi? (12) "Bir kez göreli özerklik kazandıktan sonra" ve "bir kez kurulduktan sonra" gibi vurgular, devletin ve siyasal iktidarın belli bir tarihsel eşikten sonra kendine özgü bir hareket çizgisine sahip olacağı anlamına mı geliyor? (13) Az önceki paragrafta geçen "devlet", "devlet gücü", "siyasal iktidar" ve "siyasal hareket" kavramları büyük bir serbesti içinde birbirinin yerine kullanılabilir mi? Yoksa bunların arasında belirli ayırımlar gözetmek mi gerekir?

13 soru oldu. Bu 13 sorunun her birinin ayrı ayrı yanıtlanması gerekmiyor. Üstelik, kimi soruların yanıtları, bu çalışmanın sınırlarını aşan

bir kapsama sahip. Dolayısıyla, bunun yerine, temel başlıklar altında bir yalınlaştırmaya gidilebileceğini düşünüyorum. Kimi soruların birbiriyle yakından ilişkili olması, bunu mümkün kılıyor. Önereceğim başlıklar şunlar: (i) bağımsızlık/göreli özerklik ile sınıf aidiyetinin tanımlanması ve ilişkilendirilmesi (1., 10. ve 11. sorular); (ii) yerleşik bir kurum olarak devletten başlayarak önce merkezi iktidara, sonra hükümete uzanan güç düzeylerinin tanımı ve bu güç düzeylerinin sınıfla ilişkileri (4., 6., 7. ve 13. sorular); ve (iii) burjuvazinin toplumsal egemenliğinin siyasal egemenliğe dönüşmesinde devletin rolü ve bu dönüşümün ardından devletin organları ve işlevleriyle yeniden yapılanması (2., 3., 5., 8., 9. ve 12. sorular).

Bu başlıkların altının iki kanaldan doldurulabileceğini sanıyorum. Birinci kanalda, günümüze ait yeni olgulara ve kanıtlara pek fazla girmeden, Marx'ın, Engels'in ve Lenin'in kendi dönemlerindeki açıklamalarına başvurulabilir. İkinci kanalda ise, birinci kanaldan dolmayan boşlukların, bu kez kapitalizmin ve kapitalist devletin Marx sonrası gelişimine bakarak doldurulması gerekiyor.

Bağımsızlık, Göreli Özerklik ve Sınıf Aidiyeti

Marx'ta ve Engels'de bağımsızlık (independence) ile özerklik (autonomy) birbirinden çok kesin biçimde ayrılır. Bu iki kavramın birbirinin yerine kullanıldığı hiç görülmez. Örneğin, devletin *bağımsızlığından* söz edilebilecek koşullar, *Alman İdeolojisi*'nde çok net biçimde belirlenir: "Günümüzde, devletin bağımsız olduğu durumlara, yalnızca, zümrelerin (estate ya da toplumsal katman, m.ç.) henüz tam olarak sınıfa dönüşmedikleri; daha gelişmiş ülkelerde ortadan kalkan bu zümrelerin hâlâ önem taşıdıkları; ve bir karışımın söz konusu olduğu ülkelerde raslanır. Sonuçta [bu ülkelerde] nüfusun hiçbir kesimi diğeri üzerinde hakimiyet sağlayamamıştır. Özellikle Almanya'daki durum budur. Modern devletin en gelişkin örneği ise Kuzey Amerika'da görülür."[7]

Bu doğrultudaki örnekleri çoğaltmak mümkün. Ama gerekli olduğunu sanmıyorum. Bu noktada, yanıtlanması gereken soru doğrudan doğruya şu: Zümrelerin gelişip sınıf durumuna geldikleri ve belirli bir sınıfın toplumsal hakimiyetinin kurulduğu toplumlarda devletin *bağımsızlığı* büsbütün gündemden düşer mi?

Bence, evet. Bir toplumda sınıflar ne ölçüde gelişip birbirlerinden ke-

sin çizgilerle ayrışmışlarsa ve belirli bir sınıfın toplumdaki egemenliği ne ölçüde belirginleşmişse, o toplumdaki devletin *bağımsızlığı* giderek ortadan kalkacak, buna karşılık *göreli özerklik* alanı genişleyecektir. Bağımsızlığı kalmayan, ama özerklik alanı genişleyen devlet, modern devlettir. Devlet, bağımsızlığını büsbütün yitirip sermayenin devleti durumuna gelirken, aynı anda toplumun tümünü birarada tutma görevinin ağırlaştığını da görecektir. Sonuçta, daha geniş yurttaş kesimine yönelirken, *göreli özerklik* alanını biraz daha genişletecektir. Bu söylenenleri tek cümle ile özetlemek mümkün: Bir bütün olarak sermaye sınıfına en iyi hizmeti, göreli özerklik alanı genişlemiş devlet verecektir. Göreli özerklik, devletin sınıf temelini ve bağlarını zayıflatmak söyle dursun, bu temeli ve bağları güvenceye almanın zorunlu koşuludur.

Nedenlerini görmek için sürece biraz daha yakından eğilmekte yarar var. Bir kere, devlet, yalnızca ve yalnızca sermayenin yeniden üretimi bağlamında önem taşıyan bir kurum olsaydı bile, her biri kendi dar ufuklu bencil çıkarlarının peşinden koşan ve bu anlamda birbiriyle ters düşen sermaye kesimleri karşısında belirli bir özerkliğe sahip olma zorunluluğunu duyacaktı. Ancak devlet, sermaye birikiminin daha ötesinde, sınıf mücadeleleriyle ilişkili bir kurumdur. Bu da devlete, sermaye sınıfının gerçek üyelerinin başetmeleri mümkün olmayan *ideolojik* ve *siyasal* görevler yükleyecektir. Bu tür görevlerin, devletin göreli özerklik alanını genişletmesi kaçınılmazdır. Peki, göreli özerklik alanının genişlemesi, devletin sınıf aidiyetini nasıl oluyor da çelmiyor, hattâ tersine daha da pekiştiriyor?

Bu sorunun yanıtının, öncelikle, genel tarihsel süreçten hareketle verilmesi gerekir. Tarihsel süreçte, devleti belirleyen üç kritik uğrak olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, toplumun ortak gereksinimlerinden doğan devletin, bir boşlukta durmayıp, zamanla o toplumun egemenlerinin çıkarlarına göre dönüşüm geçirmesidir. İkinci tarihsel uğrakta ise, Marx'ın da belirttiği gibi, şunu görüyoruz: Devlet, burjuvazinin yeni yeni geliştiği mutlak monarşi döneminde bile, burjuvazinin çıkarlarına uyum sağlayabilmiştir. Bu, modern devlete, daha ilk biçimlenme döneminde vurulan kalıcı bir damgadır. Üçüncüsü ve hepsinden önemlisi ise şu: Kapitalizmin dünya ölçeğinde eşitsiz gelişimi sonucunda, geride kalan ülkelerin devletleri kapitalist gelişimi hızlandırıcı özel misyonlar yüklenirlerken, önde gidenler de kendi konumlarını korumak için devleti daha çok devreye sokmuşlardır.

Burada anlatmak ve vurgulamak istediğim şu: Bu üç tarihsel uğraktan son ikisi, özel olarak sermaye ile devlet arasındaki ilişkiyi kimi kritik alanlarda iyice pekiştirmiş, kalıcılaştırmış, kurumlaştırmış, hattâ giderek yasalaştırmıştır. Başka bir deyişle, özellikle canalıcı önem taşıyan kimi alanlarda, sermaye ile devlet arasında üç uğrağın birikimini temel alan tarihsel bir kaynaşma gerçekleşmiştir. Bu kaynaşmanın üzerinde ortaya çıkan, esneklikleri ve yenilikleri öngören görece özerk girişimler ise, temelin sağlam olması nedeniyle, bir bütün olarak sermaye sınıfının çıkarlarını çelmemekte, tersine son çözümlemede bu çıkarlara hizmet etmektedir. Sanıyorum şu sözler aşağı yukarı aynı anlama geliyor: "Belirli bir devlet biçimini çözümlerken göz önüne alınması gereken şey, bir dizi devlet kurumu ile bunlar üzerinde egemenlik kurmak isteyen siyasal güçler değil, bu kurumsal düzenlemelerin sermayenin egemenliğine hangi yollardan izin tanıdığıdır."[8] Gerçekten de, anayasadan yargı sistemine, güvenlik örgütlenmesinden eğitim düzenine dek önemli alanlarda temel taşlar belirli bir egemenlik biçimini meşrulaştıracak biçimde döşenmişse, bunların üzerindeki siyasal ve ideolojik çeşitlemelerin, görece özerk olanlar dahil, sistemin kendisini tehdit ettiği durumlara pek raslanmayacaktır.

Bu saptamanın hemen ardından bir uyarı gerekiyor. Devletin genişlemiş özerklik alanında ortaya çıkan esneklik ve değişkenliklerin, bir bütün olarak sermaye sınıfının iktidarını tehdit etmemesi, hiçbir biçimde, muhalif siyasal hareketlerin bu esneklik ve değişkenliklere kayıtsız kalmasını gerektirmez. Siyasette, son durumda sermaye sınıfının egemenliğini tahkim edecek girişimler bile, muhalif hareketlere önemli siyasal girdiler, manevra alanları ve düzene yüklenme olanakları sağlayabilir. Örneğin, Türkiye'de 60'lı yıllarda sağlık hizmetlerinin sosyalleştirilmesi, düzeni tahkim edici yönleriyle ele alınabilir. Ama bu, hiç kuşkusuz, muhalefet hareketlerinin sosyalleşmeyle ilgilenmemesini ya da bu girişime karşı çıkmasını gerektirmez.

Yeniden konumuza dönecek olursak, önemli bir noktaya değinmek istiyorum. Marx'ın, devletin bağımsızlığını, kapitalizmin ve sınıfların gelişmemişliğiyle açıkladığı ortada. Bu durumda, kapitalizm gelişip sınıflar kesin çizgileriyle belirginleştikçe, devletin sınıf aidiyetinin de netleşeceği ileri sürülebilir. Sonuçta, gerçekten de böyle olmuştur. Ancak bu sonuç, Marx'ın, gerekli saydığı yoldan *değil*, başka süreçlerle ortaya çıkmıştır. Özellikle 1850 öncesi yazılarında Marx, devletin bağımsızlığının son bulmasını, ekonominin mutlak egemenliğine, ticaretin ve sanayinin

devleti masederek onu kendi basit uzantısı haline getirmesi perspektifine bağlıyordu. Örneğin Marx 1844'de "özel mülkiyetin egemenliğinin, her tür siyasal renk ve tondan arınacağı bir kapitalist gelişme aşaması"[9] kurguluyordu. Marx'ın bundan 5 yıl sonraki öngörüleri de aşağı yukarı aynıdır: "Çağdaş burjuva toplumunun varlık koşulları, bürokrasi ile ordunun, ticaret ve sanayinin efendileri olmaktan çıkarılıp ticaret ve sanayinin araçları haline getirilmelerini ve burjuva ilişkilerin basit organlarına dönüştürülmelerini gerektirir."[10]

Marx'ın, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte devletin bağımsızlığının son bulacağı öngörüsü gerçekleşmiştir. Ama bu sonuç, Marx'ın öngördüğü biçimde ortaya çıkmamıştır. Daha açığı "özel mülkiyetin egemenliği her tür siyasal renk ve tondan" *arınmamış*, "bürokrasi ve ordu burjuva ilişkilerin basit organlarına" *dönüştürülmemiştir*. Burada, yanlış çıkan bir *öngörüden* söz etmek mümkün değildir. Çünkü Marx'ın anlattığı, bir zorunluluk ya da kaçınılmazlık değil, *gerekliliktir*. Gerçekten de, Marx'ın kapitalizme ilişkin üst düzey soyutlamaları ve 19. yüzyılın genel koşulları, bu tür gereklilikleri öne çıkarıyordu. Avrupa'nın 1815'ten sonra uzun bir barış dönemine girmesi, kıyasıya rekabetin yerini İngiltere'nin mutlak üstünlüğüne dayalı bir *Pax Britannica*'nın alması, pek çok çevrede, devletin ve askeri gücün artık tarihsel rollerini tamamlayıp sahneden çekildikleri bir kapitalizm aşamasına ulaşıldığı kanısı uyandırmıştı.[11] Böyle olmadığı ve olamayacağı, 19. yüzyıl sonlarına doğru ortaya çıktı. Dünya kapitalizmi tam bir yüzyıl, devletin, genel kamu görevleri bir yana, sermaye birikim ve bölüşüm süreçlerine doğrudan müdahale ettiği bir dönem yaşadı. Özellikle 1989-91 dönemecinin o ilkel neo-liberal retoriğine karşın, bugün bile bu dönemin kapandığını söylemek mümkün değil.

Şimdi, devletin sınıf aidiyeti ile bağımsızlık ve göreli özerklik ilişkilerinin daha iyi kavranabilmesi için bir model önereceğim. Bu model, tarihsel sürecin genel ve büyük dönüşümlere tanıklık eden kıvrımlarında olup bitenlerin, daha mikro ölçeklerde gündelik olarak yinelendiği hipotezine dayanıyor.

Engels'i bir kez daha anımsayalım: Devlet, "sınıf karşıtlıklarını frenleme" gibi özgün bir gereklilikten doğduğu halde, *sonuçta* belli bir sınıfın devleti haline geliyordu. Bu, M'si büyük harfle yazılan ana ya da makro "Model"dir. Bu ana Model'in, kendini tüm tarihsel süreç boyunca yineleyen, ama bu kez küçük "m" ile başlayan mikro "modeller"i içerdiğini düşünüyorum. Örneğin herhangi bir devlet, vergi politikalarını, büyük alt-

yapı yatırımlarını, genel olarak kamu harcamalarını, sosyal hizmet stratejilerini vb. belirlerken, göreli özerklik alanını çok geniş tutabilir. Başka deyişle, devletin ulusal ölçekli bütün politikalarının daha en başta ve birebir sermaye sınıfının özel çıkarlarına göre belirlenmesi zorunlu değildir. Böyle bir zorunluluğun olduğunu varsaymak, marksist determinizmin ve devletin sınıf aidiyeti vurgusunun kabalaştırılması demektir. Kısacası, devlet, kimi politika ve girişimlerini belirlerken geniş bir özerklik alanında hareket edebilir.

Gelgelelim, söz konusu politika ve girişimlerin süreç içinde yeniden biçimlendirilmesinde, ağırlık kaydırmalarında, fiili uygulama seçeneklerinde, vb. varolan sınıf dengeleri mutlaka ve mutlaka belirleyici olacaktır. Bu, "ekonominin" değil, ama sınıf dengelerinin son çözümlemedeki *belirleyiciliğidir* ve devletin sınıf aidiyeti de en belirgin biçimiyle burada ortaya çıkar. Türkiye'den bir örnek verelim: Şu anda Türkiye Cumhuriyeti'nin en büyük projesi olan GAP'ın arkaplanında, "kalkınma", "istihdam yaratma", "toplumsal yapının dönüştürülmesi" gibi genel dürtülerin, en az sermayeye yeni pazar ve ucuz işgücü yaratma hedefi kadar etkili olduğu söylenebilir. Başka deyişle, GAP'ın daha en baştan tek başına burjuvazinin şu ya da bu kesiminin şu ya da bu yöndeki çıkarlarına göre biçimlendirildiği ve bu arada yöredeki eşitsizlikleri artırmayı özellikle hedeflediği söylenemez. Ancak, *sonuçta*, GAP projesinden güçlü bir azınlık yarar sağlayacak, yöredeki toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler daha da artacaktır. Başkalarında olduğu gibi bu mikro modelde de, projenin "sınıf aidiyeti" *a posteriori* ortaya çıkmaktadır.

Bu söylenenlerin, Engels'in 1890 tarihli mektubunda söylenenlerle aşağı yukarı örtüştüğünü sanıyorum. Ancak, Engels'in son kertede üstün geldiğini söylediği şeyin "iktisadi hareket" olarak kavramlaştırılmasının doğru olmadığını düşünüyorum. Çünkü, bu durumda "ekonomi"ye ya da "iktisadi hareket"e, *sınıf mücadelesinin* dışında, bu mücadelenin seyrinden ve etkilerinden büsbütün bağımsız nesnellik tanınması gibi bir tehlike ortaya çıkacaktır. Oysa, devlet politikalarının *a posteriori* belirlenimi, ekonominin ya da iktisadi hareketin nesnel yasalarıyla değil, bu yasaların sınıf mücadelesi konjonktürü ile oluşturduğu bütünlük sonucunda ortaya çıkacaktır.

Devlet, İktidar, Hükümet

Sırada, ikinci başlık ve ilgili sorular var. Anımsanacağı gibi, bu başlık "yerleşik bir kurum olarak devletten başlayarak önce merkezi iktidara, sonra hükümete uzanan güç düzeylerinin tanımı ve bu güç düzeylerinin sınıflarla ilişkileri"ni kapsıyordu. İlgili sorular ise, 4., 6., 7., ve 13. sorulardı.

Konuya, Marx'tan yapılan alıntıyla (*Fransa'da İç Savaş*) girilebilir. Burada Marx "sistematik ve hiyerarşik bir işbölümü planına göre biçimlendirilmiş, her yerde hazır ve nazır sürekli ordu, polis, bürokrasi, din adamları ve yargı sistemleri gibi organlarıyla birlikte, merkezi Devlet iktidarının kökeni, mutlak monarşi dönemine dayanır" diyordu. Açık ki, burada, ilk sınıflı toplumlarla birlikte ortaya çıkan devletin ötesinde, daha ileri bir örgütlenmeden söz edilmektedir. Kökeni mutlak monarşiye dayandırılan, genel olarak devlet değil "merkezi Devlet iktidarı"dır. Merkezi Devlet iktidarını niteleyen ögeler sayılırken (sürekli ordu, polis, bürokrasi, din adamları, yargı), bunların "sistematik ve hiyerarşik bir işbölümü planına göre" biçimlendirildiği söylenmektedir.

Burada bitmiyor. Marx gene aynı yerde bir de *hükümetten* söz ediyor. Hükümeti, merkezi devlet iktidarının yürütmeyle ilgili görevlerini fiilen yerine getiren organ olarak tanımlamak mümkün. Hükümet, hemen her rejimde var; ama her rejimde parlamenter denetim altında değil. Marx'a göre, hükümetin parlamenter denetim altına alınması, mülk sahibi sınıfların doğrudan denetimi anlamına geliyor. Sonuçta hükümet, yönetici sınıfların birbirine rakip fraksiyonlarının mücadele alanı haline geliyor.

Bu anımsatmalar sanırım yeterli. Marx'ın söylediklerinde bir iç çelişki ya da tutarsızlık görülmüyor. Ama, açıklık gerektiren birçok nokta var. Örneğin, seçme ve seçilme hakkının son derece sınırlı olduğu bir çağda, hükümetin parlamenter denetim altına alınması, elbette mülk sahibi sınıfların doğrudan denetimi anlamına gelecektir. Çünkü, denetleyici kurum olarak parlamentoda mülk sahibi sınıflar büyük çoğunluğu oluşturmaktadır. Ancak, seçme ve seçilme hakkının evrenselliğiyle birlikte, parlamenter denetimin gene aynı anlama gelip gelemeyeceği ayrı bir tartışma konusudur. Kanımca, parlamenter demokrasilerin tarihsel gelişiminde, parlamentoların, mülk sahibi sınıfların *doğrudan* denetiminden büyük ölçüde çıktıkları dönemler olmuştur. Ne var ki, karşıt ya da telafi edici önlemler alınması fazla gecikmemiştir.

Parlamentoların mülk sahibi sınıfların kapalı av alanları olmaktan çıkmasıyla birlikte, devlet mekanizmasının başka alanlarında yeni denetim ve maniplasyon düzenekleri geliştirilmiştir. Örneğin, Korkut Boratav'ın da gözlediği gibi, Türkiye'deki her darbede, sermayenin devlet mekanizmasını denetleme kanalları yeniden oluşturulmaktadır.[12] Bunun sonucunda Türkiye'de yasama organının gücü, başta yürütme olmak üzere diğer organ ve kurumların gücü karşısında erozyona uğramıştır. Üstelik bu, salt Türkiye'ye özgü bir olgu da değildir. 80'li yıllarla birlikte, yürütmenin yasama ve yargı üzerinde daha büyük bir güç kazanması, gelişmiş kapitalist ülkelerde de gözlenen bir olgudur. Türkiye'de son dönemde yaşanan siyasal gelişmeler ise, devletin yerleşik kurumları ile yürütme organı arasında büyüyen açının daraltılması olarak yorumlanabilir.

Bu konu üzerinde az sonra yeniden duracağım. Şimdilik, sermaye sınıfı ile devletin çeşitli organları arasındaki ilişkilerin klasiklerde nasıl ele alındığıyla yetinmek gerekir. Söz konusu ilişkilerin yerli yerine oturtulması, kavramlar üzerinde titiz olmayı gerektiriyor. Örneğin Türkiye'de kendilerini marksist olarak tanımlayan solcuların birçoğu, *devletin*, burjuvazinin bir komitesinden başka bir şey olmadığını söyleyecektir. Üstelik, bu görüş *Komünist Manifesto*'ya dayandırılacaktır. Türkiye solunda oldukça yaygın olan bu savın, nasıl bir başkalaştırma sonucunda ortaya çıktığını görmek gerekir.

Komünist Manifesto'nun Türkçe çevirilerinden birinde, ilgili bölüm şöyledir: "Modern devletin yönetimi, tüm burjuvazinin ortak işlerini yöneten bir komiteden başka bir şey değildir." [13] Burada, hem Türkçe hem de içerik olarak ciddi bir eksilme ve başkalaşma olduğu kanısındayım. Kuşkusuz, özgün Almanca metne bakmak gerekir. Ama, benim ulaşabildiğim en az üç ayrı İngilizce metnin hepsinde tam tamına aynı cümle yer almaktadır ve bu cümlenin doğru çevirisinin şöyle olması gerekir: "Modern devletin yürütme organı, tüm burjuvazinin ortak işlerini düzene koyan bir komiteden başka bir şey değildir." Konuyu önemli bulduğum için, orijinal İngilizce cümleyi de aktarıyorum: "The executive of the modern State is but a committee for managing the common affairs of the whole bourgeoisie."[14] Burada "executive" sözcüğü, devletin yürütme (icra) organını anlatmaktadır. "Komite" sözcüğü, genel olarak "devletin yönetimi" *fiilini* değil, bu yönetimi gerçekleştiren bir *organı* anlatmak için kullanılabilir. Ne var ki, Türkiye solunda bu ünlü cümleye yapılan göndermelerden birçoğunda, iş yaygın kullanılan Türkçe çevirideki hatayla

da sınırlı kalmamış, sonuçta *devletin kendisi* burjuvazinin komitesi olup çıkmıştır.

Demek ki, *Manifesto*'daki cümlede, burjuvazinin ortak işlerini düzene koyan örgütlülük, devlet değil hükümet. Peki, hükümetin böyle nitelenmesi doğru mu?

Bence, böyle denmesinde pek sakınca yok. Çünkü hükümet, doğası ve yapısı gereği daha gündelik işlerle uğraşmak zorundadır. Bu konumdaki hükümet, hem toplumsal formasyonu oluşturan sınıfsal ittifakları kollama, hem de *burjuvazinin* farklı kesimleri arasındaki ilişkileri ve çıkar çelişkilerini gözetme zorunluluğunu duyacaktır. Kuşkusuz, toplumsal egemenlik ilişkilerinin siyasal egemenlik ilişkilerine dönüşmesini gerektiren özel uğraklarda hükümetlerin işlevi gündelik düzenlemelerle sınırlı kalmayacaktır. Örneğin, G.Therborn'un da belirttiği gibi, burjuvazinin kendi içindeki bölünmüşlük, belirli bir burjuva kesimin *siyasal* öncülüğünü kendi başına ortaya çıkartmaz.[15] Sermaye sınıfının nesnel bölünmüşlüğü, belirli bir kesimin diğerlerine toplumsal üstünlüğü sonucunu doğursa bile, bu toplumsal üstünlüğün siyasal üstünlükle tescili siyasal öncülüğü gerektirecektir. Hükümetlerin, böyle dönemeç noktalarında gündelik işlerin ötesinde işlevler yüklenmeleri, tüm burjuvazinin ortak çıkarlarının berisindeki dar angajmanlarla birtakım özel misyonları yerine getirmeleri mümkündür. Ancak, bu tür özel dönemeçler dışında, hükümetin, tüm burjuvazinin ortak işlerini düzene koyan bir komite sayılmasında abartılı bir yan yoktur.

Bir sınıfın egemen olma konumu ile hükümet etme gücü arasındaki ilişki, zamanında Lenin'in Kautsky'ye karşı yürüttüğü amansız bir polemiğe konu olmuştur. Kautsky, herhangi bir sınıfın egemen olabileceğini (rule), ama hükümet edemeyeceğini (govern); hükümet etme işini örgütlerin ve partilerin yaptığını söylemektedir. Lenin ise Kautsky'nin görüşüne şiddetle karşı çıkmaktadır: "Bir sınıfın *hükümet edemeyeceğini* söylemek de bütünüyle yanlıştır. Böyle saçma bir görüşü, ancak, gözü burjuva parlamentolarından başka hiçbir şey görmeyen, egemen partilerden başka hiçbir şey farketmeyen bir 'parlamenter kreten' ileri sürebilir. Kautsky herhangi bir Avrupa ülkesine baksa, egemen *sınıfın* aynı zamanda hükümet ettiği örnekler bulabilir. Örneğin Orta Çağların toprak sahipleri, örgütlülüklerinin yetersizliğine karşın bu konumdaydılar." [16]

Bence Lenin, "sınıf hükümet edemez" biçimindeki kategorik redde kar-

şı çıkarken haklıdır. Ancak, eğer konu, hükümetlere yön vermenin ötesinde, bir sınıfın bizzat hükümet olması ise, bunun örneklerinin Lenin'in dediği kadar bol olduğu söylenemez. Özellikle 20. yüzyılla birlikte, sınıf adına yönetme, sınıfın bizzat kendisinin yönetmesine çok büyük ölçüde baskın çıkmıştır. Başka deyişle, yönetenler, yani hükümet edenler, büyük çoğunlukla, sınıfların örgütleri ve partileri olmuştur. Ancak, konunun daha önemli bir başka yanı var. Bence Lenin'in Kautsky'ye bu ölçüde öfkeli karşı çıkışı, burjuvazinin bizzat kendisinin hükümet ettiği örneklerin bolluğuna dayanmamaktadır. Lenin, Kausky'nin savının, 1917 Devrimi'ne de genellenmesinden çekinmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, Rusya'da bir sınıf olarak proletaryanın yönetici olamayacağı, dolayısıyla proletarya adına yönetme görevinin kaçınılmaz olarak örgütlere ve partilere düşeceği görüşü, Lenin'i karşıt sav üretmeye zorlamıştır.

Sonra, egemen olan sınıfın aynı zamanda yöneten de olabileceği görüşünün Orta Çağlar'daki toprak sahipleriyle örneklendirilmesine de dikkatle yaklaşmak gerekir. En azından, tarihin bu dönemi ile, burjuvazinin egemen olduğu daha yakın dönemler arasındaki birtakım özsel farklılıkları gözetmek yerinde olur. Kapitalizmde, toplumsal egemenliğini kuran güç, kişilerin ötesinde, para gibi, sermaye gibi *nesneleşmiş* şeylerdir. Ayrıca bu egemenlik, feodalizm dönemine göre çok daha geniş coğrafi ölçekte kurulmuştur. Bu koşullarda, sermayedarların devleti bizzat yönetmeleri gerekmediği gibi, böyle bir yönetim birçok durumda olanaksızlaşır.

Kautsky'ye karşı polemiğinin özel dürtüleri dışında, Lenin'in de bu gerçeğin farkında olduğundan hiç kuşku duymuyorum. Çünkü, şu sözler de Lenin'e aittir: "Demokratik bir cumhuriyet, kapitalizm için en iyi siyasal kabuktur. Sonuçta, sermaye kendi açısından en iyisi olan bu kabuğa bir kez büründükten sonra [...] gücünü öylesine güvenceli ve sağlam biçimde yerleşik kılar ki, burjuva-demokratik cumhuriyetteki *hiçbir* kişi, kurum ve parti değişikliği bu gücü sarsamaz."[17] Lenin'in kapitalizm açısından en iyi siyasal kabuk saydığı demokratik cumhuriyette, hükümet etme anlamında yönetimin, egemen sınıfın üyelerinin değil, kendini tüm ulusun, bütün sınıfların temsilcisi ilan eden siyasal örgütlerin elinde olduğu açıktır. Bu, sorun değildir. Çünkü "uzun demokratikleşme tarihi boyunca burjuva politikacılar, devleti sermayenin gereksinimleriyle uyumlu halde tutabilmek için başvurabilecekleri pek çok mekanizma bulunduğunu öğrenmişlerdir."[18]

Yavaş yavaş, genel kuramsal açıklamaların sınırına doğru geliyoruz. Gerçekten de, toplumsal egemenliğin siyasal egemenliğe nasıl ve hangi yollardan dönüştüğü, bir yerden sonra somut toplumsal formasyonlar bağlamında ele alınmak zorundadır. Bununla birlikte, yola çıkılan kuramsal temeli biraz daha sağlamlaştırmak için yapılabilecek başka şeyler de var. Kavramların netliği, kuramsal temelin sağlamlığı açısından büyük önem taşır. Gelgelelim, sermaye sınıfı ile devlet arasındaki ilişkilerin kuramsal düzlemde çözümlenmesi, hayli ciddi kavram sorunlarını da birlikte getirmektedir. Bu kavram sorunlarının bir bölümü dille ilgilidir.

Engels'in 1890 tarihli mektubunda yer alan kavramların çok fazla sorun yaratacağını sanmıyorum. Konumuz açısından bakıldığında, bu mektupta "devlet", "devlet gücü", "siyasal iktidar" ve "siyasal hareket" kavramları öne çıkmaktadır. Önemli olan, bu kavramların rastgele kullanılmadığını, her birinin belirli bir kurumu ya da süreci tanımladığını görmektir. Bir kere "devlet", tarihsel oluşumuyla birlikte bir kurumlaşmayı, bir aygıtı anlatan genel bir kavramdır. Tüm toplumun üzerinde yükselen bu aygıt belirli bir *güce* sahiptir ("devlet gücü"). Bu gücü fiilen kullanan ise *siyasal iktidar*'dır. Siyasal iktidar, dar anlamda yürütme organını aşan, daha geniş bir kavramdır. Örneğin, belirli bir sınıfın toplumsal egemenliğinin devletin yerleşik kurumlarında (yargı, yasama, ordu, polis, parlamento) yansıma bulup buralarda da kökleşmesi, *siyasal iktidarlar* aracılığıyla gerçekleşir. Buna karşılık, gerek egemen sınıfların kendi aralarındaki ilişkilerin, gerekse egemenlik altındaki sınıfların karşı duruşlarının ortaya çıkardığı siyasal süreçlerin bileşkesi ise, *siyasal hareketi* oluşturur. Engels'in mektubundaki kavramların, bu içerikleriyle yerli yerine oturacağını düşünüyorum.

Kavramlarla ilgili olup güçlük yaratan asıl konu, Poulantzas'tan hareketle açılabilir. Bundan 20 yıl önce Türkçe'ye çevrilen önemli bir derlemede, Poulantzas'ın yanısıra R. Miliband ve E. Laclau'nun kapitalist devlete ilişkin yazıları yer almaktadır. Derlemeyi Türkçe'ye çevirenler ve baskıya hazırlayanlar, haklı olarak, kimi kavramların Türkçe karşılıklarını bulmakta zorlandıklarını belirtmişlerdir. Örneğin, Poulantzas, "egemen sınıf" (hegemonic class), "hakim sınıf" (dominant class), "yönetici sınıf" (ruling class) ve "hükümran sınıf" (governing class) kavramlarını birarada kullanmaktadır. Belirli bir sınıfın hem egemen, hem hakim, hem yönetici, hem de hükümran olduğu toplumlar fazla olsaydı, ortada sorun

kalmazdı. Ama ne yazık ki böyle değil. O halde, kitabı baskıya hazırlayanların Poulantzas'a dayanarak yaptıkları açıklamalara bakmakta yarar var.

Bir kere, Poulantzas'a göre hakim sınıf ya da sınıflar kavramı, bir ittifakı ya da bloku yansıtıyor. Örneğin, belirli bir toplumsal formasyonda, tek başına burjuvazinin çeşitli bölümlerinin ya da burjuvazi ile örneğin büyük toprak sahiplerinin oluşturdukları ittifak, "hakim (dominant) sınıf" ya da "hakim sınıflar" kavramıyla anlatılır. Bu sınıflar arasındaki ittifakın önderliğini bir sınıf ya da sınıf içinde bir kesim yapıyorsa, önder konumdaki bu sınıf ya da sınıf kesimi "egemen" (hegemonic) durumdadır. Sonra, aynı sınıf ittifakının siyasal alandaki temsilciliğini üslenen bir kesim varsa, o da yönetici (ruling ya da reigning) sınıftır. Nihayet hükümran (governing) sınıf ise, "devlet mekanizmasının yüksek personelini, yani geniş anlamda siyasal personeli oluşturan sınıftır." [19]

Derlemeyi yayına hazırlayanlar, bu kavram çeşitliliğine Türkçe karşılık bulmada doğal olarak zorlanmışlardır. Ancak, söz konusu kavramların Türkçe'deki ya da başka herhangi bir dildeki karşılıklarından önce, gerçek yaşamdaki karşılıklarını araştırmak daha yararlı olabilir. Poulantzas'ın dörtlü kavramlaştırmasının, bir yola çıkış donanımı, ortadaki karışık tabloyu yalınlaştıracak (gerçekten öyle mi?) bir anahtar olarak kimi yararlarından söz edilebilir. Ama, aynı kavramlaştırmanın, belirli bir toplumsal formasyona ilişkin çözümlemelerde *gereksiz* tasniflere yol açması, daha kötüsü bu gereksiz tasniflerin sakıncalı siyasal stratejilere çanak tutması da olasıdır. Bir örnek vermek istiyorum: Poulantzas'ın dörtlü kavramlaştırması, Türkiye'de hakim sınıflar ittifakı içinde büyük sanayi burjuvazisinin daha ön plana çıktığı 12 Mart dönemi için anlamlı olabilir. Ama günümüz Türkiye'sinin sınıf ilişkilerinin çözümlenmesinde gereksiz karışıklıklar da yaratabilir. Örneğin, bugün Türkiye'de, hakim sınıflar ittifakının öncülüğünü yapan egemen (hegemonik) sınıf ile, aynı ittifakın "siyasal temsilciliğini" üstlenen yönetici (ruling) sınıfı ayrı ayrı tanımlamak mümkün değildir. Hepsi bir yana, "hükümran olanların" yani hükümet eden üst düzey personelin "sınıf" olarak tanımlanmasının da doğru olmayacağını düşünüyorum.

Göründüğü kadarıyla, Poulantzas'ın kavramlaştırmaları, mülk ve sermaye sahibi sınıflar arasındaki ilişkilerin ve çelişkilerin henüz belirli bir sonuca ulaşmadığı, burjuva siyasetinin sermaye *grupları* tarafından değil de mülk sahibi sınıflar ve *temel sınıf kategorileri* (sanayi burjuvazisi, ti-

caret burjuvazisi, finans burjuvazisi, vb. gibi) tarafından belirlendiği kapitalizm aşamaları için daha anlamlı olabilir. Buna karşılık, bir bütün olarak sermaye sınıfı içindeki dikey ve yatay geçişkenliklerin alabildiğine arttığı bir dönemde, burjuva siyasetinin ve devlet yönetiminin, temel sınıf kategorileri zeminindeki ayrışmalarla açıklanması, zorlama ve yapay kaçacaktır. Bu anlamda, günümüzün hükümetleri, Marx'ın sözünü ettiği konuma daha fazla yaklaşmışlardır. Örneğin, bugün Türkiye'deki hükümetler, bir yandan burjuvazinin gündelik işlerini düzene sokmaya çalışırlarken, diğer yandan da burjuvazinin değişik *grupları* arasında sürüp giden kıyasıya rekabetin alanı durumundadırlar. O kadar ki, rekabet, belirli sermaye gruplarının, hükümetleri işbaşına getirip sonra uzaklaştırmalarına kadar varabilmektedir. Türkiye'de devletin yerleşik kurumları ile hükümetler arasındaki açının maddi temeli aranacaksa, şunu söylemekte sakınca yoktur: Hükümetler, değişik sermaye *grupları* arasında sürüp giden kıyasıya rekabetin alanı olduğu ölçüde, devletin genel olarak sermaye *sınıfının* egemenliğini pekiştirmeye yönelik işlevleri de artmaktadır.

Şimdi üçüncü başlığa ve ilgili soruların yanıtlarına geçebiliriz.

Toplumsal Egemenlikten Siyasal Egemenliğe

Burjuvazinin toplumsal egemenliğini siyasal egemenlikle pekiştirmesi, devlet aracılığıyla gerçekleşir. Başka deyişle, bu süreçte, devletin burjuvazi tarafından fethi söz konusudur. Burjuvazi, siyasal egemenlik için, devlet mekanizmasına önce nüfuz etmek, sonra bu nüfuzunu derece derece yaygınlaştırarak devleti dönüştürmek zorundadır.

Ancak, bu genel doğru iki yönde istismar edilmemelidir. Bir kere, burjuvazinin, henüz siyasal egemenliğini kurmadan oluşturduğu toplumsal egemenlik, siyasal girdilerden ve süreçlerden büsbütün arınmış, yani siyasetsiz bir olgu değildir. İkincisi, burjuvazinin devlet iktidarını henüz fethetmemiş oluşu da, salt bu nedenle toplumda herhangi bir siyasal etkisi olamayacağı anlamına gelmez. Bu durumda, az önceki genel doğrunun şöyle yorumlanması gerekir: Burjuvazinin toplumsal egemenliğini siyasal egemenlikle pekiştirmesi ya da aynı anlama gelmek üzere burjuvazinin devleti fethi, devletin çeşitli organlarının (ordu, polis, bürokrasi, yargı, parlamento, hükümet) *kendi aralarındaki uyumun* bu kez sermaye sınıfının çıkarları doğrultusunda yeniden sağlanması demektir.

Burjuvazinin, tarihsel gelişim sürecinde bu organlara değişen ölçüle-

de nüfuz etmesi mümkündür. Ama aynı süreçte öyle dönemeçler vardır ki, bu dönemeçlerde devlet kendi organlarıyla şöyle bir sarsılır ve sonuçta sermaye sınıfının çıkarları doğrultusunda yeni bir konfigürasyon (düzenlenme) ortaya çıkar. Söz konusu tarihsel dönemeçler devrimler biçiminde de gerçekleşebilir, zamana yayılmış dönüşüm süreçleri biçiminde de. Kitlesel ve demokratik bir içerik de taşıyabilir, tepeden modernizasyon biçimini de alabilir.

Balzac, 1829 yılında tamamladığı *Köylüler*'de, bir büyük toprak sahibinin malikânesinden söz ederken, bu malikânenin maliyecisine ve güvenlik görevlisine *devlet* tanımıyla atıfta bulunur. Üstelik bu "devlet"in maliyecisi ödüncü ve politikacı özellikler taşırken, güvenlik görevlisi (eski bir asker!) katı, kuralcı ve mutlak itaatçidir.[20] Balzac büyük sezgilerin insanıydı. Yaşadığı dönemin dinamizmini ve değişim hızını sezdiği kadar, yeni'nin, işine gelen eski'yi el üstünde tuttuğunu da görüyordu. Balzac'tan çok önce, yeni gelişen orta sınıf, mutlak monarşiden böyle politikalarla yararlanmıştı. Konuya giriş açısından bir başka örnek de şu olabilir: Balzac'tan yaklaşık 170 yıl sonra, bir başka ülkede, darbeci bir general, ülkesinin en önemli sorunlarından birini "politikacıların Devlet yerine geçmeleri"nde görüyordu.[21]

İki örneğin ardından, konunun özüne girebiliriz. O da şu: Devlet, sermaye sınıfının toplumsal ve siyasal egemenliğini güvenceye alma açısından, bütün organlarıyla yekpare ve sürekli iç tutarlılığa sahip bir aygıt olarak mı görülmeli, yoksa aynı egemenliğin devlet içinde *eşitsiz* ilişkilenmeleri geliştirdiği mi varsayılmalı? Bu sorunun, kestirme ve genelgeçer bir yanıtının olabileceğini sanmıyorum. Örneğin, bu soru'nun ima ettiği sorun'un, yerleşik burjuva demokrasilerinde güncel bir çıbanbaşı sayılamayacağı ortada. Geçmişte, İtalya, Fransa ve Almanya bu sorunu ciddi biçimde yaşamışlarsa da, bugün rahat görünmektedirler. ABD'deki güçlü başkanlık sistemi, sivil siyaset, ordu ve yargı arasında belirli bir uyumu koruyabiliyor. Eyalet sisteminin ise, merkezi yönetimin yükünü ve sorunlarını hafiflettiği söylenebilir. Ancak, Türkiye gibi ülkeler söz konusu olduğunda, sermaye sınıfı ile devlet arasındaki ilişkide, devletin organlarını da sarsabilen, neredeyse sürekli bir dengesizlik durumu görülmektedir.

Burada Türkiye'deki güncel siyasete ilişkin çözümlemelere girişmeyeceğim. Ama, konunun, hem kuramsal açıdan anlamlı, hem de salt Türkiye ile sınırlı kalmayan yanları olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla, konunun

biraz değilmesi, burjuvazinin siyasal egemenliğinin kavranışına yeni açıklıklar getirebilecektir. Görebildiğim şu: Hemen hemen bütün kapitalist ülkelerde, bir yanda devletin asli ve kalıcı kurumları ile, diğer yanda siyasal partiler, parlamento ve hükümet arasında, değişen ölçülerde bir kopuşma yaşanıyor. Asli ve kalıcı kurumlardan kastettiğim, ordu, polis, yargı ve sivil bürokrasidir. Bu kopuşmada, asli kurumlar sermaye düzenini ortalama bir ideoloji ve siyaset hattında kollarken, siyasal partiler, parlamentolar ve hükümetler, eskisine göre çok daha özel angajmanlara giriyorlar. Genel hattın çeperlerinde kalan birtakım özel politikalara yönelebiliyorlar. Aynı durum, sermaye düzeninin bekçisi devlet ile, giderek özel sermaye gruplarının fedaileri konumuna gelen sivil siyasetçiler arasındaki gerilim biçiminde de anlatılabilir.

Bu, genel hatlarıyla doğru olsa bile, önemli rötuşlar gerektirebilecek, sınanmaya muhtaç bir çıkarsamadır. Ancak gene de, örneğin ordunun "burjuvazinin kendiliğinden (*de facto*) siyasal partisi" konumuna gelmesi, ne yalnızca bugünlere, ne de Türkiye'ye özgü bir olgudur.[22] Başta ordu olmak üzere devletin kalıcı ve monolitik kurumlarının, siyasal partilere, parlamentolara ve hükümetlere göre, sermaye düzeninin bekçiliğinde daha ön plana çıktığı örneklere rastlanabiliyor. Bu öne çıkışta çeşitli etmenler rol oynamış olabilir. Örneğin kimi kapitalist ülkelerde sivil siyasete uzunca bir dönem damgasını vuran sosyalist/komünist ağırlığının, belirleyici önemdeki başka kurumların daha düzenci tahkimine yol açtığı söylenebilir. Ayrıca, kapitalist ülkelerin ordularının, NATO gibi örgütlenmeler aracılığıyla, askeri stratejilerin çok ötesinde yoğun bir *ideolojik* ve *siyasal* eğitimden geçirildikleri de açıktır. Sonuçta, bütün bunlar önemlidir. Ama, genel olarak düzen kurumları ile düzen siyaseti arasındaki yarılmanın, özellikle son 20 yıla özgü daha köklü nedenleri olduğunu düşünüyorum. Bu nedenlerden ilki ideolojiyle, ikincisi ise devlet siyasetindeki kutuplaşmayla ilgilidir. Şimdi, ikisini de açmaya çalışacağım.

Ordudan yargıya, bürokrasiden parlamentoya dek, devletin kurumlarının, genel işleyişi aksatmayacak bir uyum içinde olması, yasaların ve kuralların ötesinde, asgari bir ideolojik ortaklığı gerektirir. Marx'ı anımsayalım. Marx, burjuvazinin kendi hakkındaki yanılsamalarını biçimlendirip fikir sistemleri haline getirenlerle, sınıfın aktif üyeleri oldukları için bu fikir sistemlerine edilgen biçimde alıcı olanları birbirinden ayırmıştı.[23] Burada sözü edilen fikir sistemleri, ideoloji olarak anlaşılmalıdır. Bir bütün olarak devlet, varolan üretim tarzının getirdiği ilişkileri çeşitli

biçimlerde haklı, doğal ya da kaçınılmaz gösteren (ya da örtbas eden) fikir sistemlerini seçer, ayıklar ve yeniden birleştirir. Ardından, ortaya çıkan sonal sistemin temsilciliğini üstlenir (resmi ideoloji). Bu ideoloji, zaman zaman egemen ideolojinin kimi motifleriyle de takviyeli biçimde, devletin bütün kurumları tarafından içselleştirilmek durumundadır. Yalnızca devletin kurumları değil; sermaye sınıfı da, aynı ideolojiyi edilgence ya da daha etkin biçimlerde kabullenir. Sonuçta, sermaye sınıfı ile devlet arasındaki ilişkilerin çerçevesini, bu ideoloji belirler.

Daha önemlisi, bu ideoloji, şöyle ya da böyle, ama mutlaka modernist, pozitivist, disiplinci, bütüncü ve ilerlemeci söylemler içermek zorundadır. Başka deyişle, sosyalizme açtığı savaşta, toplumu atomize etmede, "küçüğü", bireyi ya da mikroyu yüceltmede günümüzün postmodernist yönelimlerinden yararlananlar, aynı yönelimleri, devletin ve resmi ideolojinin yanına bile yaklaştırmayacaklardır. İşte, bu ikilem ciddi sorunlar yaratabilmektedir. Burjuvazinin siyasal partileri, genel ideolojik atmosfere uyum sağlamak için belirleyici çizgilerini silikleştirmeye, daha fazla eğilip bükülmeye ve sermaye sınıfı ile partikülarist ilişkiler kurmaya zorlanırlarken, devletin asli kurumları geleneksel modernist hattı sahiplenmektedir. Böylece, genel olarak sermaye düzenini bekleyen devlet ile, son derece oynak ve değişken bir seçmen tabanı üzerinde ancak tek tek özel sermaye gruplarıyla ilişkilenebilen siyasal partiler arasında bir boşluk ortaya çıkmaktadır.

Bu boşluk, Türkiye gibi ülkelerde önemli bunalımlara yol açabiliyor. Örneğin, az önce de değinildiği gibi Türkiye'de bir süredir yoğunlaşan bunalımın özü, bu çerçeveden hareketle açıklanabilir. Küreselleşmenin ve diğer uluslararası siyasal gelişmelerin, Türkiye'deki düzenin asıl harcını oluşturan modernist resmi ideolojiyi kimi yönlerden yıprattığı doğru olabilir. Ne var ki, Türkiye kapitalizminin böyle bir ideolojiye mutlak gereksinimi vardır. Varolan burjuva siyasal partiler bu ideolojinin dışına düştüklerinde ya da itildikleri partikülarist ilişkiler zemininde aynı ideolojiyi kendi bütünlüğü içinde savunamaz duruma geldiklerinde, boşluk devletin asli kurumları tarafından doldurulmaktadır. Türkiye'de ordunun, bu ideolojiden hareketle, genel olarak sermaye sınıfının *de facto* temsilciliğini (zaman zaman) üslenebildiğini söylemekte bir sakınca yoktur.

Genel olarak sermaye düzeninin bekçiliğini yapan devlet ile, özel sermaye gruplarının yarış alanı durumuna gelen parlamento ve hükümetler arasındaki boşluğun, ideoloji dışında daha nesnel başka nedenleri de

vardır. Üstelik bu durum da salt Türkiye'ye özgü değildir. Türkiye'de 1980 sonrası Özal döneminin en belirgin özelliklerinden biri, sermaye çevrelerinin, devlet bütünlüğü dolayımı olmaksızın devletin asli kurumlarıyla birebir ve tekil ilişkilerinin fiilen meşrulaştırılması idi. Bu dönemde, parlamento ve siyasal partiler şöyle dursun, devlet bürokrasisi de, özel sermaye grupları ile tekil ilişkiler çerçevesinde yeniden yapılandırıldı. "Eski kafalı" bulunan mülkiyeli bürokratların yerine "prens" olarak tanımlanan kozmopolit insanların getirilmesi, bu yeniden yapılanmanın ürünüydü.

Ancak, Özal'ın kendi özel projelerinin de ötesinde, dünya kapitalizminin genelinde bir ağırlık kayması görülüyordu. Başka deyişle, devlet mekanizması ve siyasal karar süreçleri, yeni bir burjuva kesimin palazlanması için özel olarak kullanılıyordu. Alex Callinicos, Mike Davis'ten hareketle, dünya kapitalizminin son 20 yıllık döneminde yeni bir birikim rejiminin doğmakta olduğuna işaret etmektedir. *Aşırıtüketimcilik* olarak tanımlanan bu yeni rejimde "bir alt-burjuva kesimle birlikte genişçe bir yönetici, profesyonel, yeni girişimci ve rantiye katmanı, siyasal anlamda subvanse edilmektedir."[24] Dünya kapitalizminin genelinde gözlenen bu olgunun, Türkiye'nin son 15 yıllık döneminde en başta sivil siyaset mekanizmalarından hareketle yerleştirilmeye çalışıldığı açıktır. Çok fazla örneğe gerek yok. Özal döneminde oluşturulan "özel fonlar"ın, özellikle belirli sermaye kesimlerinin semirtilmesinde kullanıldığı bilinmektedir.

Burada, bir parantez gerekiyor. Örneğin Türkiye'den söz ediyorsak, daha köklü, yani türedi olmayan, ayrıca "üretimci" olarak nitelenen sermaye kesimleri ile, yeni birikim modelinin aktörleri konumundaki "yeni girişimci" ve "rantiye" kesimler arasında belli bir çelişki yaşandığı söylenebilir. Ancak, bu çelişkiye, "üretici" sermayenin rantiyelik ve türedilik karşısında yüceltilmesine dek varan ideolojik ya da etik bir içerik yakıştırmanın anlamı yoktur. Yeni alanların başkalarınca kapatıldığını gören yerleşik sermaye kesimleri, bu duruma elbette tepki göstereceklerdir. Hattâ tepkilerini ideolojik ve etik söylemlerle pekiştirmeleri bile mümkündür. Ancak, pratikte yaptıkları, bu yeni alanlara bizzat girme ve rakiplerini bu kez başka siyasal mekanizmalarla devre dışı bırakma çabalarından öteye geçmemektedir.

Bu durum, iki şeyi gösteriyor. Bir kere, burjuvazinin devleti fethiyle birlikte, yeni sömürü ve kâr alanlarının ortaya çıktığını sergiliyor. İkincisi, Wallerstein'ın bir gözlemini doğruluyor. Wallerstein, üretim ya-

pan sermayenin kendine özgü bir etiği olmadığını, bu nedenle bu sermaye kesimlerinin dün aristokrasiye ve soylu yaşama, bugünse rantiye yaşama özenmesinde şaşılacak bir durum olmadığını belirtiyor.[25] Gerçekten de, Türkiye'de yerleşik ve "üretici" sermaye ile yeni türeyen rantiye, vb. kesimlerin aynı zamanda ideolojik bir kutuplaşmayı da temsil ettiklerini söylemek mümkün değildir. Aralarında, siyasal mekanizmaların kullanımı konusunda bir rekabet ve çatışma olduğu kesindir. Bu rekabet ve çatışma, parlamento, hükümetler ve siyasal partiler ile, ordu başta olmak üzere devletin asli kurumları arasındaki boşluğa yönelmektedir. Ancak, unutulmaması gereken nokta şudur: Gündemde, sonuç olarak ortaya çıkan bir kullanım (maniplasyon) rekabeti vardır; yoksa ne sermayenin "üretici" kesimlerini ideoloji planında özel olarak ordu temsil etmekte, ne de RP ve DYP tek başına türedi-rantiye kesimin sözcülüğüne soyunmaktadır.

Genel bir toparlama için, batılı marksistlerin kimi önemli gözlemlerini aktarmak istiyorum. İşin başında, "devletin ekonomik yaşamdan çekilmesi" türü söylemlerin gerçek karşılığını bulmak gerekiyor. Batılı birçok marksiste göre, günümüzün devleti, keynesçi refah devleti anlayışının getirdiği birtakım uygulamalardan gerçekten çekilme eğilimindedir. Örneğin, devletin "çoğulcu korporatizm" kapsamında ücret politikalarına müdahale etmesi, tüm toplumun yararına olabilecek kamu harcamaları ve tam istihdam hedefine yönelik uygulamalar, belirli bir gerileme içindedir. Ne var ki bu gerileme, devletin, sermaye birikim süreçlerindeki önemini ve belirleyici rolünü azaltmamaktadır. Devlet, kimi alanlardan çekilirken, diğer alanlara daha yoğun biçimde girmektedir. Örneğin para ve faiz politikaları, devletin müdahalelerinin yoğunlaştığı alanlara örnek oluşturmaktadır. Ayrıca, öyle uluorta ilan edildiği gibi ulus devletin sonu falan da gelmemiştir. "Sermayenin uluslararasılaşması yönündeki eğilimlere karşın, ulus devlet, kendi sınırları içinde sermaye birikiminin hızını belirlemede ve birikimin bölüşülmesinde bugün de ciddi bir güce sahiptir."[26]

Devletin çekildiği alanların daha çok toplumsal refahla, yoğunlaştığı alanların ise sermaye birikim süreçlerini temelden etkileyecek *güncel politika müdahaleleriyle* ilişkili olması, ekonomik süreçler üzerindeki etkilerinin yanısıra, önemli siyasal ve toplumsal sorunlar da yaratmaktadır. Bu sorunların kaynağında, devletin, sermaye birikim ve bölüşüm süreçle-

rinin "ideal kolektif kapitalist" aktörü olarak oynadığı rolle, kendini göreli özerklik alanında meşrulaştırmak için yapması gerekenler arasındaki kutuplaşma yatmaktadır.[27] Daha açık bir deyişle, devletin sermaye birikimi alanındaki politikalarının niteliği ve sonuçları, tüm toplumu kollayan sınıflarüstü bir kurum olma imajını giderek daha çok gölgelemektedir. Devletin birikim süreçlerine müdahalesi, örneğin para arzı, ihale, faiz, döviz kuru, ithalat ve ihracat politikaları gibi alanlarda yoğunlaştıkça, parlamentoların ve siyasal iktidarların tek tek özel sermaye kesimleri nezdindeki önemi artmaktadır. Gelgelelim, gene aynı durum, söz konusu kurumların bu kez geniş halk kesimleri nezdindeki itibarını sarstığı ölçüde, yıpranmış parlamentoların ve siyasal iktidarların içinde çırpınıp durdukları bir siyasal meşruiyet bunalımı ortaya çıkmaktadır. Bu bunalım, Fransa'da ve İngiltere'de iyice yıpranan iktidarların kuyusunu kazarken, Türkiye'de hemen hemen bütün siyasal partileri kapsamaktadır. Bunu da doğal karşılamak gerekir. Çünkü Türkiye'de son 4 yılda birbirine karşıt 4 siyasal partinin hepsi de şöyle ya da böyle iktidar olabilmiştir!

Bu altbaşlığı kapatmadan önce, üzerinde durmak istediğim bir konu daha var. O da şu: Buraya dek söylenenler ışığında, en azından belli bir dönem Türkiye solunda da hayli yandaş bulan "devletle bütünleşmiş tekelci kapitalizm" ya da "oligarşi" gibi saptamalar için ne denebilir?

Bir kere, Poulantzas'ın ve Poulantzas'ın *Birikim* çevresinden tefsircilerinin zamanında ileri sürdükleri bir görüşü, bugün de tam tamına benimsediğimi söyleyebilirim. Poulantzas, batılı Komünist Partileri, bir avuç büyük tekelciye karşı burjuvazinin diğer kesimleriyle ittifak kurup "ileri demokrasi"ye uzanma stratejileri nedeniyle eleştiriyordu. Gelgelelim, o zamanki *Birikim* çevresinin de haklı olarak belirttiği gibi, bu müthiş stratejiyi yalnızca Sovyetik komünistler ya da eurokomünistler benimsemiyordu : "burada 'ileri demokrasi' stratejisi için ortaya konulan sınıf analizinin, bir başka strateji için konulan 'oligarşi' kavramından farklı olmadığını hatırlatalım. Her ikisi de, oldukça şematik bir 'demokratik devrim anlayışının ürünüdür."[28] Aradan geçen yıllar, bu görüşün doğruluğunu kanıtlamıştır. İleri demokrasicilerle anti-oligarşik devrimciler, sonunda "özgürlükçü demokratik cumhuriyet" hedefinde buluşmuşlardır.

Latin Amerika'daki siyasal düzenleri konu alan önemli çalışmaların yanısıra, "oligarşik egemenlik" yaklaşımının, marksist çevrelerde Ralph Miliband, marksist olmayan radikal siyaset bilimciler arasında ise Wright Mills tarafından geliştirilip savunulduğu söylenebilir. Miliband'ın yakla-

şımını kısaca özetliyorum. Bir piramit düşünüldüğünde, bu piramitin tepeye doğru üst bölümünde "egemen sınıf" yer alıyor. Egemen sınıf bölümünün kendi içindeki en üst katman ise, ayrışıp "iktidar seçkinleri" ya da "oligarşi" olarak öne çıkıyor. Gene Miliband'a göre ekonominin stratejik tepe noktalarını, merkezi devlet aygıtını ve özel iletişim araçlarını denetleyenler bu oligarşiyi oluşturuyorlar. Ancak, Miliband'ın söylediği başka şeyler de var. Üstelik bunlar, "iktidar seçkinleri" yaklaşımına Miliband'ın kendisinin de sanıldığı ölçüde önem vermediğini gösteriyor. Bir kere Miliband, "seçkinler" arasına katılan egemen sınıf üyelerinin, istifa ya da emeklilik sonucu gene geldiklere yere döndüklerini söylüyor. Sonra, hemen her toplumda "iktidar seçkini" bir kesimin bulunmasının kaçınılmaz olduğunu ekliyor.[29]

Bu aktarılanların ardından, en azından Miliband'ın oligarşi çözümlemesinin, kapitalist toplumlarda sınıf egemenliğinin ekonomik, ideolojik ve siyasal yönlerini bir potada bütünleştiren *yapısal* bir çözümleme olmadığı ortaya çıkıyor. Başka deyişle bu oligarşi, yapısal ilişkiler ve eklemlenmeler sonucunda belirginleşip kalıcılaşan bir üst kesim değil, belirli ekonomik, askeri ve siyasal güç odaklarının en tepesinde kimler varsa onları *de facto* kapsayan bir kümedir. Gerçekten de, böyle bir "oligarşi"nin ya da "iktidar seçkinleri"nin olamayacağı herhangi bir sınıf egemenliği düşünülemez. Nasıl bir sınıfın en çalışkan öğrencisi, bir futbol takımının en süratli oyuncusu varsa, her sınıf egemenliği de diğerlerinden daha güçlü birtakım temsilcilere sahiptir. Öğrenci mezun olur, futbolcu jübile yapar ve yerlerine başka en çalışkanlar ve en süratliler gelir. Aynı "oligarşi" mensuplarının istifa edip ya da emekli olup daha mütevazi konumlara çekilmeleri gibi. Eğer kapitalizmdeki sınıf egemenliği, sermaye, devlet ve siyaset arasında belirli bir kaynaşmaya dayanıyorsa, kendi içinden seçkin üretmeyen hiçbir kaynaşma olamaz.

Son bir nokta daha: Oligarşi ya da seçkinler gibi kavramlara böyle bir içerik tanınarak yapılan çözümlemeler güncel siyasetin gidişatına ışık tutabilir; bu anlamda oligarşiye ya da seçkinlere bakılarak siyasete ilişkin önemli ipuçlarına ulaşılabilir. Ancak, aynı içerikleriyle bu kavramlar en çoğu siyasal bir *darbe* stratejisinin temelini oluşturabilir. Daha açık bir deyişle, bu anlamdaki oligarşi tahlillerinden siyasal, hele hele toplumsal bir *devrim* stratejisi çıkartılması mümkün değildir. Her şey bir yana, böyle bir "devrim"de, oligarşi üyeliğinden emekli olup evine çekilmesine zaten ramak kalmış seçkinlere haksızlık yapma gibi bir risk de vardır.

Geçerken bir noktayı daha açıklamak zorundayım. Örneğin Türkiye'de, görünürdeki yasal erk odaklarının gerisinde, kimilerinin "çekirdek" kimilerinin ise "derin devlet" dedikleri bir tür örgütlülüğün varlığını reddetmek mümkün değil. Aynı konuya bir dergi yazısında "topaklaşma" ve "çekirdekleşme" kavramlarıyla değindiğimi anımsıyorum.[30] Ancak, yineliyorum: Burada kabul edilmesi gereken, tüm toplumsal yapı içerisinde ekonomik, siyasal ve ideolojik ögelerin bütünlüğünde gerçekleşen yapısal bir oluşum değil, parlamentonun ve siyasal partilerin itibar yitirmeleriyle gündeme gelen siyasal bir tahkimattır. Bu nedenle, "çekirdek"in ya da "derin devlet"in ne sermayenin diğer kesimleri üzerinde *ekonomik* bir hegemonyası vardır, ne de bu tahkimat kapitalist birikim süreçlerine *kendi özel çıkarları* doğrultusunda belirleyici müdahalelerde bulunmaktadır.

Tek başına bu gerçek bile, Latin Amerika için değer taşıyabilecek oligarşi çözümlemelerine Türkiye'de ihtiyatla yaklaşılmasını gerektirir.

Türkiye İçin Kısa Notlar

Yeri geldikçe, Türkiye'deki sürecin genel anlatımla örtüşen ve ondan ayrılan yanlarına kısaca değinmeye çalıştım. Sermaye ile devlet arasındaki ilişkilerin Türkiye özelinde çözümlenmesi başlıbaşına ayrı bir çalışmanın konusu. Bununla birlikte, buraya dek anlatılanların Türkiye'ye ilişkin uzantıları üzerinde kısaca durulabilir. Bunu, "kısa notlar" biçiminde yapmaya çalışacağım.

Sermaye sınıfı ile devlet arasındaki ilişkiler üzerinde dururken, işçi sınıfı hareketine özel yer verilmemesi ciddi bir eksikliktir. Bu eksikliği kabul ediyorum. Ancak, aynı eksikliğin, burada çizilen modelin geçerliliğini büsbütün tartışmalı duruma getireceğini sanmıyorum. Çünkü, işçi sınıfı hareketine ilişkin tarihsel girdiler de eklendiğinde, bence buradaki model temelden yıkılmayacak, tersine gene aynı doğrultuda gelişecektir.

Bu basamakla birlikte, Türkiye'ye geçebiliriz. Türkiye için önereceğim modelde, iki bölme olacak. Bunlardan ilkine *düzen dinamikleri*, ikincisine ise *muhalefet dinamikleri* denebilir. Açacak olursak, düzen dinamikleri, devletin dinamiği ile sermayenin dinamiğinden oluşuyor. Karşı taraftaki ikinci bölmede ise, muhalefet dinamikleri yer alıyor. İşçi sınıfı-emekçi dinamiği ile genel olarak toplumsal muhafet, bu ikinci bölmedeki dinamikleri oluşturuyor. Şimdi, bu tablodaki uyum/uyumsuzluk ilişkile-

rine, üç kerteden kalkarak bakılabilir. İlk kertede, devletin dinamiği ile sermayenin dinamiği, tarihsel süreç içinde sergilenen karşılıklı ilişki bağlamında incelenebilir. İkinci kertede, özel olarak işçi-emekçi dinamiği ile genel anlamda toplumsal muhalefet dinamiği, gene karşılıklı ilişkileri bağlamında çözümlenebilir. Nihayet, üçüncü kertede, bu kez genel olarak düzen dinamikleri ile muhalefet dinamikleri arasındaki ilişki ve etkileşim konusu ele alınabilir.

"Aşırı işçici" kimi marksist yorumlarda, devletin dinamiği ile sermayenin dinamiği arasında tam bir zamandaşlık ve örtüşme olduğu varsayılır. Yani, buna göre, sermaye birikim süreçlerinden kaynaklanan her gereksinim hemen devlet politikalarına yansımakta, devletin her politikası da sermaye sınıfının çıkarına göre ayarlanmaktadır. Biraz basitleştirerek aktardığım bu görüşün, gelişkin kapitalist ülkelerin kimi dönemleri için az çok geçerli olabileceğini kabul ediyorum. Ne var ki, aynı örtüşmenin başka ülkeler, bu arada Türkiye için veri alınmasının yanlış olacağını düşünüyorum. Kuşkusuz, devlet dinamikleri ile sermaye dinamiklerinin çok fazla örtüştüğü dönemler Türkiye'de de yaşanmıştır. Ama ilişkinin tarihsel olarak tam ve birebir uyum sergilediğini söylemek kesinlikle mümkün değildir. Tersine, Cumhuriyet tarihinin önemli bölümüne damga vuran, dengeye ancak daha sonra oturtulabilen mesafe açılmalarıdır.

Ancak bu örtüşmezlik, kimilerinin ileri sürebildikleri gibi, Türkiye'de "burjuvaziyi de ezen", burjuvaziyi iktidara yanaştırmayan ceberrut "sınıf" olarak devlet katında örgütlenen bir bürokrasinin varlığından kaynaklanmamaktadır. Bu tür çetrefil ve sonuçsuz çabalar yerine, iki basit açıklamayla yetinmek daha doğru olur. Birincisi: Türkiye'de devlet, tepeden modernizasyon girişimleri doğrultusunda, sermaye sınıfını çok ilkel düzeylerden alarak güçlendirmeye çalışmış, bunun için özel politikalar uygulamıştır. Bu yönüyle bakıldığında, Türkiye'de devletin sonal hedefi, istisnasız her dönem sermayeden yana biçimlenmiştir. Gelgelelim, güçsüz bir sınıfı güçlendirmek için uygulanan özel politikaların, bir kesimi ihya ederken öteki kesimi okkanın altına götürmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle, Cumhuriyet tarihi boyunca hep sermaye sınıfından yana konumlanan devlet, bu sınıfın kimi özel gruplarına dönem dönem oldukça ters düşebilmiştir. İkincisi: Türkiye'de sermaye sınıfı, bir dönemki güçsüzlüğünün ötesinde, ondan çok daha uzun bir süre *örgütsüz* olmuştur. Başka deyişle, sermaye sınıfı, örgütlü devletin karşısına örgütlü bir güç olarak çıkamamıştır. Böylece "dernekler yoluyla grup çıkarlarını koruma çaba-

sının yerini, tek tek işadamlarının siyasal yetkililerle gayrıresmi, partikülarist ilişkiler kurma çabaları" [31] almıştır.

Tablo bir an önce tamamlansın diye diğer bölmeye geçiyorum. İkinci bölmede, yani muhalefet dinamiğinde görülen ise şu: Türkiye'de işçi sınıfı, dönemsel kimi eylemlilikler ve patlamalar dışında, Cumhuriyet tarihinin hiçbir döneminde toplumsal muhalefet hareketinin öncüsü olmamıştır. İşçi sınıfının, 1960'larla birlikte, toplumsal muhalefetin çok önemli bir bileşeni konumuna geldiği açıktır. Ancak, bu önem, hattâ nicel ağırlık bile, sınıf hareketini genel muhalefet hareketinin omurgası konumuna getirmemiştir

Böylece, sıra iki bölme arasındaki ilişki ve dengelere geliyor. Burada, dikkat edilmesi gereken nokta şu: İki bölmeden her biri, kendi özel dinamikleri sonucunda iç dengesini bulup diğer bölmeyle öyle ilişki ve etkileşime girmemektedir. Bunun yerine, bir bölmenin kendi dinamiklerinin ortaya çıkarttığı sonuçlar, diğer bölmenin dinamiklerini de etkileyebilmektedir. Örneğin, birinci bölmede, devletin üstlendiği misyonlar ve meşruiyet sağlama adına yaptıkları, sermayenin kimi kesimlerini küstürürken, ikinci bölmedeki toplumsal muhalefet ögelerinde devlete ilişkin yanılsamalar yaratabilmektedir. Ya da, küstürülen sermaye kesimleri özel ideolojik ve siyasal söylemler geliştirerek, toplumsal muhalefeti kendi doğrultusuna çekebilmektedir. Bunun gibi, başta işçi sınıfı olmak üzere muhalefet ögelerinin görece bağımsız hareketlenmeleri de, devlet ile sermaye arasındaki ilişkilere farklı boyutlar katabilmektedir. Ancak, bütün bunların tarihsel bilançosunu aldığımızda, Türkiye için söylenmesi gereken şudur: Düzen dinamikleri ile muhalefet dinamikleri, tarihin pek az döneminde az çok eşit denebilecek bir etkileşim içinde olmuşlardır. Bunun yerine, düzen dinamikleri, toplumsal muhalefet dinamiklerine genellikle baskın çıkmıştır. Özetle, iki bölme arasındaki ilişki ve etkileşime genellikle *aşırı* bir bakışımsızlık egemendir.[32]

Bu aşırı bakışımsızlığı onyıllar boyu koruyup sürdüren özel etmenler olmalı. "Aşırı" sözcüğünü özellikle kullanıyorum. Çünkü, özel uğraklardaki altüst oluşlar dışında, sınıf egemenliğine dayalı bütün toplumlarda, düzen dinamikleri ile muhalefet dinamikleri arasında hep bir bakışımsızlık vardır. Türkiye'de özel olan, bakışımsızlığın kendisi değil, aşırı boyutlara varmasıdır. Toplumsal muhalefet dinamiklerinin düzen dinamikleri karşısında bu denli güçsüz oluşu, çeşitli gerekçelerle açıklanabilir. Sözgelimi, Türkiye'de öteden beri hep güçlü bir devlet olagelmiş-

tir. Üstelik bu devlet, muhalefet saydığına neler yapabileceğini sıkça göstermiştir. Sonra, Türkiye burjuvazisi görece genç ve örgütsüz bir sınıftır. Başka ülkelerdeki sınıfdaşları gibi, birbuçuk yüzyıla yayılan bir güç ve kıyıcılık sergilememiş, bu yüzden karşı tarafta görece az şey biriktirmiştir. Bütün bunlara, ekonominin daha *maddi* gerçekleri eklenip daha nesnel açıklamalar da yapılabilir. Ancak, bütün bu açıklamaların, derli toplu *ideolojik* ve *siyasal* çerçeveleriyle birlikte sunulması daha yararlı olacaktır.

Böyle yapmayı denediğimizde, karşımıza ideoloji ve siyaset açısından kilit bir kavramın çıkacağını sanıyorum: *Populizm*. Kanımca, toplumsal muhafet dinamiklerine bir devletin, bir burjuva iktidarların, bir de gayrımemnun sermaye kesimlerinin bu denli rahat uzanıp ikinci bölmeyi adeta orta malı durumuna getirebilmelerinde, bir ideoloji ve siyaset tarzı (giderek kültürel bir üslup) olarak populizmin büyük payı olmuştur. Populizmin Türkiye'deki başat işlevi, muhalefet dinamiklerini düzen dinamiklerine doğru çekip burada etkisizleştirmesi olmuştur. Sermayeye kızan devlet ve hükümetler de, devletten ve hükümetten yakınan sermaye kesimleri de, populizme dört elle sarılmıştır. 50 yıllık parlamenter rejim, populizmin işlevliliğini daha da pekiştirmiştir.

Populizm, klasik leninist kavramlaştırmanın yanısıra, özellikle Latin Amerika'daki çağdaş siyasal süreçlerin çözümlenmesinde öne çıkan önemli, üstelik oldukça tartışmalı bir kavram. Kuşkusuz burada bu tartışmanın ayrıntılarına girecek değilim. Ancak, Türkiye'de populizmin, genel siyasetbilim metinlerinin ötesinde, daha özgün yanlarıyla ele alınması gerekir sanıyorum. Bence Türkiye söz konusu olduğunda, populizmin, *egemen ideolojinin* istisnasız bütün sınıfları ve katmanları etkileyen özel bir bileşeni olduğunu söylemek gerekir. Öyle ki, Türkiye'de populist retorik kullanmadan ceberrutluk yapan devlet ve ordu büyüğü, populizme başvurmadan sömüren sermayedar, populist edebiyatın kalıplarını yinelemeden yukarıya tırmanan küçük burjuva ve gene şöyle ya da böyle populizme bulaşmadan devrimcilik yapabilen işçi ve sosyalist pek az bulunur.

Sözü uzatmak istemiyorum. Asıl vurgulamak istediğim şu: Türkiye'de, toplumsal muhalefet dinamiklerini daha kişilik kazanmadan düzen dinamikleriyle *buluşturan*, düzen dinamikleri bölmesinde ise devlete ya da sermaye sınıfına *eklemleyen* başlıca halka, populist ideoloji ve siyasettir. Bunu söyledikten sonra, bir de uyarı gerekiyor: Populizmin dü-

zen dinamikleri içinde olsa olsa sermayeye kanal açacağını, devleti ise tanım gereği hep karşısına alacağını düşünmek büyük bir yanlış olur. Çünkü, Türkiye'de, özellikle sendikalı ve deneyimli işçilerle birlikte, onlardan çok daha geniş orta sınıfı katmanlarını kapsayan kemalist-laik bir populizm türü olduğunu da görmek gerekiyor. Ayrıca, bundan çok daha önceleri, CHP'nin DP populizmi karşısında hayli gerilediği 50'li yıllarda bile, yoksul Kürt illerinin "devletçi ve ceberrut" CHP'nin oy depoları olduğunu kimse unutmamalı.

Özetle, populizmin Türkiye'deki özgün biçimlenişinin, onu çok işlevli bir ideolojik ve siyasal motif durumuna getirdiğini söylemekte sakınca yok. Örneğin, bu satırlar yazıldığı sırada Türkiye'nin gündemine özellikle yerleştirilmeye çalışılan saflaşmanın bir yanında, kendi sınıfdaşlarının yalıtmaya çalıştığı büyük sermaye çevreleriyle birlikte İslami populizm, diğer yanında ise sırtını giderek daha çok devlete dayayan kemalist populizm vardır. Sonuçta, toplumsal muhalefetin şöyle ya da böyle her kabarışı, dönüp dolaşıp düzen dinamikleri bölmesine kanalize edilmektedir.

Beşinci Bölümün Notları

1. Buna karşın, Marx'ın ve Engels'in kimi vurgularının bu değerlendirmeyi desteklediğini söyleyebilirim. Örneğin Alman İdeolojisi'nde, gerçek (maddi) üretim süreci ile, bu sürecin yarattığı ve dolayısıyla gene bu sürece bağlı olan ilişki biçimlerinin (sivil toplum), "tüm tarihin temelini" oluşturduğu söyleniyor ve ardından bu bütünlüğün devlet olarak hareketinin gösterilmesi gereği üzerinde duruluyor (bkz, Marx-Engels; *Collected Works*, c. 5, s. 53.
2. Cem Eroğul; *Devlet Nedir?*, İmge Yayınları 1990, s.108.
3. F. Engels; "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni", Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar*, c. III, s. 400.
4. K. Marx; "The Civil War in France", Caute; *Essential Writings* içinde, s. 196. Buradaki çeviri bana ait. Aynı bölümün bir başka çevirisi için bkz. Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar*, c.II, Sol Yayınları, ss. 260-261.
5. K. Marx; *Kapital*, c. 1, s. 770.
6. F. Engels; Conrad Schmidt'e 27 Ekim 1890 tarihli mektup, bkz. Marx-Engels, *Seçme Yapıtlar*, c.III, s. 596
7. K. Marx-F. Engels; "The German Ideology", s. 90.
8. Alex Callinicos; "The Politics of Marxism Today", *International Socialism*, 2:29, 1985, Yaz, s. 148.
9. K. Marx; " Economic and Philosophic Manuscripts of 1844", *Collected Works*, c.3, s.267.
10. K. Marx; *Collected Works*, c. 8, s. 336 (Neu Reinische Zeitung'dan makaleler).
11. Paul A. Baran ve Paul M. Sweezy; *Monopoly Capital*, Monthly Review 1968, ss. 180-181.
12. Korkut Boratav; *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, Gerçek Yayınevi, 1991, s. 20.
13. K. Marx-F.Engels; "Komünist Manifesto", *Seçme Yapıtlar* III içinde, s. 134.
14. K. Marx-F.Engels; "Manifesto of the Communist Party", *Collected Works*, c. 6, s. 486. Ayrıca bkz. D. Caute (Editör); *Essential Writings*, s. 76 ve T.B. Bottomore (Editör); *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Pelican 1969, s. 138.
15. G. Therborn; *Sermaye Egemenliği ve Demokrasinin Doğuşu*, ss. 55, 59.

16. V. I. Lenin; "The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky", *Selected Works*, c. III, s. 27.
17. V.I. Lenin; " The State and Revolution", *Selected Works*, c. II, s. 247.
18. G. Therborn; *y.a.g.e.*, s. 54.
19. R. Miliband, N. Poulantzas ve E. Laclau; *Kapitalist Devlet Sorunu*, Çeviren: Yasemin Berkman, Baskıya Hazırlayanlar: Murat Belge ve Atilla Aksoy, Birikim Yayınları 1977, s. 66-68'deki açıklamalar.
20. H. Balzac; *Köylüler*, Çeviren: Z. Biberyan, Oda Yayınları (2. Baskı) 1982, s. 93.
21. 12 Eylül darbecisi Nurettin Ersin'in bu endişesini aktaran, Nevzat Bölügiray; *Sokaktaki Askerin Dönüşü*, Tekin Yayınevi 1991, s. 63.
22. Örneğin N. Poulantzas, ordunun "genellikle" bu konumda olduğunu ileri sürmektedir; Bkz. *Portekiz, İspanya ve Yunanistan'da Geçiş Süreci*, Çeviren: B. Yılmaz, Belge Yayınları 1981, s.25.
23. K. Marx-F.Engels; "The German Ideology", *y.a.g.e.*, s. 60.
24. A. Callinicos; *Against Postmodernism*, s. 163.
25. Immanuel Wallerstein; "Marx ve Tarih: Kutuplaşma", *Irk, Ulus, Sınıf* içinde, Çeviren: Nazlı Ökten, Metis Yayınları (2. Baskı) 1995, s. 166.
26. A. Callinicos; *Against Postmodernism*, s. 140.
27. M. Hardt ve A. Negri; *Labor of Dionysus*, s. 154.
28. Bkz. (19) dipnotta belirtilenle aynı yerde.
29. R. Miliband; *Socialism for a Sceptical Age*, s. 16.
30. M. Çulhaoğlu; "Devlete Yıkılan Siyaset", *Sosyalist Politika*, no. 2, Eylül 1994, s. 15-33.
31. Ayşe Buğra; *Devlet ve İşadamları*, s. 59.
32. 1980 sonrası Kürt muhalefeti, bu genel çıkarsamanın tek istisnasıdır. Burada söz konusu olan, ne düzen dinamiklerinin Kürt muhalefetini ağırlık farkıyla belirlemesi, ne de (kimilerinin iddia ettiklerinin tersine) Kürt muhalefetinin düzen dinamiklerini salt kendi başına altüst etmesi ve belirlemesidir. Söz konusu olan, eşit güçlü etkilemedir.

Kuramsal Çabanın Sınırları: Apokaliptik Eşik Beklentisi

Marksist düşüncenin içinde bulunduğumuz yüzyıldaki gelişimi, genel olarak iki kanalda gerçekleşmiştir. Kimi marksistler, sahip oldukları donanımla ağırlıklı olarak tarihe, özellikle sınıf mücadelesi deneyimlerine yönelmişlerdir. Kapitalizmin tarihsel gelişme eğilimlerinin saptanması, birikim süreçleri, sınıf mücadeleleri ve kapitalist devletin konumlanışı, bu kanaldaki marksistlerin temel konu başlıklarını oluşturmuştur.

İkinci kanaldaki ilgi ise, bir sistem olarak marksizmin kendisine, özüne yöneliktir. Bu ilgi, marksistleri, "derin marksizm" denilebilecek bir tartışma alanında toplamıştır. Marksist bütünlüğün yorumlanması, yapı-özne ilişkileri ve genel olarak belirleme sorunu, derin marksizm alanının vazgeçilmez tartışma konularıdır. Az önce değinilen ilk kanaldaki marksistlerin kendi entelektüel formasyonlarında ve ele aldıkları konulara yaklaşımlarında, marksizm dışı *felsefi* ekollerin izleri daha az görülür. Görülebilecek izler, başta tarih ve sosyoloji olmak üzere akademik kaynaklıdır. Örneğin, *Annales* okulu, Weber, C.Wright Mills gibi. Buna karşılık, derin marksizm alanındakilerin temel harçlarında, yaklaşımlarında ve çözümlemelerinde, felsefi ekol girdileri daha belirgindir (Hegel, Heidegger, Croce, Spinoza, yapısalcılık, vb.).

İki kanal arasındaki mesafe, günümüze doğru büyümüştür. Tarihsel araştırmalara ve çözümlemelere yönelenler, marksizmin özüne ilişkin tartışmalardan giderek daha uzak durmuşlardır. Buna karşılık, derin marksizm alanındakiler, tarihsel ve somut bağlam gereğini daha az duyar olmuşlardır. Dediğim gibi, aradaki mesafe son 15-20 yılda daha da açılmış, her iki tarafın da verimini düşürecek boyutlara ulaşmıştır. "Marksizmin bunalımı" olarak adlandırılan durumun ortaya çıkmasında, bu olgunun büyük payı olduğunu sanıyorum.

Lukacs (1885-1971), Gramsci (1891-1937) ve Althusser (1918-1990), marksist düşüncenin ikinci kanaldaki gelişimine belirleyici damga vuran özgün Marx yorumcularıdır. Bu üçlü, gerek kendi yazdıklarıyla gerekse arkalarından gelen izleyicileri ve yorumcularıyla, 20. yüzyılın son 70 yılındaki marksizm tartışmalarının eksenini oluşturmuştur. Ne yapmışlardır? Neden özellikle bu üçlü?

Birinci kanaldaki marksistlerin önemli sayılabilecek ürünleri, ağırlıklı olarak, ülkeye, bölgeye ya da belirli bir tarihsel kesite sınırlı kalmıştır. Kuşkusuz, bu ürünler de marksist sistemin özüne, yani derin marksizm alanına ilişkin kimi önemli gözlemleri ve bulguları *post factum* içermektedir. Ancak, söz konusu gözlem ve bulgular, bu kanalda ayrıca özel olarak işlenip geliştirilmemiştir. Buna karşılık, ikinci kanaldaki tartışma, herhangi bir somut bağlam ve gönderme (referans) zorunluluğu olmaksızın, kuramsal ve felsefi birikim sahibi marksistlerin ilgi duyup katılabilecekleri bir süreç biçiminde gelişmiştir. Daha açık ve özlü anlatmak gerekirse, Lukacs, Gramsci ve Althusser, Marx'ın sisteminde kalan boşlukların ve kimi belirsizliklerinin üzerine kendi *bütüncü* sistemleriyle yürümüşlerdir. Bu hamleleriyle, marksizme, Marx'ın geride bıraktığından daha belirgin bir biçim ve içerik kazandırmaya çalışmışlardır. Bana göre, Lukacs, Gramsci ve Althusser'in önemleri, etkileri ve sonuç olarak *başarısızlıkları*, üstlendikleri misyonun bu niteliğinden kaynaklanmaktadır.

Lukacs, Gramsci ve Althusser'in nesnel olarak belirli bir misyonda buluşmaları, aralarındaki önemli farklılıkları hiç kuşkusuz unutturmamalı. Bu çalışmanın ikinci bölümünü anımsayalım: Althusser'in yapıları öne çıkaran, yapısal belirlenimci konumu ile, Lukacs ve Gramsci'nin tarihselci ve öznel etkinliğe yer tanıyan konumları birbirine karşıttır. İlerde, bu karşıtlığın kimi ayrıntıları üzerinde duracağım. Ama, şu kadarını şimdiden söylemek gerekir: Lukacs ile Althusser'in ortak sorunsalı, marksist *bütünlük* anlayışının açımlanması ve geliştirilmesidir. Lukacs'ın bu açımlamayı Hegelci doğrultuda yapması, Althusser'in ise kendi çizgisinde radikal bir Hegel karşıtlığı sergilemesi, ikisini çok farklı konumlara yerleştirmiştir. Bu farklı konumlanışa karşın, bütünlük üzerindeki yoğunlaşma sonucunda, belirleme, dolayım, ideoloji-bilinç gibi başlıklar, her ikisinin de gündeminde ağırlıklı yer tutmuştur. Yeri gelmişken, Gramsci'nin konumunun diğer ikisinden ayrışan yönleri üzerinde kısaca durulabilir.

Kuşkusuz, bütünlüğün açımlanması, Gramsci'nin çıkış noktasını da

belirleyen temel misyondur. Ancak, Gramsci'nin üzerinde durduğu bütünlük, örneğin Lukacs'ınkinden daha somuttur. Toplumsal formasyonu siyaset ekseninde anlattığından, Gramsci'nin bütününün felsefi çağrışımları daha azdır. Ayrıca, Gramsci'nin bütünü, Althusser'in eklemlenmiş ve "kerteli" bütününe göre, klasik temel-üstyapı modeline daha uyumludur. Aynı şey şöyle de söylenebilir: Gramsci'nin bütüne yaklaşımı, diğer ikisine göre daha az felsefi, daha *politik* kurguludur. Giderek, Gramsci'nin kuramsal çabalarının, bütünlüğün açımlanması vesilesiyle Marx'ta olmayana, yani genel bir *siyaset kuramına* yöneldiği bile söylenebilir. O kadar ki, Gramsci "sosyolojide gerçek öneme sahip olan her şey siyaset biliminden başka bir şey değildir" diyebilmiştir.[1] Bu ayrıksı konumlanış, Lukacs ve Althusser'e göre Gramsci'nin etki alanını genişletmiştir. Örneğin Lukacs ve Althusser örgütlü aktif siyaset içinde olanlara fazla hitap etmezken, Gramsci, hem geleneksel komünist partilerin hem de yeni solun daha politize kesimlerinin esin kaynağı olabilmiştir.

Bir ara toparlama yapacak olursak, Lukacs, Gramsci ve Althusser, marksizmin tahrik edici kimi boşluklarına ve yorum gerektiren alanlarına, daha kapsayıcı ve bütüncü bir sistemle yönelmişlerdir. Bu nedenle, 20. yüzyılda marksist kuramla ilgili tartışmaları en çok etkileyen düşünürler olmuşlardır. Gelgelelim, şu sorular hâlâ gündemdedir: Marx'ın geride bıraktığı sistemin, kimi yerlerde birbirine yakın ve birbiriyle tutarlı duran, başka yerlerde ise dağınık ve ilişkisiz görünen ögeleri, kapsayıcı bir üst sistemde yeniden düzenlenebilir mi, düzenlenemez mi? Ortada duran ve gerçekten "yapı malzemesi" izlenimi uyandıran girdilerin hepsi, daha sıkı ve köşeli bir yapı inşasında kullanılabilir mi, kullanılamaz mı?

Üçlünün, bu sorulara olumlu yanıtlar verilebileceğini düşünüp yola öyle çıktığı söylenebilir. Ama, çok değerli kimi ara yapılara ve onarımlara karşın, hiçbirinin çabası, sapasağlam duran bir büyük yapıyla sonuçlanmamıştır. Daha ötesi, güzel ve sağlam görünen kimi yapıların bile, ancak başka yapıların yıkılması ya da potansiyel kimi girdilerin yokedilmesi pahasına ortaya çıkabildiği görülmüştür. Öyle düşünce zenginlikleri vardır ki, tıkızlaştırma ve konsolidasyon girişimleri baştaki zenginliğin eksilmesiyle sonuçlanabilir. Lukacs, Gramsci ve Althusser'in kendi çizgilerinde ulaştıkları gelişkinlik ne olursa olsun, Marx'ı bu gelişkinlik oranında eksilttiklerini kabul etmek gerekir.

Çalışmanın temel savlarından biri, bu noktada belirginleşiyor. Özetle şu: Marx'ın ve Engels'in geriye bıraktıklarının, tarihsel deneyime ve sı-

nıf mücadelelerine herhangi bir göndermede bulunmaksızın, *salt kuramsal çabalarla* yeniden düzenlenmiş bir üst sistemde konsolide edilmesi gerektiğini düşünmüyorum. Bu yöndeki girişimlerin başarılı olabileceğine de inanmıyorum. Lukacs, Gramsci ve Althusser, başarısızlığa mahkum olduğunu düşündüğüm bu yöndeki misyonların gelmiş geçmiş en çaplı taşıyıcıları oldukları için ayrı bir başlığın konusu oluyorlar. Lukacs'ın çabalarının, üretim, üretim tarzı, üretim ilişkileri gibi temel maddi kategorileri silikleştiren, romantik, giderek idealist bir özcülükle; Althusser'in yaklaşımının, tarihi ve özneyi reddeden bir kilitlenmeyle; Gramsci'nin modelinin ise, maddi belirlenimin devreden çıkıp yerini sınırsız özgürlüklere bırakacağı bir dönemin erken (ve temelsiz) kurgusuyla sonuçlanması, herkes için alarm sinyali olmalıdır.

Burada savunmaya çalıştığım konumun, kesinlikten ve angajmandan kaçınan, bu anlamda ortalamacı ya da idare-i maslahatçı bir konum olduğu düşünülebilir. Örneğin, içinde yer aldığım geleneğin "Grand Teori" aranışına hep mesafeli davranması, Türkiye'deki "Grand Teori" meraklıları tarafından zaman zaman eleştirilmiştir. İşin aslına bakılırsa, üzerinde durduğumuz üçlü, açık ya da örtük biçimde hep böyle bir Teori aramıştır. Kuşkusuz, burada "onlar yapamadıysa başka kimse yapamaz" türü bir baştan savmacılığı savunmuyorum. Savunduğum konumun başka gerekçeleri var. Bunları açmaya çalışacağım.

Kanımca, sorunun temelinde yatan şu: Kapitalizm hiçbir zaman, Marx'ın sistem dışı gibi duran, ana eksenden uzak görünen düşünce ve saptamalarını *şaşmaz biçimde* ayıklayıp bunları geçersiz kılacak ölçüde türdeş ve kompakt bir dünya sistemi durumuna gelmemiştir. Kapitalizmin Marx'tan sonraki yüz yılı aşkın gelişimi, örneğin ne sınıfsal zeminde küçük burjuvaziyi, ne de siyasal zeminde bonapartizmi gündemden düşürmüştür. Örneğin, hiç kimse, "genç Marx'a ait" diye yabancılaşma kategorisini tutup bir kenara atamaz. Kapitalizmin evrensel bir sistem olarak eşitsiz gelişimi, o hep bilinen, maddi göstergeli eşitsizliklerin yanısıra, çok daha karmaşık başka eşitsizlikleri de içermektedir. Maddi üretim süreci ile siyasal, ideolojik ve kültürel dinamikler arasındaki bakışımsızlık (az çok türdeş denebilecek üretim süreçlerinin, son derece çeşitli ve ayrıksı ideolojik-siyasal dinamiklere temel oluşu) kuramsal çalışmayı her zaman zorlamıştır. Bakışımsızlığın hem evrensel hem de tek tek toplumsal formasyonlar ölçeğinde geçerli olması, Büyük Kuram aranışlarını iki uca itmiştir: Ya iç tutarlılık kaygısıyla aşırı özcü ve genel kalma; ya da, geride boşluk bırak-

mayan bir kapsayıcılık adına özü reddetme ve eklektizme düşme.

Bu nokta, Lukacs, Gramsci ve Althusser'in ortaklaştıkları bir başka uğraş alanından hareketle açılabilir. Üç marksist düşünürün üçü de *ekonomizm* olarak tanımladıkları eğilimlere ve *ekonomist indirgemeciliğe* savaş açmıştır. Dolayısıyla, kuramsal etkinlikleri, genel olarak belirleme sorunsalı çevresinde gerçekleşmiştir. Şimdi, buradaki sorun, bir temel tercih sorunudur ve şöyledir: Marx'ın sisteminde yer alan ve zaman zaman kestirmeden gidilerek "ekonomi" denilen temelin (özün, kertenin, alanın, düzeyin, vb. vb.) bütünün diğer ögeleri üzerindeki belirleyiciliği, ya *genel olarak* kabul edilir ya da toptan reddedilir. Bu belirleyiciliğin kabul edilmesi durumunda, ufak tefek birkaç inceltme ve ek açıklama dışında artık *genel kuram* düzeyinde yapılacak iş kalmamıştır. Bundan sonra yapılması gereken, sistemin orasıyla burasıyla çok fazla oynamadan, özel toplumsal formasyon düzeyindeki çözümlemelere ve belirlemenin kendini ortaya koyduğu somut süreçlere yönelmektir. Kuşkusuz, bu çözümlemeler bizi yeniden genel kurama götürebilir, onu kimi yönleriyle sorgulamamızı gerektirebilir. Ama, bu ayrı bir konudur.

Gelelim, reddedenlere. Tanınan esnekliklerle ve inceltmelerle birlikte "ekonomi"nin belirleyiciliğinin Marx ve Engels tarafından kuramsal düzeyde ifade ediliş biçimini reddedenlerin ya da bu biçimi yeterli bulmayanların, en baştan, yani Marx ve Engels'in ilk çıkış noktasından işe koyulmaları gerekir. Bilindiği gibi, bu başlangıç noktasını, en az kuramsal uğraş ölçüsünde yoğun araştırma, tarih çalışması, gözlem, tarama, vb. izlemiştir. Böyle olması gerekiyordu. Çünkü, kuramsal uğraşın, tarihsel ve ampirik çalışmalarla ilişkiye geçmeksizin kendi başına gidebileceği yerin sınırı vardır. O halde, Marx ve Engels'in genel kuram düzeyindeki ifade biçiminin, gene salt *kuramsal düzeydeki* çeşitlemeler, ekler ve yorumlarla düzeltilmesi ya da geliştirilmesi, bir noktadan sonra mümkün değildir.

Dikkat edilmeli: Burada, belirleme sorununun Marx ve Engels tarafından ortaya konuluş biçimini dokunulmaz saymıyorum. Bu özgün biçime, ancak, somut toplumsal formasyon çözümlemelerinden ve sınıf mücadeleleri tarihinin irdelenebilir sonuçlarından hareketle daha geliştirici biçimde dokunulabileceğini söylüyorum. Yani, kuramın, kuramsal bir ifadenin içsel ögelerinin yeniden düzenlenmesi yoluyla geliştirilmesinin doğal sınırları olduğunu savunuyorum. Kanımca, Lukacs, Gramsci ve Althusser bu doğal sınırları aşmıştır. Böyle olduğu için, son çözümlemede üçü de, teorisizm eleştirisini şu ya da bu ölçüde hakeder duruma düşmüştür.

Bir örnekle açmak istiyorum. Marx'ın en çok bilinen sözlerinden biri, toplumsal varlıkla bilinç arasındaki ilişki üzerinedir. 1859 tarihli Önsöz'de söylenen şudur: İnsanların varlığını belirleyen, bilinçleri değildir; tam tersine, insanların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır. Bu önerme, ya kabul edilir ya da reddedilir. Reddedenlerin, toplumsal varlıkla bilinç arasındaki ilişkiyi, yepyeni bir kuramsal çerçevede, yeni kavramlar geliştirerek baştan kurmaları gerekir. Örneğin, ulaştıkları sonuç ne olursa olsun, Laclau gibileri bunu yapmaya çalışmışlardır. Gelelim kabul edenlere. Böyleleri arasından, örneğin, proletaryanın toplumsal varlığının doğrudan doğruya proleter sınıf bilincini getireceğini düşünenler çıkabilir. Kuşkusuz, böyle bir beklenti, hele hele günümüzde pek az kişiye çekici gelecektir.

O zaman ne yapmak gerekir? Bu soyutluktaki bir ifadenin, *aynı soyutluktaki* başka eklerle, düzenlemelerle ve katkılarla geliştirilip yetkinleştirilmesi mümkün mü? Eğer değilse, izlenebilecek en verimli yol, "toplumsal varlık" ve "bilinç" kavramlarının bu kez somut süreçler bağlamında açımlanıp ayrıntılandırılmasıdır. Böyle bir yol izlediğimizde, Marx'ın ünlü sözünü çok büyük olasılıkla gene sahipleneceğiz. Ama, bu kez, "toplumsal varlık" ve "bilinç" kavramlarının içeriğini çok daha zenginleştirmiş olarak...

Özetle, kapitalizmin eşitsiz gelişimi, Marx'ın en genel ve soyut ifadelerini geçersizleştirmemiş, ancak bu ifadelerin birebir ve ilk ağızdaki açıklayıcılık alanını daraltmıştır. Başka deyişle, kapitalizmin çeşitli alanlardaki gelişmesi, Marx'ın doğruları ile yaşamın gerçeklikleri arasındaki mesafeyi büyütmüştür. Kuşkusuz, Marx'ın doğrularına, başka gerçeklikleri de kapsayacak yeni doğrular eklemek mümkündür. Ne var ki, bütün bu yeni doğruların, Marx'ın kendi doğrularıyla tek ve kapsayıcı bir *kuramsal bütünlükte* buluşturulması, ancak ve ancak, somut toplumsal formasyonlar bağlamında mümkün olabilecektir. Buluşmanın, somut toplumsal formasyon bağlamı olmaksızın en genel ve evrensel düzlemde aranması, yabancı ögelerin sisteme sızmasıyla sonuçlanmaktadır. Bir örnek daha: Belirli bir toplumsal formasyonun somut olarak çözümlenmesinde, Marx'ın dışında, örneğin weberci kategorilere de başvurulabilir. Ama, Weber ile Marx'ın kuramsal düzeyde sentezi mümkün değildir.

Bu söylenenin, Lukacs, Gramsci ve Althusser için somutlanması ilginç sonuçlara işaret etmektedir. Pek çok konuda ayrı yerlerde duran bu üç marksist düşünürü birbiriyle buluşturan önemli bir ortak yan vardır. Bu or-

taklık, apokaliptik denilebilecek bir beklenticilikte ya da *eşikçilikte* ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Lukacs'ta işçi sınıfının psikolojik bilinçten yüklenmiş (imputed) bilince geçmesi ve böylece özne-nesne özdeşliğinin yeniden gerçekleşmesi; Gramsci'de zorunluluklar alanından özgürlükler alanına geçildiği o arınma (katarsis) dönemeci; ve daha örtük olmak üzere Altusser'de "yapısal çelişkiler" birikiminin belirli bir noktaya ulaştığı uğrak, apokalips yazınındaki gibi büsbütün mistik olmasa bile idealist tonlar taşıyan, eşikçi bir anlayışı yansıtmaktadır.

Lukacs, soyut ile somut, kuram ile pratik, nihai hedef ile güncel hareket gibi marksizmin temel ikiliklerini kuramsal bir çerçeveye yerleştirmek için çaba harcamıştır. Bu çabasında başvurduğu en önemli kavram ise *dolayım*'dır. Lukacs'ta, ikiliği oluşturan ögelerden hiçbiri, diğerini mutlak olarak dışlamaz. İkiliğin her ögesi, diğerine doğru bir dolayıma sahiptir: "[...] her diyalektik ilişkide olduğu gibi, ilişkinin kuralları ancak bu dolayım sayesinde somutluk ve gerçeklik kazanır."[2] Ancak burada, ikiliğin diğer yanının, ilkine dolayımla içerilmiş olmanın ötesinde, bir noktada gelişip açılması, deyim yerindeyse başat olması gerekir. İşte, bu noktanın saf kuramsal düzeyde araştırılması ve sonuçta kimi genellemelere gidilmesi, Lukacs'ta da köklü dönüşüm getiren bir eşik beklentisine yol açmıştır. "Çünkü bir sorun her zaman önce soyut bir olasılık olarak görünür ve ancak sonra somut olarak gerçekleşir. Ve soruların doğru biçimde kavranıp kavranmadığını tartışmak, ancak bu ikinci aşamaya gelindiğinde, sözü edilen hedefin gerçekleştirilmesinin yolunu ve ortamını oluşturacak o somut bütünlüğü tanımak olanaklı hale geldiğinde anlamlı olur."[3] Gene aynı doğrultuda daha açık bir ifade ise şu: "Devrimci örgüt sorusu, ancak devrim gündelik gerçekliğe girdiği zaman, kitlelerin ve kuramcıların bilincine zorunlu olarak kabul edilebilir." [4]

Bence burada tartışmalı olan konu, ne Lukacs'ın ikilikleri ne de bu ikiliklerde dolayıma tanıdığı önem. Her şey bir yana, soyut ile somut, kuram ile pratik, nihai hedef ile güncel hareket, marksist kuramın ve pratiğin sürekli boğuştuğu reel ikiliklerdir. Başka deyişle, şimdilik ortada teorisist bir uyuz kaşıma yoktur. Daha ötesi, bugün örneğin Türkiye sol hareketinin istisnasız bütün sorunlarını, bu ikilikler eksenine yerleştirip öyle tartışmak hem mümkün hem de gereklidir. Ne var ki, herhangi bir sosyalist hareketin gündeminde olan bütün ikiliklerin hepsinin, tam tamına aynı özsel belirlenimi taşıdığını, dolayısıyla *belirleyici bir an* gelip çattığında bütün bu ikiliklerin hepbirlikte dönüşüm yaşayacağını düşün-

mek, bana "aşırı özcü", dolayısıyla idealist geliyor. Sözgelimi, doğru devrimci eylemin proletarya tarafından bilince çıkarıldığı an, bütün soyut olasılıkların somut olarak gerçekleştikleri anla örtüşmeyebilir. Proletaryanın bilinç düzeyindeki bir sıçramanın ya da dönüşümün, başka pek çok alandaki dönüşüm için gerekli zemini yaratacağını kabul ediyorum. Ancak bu, tek bir kanaldan harekete geçirilen otomatik bir dönüşüm olarak kurgulanmamalıdır. Konu bu açıdan ele alındığında, Hegel kökenli Lukacs'a yöneltilen, "tarihin özdeş özne-nesnesi olan Mutlak Tin'in yerine proletaryayı yerleştirdiği"[5] yollu eleştirilere hak vermek gerekir.

İkilikler ve dönüşüm, Lukacs'ın yanısıra Gramsci'nin kuramsal uğraşında da temel ekseni oluşturur. Örneğin, "zorunluluk alanından özgürlük alanına geçiş" her iki marksistin de ortak sorunudur. Gerçi Gramsci'nin dönüşüm ya da geçiş kurgusu Lukacs'ınkinden daha az felsefi ve görece daha somuttur; ama kanımca siyasal açıdan daha sakıncalıdır. Bu durum, Gramsci'nin, Lukacs'ınkine göre daha somut olsa bile gene de belli bir soyutlama düzeyinde kalan modelinin, bu soyutluk düzeyini *aşan* operasyonellikte siyasal mesajlar içermesinden kaynaklanmaktadır. Gramsci'nin "arınma" temelli apokaliptik geçiş modeline değinmeden önce, modelin kökenleriyle ilgili birkaç noktaya değinmek istiyorum.

Gramsci'nin asıl yoğunlaşma alanını siyaset kuramının oluşturduğundan söz etmiştim. Öyle sanıyorum ki, Marx'ın *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*'ne Engels'in 1895 tarihinde yazdığı Giriş, Gramsci'nin siyasal düşüncesinin gelişimini özellikle etkilemiştir. Engels'in bu Giriş yazısı ile Gramsci'nin yaklaşımları genel olarak karşılaştırıldığında, kimi bağlantılar net olarak ortaya çıkacaktır. Engels, proletaryanın zaferinin "tek bir güçlü darbe" ile gerçekleşemeyeceği durumlarda, "zor ve inatçı bir mücadeleyle yavaş yavaş bir mevziden (ya da siperden, m.ç.) diğerine geçildiği" çizgiden söz etmektedir.[6] "Siper" ya da "mevzi savaşı" bu olsa gerek. Gramsci'nin, proletaryanın "tek bir güçlü darbe" ile iktidarı aldığı, sivil toplumu "pelteleşmiş" Rus toplumunun ardından, gözlerini batıya çevirdiğini hep biliyoruz. Siper savaşı, Engels esiniyle Gramsci'nin gündemine böyle giriyor.

Ancak, Gramsci'nin, Engels'in Giriş yazısında, siper savaşından çok daha önemli bir esin kaynağı bulduğunu sanıyorum. Engels, aynı Giriş yazısında, ekonomik nedenlerle gündelik gelişmeler arasındaki ilişkiler konusunda oldukça önemli şeyler söylemektedir. Engels'in buradaki asıl ilgi alanı yöntemseldir. Özetle şöyle: Güncel siyasette, en belirleyici du-

rumdaki etmeni (yani ekonomik durumu) aynı güncellik içinde saptamak mümkün değildir; dolayısıyla, çözümlemesi yapılan güncelliğin temelindeki ekonomik durum, dönemin başında neyse, o haliyle sabit ve değişmez sayılmalıdır.[7]

Bu, yöntemsel açıdan son derece yerinde bir önermedir. Dahası, güncel ekonomik olguların, siyaseti o güncellik içinde ve anında belirlediğini, aptal olmadığı sürece en bağnaz indirgemeci bile ileri süremez. Ama, konu ve sorun bu değil. Asıl konuyu, bir hipotezle ortaya atmak istiyorum: Gramsci, Engels'in bu yöntemsel açıklamasını, genel siyaset, hattâ siyaset felsefesi düzeyine taşımıştır. Böylece, bir seferde inşa edilip bitmiş bir yapı olarak duran "ekonomi", bu edilgenliğiyle, "etik-siyasal" alana, üstyapıya ve "öznelliğe" dönüştürülmekte ya da taşınmaktadır. Gramsci'de bu dönüşme, "zorunluluk" alanından "özgürlük" alanına geçiş anlamına gelmektedir.

Engels'in söylediğiyle Gramsci'nin arınmacılığı arasında böyle bir ilişki kurulmasını keyfi bulanlar olacaktır. Ancak, dediğim gibi, burada yalnızca bir hipotez ortaya atılmaktadır. Gramsci, ekonomi alanının "işlenerek" üstyapıya dönüştürülmesinde, böylece zorunluluktan özgürlüğe geçişte[8], bu alanın nesnelliklerinden kaynaklanan direncin ve belirleyiciliğinin nasıl kırılacağı konusunda hemen hemen hiçbir şey söylemiyor. Ekonomi alanının zorunluluklarının ve belirleyiciliklerinin böylesine etkisizleşmesini, sivil toplumda oluşturulan "hegemonya" mı sağlıyor? Herhalde. Ancak bu kez de, böyle bir hegemonyanın (oluştu varsayalım) bir süreç içinde de olsa temeli hangi somut etki ve uzantılarıyla etkisizleştireceği konusunda herhangi bir açıklık getirilmiyor. Sonuçta, Gramsci'nin arınmacı modeli de idealist bir döngüye mahkum oluyor.

Ortaya attığım hipoteze, keyfi görünümüne karşın görece güç kazandıran, Gramsci'nin açıklama eksiklikleri ve geride bıraktığı büyük boşluklardır. Ekonomik durumun, ideoloji ve siyaset alanında birebir güncel belirleyiciliği olamaz, doğru. Bu doğrudan hareketle geliştirilen kurgu ise şu: Ekonomik temel belirli bir dönemdeki oluşmuşluğuyla siyaseti ve ideolojiyi koşulluyor; ama zaman ilerledikçe "belirli bir dönem" geride kalıyor ve koşullama giderek "uzaktan" koşullamaya dönüşüyor. Zaman olarak geride kalan temelin üzerine yığıla yığıla biriken siyaset ve ideoloji, bir noktada, bu temeli dönüştürecek güce ulaşıyor. Bu noktada, ekonomi alanındaki dinamiklerle ideoloji ve siyaset alanının dinamikleri arasındaki bağ büsbütün koparılıyor. İdeoloji ve siyaset alanının dinamikle-

ri, böylece, özgür iradenin her tür belirlemesine açık bir uçuşkanlık içinde görülüyor. Dolayısıyla, Gülnur Savran'ın "Üstyapıyı kuramlaştırma adına, Gramsci altyapıyı sadece *varsayar*; altyapı-üstyapı ilişkisini, tahlil etmediği bir altyapı temelinde kurar"[9] biçimindeki değerlendirmesi yerindedir.

Kanımca bu sakıncalı kurguda, Gramsci'nin zor'a göre rıza'ya, sistemli ve kurumsal ideolojilere göre ise toplumsal pratik çıkışlı "nötr" ideolojilere daha ağırlıklı yer tanımasının payı vardır. Oysa, tam tamına kesintisiz olan ekonomik dinamikler, bir yandan egemenlik ilişkilerini pekiştirici yeni ideolojik oluşumlara yol açarken, diğer yandan toplumsal pratiğin ürünü olan ideolojik motifleri egemen sınıfın çıkarlarıyla örtüştürecek biçimde sürekli olarak düzenleyip sistematize etmektedir. Gramsci'nin zamanında yeterince göremediğini, biz bugün çok daha çarpıcı örnekleriyle görebiliriz. Örneğin, eğer özelleştirme, ekonomi alanında maddi bir süreç olmanın ötesinde, bir *ideoloji* olarak sivil topluma da damgasını vurabiliyorsa; eğer günümüzde başlıbaşına ideolojik bir güç konumuna gelen medya "bencilliğin ve hırsın", "nesnelliğin" ve "zorunluluğun" hüküm sürdüğü ekonomi alanının *doğrudan* uzantısı ise, Gramsci'nin modeline çok daha ihtiyatlı yaklaşmak gerekir.

Sonuçta, hem Lukacs'ın hem de Gramsci'nin yaklaşımında belirgin idealist yanlar vardır. Ancak, Lukacs'ın, kendi idealist yanıyla, Gramsci'den daha diyalektikçi bir marksist olduğunu kabul etmek gerekir. Gramsci'nin, bir bakıma Lukacs'tan daha "materyalist" olduğu söylenebilir. Ne var ki, Gramsci'nin bu göreli materyalizmi, diyalektik eksikliğiyle özürlüdür. Lukacs'ın gündemine aldığı ikiliklerin her birinde, bir ögeden ötekine diyalektik geçişler ve süreklilik görülür. Buna karşılık Gramsci'de, belirlenmiş bir yapının, belirli bir anda, topyekun serbest ve başka biçimde belirlenebilir bir yapıya (ya da yapısızlığa) dönüşümü söz konusudur. Örneğin Lukacs "özgürlük alanına geçiş" kavramını benimser ve kullanır. Ama, bu alanın yakınlaşmasının, "ekonomik sürecin nesnel gereklerinin birdenbire işlemez duruma gelmesi" demek olmadığını vurgulamayı da ihmal etmez.[10] Lukacs'a göre, nesnel ekonomik yasalar, proletaryanın zaferinden çok sonraya kadar yürürlükte kalacak ve "ancak tümüyle insanlığın kontrolünde olan sınıfsız toplum oluştuğunda -devlet gibi- sönümlenecektir."[11]

Gramsci'nin diyalektiğe uzak düşen yaklaşımlarına başka örnekler de verilebilir. Bu uzaklık, genellikle, birbirini bütünleyen kavramlardan

birine ya da ötekine, diğerini dışlayıcı konum tanınması biçiminde ortaya çıkmaktadır. Örneğin diktatörlük ile hegemonya, egemenlik biçimlerinin irdelenmesinde pekala birlikte kullanılabilecek kavramlarken, Gramsci'nin hegemonya kavramına tanıdığı ağırlık diktatörlük kavramını iyice gerilere itmektedir. Gramsci, bu son örnekteki konumuyla tutarlı olarak, siyasal devrim kavramını da eski ve aşılmış saymakta, bunun yerine "sivil hegemonya" kavramını koymaktadır.[12]

Gramsci'ye, "sivil toplum" tartışmasıyla yeniden döneceğiz.

Bir Kez Daha Bütünlük

Bütünlük konusunu, çalışmanın ikinci bölümünde bir arabaşlık olarak ele almıştık. Burada, aynı konuyu bu kez Lukacs, Gramsci ve Althusser'in özel yaklaşımları bağlamında değerlendirmeye çalışacağım.

Üç marksist düşünür söz konusu olduğunda, ilk başta yapılması gereken saptama şu: Lukacs ve Althusser'in bütünlük anlayışları birbiriyle daha kolay karşılaştırılabilir. Gerçekten de, aradaki büyük farklılığa karşın, kimi ortak paydalar iki bütünlük anlayışının birbiriyle doğrudan karşılaştırılmasına olanak tanımaktadır. Gramsci'nin bütünlük anlayışı ise, daha farklı bir çerçeveyi gerektiriyor. Kanımca bu farklılık, ilk ikisinde felsefi, diğerinde ise siyasal çıkışın ağır basmasından kaynaklanıyor. Örneğin Lukacs'ın bütünlük anlayışı doğrudan Hegel kökenlidir. Althusser ise, *özel olarak* bu Hegelci konumlanışı hedef almaktadır. Sonuçta, sorunsal ortaktır. Gramsci ise, felsefi birikimden çok, sınıf mücadelelerinin birikmiş deneyiminden yola çıkmaktadır.

Türkiye solundaki tartışmalarda, "konulara geniş bakma", "diyalektik yaklaşım", "ekonomizm", "indirgemecilik" gibi kavramlar ve eleştiriler sıkça kullanılır. Gelgelelim, bu tür kavramlara ve eleştirilere başvuranların, "konulara geniş bakmak"tan, "diyalektik yaklaşım"dan ya da "ekonomist indirgemeci" olmayan çözümlemeden ne anladıklarını derli toplu açıkladıklarına pek tanık olunmaz. Üstelik, az önceki kavramlara ve eleştirilere meraklı olanlardan bir bölümünün, marksist bütünlüğe ilişkin tartışmaları entelektüel fantezi sayması bile mümkündür. Oysa, bu kavramlar ve eleştiriler, doğrudan doğruya bütünlükle, marksist bütünlüğün nasıl anlaşıldığıyla ilgilidir. Daha ilerisi de söylenebilir: Bütünlük konusunu hiç düşünmemiş olanlar bile, herhangi bir konuda çözümleme yaptıklarında, söyledikleri, şöyle ya da böyle ama nesnel olarak belirli bir bütün-

lük anlayışına oturacaktır. Daha açık bir deyişle, yaşamında ne Lukacs'tan, ne Gramsci'den ne de Althusser'den tek satır okumamış bile olsa, bir solcunun (hattâ sıradan bir insanın) herhangi bir toplumsal olguya ilişkin çözümlemesi, mutlaka bu üçünden birinin bütünlük anlayışına daha yakın düşecektir. Bu nedenle, en ürkütücü "yüksek felsefe" düşünürlerinin anlattıkları bile, aslında, bizim hikayemizdir.

Lukacs da, Althusser de aynı kavramdan yola çıkarlar: Bütün ya da bütünlük. Ayrıca ikisinde de, bu bütün, birtakım bileşenlerin (ya da parçaların) biraradalığıdır. Lukacs'da bileşenleri, sırasıyla, toplumsal olgular (ampirik gerçekler) ve bu toplumsal olguları derleyip bütünle ilişkilendiren kısmi ya da alt bütünlükler oluşturur. Althusser'in bileşenleri ise, ikisi de aynı anlama gelmek üzere, düzeyler (level) ya da kertelerdir (instance). Dahası, bu kertelerin tanımları da yapılır: Ekonomi, ideoloji, siyaset (siyasal üstyapı), estetik ve bilim. Buraya kadar pek sorun yok gibi görünüyor. Sorunun, daha doğrusu köklü ayrılığın nerede yattığını görmek için, bu kez somuttan yola çıkalım. Diyelim, Türkiye'yi konuşuyoruz ve Siyasal İslam'ı genel olarak değerlendirmek, bütün içinde bir yere oturtmak istiyoruz. İki bütünlük anlayışı bu somut konuda nerelerde, nasıl ayrılacaktır? Bu sorunun yanıtını verirken, Lukacs'ın bütünlük anlayışına (LB), Althusser'inkine de (AB) diyelim. Önce, farklılıkları en belirgin yanlarıyla şematik olarak özetlemek istiyorum:

1. LB, Siyasal İslam olgusunun irdelenmesinde, bu olgunun da içinde yer aldığı bütüne (Türkiye'deki toplumsal formasyon) öncelik tanıyacaktır. Bütün içinde bir parça olarak, Siyasal İslam'ın, bu bütünün özünü yansıtacağını ileri sürecektir. Daha açığı, Siyasal İslam'a, bu bütün içindeki yeri ve ilişkileri (dolayımları) dışında, kendi başına bağımsız bir yaklaşım geliştirmekten kaçınacaktır. AB ise, Siyasal İslam'ı, kendi özerkliği içinde bir *yapı* olarak görecektir. Bu anlamda, Siyasal İslam'ın, bütünün dışında, ayrı bir yapı olarak incelenmesi mümkün görülecektir. Burada, bütünün bir parçası bile olsa, Siyasal İslam'ın, bütünün özünü yansıtması söz konusu değildir. Gelgelelim, Siyasal İslam gene de bir bütünle *eklemlenmiştir*. Bu eklemlenmeyi sağlayan ise, dolayımlar değil, aynı Siyasal İslam gibi bütünün bir başka parçası olan *ekonominin* son uğraktaki belirlemeleridir.

2. LB Siyasal İslam'ı ele alırken, konuya geçmişi, bugünü ve geleceğiyle bir tarihsellik boyutu katacak, ancak bu tarihselliği salt Siyasal İslam'ın kendi içinde aramayacaktır. Tarihsellik, Siyasal İslam'ın bütünle

olan dolayımlarının biçiminde ve ritminde aranacaktır. AB ise, tarihselliği, bir yapı olarak Siyasal İslam'ın kendi gelişiminin sınırları içinde arayacaktır. Çünkü, AB'de bütünün kendi tarihselliği yoktur. Her biri kendi ayrı tarihselliğine sahip olan parçaları bütün içinde birarada tutup aynı *zamansallığa* oturtan ise, son uğrakta, gene ekonomidir.

3. LB'de Siyasal İslam'ın kendi özgün ve ayrıksı yanları teslim edilse bile, bu olgunun bütünle dolayımlarında *aynılıklar* (bütünün kendisiyle ve diğer parçalarıyla aynılıklar) öne çıkacaktır. Bu nedenle LB'de parçalar arasındaki mesafe çok fazla açılmaz. Buna karşılık AB'de esas olan, parçaların birbirine göre ayrı yanları, yani *yapısal farklılıklarıdır*. Böylece, AB'de parçalar birbirinden daha uzak durur. Bu uzaklığın anlamlı bir bütün oluşturmasında ise, bir kez daha ekonomi kertesinin belirleyiciliğine başvurulur.

4. LB'de Siyasal İslam'ın bütün içindeki yeri tanımlanırken, bu olgu, *kendisinin dışındaki* üretim ilişkileriyle dolayımlanacaktır. Buna karşılık AB'de Siyasal İslam'ın bizatihi kendisi, ister ideoloji ister siyaset bağlamında olsun, bir *üretim etkinliği* olarak görülecektir.

Yukarıdaki özet, konuya ilişkin genel bir fikir verme amacını taşıyordu. Söylenenlerin daha ayrıntılı ek açıklama gerektirdiği ortada. Kanımca, LB ile AB arasındaki farklılığın asıl özü, birincisinin tarihselci, ikincisinin ise anti-tarihselci oluşunda yatmaktadır. Althusser'e göre "hareket, ardıllık (sequence, m.ç.), zaman ve köken yoluyla açıklama, toplum olarak işlev gören bütüne uygulanamaz."[13] Althusser gerçekten radikal bir anti-tarihselcidir. Örneğin, Hegel'in "hiç kimse, kendi zamanının önünde gidemez" sözü ile, Sartre'ın "ifadesini oluşturdukları tarihsel uğrak aşılmadıkça, büyük filozoflar da aşılamazlar" sözünün, Lukacs ve Gramsci'nin de temsilcisi oldukları tarihselciliğin tipik konumunu yansıttığını düşünür. Gene Althusser'e göre, tarihselcilikte, marksist bütünlüğün çeşitli düzeyleri arasındaki mesafe küçültülmekte, marksist tarih, zamansal varlık ve süreklilik yoluyla gerçek tarihin politik-ekonomik pratiğine indirgenmektedir. Sonuçta, üstyapı ile temel birbirine kaynaştırılmakta; böylece temel, üstyapı ögeleri olan siyaset ve bilinçle doldurulmaktadır.[14]

Althusser'in keskin anti-tarihselciliğini bir yana bırakırsak, birtakım uyarılarının yerinde olduğunu teslim etmek gerekir. Örneğin, yüzeysel ve gelişigüzel tarihselciliğin, "olan, olabilecek olandı" türü bir entelektüel

miskinliğe dönüşmesi, ciddiye alınması gereken bir olasılıktır. Bundan daha önemlisi şu: Mesafelerin kapatılması ve parçaların aşırı yakınlaştırılması sonucunda, nesnelliğin ve zorunluluğun, öznellik ve özgürlük içinde nasıl eritilip yokedilebildiğini Gramsci örneğinde gördük. Lukacs ise, görece idealist kategorileri, bu arada "şeyleşme"yi (reification), ekonomik sömürü gibi genel kategorilerin yerine geçirmekle eleştirilmiştir.[15] Bütün bunlar, ciddiye alınması gereken eleştirilerdir.

Gelgelelim, bütün içindeki bölmelerin birbirine aşırı yaklaştırılması, böylece nesnel olanın öznellikle, zorunlu olanınsa iradi olanla boğulması, kaçınılabilecek uçlardır. Buna karşılık, Althusser'in öznelliklerden büsbütün arınmış, her tür etkinliği önceleyen "impersonal" yapıları eklemleyerek sunduğu almaşık, tam anlamıyla bir çıkışsızlık ve çözümsüzlük getiriyor. Öyle ki, LB şöyle ya da böyle normal bir insana benzerken, AB daha çok "robocop" türü bir varlığı anımsatıyor. Böyle olunca da Althusser'in önerisi, genel olarak yapısalcılığa yönelik şu eleştiriyi hakediyor: "Yapısalcılık, radikal çeşitlemesiyle bile, gerçekliği eylemden bağımsız olarak tanımlar. Kişisel olmayan yapılar, her zaman belirleyicidir ve bu yüzden de bilinçli devrimci eylem anlamsızlaşır. Ayrıca, ideolojiler de yapısal bilime dışsaldır. Tarihsel ortamların etkisinden kuramsal olarak bağışık tutulan evrensel yapıların, ilerici olmaları kadar gerici olmaları olasılığı da vardır." [16]

Az önceki somut örneğe, Siyasal İslam'a dönelim. AB'de Siyasal İslam, kendi bütünlüğü içinde bir yapıdır. Siyasal İslamcılar da bu yapının taşıyıcılarıdır. İdeolojik belirlenim, bu yapıya dışsaldır. Dolayısıyla, AB'de, Siyasal İslam'a karşı ideolojik mücadele yürütmenin hiçbir anlamı olamaz. Buna karşılık LB'de Siyasal İslam bütüne ve diğer parçalara dolayımlandığından, ideolojik mücadele anlam kazanır. Daha açığı, Siyasal İslam'ın içinde bulunduğu bütünün (toplumsal formasyon) özünü taşıması ve yansıtması, onu başka pratiklerin etkisine açık duruma getirir. Örneğin, LB'de, herhangi bir insanı naif solcu yapan etkenlerle naif İslamcı yapan etkenler arasındaki benzerlikten yola çıkılır. Mesafenin *bu anlamda* yakınlaşması, kapsayıcı bir ideolojik mücadelenin temelini oluşturur.

Gene Siyasal İslam çıkışlı bir başka örnek. Daha önce de değindiğim gibi AB'de Siyasal İslam, kendi özerkliği içinde evrensel bir yapıdır. Bu yapıda, sözgelimi Türkiye'deki Siyasal İslam'la İran'dakini ancak aynı yapının kendi iç verileriyle karşılaştırabiliriz. AB bu konuda bize en çok

şu yolu gösterir: Siyasal İslam'ı diğer pratiklere ve bütüne eklemleyen ekonomi kertesinin Türkiye ve İran özelinde çözümlenmesi! Gelgelelim, bu yapılsa bile, tarihsel sürecin tümü için tek bir kerte ve eklemleyici tek bir belirleme düşünmek gerekecektir. Başka deyişle, İran'daki İslam ile Türkiye'deki İslam'ı, her iki ülkedeki toplumsal formasyonlarının tarihsel gelişiminin bir parçası olarak değerlendirme ve öyle karşılaştırma olanağı yoktur. Daha açık bir örnek vermek gerekirse, AB'nin, Türkiye'deki Siyasal İslam'ın, 31 Mart olayından Menemen'e, Said Nursi'den 60'ların MNP'sine ve nihayet günümüze uzanan evrimini, değişen üretim ilişkileri ve sermaye birikim modelleri bağlamında açıklayacak donanımı yoktur.

Bütün bu söylenenler, Althusser'in bağnaz anti-tarihselciliğinin nereden kaynaklandığı konusuna eğilmemizi gerektiriyor. Çünkü, iş önünde sonunda gelip buraya dayanmaktadır. Görebildiğim kadarıyla Althusser'in bu konumu, Marx'ın belli bir biçimde okunmasından ileri gelmektedir. Bunu özetlemekte yarar var. Althusser'e göre, Marx, kapitalist toplumu tarihsel bir *sonuç*, çağdaş bir *yapı* olarak çözümlemiş, kapitalist topluma ilişkin bilgilere ise, yalnızca ve yalnızca bu yapının kuramından hareketle ulaşmıştır. Başka deyişle, Marx'ın bu çözümleme ve bilgilenmesinde, kapitalist toplumun ***köklerine*** ve tarihsel gelişimine ilişkin bilgi ve kuram hiçbir rol oynamamıştır. Çünkü, bir toplum biçimi olarak kapitalizme *yol açan* mekanizmayı açıklayan kuram ile, özel bir toplum biçimi olarak kapitalizmin kuramı birbirinden *ayrı* sorun alanlarıdır.[17]

Althusser'in bizi taşıdığı bu noktada, diyakroni-senkroni ilişkisine dikkat etmekte yarar var. Diyakroni (ardıllık ya da ardışıklık), dünbugün-gelecek bağlantısında, gerçekten de bütünün kendisinin değişimine ve bütünün parçaları arasındaki yakınlaşmaya işaret eder. Buna karşılık senkroni (eşzamanlılık) verili ana yayılan ayrıksılığı ve çeşitliliği vurgular. Çözümü kısaca özetlemek gerekirse, bu ikilinin birlikte kullanılması gerekir. Bu yapıldığında, diyakroni, çeşitliliği yalınlaştırarak asal olanı öne çıkartacak, senkroni ise tekdüzeleşmeyi önleyerek kalın gövdenin dallarına dikkat çekecektir. Böyle yapmak yerine diyakroninin en ucuna gidildiğinde, iç zenginliği yokedilmiş, kıvrımları olmayan, doğrusal bir tarih anlayışı karşımıza çıkacak; senkroninin aşırısında ise tarihsel devinimi gündemden düşürecek ölçüde kaotik ve içinden çıkılmaz bir "çeşitlilik" önümüzü tıkayacaktır.

Marx'ın kendi çalışmalarında, bu ikisinden birinin görece daha ağır bastığı ürünler olabilir. Ancak, Althusser'in, bu göreli ağırlığı uca taşıyıp bunu Marx'ın özel ve kesin bir tercihi sayarken yanıldığını sanıyorum. Kaldı ki, en belirgin "yapısal bütün" çözümlemesi sayılması gereken *Kapital*'de bile, diyakroni ekseninin görülmemesi mümkün değildir. Nitekim, iki "sorun"un büsbütün ayrı yerlere gönderilmesinin sakıncalarını gördüğünden olsa gerek, Althusser de "ayrılmış birlik" (disjoint unity) gibi bir kavrama başvurmaktadır. Bu kavramın, bir tür linguistik cambazlık gösterisi dışında gerçek içeriği olup olmadığı ayrıca tartışılabilir.

Son olarak, Althusser'in kendi sistemini oluştururken Marx'ın başka hangi vurgularından esinlendiğine kısaca göz atmak yararlı olabilir. Althusser'in kurgusu (görece özerk kertelerin, son çözümlemede ekonomi kertesinin belirlemeleriyle yapısal bir bütünlük içinde eklemlenmesi) Marx'ın *Grundrisse*'deki bir değinmesinden esinlenmiştir. Marx'ın bu değinmesi şöyledir: "Bütün toplum biçimlerinde, belirli bir üretim ve ona özgü ilişkiler, diğer her tür üretimin ve üretim ilişkisinin yerini ve nüfuzunu tayin eder." Analoji açık olsa gerek. Ama ortada ciddi bir sorun var: Marx, *Grundrisse*'de özel olarak *maddi üretime* göndermede bulunmaktadır. Örneğin, sanayi üretiminin, basit meta üretimine başatlığı ve onu belirlemesi gibi. Althusser, bu sınırlamayı, ideoloji, siyaset, estetik, bilim, vb. kertelerindeki pratikleri de bu anlamda *üretim* sayarak aşma çabasına yönelmektedir.[18] Böylece, sanayi üretimi (maddi) basit meta üretiminin (maddi) yerini ve nüfuzunu nasıl belirliyorsa, ekonomi kertesi de, ideolojik, siyasal vb. *üretimin* (maddi ???) hiyerarşideki yerini ve etkilerini belirlemektedir.

Marx'ın *Grundrisse*'deki vurgusunun Althusser tarafından kendi kurgusuna katılış biçimi pek olağan görünmüyor. Althusser'in kaygısı açıktır: Tarihselci yaklaşımların maddi üretimin üstüne yığdıkları üstyapısal ögeleri buradan çekip çıkarmak için, bunlara ayrı "maddi üretim" mekânları tahsis etmek! Althusser'in kaygısı anlaşılabilse bile, bu kaygı sonucunda yaptığı işin meşruiyeti hayli tartışmalıdır. Maddi üretimin nesnelliğini ve getirdiği zorunlulukları bilen Althusser, örneğin ideolojiye de böyle bir nesnellik ve zorunluluk iliştirmek için üretim kavramını istismar eder görünmektedir. Bundan sonrası kolaydır: Özneler, nasıl maddi üretimin getirdiği ilişkileri zorunlu olarak taşıyorlarsa, ideolojik üretimin yapılarını da böyle taşıyacaklardır; sanayi üretiminin nasıl kendi ayrı tarihi varsa, ideolojik, estetik, vb. üretimlerin de böyle *ayrı* tarihleri olacaktır. Ardından, ekonomi

kertesi sahneye çıkarak bu ayrı ayrı yapıları bir bütünlüğe oturtacak ve iş bitecektir. İş bittikten sonra, "sermaye birikimi" ya da "sınıf mücadelesi" gibi olguları dert etmenin anlamı yoktur. Esasen bunlar, tarihsel boyutları en belirgin, buna karşılık "yapı" olarak kavramlaştırılmaları en güç olgular olduklarından, ağza bile alınmamalıdırlar.

Bu bölümün önemli, ama ne yazık ki sıkıcı tartışmalarının ardından, ferahlamak için şöyle bir düşünelim. Lukacs'a yatkın bir marksistin, pratik ve eylem çizgisi olarak neyi önemseyeceğini az çok kestirebiliriz (parti, öncü örgüt, güncel hareket ile nihai hedef arasındaki dolayımların pratik aranışı, ideolojik mücadele, vb.). Aynı şey, Gramsci'ye eğilimli bir marksist için de söylenebilir (hegemonyayı sağlayacak ideolojik mücadele ve eklemlenme yollarının araştırılması, voralan hegemonyanın dayandığı rıza temelinin yıpratılması, sınıfın organik aydınlarının yetiştirilmesi, vb.). Peki, Althusserci bir marksist ne yapacak? Kendi adıma, bu sorunun yanıtını bulabilmiş değilim. Althusserci olmanın pratikte, yani siyasal eylemde ne anlama geldiğini anlatan bir metne de rastlamadım. Olabilecek şeylerden biri, Althusserci marksistin bizzat kendisinin "eklemlenmiş karmaşık bütün"e dönüşmesidir. Bu olasılığı aşırı dramatik bulanlar, kötümserliğe kapılmamalılar. Çünkü, herşeye karşın şöyle bir çıkış yolu da var: "Yapıların belirleyici önemine olan inanç, ne kadar geliştirilmiş ve nitelikli olursa olsun [...] yapıların sonuçları çevresinde dönüp duran bir siyaset yaratır. Bu yaklaşım, sonuçlar ortaya çıkarken politika ayarlamaları yapılabilmesi için yapıların anlaşılmasını öngörür."[19]

Bu da hiç yoktan daha iyidir.

"Sivil Toplum" Çeşitlemeleri

Kuramsal çalışmaların, genel olarak nasıl bir ideolojik-siyasal ortamda gerçekleştiklerinin araştırılması, meşru bir yöntemdir. Bununla birlikte, içinde bulunulan genel ortamın, kuramsal yönelişleri biçimlendirme dışında, kuramcının genel siyasal psikolojisi üzerindeki etkilerini de araştırmak, pek başvurulan bir yöntem değildir. İyi ki değildir; çünkü bu işin sonu gelmez ve psiko-politik alandaki serbest atışlar tam bir sorumsuzlukla sonuçlanabilir. Bu nedenle, genel ortamın kuramsal çalışmaya yansıyış biçimlerinin araştırılmasıyla yetinmek, her zaman en doğrusudur.

Bu doğruya karşın, bir seferlik küçük bir kaçamak yapılabileceğini

düşünüyorum. Bu kaçamak, Gramsci'nin kuramsal çalışmalarına yön veren psiko-politik temele ilişkin olacak. Özetle şöyle: Reel durumun düşünsel kurgulardan uzaklaşması, yani somut yaşamın kurguda öngörülenlerden daha çok farklılaşması, kurgunun terkini değil, tersine daha da inceltilip geliştirilmesini getirebiliyor. Galiba Metin Erksan'ın *Sevmek Zamanı*'nda işlediği "suretine aşık olma" teması, benzer bir durumun sevgi alanına yansıması oluyor. Bu filmde Müşfik Kenter, reel sevgiyi ve ilişkileri yaşadıkça, geriye, sevgisinin asıl zenginliğini ve derinliğini yaratan o resme, yani "suret"e dönüyor. Sonunda, suret bir fetiş oluveriyor.

Kapitalist ekonominin "serbest piyasa" olarak tanımlanan normlar ve kurallardan en uzak düştüğü dönemler, serbest piyasa kuramlarını özellikle tahrik etmiştir. Siyasete geçelim. Bizden verilebilecek en tipik örneği şu oluşturuyor: Türkiye'nin demokratik bir ülke olamayacağı ne kadar belirginleşirse, bu ülkede tutkunlarının tanımladığı içeriğiyle özgün ve kimlikli bir sivil toplumun yeşeremeyeceği ne kadar açık seçik ortaya çıkarsa, "demokratik Türkiye" ve "sivil toplum" özlemleriyle kurguları da o kadar gelişip kapsamlılaşıyor. Asıl konumuza dönersek, Gramsci'nin sivil toplum kuramına en derin biçimde gömüldüğü dönem, İtalyan faşizminin, daha doğrusu devletin, eğer üretim ilişkileri dışında ayrı bir "sivil toplum" gerçekten var idiyse, işte tam da onu yok ettiği dönemdir.

Reel durum ile kurgu arasındaki açısının büyümesi, elbette kurguyu gayrımeşru kılmaz. Ama böyle bir ortamda geliştirilen kurguların ütopik ve yapıntı ögeleri görece ağır basmaya başlar. Gramsci, bu olasılık gözetilerek değerlendirilmelidir. Devam edersek, Gramsci'nin bütünü, zora dayalı devlet, sınıfsal olarak yapılanmış ekonomi ve sivil toplum olmak üzere üç bölmeden oluşur. Burada hemen akla gelecek soru şudur: Sivil toplumu, sınıfsal olarak yapılanmış ekonomiden ne ayırıyor? Gramsci'nin bu soruya net bir yanıtı yoktur. Gramsci'de, sivil toplumun, hem ekonomi hem de devletle olan ilişkileri sorunludur. Daha doğrusu, Gramsci'de bu konu metinsel bir tutarlılık taşımaz. Anderson'un da saptadığı gibi, kimi Gramsci metinlerinde ekonomi sivil toplumun dışında görülmektedir. Devlet ise, kimi yerlerde sivil toplumun karşısına konulmakta, kimi yerlerde sivil toplumu saran bir kurum olarak görülmekte, daha başka yerlerde ise sivil toplumun kendisi sayılmaktadır.[20]

Burada, Gramsci'nin "aslında ne demek istediği"ini keşfetmeye yönelik yorucu çözümlemelere dalmak gerekmiyor. Gramsci'nin asıl meramı ne olursa olsun, "ekonomi"ye oldukça gölgede kalan bir yer tanıdığı açıl-

tır. Gramsci'de ekonomi, Gülnur Savran'ın dediği gibi, öylesine varsayılan bir yapıdır, o kadar. Öyle olduğu için, bu dar ve gölgedeki alanın yanıbaşında koskocaman bir sivil toplum ortaya çıkabilmektedir. Gramsci'nin bu konuda Marx'tan radikal biçimde ayrıldığı su götürmez. Çünkü, Marx'ın bu kavramı sıkça kullandığı istisnasız bütün metinlerde, sivil toplum maddi gereksinimlerin karşılanması için yapılan üretimi ve buna ilişkin etkinlikleri içermektedir.

Marx'ın sivil toplum kavramını 1845'e kadar çok sık, 1845'ten sonra ise çok daha az kullanmasının bir nedeni vardır. Marx, üretici güçler kavramını daha önce yerleştirmiş olmasına karşın, *üretim ilişkileri* kavramına 1845'te (*Alman İdeolojisi*) ulaşmıştır. Ardından, üretim ilişkileri kavramını sivil toplum yerine kullanmıştır. Sivil toplum kavramına, Marx'ın 1845'ten sonraki çalışmalarında da raslanır. Ama, Marx'ın bu kavramı, üretim ilişkilerini içermeyen *ayrı* bir ilişki alanını anlatmak için kullandığı tek bir örnek yoktur.

Kanımca, Marx ile Gramsci arasında son derece önemli bir fark daha vardır. Marx için kapitalist toplum her durumda ve koşulda bireylerden değil *ilişkilerden* oluşur. Kuşkusuz, burada sözü edilen herhangi bir topluluk ya da güruh değil, tanımlanabilir, anlamlı bir toplumsal bütünlüktür. İşte, bu bütünlüğü tanımlanabilir ve anlamlı kılan, *ilişkilerden* oluşmasıdır. Bu ilişkiler, sınıfsal ilişkilerdir. Bu nedenle Marx "sivil toplumun gelişiminin, özel çıkarların sınıf çıkarları olarak gelişmesiyle örtüştüğünü" söyler.[21] Gramsci'nin farklılığı, sivil toplumu, ilişkilerden değil tek tek bireylerden (yurttaşlar) hareketle tanımlamasıdır. Böylece, sınıfsal olarak yapılanmış ekonomi alanındaki zorunluluk ve belirlenmeler orada kendi hallerinde bırakılmakta, sonra da bu zorunluluk ve belirlenmelerin olmadığı ayrı ve özgür bir alan varsayılmaktadır.

Burada, yeri gelmişken bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Günümüzün kimi uçuk sivil toplumcu model ve önerilerini büsbütün Gramsci'ye mal etmek bu devrimciye ve marksist düşünüre büyük haksızlık olacaktır. Gramsci'nin modelinde, örneğin "sivil toplum güçleri" ile sermaye sınıfının, devlete karşı aynı safta konumlandırıldığı uzlaşmacı aranışlar yoktur. Bu modelde, sınıfsal olarak yapılanmış ekonomi, müttefik falan değil, tersine sivil toplumun etkisizleştirip dönüştüreceği zorunluluklar alanıdır. Kurguya göre, oluşan yeni hegemonya ile birlikte sivil toplum (I), sınıfsal olarak yapılanmış ekonomiyi (II) dönüştürüp kendisi olmaktan çıkartacak, böylece maddi temelinden yoksun kalıp kuşatı-

lan devlet (III) teslim olmaktan başka yol bulamayacaktır. Şematize ederek söylersek, I genişleyip etkinleşerek II'yi bir güzel masetmekte, böylece III'ü çaresiz bırakmaktadır. Gramsci'den bu yana olan ise, tam tersidir: II ve III etki alanını yaygınlaştırarak gelişmekte ve birbiriyle daha çok kaynaşmakta, böylece I her ikisi tarafından paylaşılıp yokedilmektedir.

Kanımca Gramsci'nin modelini sakatlayan en önemli yan, bireylerin (ya da sınıfsal güçlerin), aynı anda hem nesnellik ve zorunluluklar tarafından belirlenmiş olup hem de aynı belirlenmişlik içinde muhalif ve devrimci eyleme yönelebileceklerinin örtük olarak reddidir. Nesnellikler ve zorunluluklar alanı sayılan ekonominin özneleriyle sivil toplumun özneleri ayrı yaratıklar mıdır? Paydos zilinden sonra işçi bambaşka bir kimliğe mi bürünmektedir? Böyle olamayacağına göre, nesnel belirlenimler altındaki insan nereye gittiğinde, hangi alana ayak bastığında sivil toplumun öznesi olmaktadır? Aile mi, mahalle mi, dernek mi, sendika mı, yoksa arkadaş çevresi mi? Eğer böyle denilirse, bu, nesnel belirlenimin ya da zorunluluğun zaman olarak işgününe, mekân olarak da işyerine sınırlılığı anlamına gelir. Bu da, defedilmeye çalışılandan çok daha kaba bir ekonomizm demektir. Oysa, işçinin, iş saatleri dışında emek gücünü yeniden üretmek için giriştiği etkinlikler ve kurduğu ilişkiler de kapitalizmin nesnel yasalarına tabidir. Bunun yanısıra, aile, mahalle, dernek, sendika, arkadaş çevresi, kahve, meyhane, vb. fiili üretim sürecinin koşullarından uzak olsa bile, ideolojik belirlenim anlamında hiç de *tabula rasa* sayılabilecek mekânlar değildir. Fiili üretim süreci dışındaki mekânların ve ilişkilerin, bilinçlenme ve karşıt ideoloji geliştirme anlamında büyük önem taşıdığı, işyerine göre çok daha elverişli ortamların buralarda bulunabileceği doğrudur. Ancak bu, söz konusu mekânları ve ilişkileri, özgürlüklerin başat olduğu, dolayısıyla ayrı adlandırmayı (sivil) hakeden bir "toplum" yapmaz.

Buraya kadar zaten sorun var. Gramsci'nin, zor ile rıza'yı hegemonya bağlamında kategorik biçimde ayrıştırması ise, sorunu daha da ağırlaştırmaktadır. Zor ile rıza'nın kategorik biçimde ayrıştırılması sonucunda zor, ideolojik içeriği olmayan çıplak baskıya ve şiddete indirgenmekte, bu haliyle de devlet bölmesine hapsedilmektedir. Zor'dan ayrışmış rıza ise, *ideoloji* ekseninde sivil toplumun özel malı olmaktadır. Bu kurguda devlet, zor'un meşru temsilcisi olmanın yanısıra, *ideoloji üreten* aygıt kimliğiyle görülmemektedir. Böylece, elinde zor'dan başka bir şey bulunmayan, ama salt bununla da yetinemeyecek olan devlet, rıza için, yani

ideolojik tahkimat için, tek adres olarak sivil topluma başvurmaktadır.

Bu kurgu bence büyük eksiklikler taşıyor. Bir kere, egemenlik ilişkilerine dayalı sınıflı toplumlarda, zor'un öngelmediği ya da zor'la takviye edilmemiş rıza düşünülemez. Üstelik zor, salt devlet aygıtıyla ilişkilendirilebilecek bir olgu da değildir. "Sivil toplum"daki rıza biçimlerinde de, zor, örtük ya da açık biçimde vardır. Perry Anderson'un yerinde benzetmesiyle, kağıt para nasıl altın temeline bağlıysa, rıza da zor'a bağlıdır.[22]

Sonra, ideoloji üretiminin, devletin dışına taşınıp yalnızca sivil toplumla sınırlanmasını haklı gösterecek hiçbir temel yoktur. Althusser, bu temelsizliği ve devletin ideolojik süreçlerdeki önemini kavrayarak "devletin ideolojik aygıtları" kavramını geliştirmiştir. Althusser'in, bu aygıtları, içine nüfuz edilmez ölçüde kesin belirlenmişlikte görmesi eleştirilebilir. Gelgelelim, bu kurumların birçoğunun, devletin sivil toplumda başka ideolojilerle rekabet ettiği kurumlar olmayıp *doğrudan* devletçe üretilen ideolojilerin taşıyıcısı (ve dayatıcısı) olduğu açıktır. Özetle, sivil toplum, çeşitli ideolojilerin devlet olmadan birbirleriyle yarışabildikleri bir alan değildir. Gramsci'de devlet ile ideolojinin kesin çizgilerle ayrıştırılması, 70'lerin Avrupa komünizmini de etkilemiştir. "İdeolojisiz" ya da "nötr" devlet, eurokomünist aranışın odak noktalarından birini oluşturmuştur (örneğin İKP'den Michele Rossi ile FKP'den Jean Ellenstein). Beklenen, ideolojisiz ve nötr devletin, çeşitli ideolojilerin, görüşlerin ve düşüncelerin sivil toplumdaki kıyasıya rekabeti sonucunda oluşacak ideolojik hegemonyaya tabi olmasıdır. Sivil toplumculuğun bu türünü, üstyapıya taşınmış serbest piyasacılık olarak tanımlamak mümkündür.

Belki de bütün bunları tartışmaya bile gerek yok. Çünkü, çağdaş kapitalist toplumları inceleyenler, aşağı yukarı aynı saptamada buluşmaktadırlar. Saptama şudur: Gerek keynesçi refah devleti uygulamaları, gerekse son dönemin yeniden yapılanması, sivil toplumun, genişlemek şöyle dursun, devlet ve ekonomi tarafından daha fazla istila edilmesiyle sonuçlanmıştır. Burada ayrıntılarına girmem mümkün değil; ama, çağdaş kapitalist toplumları "kamusal otorite", "kamusal alan" ve "özel alan" üçlüsüyle ele alan düşünürlerden Jurgen Habermas ilginç sonuçlara varmaktadır. Habermas'a göre, kamusal otorite hem kamusal hem özel alana daha çok girerken, özel alanın belirli bir bölmesini oluşturan "özel ekonomik ilişkiler" de aynı alanın "aile" bölmesine yayılmaktadır. Bütün bu gelişmeler, sivil toplumun nerede ve nasıl varolduğunu daha da tartışmalı bir konu haline getirmektedir.

Ancak, sivil toplum savlarına en radikal eleştiri, kapitalist toplumların son dönemde sergiledikleri gelişimden hareketle, M. Hardt ve A. Negri 'den gelmiştir. Hardt ve Negri'nin önemli saptamalarından biri şudur: Sınırlamalarıyla, kurallarıyla, örgütlülüğüyle, disipliniyle ve başka özellikleriyle günümüzün toplumu, Gramsci'nin kurguladığı sivil topluma yönelmek şöyle dursun, artık "fabrika toplum"a geçmektedir. Az önceki tartışma anımsanacak olursa, fiili emek süreci dışındaki normal gündelik yaşam da, kuralcı ve disiplinci yapısıyla "sivil" özelliklerini yitirmektedir. Bu sürece koşut olarak, devlet, sermaye tarafından daha fazla araçsallaştırıldığı ölçüde sivil topluma inmekte, bu toplumu örgütsel olarak bütünlemektedir.[23]

Bu çalışmada kapitalizmin eşitsiz gelişiminden zamnan zaman söz edildi. Eşitsiz gelişme, gerçekten ilginç sonuçlar üretebiliyor. Türkiye, kuşkusuz gelişkin bir kapitalist ülke değildir. Burjuva demokrasisi bu ülkede hiç kökleşmemiştir. Ancak, Türkiye öyle özelliklerin içiçe geçtiği bir ülkedir ki, gelişmiş kapitalist ülkelerde filizlenen kimi eğilimler bu ülkede daha belirgin biçimde ortaya çıkabilmektedir. Örneğin Türkiye, mantık sınırları içinde sivil toplum olarak tanımlanabilecek alanın, bir yanda sermaye diğer yanda ise devlet tarafından neredeyse tam olarak kolonileştirildiği bir ülkedir. Buna karşın "sivil toplum" çok tutulan bir kavram olup çıkmıştır. Öyle ki, aralarında üyeliğin devlet yasalarıyla zorunlu tutulduğu örgütlerin de bulunduğu kuruluşlar "sivil toplum kuruluşları" olarak toplanıp devletin şeriat tehlikesine karşı önlem almasını istemekte, gazetelerde "Ordu'dan sivil toplum kuruluşlarına 'harekete geçin mesajı!" türü başlıklar görülebilmektedir.

Bu memleketin, herşeyi gibi sivil toplumu da bir başkadır.

Sonuç

Bölümün başlarında, 20. yüzyılda marksist düşüncenin iki kanalda geliştiğinden ve aradaki mesafenin zamanla açılmasından söz etmiştim. Mesafe açılmasından, iki kanalın karşılıklı girdi sağlayamayacak ölçüde birbirinden uzaklaşmasını anlamak gerekiyor. Örneğin, Lukacs, Gramsci ve özellikle Althusser kanalından gidenler için kuram, büyük ölçüde, dış girdilerle sarsılmayan, zenginleşmeyen, hep kendi içinde dönüp duran bir sistem olup çıkmıştır. Buna karşılık, birinci kanalın marksistleri, biraz da bu sonuçsuz gibi görünen döngünün ürküntüsüyle, ikinci kanala soğuk

bakmışlardır. Kendisi ilk kanalda olup ikinci kanala (Althusser'e) yalınkılıç bir dalış yapan E. P. Thompson, bu kez başka bir uca savrulmaktan kurtulamamıştır. İkinci kanaldakilerin (Gramsci ve Althusser) ilk kanala katkıları ise, örneğin Hobsbawm'a göre yok denecek kadar azdır. Hobsbawm, "Gramsci ve Althusser'in çalışmalarına yönelik ilgi marksist tarih çalışmalarına yararlı oldu mu?" sorusuna kısaca ve kesinlikle "hayır" yanıtı verebilmektedir.

Hobsbawm'ın söyledikleri, burada anlatılmaya çalışılanlar açısından ilginç sayılabilecek gözlemler içermektedir. Örneğin Hobsbawm'a göre, Althusser'in tarihçilere söyleyecek hiçbir sözü yoktur. Ama genel olarak tarihe ilişkin neyin söylenip neyin söylenemeyeceğine ilgi duyanların, Althusser'den yararlanmaları mümkündür! Althusser konusunda oldukça sarkastik (iğneleyici) konuşan Hobsbawm'ın Gramsci ile ilgili olarak söylediği de şu: "Tarih yazımı söz konusu olduğu sürece, özellikle güçlü bir Gramsci etkisinden söz edilebileceğini sanmıyorum. Amerika'da, Gene Genovese gibi kimileri, örneğin 'hegemonya' türü kavramları pek abarttılar. Ama, içtenlikle konuşacak olursak, eğer Gramsci bu kavramı icat etmeseydi ya da uyarlamasaydı, biz bugün gene aynı şeyi yazardık. Belki adına hegemonya demezdik de başka şey derdik, o kadar."[24]

Burada ilginç ve belki de dramatik olan nokta şudur: Marksist düşüncenin gelişiminde tarih ile kuramın verimli bir ilişki ve etkileşim içinde bulunması gerekirken, ikisi arasında neredeyse tam bir kopuş yaşanmıştır. Bunca tartışmaya konu olan, ardılları ve yorumcuları ile marksist yazını neredeyse işgal eden Gramsci ve Althusser'in, marksist tarih çalışmaları açısından bu ölçüde kısır sayılmaları çarpıcıdır. Türkiye'deki kimi Gramsci yorumcularının, 1920'lerle başlayan süreci ve kemalist modernizasyonu "sivil toplumu boğan" bir gelişme olarak görmeleri, Gramsci'nin, özellikle tarih çözümlemeleri söz konusu olduğunda istismara açık bir kaynak durumuna getirildiğinin kanıtı sayılabilir. Burada kuşkusuz Gramsci'nin ötesinde bir genelliğe işaret etmeye çalışıyorum: Genel kuram düzeyindeki kapalı döngü, daha açığı teorisizm, en başta tarihsel çözümlemeyi katletmektedir. Benzer şeylerin Althusser için de söylenebileceğini düşünüyorum. Örneğin, Althusserci bütünlük ve eklemlenme anlayışı sahiplenildiğinde, Cumhuriyet tarihine dinamik bir süreç olarak bakma olanağı büsbütün yok olacaktır.

Bölümü kapatmadan, son olarak bu üç marksistin Türkiye solu üzerindeki etkilerine kısaca değinmek istiyorum. Herkesin hemen söyleyebile-

değil gibi, bu üçlüden Türkiye solu üzerinde görece en etkili olanı Gramsci'dir. Althusser ile Lukacs, önde Althusser olmak üzere Gramsci'yi oldukça geriden izler. Örneğin sol çevreyi şöyle bir düşünün. "Gramscici" ya da "Althusserci" ya da olarak tanınan ya da en azından bir zamanlar böyle bilinen en az beş on kişi aklınıza gelecektir. Ama "Lukacsçı" denilen ya da denilebilecek herhangi birini çıkartmanız güçtür (estetikle ilgilenenler arasında olabilir).

Bence Türkiye solu söz konusu olduğunda, bu sıralamada Gramsci'nin birinciliği normal sayılmalı, Lukacs'ın sonunculuğu ise biraz garip bulunup nedenleri araştırılmalıdır. Gramsci'nin birinciliği normal sayılmalıdır; çünkü üçlü içinde en çok politik mesaj taşıyanı odur. Gramsci, determinizmin zincirlerinden kurtulmuş özgür siyaset alanı arayanlara, "ekonomist indirgemecilik"ten oldum olası hazetmeyenlere, mevzi savaşını cepheden saldırıya göre daha gerçekçi bulanlara, siyasal iktidarı almadan sivil toplumda hegemonya kurma planları yapanlara, vb. hep çekici gelmiştir. Machiavelli'nin *Prens*'i ile parti arasındaki benzeştirme ise bunca artı arasında sineye çekilebilir. Üstelik Gramsci, Türkiye solunun "ileri demokrasi"den sivil toplumculuğa, oradan da "radikal demokrasi"ye uzanan son 20 yıllık döneminde hemen her taşın altından çıkarılabilmiştir.

Lukacs'ın sonunculuğunun garip olduğunu söylemiştim. Gerçekten de, Lukacs'ın Türkiye solunda Althusser'den daha az ilgi görmesi ilginçtir. Gramsci'nin nasıl doğrudan siyasal mesajları varsa, Lukacs da en azından örgüt-öncülük, dışardan bilinç ve ideoloji başlıkları altında önemli şeyler söylemiş bir marksisttir. Althusser'in, Gramsci ve Lukacs'a göre daha önemsiz şeyler söylediğini iddia etmiyorum. Ama, ortada şöyle bir durum da var: Gramscici bir marksistle Lukacsçı bir marksistin, *sosyalist hareket ve siyaset* konusunda neler düşündüğünü ve neler yapmak isteyeceğini kestirmek mümkündür. Buna karşılık, Althusserci olmanın, *pratikte* nerede durmayı, siyasette ne yapmayı, operasyonel düzeyde neyi savunmayı gerektirdiği konusunda herhangi bir çıkarsama yapmak mümkün değildir. Özetle, Althusserci bir marksistin sorunlara ne tür bir çözümleme yöntemiyle yaklaşacağını kestirenler, aynı marksistin olası pratiği konusunda hiçbir şey söyleyemeyeceklerdir.

Sonuçta, üçlü içinde Gramsci'nin belirgin ağırlığına karşın, Türkiye solunun bu üçlüyle gerçekten ciddi düzeyde bir alışverişi olduğu söylenemez. Althusser Türkiye soluna 70'li yılların sonuna doğru *Birikim* çevresi tarafından tanıtılmış, ama Türkiye'de hiçbir dönem "Althusser patla-

ması" yaşanmamıştır. Bilebildiğim kadarıyla bugün Althusser yalnızca *Teori ve Politika* dergisi için özel ve belirgin bir anlam taşıyor. Lukacs ise, örgüt, öncülük ve bilinç temalarındaki yaklaşımları nedeniyle *Gelenek* çizgisi tarafından yakın bulunmuş, ancak bu yakınlığın özel olarak irdelenmesine gerek görülmemiştir.

Son soru şu: Türkiye solunda, bu üçlüye yönelik ilgide bir kabarma beklenebilir mi?

Türkiye solunun ilginç bir sicili vardır. Sol, derin marksizm alanındaki tartışmalara, ama hiperaktif dönemini yaşadığından, ama tam tersine iyice dermansız kaldığından, sonuç olarak hemen hiç yönelmemiştir. Türkiye'de genel olarak sol hareketin yükselme şansı güçlüdür. Buna karşılık, yükselen sol hareketin içinde derinlikli bir marksist çizginin oluşması, bugünkü entelektüel ortamda güç görünmektedir. Bugünkü ortamda solun entelektüel etkinliği, daha çok özel alanlarda, teknik içerikli "somut proje"lerde yoğunlaşacağa benzemektedir. Bu durumda, bu bölümde üzerinde durduğumuz üçlüye ya da derin marksizm alanındaki başka düşünürlere yönelik bir ilgi canlanması, pek olası görünmemektedir.

Gelgelelim, sol harekette ciddi bir marksist omurganın oluşması için, işin mutlaka en üst kuram düzeyinden başlaması gerekmez. Türkiye solunda marksist omurga, somut sınıf çözümlemelerinin ve tarih çalışmalarının genel kuram düzeyine doğru uzanıp bu düzeyi zorlamasıyla da oluşabilir. Başka deyişle, Türkiye solu, bu bölümün başlarında sözünü ettiğim birinci kanalda belirli bir birikim sağlayabilir. Bu ülkenin solu, marksist düşünce ile örgütlü siyasal hareket arasında batıda görülen yarılmayı yaşamadığı taktirde, birinci kanaldaki birikim ikinci kanalla buluşacaktır.

Bu da, kuram yoksulu Türkiye sol hareketi için özel bir aydınlanma anlamına gelecektir. Çünkü, kuramın anlattığı, bizim hikayemizdir.

Altıncı Bölümün Notları .

1. A. Gramsci; *Modern Prens*, Çeviren: Pars Esin, Birey ve Toplum Yayınları 1984, s. 143.
2. G. Lukacs; "Örgüt Sorunu Metodolojisine Doğru", History and Class Consciousness'dan çeviren: Sema Köksal, *Sosyalist Politika*, no. 1, Mayıs 1994, s. 106.
3. G. Lukacs; *y.a.g.y.* , s. 104.
4. aynı yerde.
5. Terry Eagleton; *İdeoloji*, Çeviren: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları 1996, s. 144.
6. F. Engels; "Introduction", Marx-Engels; *Selected Works*, Progress 1977, c. I, s. 192.
7. F. Engels; *y.a.g.e.*, s. 187.
8. A. Gramsci; *Prison Notebooks*, s. 366.
9. Gülnur Savran; "Gramsci'nin Çıkmazları", *Sınıf Bilinci*, no.2, Ekim 1988. s. 161.
10. G. Lukacs; "Örgüt Sorunu Metodolojisine Doğru", *Sosyalist Politika*, No.2, Eylül 1994, s. 106.
11. G. Lukacs; *Sosyalist Politika*, No.1, Mayıs 1994, s. 116.
12. A. Gramsci; *Modern Prens*, s.152.
13. L. Althusser-E. Balibar; *Reading Capital*, s. 65.
14. *y.a.g.e.*, ss. 138-139.
15. Terry Eagleton; *İdeoloji*, s. 146.
16. Robert Gorman; *Neo-Marxism: The Meanings of Modern Radicalism*, Greenwood 1982, s. 141.
17. L. Althusser-E.Balibar; *y.a.g.e.*, aynı yerde.
18. *y.a.g.e.*, s. 97.
19. David Byrne; "Radical Geography as a Mere Political Economy", *Capital and Class*, No. 56, 1995, s. 136.
20. Perry Anderson; *Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, Çeviren: Tarık Günersel, Alan Yayınları 1988, s. 23-28.
21. K.Marx - F.Engels; "The German Ideology", s. 342.
22. Perry Anderson; *y.a.g.e.*, s. 72.
23. M. Hardt ve A. Negri; *Labor of Dionysus*, ss. 146, 271.
24. Interview with E. Hobsbawm; *Visions of History* içinde, MARHO 1983, s. 37-38.

Kimlik Sorunu İçin Bir Çerçeve

Sorunun Tanımı

Türkiye'ye hem batıdan hem de doğudan giriş yapan pek çok yabancının paylaştığı bir izlenim vardır: Türkiye, batıdan gelindiğinde doğulu, doğudan gelindiğinde ise batılı görünür.

Aslında böyle bir izlenim için yabancı olmaya gerek yok. Bu ülkeye hem batıdan hem doğudan giriş yapan bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olarak, gerçekten böyle olduğunu söyleyebilirim. Şu ünlü "köprü" edebiyatını herhalde böyle gözlemler ve izlenimler de alevlendiriyor. Büyük olasılıkla, bundan 60 yıl önce de böyleydi. 1930'larda Nazi Almanya'sından kalkıp ilk kez Türkiye'ye gelen diplomatlar ve biliminsanları, büyük olasılıkla kendilerini doğulu bir ülkede saymışlardır. Buna karşılık, Uzak Doğu'daki ya da Güney Asya'daki misyonunu tamamlayıp Türkiye'ye atanan bir İngiliz diplomat olmuşsa, o da Türkiye'yi geldiği yere göre çok daha batılı saymıştır. Ankara'daki resmi binalar, parklar, heykeller ve Ankara Palas geceleri; fötr şapkalı, ceketli, kravatlı politikacılarla bürokratlar, İngiliz diplomatın kendini daha rahat hissetmesine katkıda bulunmuş olabilir.

İyi de, işin gerçeği nedir? Türkiye doğulu mudur, yoksa batılı mı? Sanayinin ve ticaretin gelişkinlik düzeyine ilişkin rakamları, hizmetleri, eğitim, sağlık ve sosyal güvenlik göstergelerini bir yana bırakalım. Türkiye toplumu nasıl bir toplumdur? Bu ülkenin insanı hangi dürtülerle, nasıl düşünür ve davranır?

Bu tür sorulara köşeli yanıtlar vermek olanaksızdır. Bir kere, zaman akıp gitmektedir. 60 yıl öncesine göre bugün Türkiye'de çok şey değişmiştir. Sonra, "bu ülkenin insanı" çok genel bir kavramdır. "Bu ülkenin insanı", üst düzey bürokratı da, sermayedarı da, işçiyi de, köylüyü de, orta halli memuru da kapsar. Üstüne üstlük, bunların bir bölümü kendini milliyetçi, bir bölümü orta yolcu, bir bölümü solcu sayar. Tutucusu da

vardır, açık görüşlüsü de. Sünnisi de vardır, Alevisi de. Etnik çeşitlilik cabası. Ancak, bütün bu çeşitliliğin ve ayrışmanın altına kalın bir ortak payda çizgisi çekilmeden, toplum denilen kategori var olamaz. Ulus devlet, bütün tarihsel süreçlerde böyle bir ortak paydanın başlıca siyasal aracı olmuştur. Bu aracın daha berisinde, üretim süreçlerinin yapılanması ve belirli bir üretim tarzının bu yapılanmadaki başat konumu, ortak paydanın maddi zeminini oluşturur. Nihayet, bütün bu insanlar, şöyle ya da böyle ortak bir kültürü paylaşırlar. Böylece, bunca çeşitliliğe karşın "ülke insanı" başlığı altında birtakım saptamalar yapma olanağı ortaya çıkar.

Doğu-batı ikiliği ve kimlik sorunu, Türkiye'deki entelektüel yaşamın en tartışmalı konularından birini oluşturmuştur. Ne var ki, aynı konu Türkiye solunun gündemine geç girmiştir. Buna itiraz edilip "Doğu sorunu"nun, Ekim Devrimi'nin ardından III. Enternasyonal aracılığıyla solun önüne konulduğu söylenebilir. Ama, konu o dönemde dar bir "devrim stratejisi" bağlamında ele alınmıştır. 60'lı yıllarda aynı konu "Asya Tipi Üretim Tarzı" (ATÜT) ekseninde açılır gibi olmuş, ancak arkası gelmemiştir. Birkaç ayrıksı örnek dışında, doğululuk-batılılık ve kimlik sorunu Türkiye solu için bugün biraz daha gündem dışıdır. Çünkü, Türkiye solunun önemlice bir kesimi bu kez o kadar kozmopolitleşmiştir ki, ülke insanının kendi kimliğini tanımlamada sorunlarla karşılaştığını büsbütün unutarak, konuyu demokrasiden yana olanlarla olmayanlar arasındaki çekişmeye indirgemiştir. Yani, söylenenlere bakılırsa, Türkiye'de herkes batılıdır da, bu batılılar, sivil toplum, demokratikleşme ve insan hakları gibi konularda ayrı kamplara ayrılmışlardır.

Bu bölümde, Türkiye toplumunda yaşanan kimlik sorununa, kültür çatallaşmasına ve bu olguların Türkiye soluyla ilişkilerine genel bir yaklaşım geliştirmeye çalışacağım. Konunun, bu çalışma özelinde düğümlendiği noktayı şimdiden söyleyebilirim: Türkiye'de sol hareket, etkisini artırmak, kitleselleşmek ve giderek iktidara yürümek için mutlaka ve mutlaka *yerlileşmek* zorundadır; buna karşılık, eğer bu hareketin ekseninde yer alacaksa, marksizmin yerlileşmesi ya da "doğululaşması" büsbütün olanaksızdır. Özetle, sol hareketin açılım kanalları ve bu kanallarda yerine getirilmesi gereken görevlerle, marksizmin kendi doğası arasında nesnel bir gerilim vardır. Özel olarak sol hareketteki kimlik ve kültür düğümlenmesini yaratan da, büyük ölçüde bu gerilimdir. Bu düğümlenmenin, bugünkü durumuyla bir sorun olduğunu söylüyorum. Ama aynı

sorunu aşılmaz ve çıkışsız saymıyorum. Üstelik, tarihsel gelişmenin, sorunun aşılması için gerekli birikimi giderek daha çok yarattığını düşünüyorum.

Yukarıda kullanılan "yerlileşme" kavramı yanlış çağrışımlar yaptırabilir. Sol hareketin yerlileşmesinden anlatmak istediğim, ne enternasyonalizmi reddeden "milliyetçi" bir sosyalizm, ne de tek başına tikel sorunlara gömülmektir. Yerlileşmeden kastım şu: Sol hareket, bir süreç içinde çözmeyi, bozmayı, dağıtmayı, eritmeyi, değiştirmeyi, dönüştürmeyi vb. vb. hedef alsa bile, verili kültürel biçimlenmeden yola çıkmalı, en azından bir ayağını mutlaka bu biçimlenmeye basmalıdır. Büsbütün farklı olan, küçük bir topluluğu etkileyip değiştirebilir. Ama, koskoca bir toplumu dönüştürmek, o toplumla belirli bir içselleşmeyi, ortaklığı dayatır. Örneğin, ikide bir "işçilerin vatanı yoktur" diyen bir solcu, Habitat dolayısıyla İstanbul'a doluşan yabancılarla gitar çalıp barış ve kardeşlik şarkıları söylerken başka hiçbir yerde bulamadığı mutluluğu buluyorsa, bu ülkede solculuk adına yapacak fazla iş bulamayacaktır.

Kuşkusuz, sol hareketin daha en başından ve ikirciksiz karşısına alıp üzerine yürümesi gereken kültürel biçimlenmeler de vardır. Örneğin, hiçbir sol hareket, "verili kültürel yapıda böyle" diye kadının aşağılanmasına ya da şovenizme hoşgörüyle yaklaşamaz. Ama, bu ülkede bir stadı dolduran 30 bin kişinin kulağı ve beğenisi Bulutsuzluk Özlemi'nden çok Ahmet Kaya'ya yatkınsa, bu, solun kabul edip yola çıkacağı bir veri olmalıdır. Eğer bu ülkenin eylemci işçileri coştuklarında göbek atıyorlarsa, bu insanlar niçin halay çekmiyorlar ya da neden İtalyan Partizanlarının marşını söylemiyorlar diye dertlenilmemelidir. Eğer sinema seyircisi "Eşkiya" filmine akın ediyor da, bir aydının "yoğun iç hesaplaşmasını" ve "kendi geçmişini sorgulamasını" anlatan başka bir filme pek rağbet etmiyorsa, bu durum dünyanın sonu sayılmamalıdır. İnsanların, akla gelebilecek bütün gelişkinlikleri şimdiden (hemen şimdi!) sergileyebileceklerine inanılıyorsa, devrime ne gerek var?

Sol hareketin yerlileşme zorunluluğu ile marksizmin yerlileşmesinin olanaksızlığı arasındaki gerilimden söz ediyorduk. Bu gerilimin bir düğümlenme yarattığını, ama aşılmaz bir sorun oluşturmadığını yineliyorum. Bu ısrarımın bir nedeni, marksizmin, uzak gibi görünen uçlara bile kendi özünü yitirmeden bile *dolayımlanabilecek* zenginliği taşıdığını düşünmem. İkinci neden ise şu: Türkiye, gerçekten ciddi ikiliklerin (düalizm) ve bu ikiliklerin yol açtığı kimlik bunalımlarının arasından, düşe

kalka bir noktaya ulaşacak gibi görünüyor. Hiç kuşkusuz, bu noktaya ulaşıldığında kültürel kimliğe ilişkin her tür sorunun kendi başına birden çözülüvereceğini söylemiyorum. Tersine, Türkiye toplumunun, kimlik ve kültür açısından bugün eskisinden de kargaşalı bir dönem yaşadığından bile söz edilebilir. Ancak, bu kargaşalı ortamda, etkin bir öznenin harmanlayıp yeni biçimler verebileceği, *senteze elverişli* yeni gelişmeler de görülmektedir. Kentleşme, onu geriden izlese bile kentlileşme ve ücretli emeğin yaygınlığı, bu anlamda olumlu verilerdir. Kısacası, Türkiye'de sol hareketin yerlileşmesi, marksizmin Türkifikasyonu türü uçlara savrulmadan da gerçekleşebilecektir (marksizmin Maocu Sinifikasyonunu anımsayın).

Kültür diyoruz, kültürel kimlik diyoruz. Bu kavramlarla neyi anlatıyoruz? Önce, buna açıklık getirmek gerekiyor.

İnsanlar, gündelik yaşamlarında şu ya da bu kanaldan bilgilenirler ve bilgilerini belirli amaçlar için kullanırlar; çevrelerinde olup bitenlerden, kendi yaşadıklarından ve deneyimlerinden kalkarak düşünce geliştirirler ve bu düşüncelerini ifade ederler; düşüncenin ötesinde, duygulanırlar ve bu duygularını da çeşitli biçimlerde dışa vururlar (ya da içlerinde saklarlar); çevrelerindeki başkalarıyla ilişkileri belirli bir tarza oturur; örgün ve örgün olmayan eğitimleri onlarda bir birikim yaratır; ve nihayet insanlar bütün bunları maddi üretim süreciyle birlikte, bu süreçte çeşitli teknolojiler kullanarak yaparlar. İşte, tarihsel koşulların bütün bu sayılanları getirdiği düzey ve her bir alanda yaratılan değerlerin toplamı, kültür dediğimiz formasyonu oluşturur.[1] İnsanlar, başka kültürlere ait ürünlerle karşılaştıklarında, bu ürünleri kendi kültürel formasyonlarından hareketle değerlendirirler. Ama bütün bu değerler toplamında, maddi üretim sürecinin ve emeğin belirleyici yeri vardır. Çünkü, maddi üretim ve emek, diğer bütün alanlar için zorunlu temeli oluşturur. Bir sekreterin başını açmamakta direnmesi mümkündür; ama "bana kimse bilgisayar kullandırtamaz" diye inat etmesi söz konusu olamaz.

Kültür olgusunda asıl önemli olan, üretilen bütün bu değerlerin genel bir dengede ve asgari uyum içinde olmasıdır. Denge ve uyum, birkaç düzlemde gereklidir. Bir kere, az önce sözü edilen alanlar arasında belirli bir denge olmalıdır. Örneğin, üretimde kullanılan ya da hedeflenen teknoloji ile eğitim arasında bir denge olması gerekir. Keza, bilgi gereksinimi ile iletişim olanakları arasında da bir uyum olmalıdır. Düşünce üretimi, bilgilenme kanallarının en azından büsbütün kapalı olmamasını gerektirir.

Duygularını hiçbir biçimde dışa vurmayan insanların oluşturduğu bir topluluğun kendi iç iletişimi de mekanikleşecek ve gelişmeyecektir. Bu düzlemdeki dengesizlikler, kültürel ögeler arasında daha bağımlı ve gevşek olanların, başat olanlara ayak uydurmasıyla ve genellikle doğal süreçler sonucunda giderilir. Kimi aykırılıklar ise dengesizlik anlamına gelmediğinden, herhangi bir sorun da oluşturmaz. Örneğin, Japon teknolojisi çok ileri olabilir; ama bu, iflas eden bir Japon işadamamının ille de en ileri teknolojiyle intihar etmesini gerektirmez. Müflis işadamı harakiri de yapabilir ve bu bir uyumsuzluk oluşturmaz.

İkincisi, belirli bir toplumu oluşturan sınıfların, varolan kültürel değerleri asgari ölçüde de olsa paylaşmaları anlamında bir denge gerekir. Kölelik düzeninde, köle sahipleri ile köleler arasında tam bir kültürel kopukluk olabilir. Böyle bir kopukluk, kolonicilerle yerli halk arasında da görülebilir. Ama aynı kopukluk, özel ve geçici örnekler dışında, ulus devlet biçiminde örgütlenmiş ücretli emek sömürüsünde, yani kapitalizmde olamaz. Örneğin, milli futbol takımının başarıları, "batı tarafından bir türlü anlaşılama" yakınması, çiğ köfte, İbrahim Tatlıses, gecenin ilerlemiş saatlerinde halay ya da zeybek, rakı, "gözbebeğimiz ordu", vb. vb. bu ülkenin en kentli ve varlıklı sermayedarı ile yoksul emekçinin ortak duyarlılık alanları ve değerleridir. Böyle bir ortaklık, Suudi Arabistan'a iki yıllığına çalışmaya giden bir Türk işçi için gerekmeyebilir; ama diğerleri için (örneğin Almanya'dakiler) asgari bir kültürel içselleşme ve denge zorunludur. Üçüncüsü, en genel anlamda halkla, devlet ve aydınlar arasında da belirli bir kültür ortaklığı ve dengesi olması gerekir. Ulus devlet, Türkiye dahil bütün ülkelerde, bu üç düzlemdeki uyum ve dengenin başlıca siyasal aracı olagelmiştir.

Şimdi, sırayla gidelim. Türkiye'de, kültürel üretim alanları arasında iflah olmaz bir *iç dengesizlik* bulunduğu söylenemez. Dikkat edilirse, burada kültürel alanlardaki üretimin yeterliliğinden ve arada tam bir uyum bulunmasından değil, ciddi bir iç dengesizlik olmadığından söz ediyorum. Tersini düşünenler vardır elbette. Ama bence bu ülkede örneğin bilgilenme kanallarının alabildiğine geniş ve rahat akışlı, buna karşılık düşünce ifade kanallarının büsbütün tıkalı olduğu bir durum yoktur. Duygunun bilgiye ve düşünceye çok ağır bastığından ya da tersine bilgi ve düşüncenin her tür duyguyu bastırdığından da söz edilemez. Teknolojik gelişmenin önündeki engeller ise, en az kültürle ilgilidir. Örneğin bu ülkede isteyen herkesin aile planlaması araçlarına rahatça ve bedava ulaşabilmesi

durumunda, doğum kontrolüne ilkesel olarak karşı çıkıp bu yöntemden uzak duracak pek az kişi kalacaktır. Melez ineğin yerli ırk inekten çok daha fazla süt verdiğini gözleriyle gören köylüler, hayvancılıkta suni tohumlamanın "günah" olduğunu düşünmekten kısa sürede vazgeçeceklerdir. Meta üretiminin ve ilişkilerinin yaygınlaşıp başat duruma gelmesi, kültürel yapılanmayı karşı konulmaz biçimde etkilemektedir. Özetle, Türkiye'de kültür alanlarındaki üretim, sonuçta hiç olmazsa genel bir kimliği yansıtacak, bir "toplam" verecek dengede durmaktadır.

"İslami değerler"e sahip çıkanlara gelince: Bunların çok büyük bir bölümünün, daha şimdiden, modernizmle ve batılı birçok değerle kendi özel dengelerini kurduğu söylenebilir. İmam Hatip okulları için gösteri yapanların, ellerinde Atatürk resimleri ve posterleri de taşımaları, bence salt "takıyye"den ibaret değildir. Burada yeri gelmişken özellikle vurgulamak istiyorum: Son 100 yılın modernizasyon girişimleri, kültürel değerleri tastamam İslamiyet doğrultusunda biçimlenip *oturmuş ve yerleşiklik kazanmış* bir topluma yönelik dayatmalar olarak nitelenemez. Modernizasyonun yarattığı gerilimler, daha çok tikel alanlara sınırlı kalmış, iki ayrı bütünün cepheden ve tamboy kapışması gibi bir durum ortaya çıkmamıştır. Bu göreli yumuşaklığın açıklanmasında, meta ilişkilerinin yaygınlaşmasının yanısıra, Alevi nüfusun niceliği gibi özel etmenler de dikkate alınabilir.

Sonuçta, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi modernizasyon girişimlerinin bu toplumda ciddi ikilikler yarattığı doğrudur. Ama, bu ikilikler kültürel olmaktan çok *siyasal* ağırlıklıdır. Başka deyişle, Türkiye'de, kültürel çelişkinin siyasal tepki doğurmasından çok, kendine kanal bulamayan siyasal tepkinin, kültür alanında savunma setleri oluşturması söz konusudur. Türkiye'de kültürel ikilikler vardır kuşkusuz; ama bu ikiliklerin bir tarafında, katışıksız anlamda İslamiyetin ve dinci ideolojinin bulunduğu doğru değildir. Bugün Türkiye'de popçu faşistlerin olması, Ali Kalkancı'nın tahliye olduktan sonra Bodrum'a gitmesi ya da Necmettin Erbakan'ın oğlunun hızlı araba tutkunluğunu herhangi bir Bağdat Caddesi genci gibi rahatça dışa vurabilmesi, öyle çok ayrıksı örnekler sayılmamalıdır.

Özetle, modernleşme ve batılılaşma toplumda gerçekten ciddi ikilikler yaratmıştır. Ancak, birincisi, bu ikilikler halkın içinde olmaktan çok, halkla devlet ve aydın arasındadır. İkincisi, kültür ve kimlik alanındaki ikiliklerin, kendi özgün dinamiklerine sahip olduğunu söylemek çok güç-

tür. Bu alandaki asıl dinamikler, özel olarak siyaset belirlenimlidir. Biraz uç bir örnek olacak ama, bu ülkenin köylüsü, Türkiye'de bakan olup yüksek taban fiyatı vermesi durumunda Salman Rüşdi'yi de, Bianca Jagger'i de bağrına basabilir. Üçüncüsü, tarihin bir dönemi için değer taşıyan kimi saptamaları günümüz için aynen geçerli saymak yerine, artık değişmiş olana ve giderek değişene bakmak çok daha yerinde olacaktır. Örneğin, 1950'lerle birlikte siyasetin giderek toplumsallaşması, 1930'larda iyice belirginleşen yarılmayı (devlet-toplum) önemli ölçüde toparlamıştır. Öyle ki, bu yarılmayı anlatan "merkez-çevre" modelini büyük ölçüde bir kenara bırakmak gerekmiştir.

Şimdi, modernleşmenin ve batılılaşmanın bu topraklardaki etkisini görebilmek için, önce batıda yaşanan tarihsel süreci genel hatlarıyla özetlemeye çalışalım.

Aydınlanma ve Modernizasyon: İki Örnek

Batı Avrupa'da, temelini aydınlanmanın oluşturduğu modernleşme, toplumların akılcı biçimde dönüştürülebileceğini ve yönetilebileceğini öngören, bu öngörüde bireyi ve onun özgürleşmesini hedef alan bir projedir. Önemli olan, şunu görmektir: Batı Avrupa, bu projenin doğuşunu, gelişmesini, yan ürünlerini, karşıt eleştirilerini ve ayrışmasını, sınıf mücadelelerinin damgasını vurduğu, uzun zaman dilimine yayılan *özgün* bir süreç olarak yaşamıştır.

Avrupa'daki modernleşme süreci, felsefe, ekonomi, sosyoloji ve siyaset alanlarındaki ayrışmaları da birlikte getirmiştir. Felsefede, örneğin Comte'un pozitivizmi ve Hegel'in idealist diyalektiğinin ötesinde, birbirinden çok farklı modernlik eleştirileri olarak Marx ve Nietsche vardır. Ampirisizm, yapısalcılık, post-yapısalcılık, vb. bunları günümüze doğru izlemiştir. Ekonomi'de, merkantilistlerin ardından klasik iktisadın kurucuları, Marx'ın ekonomi politiği, neo-klasikler, Keynes gelmiştir. Sosyolojide, Marx'ın yanında bu kez Weber, Durkheim ve Pareto gibi isimleri görürüz. Nihayet siyasette, liberalizm, muhafazakarlık, faşizm, vb. sosyalizme eşlik ederler. Üstelik sosyalizmin kendisi de, gene özgün süreçler içinde, ütopik sosyalizm, marksizm, sendikalizm, bolşevizm, Avrupa komünizmi ve yeni sol gibi ayrışmalara uğrar. Yinelersek, felsefede görece daha az olmak üzere, bütün bu alanlarda somut sınıf mücadelelerinin önemli etkisi vardır.

Evet, batı bu süreci kendi özgün dinamikleriyle, yani sınıf dinamiği temelinde yaşıyor. Ama kuşkusuz iş burada bitmiyor. Bu sürecin temelini oluşturan maddi üretimin gelişmesi ve kendi iç yasaları doğrultusunda çevreye yayılması (kolonyalizm ve emperyalizm) dünyanın geri kalan bölümünü de aynı ortak sorunsal çevresinde topluyor. Böylece, modernleşme, birçok toplumun projesi haline geliyor. Şimdi, yeri gelmişken bir konuda net olmak gerekir. Kapitalizmin ve modernleşmenin kendi doğal süreçleri içinde çevreye yayılması, bir nesnelliğe oturur. Örneğin sermayenin yoğunlaşması ve merkezileşmesi, yeni pazar ve ucuz emek aranışı, kapitalizmin nesnel eğilimleridir. Bilinçli politikalar, sömürgeleştirme, "kültür emperyalizmi", vb. bu nesnelliği temel alır. Başka deyişle, batının bu anlamdaki yayılmacılığını salt öznel ve etik bir sorun olarak görmek, zaman zaman kimi solcuların da kapılabildikleri idealist bir yaklaşımdır.

Üstelik, aydınlanmanın ve modernleşmenin geleneksel toplumların hepsi için gerçekten yıkım anlamına gelip gelmediği de tartışmalı bir konudur. Aydınlanmaya ve moderleşmeye karşı radikal tutum sergileyenlerin hepsinin, kendi toplumlarının özgün kültürel kimliklerini korumaya çalışan Üçüncü Dünya yiğitleri oldukları yolundaki düşünce ise tam bir safsata sayılmalıdır. Bu konuda ciddi bir uyarıda bulunan Berman'ın sözlerine kulak vermekte yarar var: "halklarının iyiliği için onları modernizmden korumaya kalkışanların amaç ve çıkarlarını bir incelememiz gerekiyor. Eğer bu kültür çoğu yönetimin dediği gibi sadece Batıya mahsus ve dolayısıyla Üçüncü Dünya ile alâkasız ise neden bunu engellemek için bu kadar enerji harcıyorlar? Yabancılara yükledikleri ve 'Batılı yıkım' diye suçladıkları şey aslında kendi halklarının enerji, arzu ve eleştirel ruhlarından başka bir şey değil. Hükümet sözcüleri ve propagandacıları kendi ülkelerinin bu yabancı etkilerden azade olduğunu ilan ederken, aslında halklarını bir siyasal ve tinsel cendere altında tutmayı becerebildiklerini söylüyorlar." [2] Burada Berman'dan biraz daha ileri gidip bir tür "çarpan etkisinden" söz edilebileceğini düşünüyorum: Geleneksel toplumlara giren bir birimlik ücretli emek ve meta ilişkisi, üç birimlik bir batılılaşma ve modernleşme etkisi yaratacaktır. Kapitalizme elini verenin, kolunu kurtarması mümkün değildir.

Geleneksel toplumların "doğrudan sosyalizme geçiş" projeleri üzerinde durmayı gerekli görmüyorum. Bu konunun, özel olarak Rusya bağlamında bir dönem Marx'ı da ilgilendirdiğini, ardından III.

Enternasyonal'de tartışıldığını, daha sonra ise Sovyetler'in "kapitalist olmayan yol" savları ile konuyu gündemde tuttuğunu biliyoruz. Bugün böyle bir tartışmanın anlamlı olabileceğini hiç sanmıyorum. Daha ötesi, uluslararası ölçekte gerçekten güçlü bir sosyalist sistem oluşmadığı sürece, *geleneksel* toplumların ve kültürlerin özgün bir yoldan sosyalizme geçme şansları olduğunu savunmak çok güç görünmektedir. Bir kere, özel olarak marksizm bir yana, genel olarak sosyalizmi aydınlanma temelinden koparmak hiç mümkün değildir. Modernizme gelince. Marksizm elbette modernizmin basit bir uzantısı değildir. Ama, modernizmi temel alan, savları ve önerileri ancak bu temel üzerinde anlam kazanan bir modernizm eleştirisidir. Marksizm, modernizmin "özgür birey"inin karşılaştığı nesnel kısıtlamaları ve yeni kölelik biçimlerini ortaya koyarak modernizmi eleştirir. Ama bu arada, bireyin başka kölelik biçimlerinden ve bağlarından kurtulmasını da ileri bir adım sayar. Sonuçta, modernizmi Türkiye gibi toplumlar için "yapay", "yabancı" ve "yabancılaştırıcı" sayanların, aynı zamanda özgürlük ve birey eksenli bir sosyalizmi savunmaları, anlaşılabilecek bir konum gibi görünmemektedir.

Bu tartışmaları geçip, konunun özüne yönelelim. Türkiye'de yaşanan modernizasyon sürecinin önemli ikiliklere neden olduğunu ve bu ikiliklerin bugün de sorun oluşturmaya devam ettiğini söylemiştim. İkiliğin, topluma yeknesak (türdeş) biçimde yayılmadığını, bunun yerine devlet-halk ve aydın-halk kopukluğu olarak boy gösterdiğini eklemiştim. İlhan Tekeli'nin soruna ilişkin kavramlaştırması "geç aydınlanan ülkede erken aydınlanan" biçimindedir.[3] Tekeli, ardından, böyle ülkelerde populizmin kaçınılmaz olduğunu ekliyor.

Buradan devam edilebilir. Türkiye'deki tarihsel sürecin daha iyi kavranmasında, "koşut ülke" ile karşılaştırmaların yararlı olabileceğini sanıyorum. Bence, aydınlanma, modernizasyon ve kapitalizmin gelişmesi süreçleri söz konusu olduğunda (çok önemli kimi farklılıklarla birlikte), Rusya, Türkiye'de yaşananların daha iyi kavranabileceği bir karşılaştırma çerçevesi durumundadır. Bir kere, hem Çarlık Rusya'sı hem de Osmanlı İmparatorluğu, aydınlanma ve modernizasyon süreçlerinin doğup geliştiği coğrafyanın yakın komşularıdır. Batıyla ilişki ve batıya öykünme, her iki ülkede de büyük ölçüde askeri kaygılar ve dürtülerle başlamıştır.

Ancak, Çarlık Rusya'sı, Osmanlı'ya göre çok daha erkencidir. Örne-

gün 18. yüzyılın başlarında Büyük Petro'nun "tepeden" batılılaşmacı girişimlerine ve reformlarına tanık olunur. Burada, meraklısı için bir not eklenebilir: Rusya'nın ilk büyük batılılaşmacısı Çar Petro'nun, birlikte kafa çekip memleket meselerini konuştuğu özel bir meclisi bile vardır! (Rusçası *Vsepyaneyşiy sobor*). Siyasette, sofra önemlidir. Petro'dan sonra, bu kez 18. yüzyılın ikinci yarısında Çariçe Büyük Katerina sahneye çıkar. Büyük Katerina, batılılık ve aydınlanma ilgisini Voltaire, Diderot ve Grimm gibi düşünürlerle özel yazışma ve ilişkiye kadar götürür. Sonuçta 1773 yılı sonlarında Diderot kalkıp Rusya'ya kadar gider. Söylendiğine göre Diderot bu ziyaretinde Katerina'yı, aydınlanmanın her tür pratik politikaya yansıtılabileceğine ikna etmeye çalışır. Katerina ise, Diderot'yu şöyle yanıtlar: "Siz yanlızca kağıt üstünde çalışıyorsunuz, orada yazılanlar da her şeye uyabilir... oysa zavallı bir imparatoriçe olarak ben insan derisi üstünde çalışıyorum. O da kağıttan çok farklıdır; hemen öfkelenebilir, alınıp karşı saldırıya geçebilir."[4] Anlaşılan, filozof, düşünür ve kuramcılarla, "hayatın içinde" olanlar arasında her zaman bir açı bulunuyor. Daha doğrusu, aydınlanma, hiçbir yerde birebir siyasal karşılığını bulamıyor.

İki ülkedeki gelişmeleri tarih tarih, sırayla izlememiz gerekmiyor. Kimi benzerliklere işaret etmek yeterli olacak. Bir kere 19. yüzyıl her iki ülkede de genel olarak batıya ve modernleşmeye dönük reformlara tanıklık eder. İki ülke de, I. Dünya Savaşı'ndan büyük bir yıkımla çıkar. Rusya'da daha erken olmak üzere, populizm her iki ülkede de gündeme girer. Ardından 1917'de Rusya, 1923'te ise Türkiye radikal bir dönüşüm geçirir. 1930'lar, büyük bir bunalım içine giren dünya kapitalizmi karşısında her iki ülkenin kendine özel güven duyduğu yıllardır. Rusya'daki çok farklı olsa bile, planlama, hem Rusya'da hem de Türkiye'de gündemdedir. Şimdi, ilginç koşutluklarla ayrılıkların içiçe geçtiği bu sürece belirgin yönleriyle biraz daha yakından eğilelim.

1917 sonrası Rusya ile 1923 sonrası Türkiye açısından ilginç olan yanlardan biri şu: Geleceğe dönük vizyonlarının temeli ne kadar farklılaşsa da, insanlığın kültürel geleceğinin ancak Avrupa aydınlanması ve onun ürünleri üzerinde inşa edilebileceği fikrini, her iki ülkenin başındakiler ve aydınlar şöyle ya da böyle içselleştirmişlerdir. Rusya'da en azından 1939 yılına kadar, devletin yayın politikası sonucunda 18. ve 19. yüzyıl Batı Avrupa klasikleri patlaması yaşanır.[5] Daha sonra devreye girmek üzere, Türkiye'de de Milli Eğitim Bakanlığı benzer bir patlamaya

öncülük etmiştir. Cemal Hekimoğlu'ndan öğrendiğime göre, müzik otoriteleri, İkinci Dünya Savaşı'na kadar bütün batıyı saran Arjantin kökenli tangoya, kendi özgün katkılarını yapan iki ülke olarak Rusya'yı ve Türkiye'yi göstermektedirler. Katkı tarihleri de aynıdır: 1930'lar.

Türkiye'deki batılılaşmanın eklektik ya da ekleyici yanları üzerinde durulabilir. Buna baraj inşa teknolojisinden hareketle "dolgu" demeyi yeğliyorum. Dolguculuk, Rusya'da da vardır. Ancak, Rusya'da bu dolgu işlemi ciddiye alınabilecek bir perspektife oturur. Bu perspektif, kendisinin özel etkisi ve belirleyiciliği olmasa bile, son çözümlemede Lukacs'ın yaklaşımıyla örtüşür. Lukacs'a göre insanlığın evrensel bir atılımı olarak 18. ve 19. yüzyıllardaki kültürel ve yazınsal gelişme, daha sonra, kapitalizmin gelişmesine koşut olarak bir "dekadans" (çürüyüş) evresine girmiştir. Yükselen eğri, bir noktadan sonra inişe geçmiş, dekadans başlamıştır. Gene Lukacs'a göre, sosyalizm, insanlığın kültürel birikimini, eğrinin inişe geçtiği noktadan alıp kendi doğrultusunda ve süreklilik temelinde daha yükseğe taşıyacaktır.

Lukacs'ın perspektifinin büsbütün boş çıktığını ileri sürmek sanırım mümkün değil. Yani, kapitalist toplumların kültürel gelişiminin grafikte normal bir çizgiyle, sosyalizmin kültür projesinin ise (salt tasavvur düzeyinde kaldığı için) kırıklı çizgiyle gösterilmesi gerekmiyor. Sosyalizmin çizgisi, daha dar bir coğrafyada daha ince ve belirsiz olabilir; ama kırıklı değildir. Kendi kültür ve yazınını, bu kez sosyalizm olmaksızın gene aydınlanma ve batı temelinde kurmaya çalışan Türkiye'de de böyledir. Siyaset ile sanat ve kültür arasındaki önemli farklılaşma burada bir kez daha ortaya çıkıyor. Türkiye'deki siyasetçilerin, batılı dolgu malzemesi üzerinde kendi bildiklerini okudukları, bu malzemeyle gerçek bir içselleşme ve kaynaşma sağlayamadıkları söylenebilir. Ama aynı şeyin sanat ve kültür için söylenebileceğini pek sanmıyorum. Örnekleri çok olmasa da, Türkiye'deki sanat ve kültür ürünlerinin, batılı dolgu malzemesi üzerinde daha sağlam yükseldiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle Türkiye'nin en batıcı sanatçısı, en batıcı siyasetçisine göre her zaman görece daha ileri bakmış, daha aydın olmuştur. Doğal sayılmalıdır. Çünkü, siyasette, kapitalizm ile sosyalizm arasında kesin çizgili bir sınır vardır; bu sınırın bir yanı ile öbür yanı çok farklı renklere sahiptir. Buna karşılık, sanat ve kültürde, kapitalizm ile sosyalizm arasında geniş bir "gri alan" yer alır. Bu gri alan, sanatçıya, hem çok geriye hem de çok ileriye bakma rahatlığı sağlar. Türkiye'deki örneklerde, ikincisi baskın durumdadır.

Bu söylenenin, çok daha temel bir sorunla ilişkili olduğunu sanıyorum. Bu temel sorunu, ilgili savla birlikte açıklamaya çalışacağım. Şöyle: Türkiye'de yaşanan süreçler, modernizasyonun ve batılılaşmanın Türkiye toplumuna temelde uygunsuzluğu nedeniyle değil, geleneksel aydının ve devletin, bu iki süreci *siyasal* ürküntü ve kaygılarla ayrıştırıp yozlaştırması nedeniyle ikilikler ve eklektizm üretmiştir. Bence Türkiye'de, doğunun mistik dinginliğini ve uyuşukluğunu kabul etmeyen, aydınlanmanın ve modernizasyonun özüne sahip çıkacak, ancak bu sahiplenmeyi budalaca bir batı hayranlığına taşımayacak potansiyeli taşıyan geleneksel aydınlar vardı. Ne var ki, sınıf mücadelesinden, 1917 Devrimi'nden ve sosyalizmden duyulan büyük korku, sentezci olabilecek aydını, *siyaset batılılığı* denebilecek bir yozlaşmaya sürüklemiştir.

Bu yozlaşmayı, elbette yaşanan sürecin bir yozlaşma olduğunun farkına varmadan içtenlikle anlatanların başında Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) gelir. Yakup Kadri, kadroculuğu ve siyaset merakı yüzünden, örneğin *Ankara*'da Neşet Sabit'le bir Dostoyevski tipini, Selma Hanım'la ise belki de bir Türk Emma Bovary'sini elinden kaçıran romancıdır. Kendisini dinleyelim: "İlk gençlik çağımdan beri hayranlık ve saygı ile sevmeye alıştığım ve nurunu güneşin aydınlığı gibi bütün dünyanın malı sandığım Avrupa medeniyet alemi, o vakit, bana kapıları Garplılardan başka herkese sımsıkı kapalı sert ve yalçın bir kale duvarı gibi görünmeye başlamıştı. Burada, maddi zenginlikler gibi manevi değerler de hep onların inhisarı altına girmiş bulunuyordu. İyilik, doğruluk, güzellik namına ne varsa onlarındı ve onlardan başkasının olamazdı. Halbuki benim o zamana kadar okuduğum ve inandığım kitaplar bunun aksini söylüyordu. Bütün insanlık adına konuşuyor, insan haklarını savunuyordu. Benim okuduğum kitaplara göre, milletler birtakım sınıflara ayrılamazdı. Fertler arasında mevcut olan eşitlik milletler arasında da mevcut olmak gerekirdi. Hele şu millete topyekun iyi, bu millete baştan başa kötü demek, birini aşağıda görüp öbürünü yüksekte tutmak ne *hümanist* kültüre, ne ilmi düşünce metodlarına uyabilirdi. Şu halde... Evet şu halde ya bu kitaplar yalan söylemişti, yahut da, bu cemiyet, bu medeniyet o kitapların medeniyeti, cemiyeti değildi."[6]

Yakup Kadri, bu düş kırıklığı ile milliyetçiliğe yöneldiğini söylüyor. Buraya dek iyi. Çünkü, Türkiye gibi bir ülkede aydının, aydınlanmanın özgün ürünleri ile kapitalist ülkelerin gerçek durumları arasındaki çelişkiyi farketmesi, düşünsel üretim anlamında tahrik edici bir veridir. Görüldüğü kadarıyla Yakup Kadri, bu ürünleri sahiplenmeye istekli. Ama, verili duru-

mu hiç beğenmiyor. Bu, aydını gelişkin düşünceye ve birtakım yeni sentezlere taşıyabilecek bir zemindir. Belki de böyle olacaktı. Salt Yakup Kadri için değil, dönemin geleneksel aydınlarının büyük bölümü için. Ama böyle olmuyor, olamıyor. Çünkü Rusya'da devrim patlak veriyor! Yakup Kadri, 1917 Devrimi'nin hemen ardından, batıya olan tepkisiyle "oh olsuncu" bir ruh haline girdiğini söylüyor. Ama bir süre sonra, 1917 Devrimi Yakup Kadri'yi o kadar dehşete düşürüyor ki, "tarihin en korkunç hadiselerinden biri" saydığı bu olay yüzünden yeniden batıya fit olmak zorunda kalıyor: "Gerçi Rus ihtilali korkulan bütün tahminleri geçmişti ama, yarı gençlik yarı toyluk yüzünden batmasını dilediğim Garp alemini yirmi dört yıl sonra derin bir sempatiyle karşılayacaktım."[7]

Üstlendiği diplomatik misyonlara karşın Yakup Kadri siyasetçi değildir. Türkiye'nin o dönemki birikimine göre derin sayılabilecek bir edebiyat adamıdır. Yakup Kadri'nin ve benzeri aydınların, temel çelişkisini yakaladıkları batıya anti-komünist histerileri yüzünden fit olmalarını siyaset batıcılığı anlamında yozlaşma sayarken haksızlık mı ediyoruz? Düşünelim: Bir yazın adamı olarak Yakup Kadri'yi neler dehşete düşürmüş olabilir? Devrim'den önce gelişen Rus romanını devrimden sonra Şolohov'un, müziğini Şoştakoviç ile Prokofiyev'in, sinemasını Eisenstein'ın, tiyatrosunu ise Stanislavskiy ile Meyerhold'un (Meyerhold'un 1939'da başlayan tasfiye saçmalığının kurbanı olduğunu söyleyelim) dumura uğratmaları mı? Yakup Kadri, Bolşevik Devrim'in kültürel vandalizm sayılabilecek yönelimlerinin sınırlı kaldığını ve hemen bastırıldığını bilmiyor muydu? Yoksa bütün bunları boşverip 1917'nin salt siyasal sonuçlarının ürküntüsüne mi kapılmıştı? En doğrusu, bu sonuncusudur.

Kısacası, Türkiye'nin geleneksel aydını, aydınlanma düşüncesi ile batılı kapitalist toplumların gerçek durumu arasındaki çelişkiyi yakalar gibi olduğunda, devreye bu kez siyaset, daha açığı devlet politikası girmiştir. Böylece, geleneksel aydının entelektüel potansiyeli, başka deyişle aranışçı ve sentezci kapasitesi, inanılmaz ölçüde körleşmiştir. Kendi başına siyaset alanında aranışçı ve sentezci olmaya çabalayanlar ise, bir süre çizginin dışında kaldıktan sonra Devlet'in içtima borusuyla asıl yerlerine dönmüşlerdir. Hüseyin Cahid Yalçın, Ahmet Emin Yalman ve Nadir Nadi bilinen örneklerdir.

Şimdi, sorunun özünü kavramaya çalışalım. Kanımca Türkiye'de Devlet ile aydının halktan kopukluğunu yaratan, halka yabancı, ama kendi içinde tutarlı bir bütünün ya da sentezin halka dayatılması değil, siya-

set, ideoloji ve kültür alanındaki hamlelerin eklektik bir yapılanma ve fevri denebilecek ağırlık kaydırmalarıyla topluma yansıtılmasıdır. Burada, nesnel bir uyumsuzluktan söz ediyorum. Yoksa, örneğin iç ve dış politikanın o dönemki koşulları eksen alındığında, medeni kanun da, şapka devrimi de, Latin Alfabesi'ne geçiş de, devletçi iktisat politikaları da, siyasal özne açısından iç tutarlılık taşıyan bir sisteme oturtulabilir. Gelgelelim, siyasal süreçlerin büsbütün dışında kalan, eğitimsiz, örgütsüz, üstelik sınıfların ve sınıf çıkarlarının belirginleşmediği geniş bir kesimin, bu iç tutarlılığı kavraması ve benimsemesi beklenemezdi. Özetle, Türkiye solu Cumhuriyet dönemini incelerken, kendini "İslamcı değerlere sahip bir kitleye Batıcı değerlerin dayatılması" türü kestirmeci hipotezlerle sınırlamamalıdır. En az bu tür hipotezler kadar, daha somut başka olgulara da ilgi duymalıdır. Örneğin, iç ticaret hadlerinin gelişimi, gelir bölüşümünün kimlerin lehine kimlerinse aleyhine değiştiği, 1930'lardaki sanayileşmenin hangi kesimlerin sırtından finanse edildiği, devlet memurlarının durumunun en olumsuz ekonomik koşullarda bile nasıl korunduğu, vb. vb. gibi. Böyle yapıldığında, tek parti iktidarına yönelik 1950 tepkisinin çok daha maddi temellere dayandığı görülecektir.

Yeniden toparlıyorum. Birincisi: Türkiye'deki ikilik, yabancı bir siyasal-kültürel üstyapının aykırı bir topluma dayatılmasından değil, Devlet'in, siyasal süreçlerin dışında ve örgütsüz olan halka, güncel siyasal kaygıların belirlediği eklektik politikalarla yönelmesinden kaynaklanmıştır. İkincisi: Batı karşısında aşağılık kompleksi taşıyan Devlet ve aydın, bu kompleksi, aynı anda hem soyut bir yüceltmeyi hem de horlamayı içermesi kaçınılmaz olan populizmle kendi toplumuna yansıtmıştır. Üçüncüsü: Türkiye'ye özellikle 30'larda damgasını vuran ve 1940'ların sonuna dek etkisini sürdüren bu ikilik, çok partili düzenle birlikte değişmeye başlamıştır. Çok partili rejimle, merkez çevreye, çevre de merkeze daha çok içselleşmiştir.

Bu toparlamanın ardından, kimi olgulara açıklık getirmek gerekiyor. Türkiye'de Devlet'i ve aydını sentezci olmaktan alıkoyup eklektik yapan temel etmen nedir? Aşağılık kompleksi kökenli populizmin politik-psikolojik dinamikleri nelerdir? Ve tablo 1940'larla birlikte nasıl ve ne yönde değişmeye başlamıştır?

Siyaset Eksenli Yozlaşma

Türkiye'de Cumhuriyet'in ilk dönemindeki ideolojik ve siyasal yapıyı çözümlemek isteyenlerin yanıtlaması gereken kilit bir soru vardır. Devlet'in dümensuyunda, devrimin ve Cumhuriyet'in sentezci bir ideolojisini yapmaya soyunan *Kadro* hareketi, kısa bir dönem dışında neden Devlet'ten itibar görmemiş, giderek "sakıncalı" bulunmuştur? Bu, yanıtıyla birlikte birçok tartışmaya ışık tutabilecek, kilit önemde bir sorudur.

Kadro hareketinin ayrıntılı çözümlemesine girmemiz gerekmiyor. Ama şu kadarı söylenmeli: Bu hareketin "sosyalist" temelde geliştiği için Devlet'i rahatsız ettiği yolundaki düşünceler büsbütün bir kenara bırakılmalıdır. Tersine, Kadro'nun en baştaki misyonu, işçi sınıfı temelli bir sosyalizminin Türkiye'ye hiç gitmeyeceğini vurgulamaktır. Üstelik Kadro'nun ideolojik ve siyasal temaları, tastamam Devlet'in, yani Cumhuriyet Halk Fırkası'nın temel önermelerinden hareket etmektedir. Bu durumda, Kadro'ya yönelik mesafeli, giderek dışlayıcı tutumun bir tek açıklaması olabilir: Devlet, üretilmiş, sentezci ve standart bir ideolojik-siyasal yapılanma yerine, reel politikanın güncel gerekliliklerine göre belirlenecek abartı ve silikleştirmeleri, ağırlık kaydırmalarını, yüklenmeleri, vb. öngören pragmatist bir çizgiden yanadır. Devlet'in bu tercihi, Türkiye'nin geleneksel aydınına iki seçenek bırakmıştır: Ya bir köşeye çekilip etliye sütlüye karışmamak ya da Devlet'in bu tercihini baş tacı edip ona göre davranmak. Türkiye'nin geleneksel aydını, ağırlıklı olarak ikincisini seçmiştir.

Türkiye'nin geleneksel aydınının, bu seçimi büyük acılar ve bunalımlarla, kendini sorgulayarak yaptığını sanmak, işi abartıp dramatize etmek olur. Çünkü bu aydında, az önce örneklediğimiz Yakup Kadri'nin kendi öyküsünde anlatılana yatkın bir yan vardır. Bu yatkınlık, belli bir nesnelliğe de oturmaktadır. Çünkü geç aydınlanan ülkenin erken aydınlananı, Batı Avrupa'nın yaklaşık ikiyüz yıllık bir süreçte ürettiklerinin hepsine, dar bir tarihsel kesitte tanışık ve alıcı olma durumunda kalmıştır. Diderot, Voltaire, Rousseau, Comte, Marx, Weber, Durkheim, Parvus Efendi, vb. vb. hepsi birarada! Böyle bir yığılma, köken aramayı, tarihsel iz sürmeyi ve sentezi ürkütücü hale getirirken, eklektizmi kaçınılmazlaştırır. Anlatmaya çalıştığım eğilimi en özlü biçimde anlatanlardan biri Ahmet Hamdi Tanpınar'dır. Şöyle diyor Tanpınar: "Bizi değiştirecek şeylere karşı ne bir mukavemet gösterebiliyoruz ne de ona tamamıyle teslim olabiliyoruz. Sanki varlık ve tarih cevherimizi kaybetmişiz; bir

kıymat buhranı içindeyiz. Hiç birini büyük manasıyla kendimize ilave etmeden her şeyi kabul ediyor; ve her kabul ettiğimizi zihnimizin bir köşesinde adeta kilid altında saklıyoruz."[9]

Tanpınar genel olarak doğru söylemektedir. Ancak, son dönemde durum biraz değişmeye başlamıştır. Türkiye aydınının ilkesiz ve sentezsiz depolamacılığı, son dönemde endüstri mühendisliğindeki stok analizlerini anıştıracak türde gelişmelere tanık olmaktadır. Kimi örneklerde ilk giren ilk çıkarken, başkalarında ilk giren son çıkmaktadır. Bu, ayrı bir konu. Bunun yanısıra, Tanpınar'ın anlattığı durumun kendi aykırı örneklerini üretmemesi de düşünülemez. Daha seyrek rastlanan, karşıt gibi görünse de aslında aynı eklektizmin tamamlayıcısı olan "bir kitap okudum hayatım değişti" eğiliminden söz ediyorum. Burada çekici olan, ilkesiz depolamanın kargaşasını yaşayan aydının, "yenilikçi" gibi görünen üçüncü sınıf özetlere ve aranışlara merak sarmasıdır. Bu eğilim, Türkiye aydınını zaman zaman etkilemiştir. Anlatıldığına göre, Türkiye'deki kimi sivil toplumcuların yere göğe sığdıramadıkları Prens Sabahaddin, bir Fransız bilgininin "İklimler" adlı kitabını okuduktan sonra bu kitapta ileri sürülen "teorileri" beğenmiş ve bu "teorilerden" esinlenerek ademi merkeziyetçilik ilkelerini ortaya atmıştır.[8] Prens Sabahaddin postmodern dünyada yaşamadığı için "bir teori duydum düşüncelerim değişti" demiyor elbette. Ama, işin özü bu. Ziya Gökalp kuşkusuz daha gelişkindir. Ne var ki, onun düşünsel yaşamı da çok fazla Durkheim belirlenimlidir. Eğilim, salt geleneksel aydınlarla sınırlı değildir. Bu ülkede Regis Debray bile tek bir kitapla kimi genç aydınların yaşamını değiştirebilmiştir.

O halde, nedenlerle sonuçların içiçe geçtiği, yumaksı bir durumla karşıkarşıyayız. Aydının ve Devlet'in batı karşısında duyduğu aşağılık kompleksi eklektizmi ve pragmatizmi getirmekte, eklektizm ve pragmatizm ise kompleksi daha da pekiştirmektedir. Türkiye, kimi başka toplumlar gibi batıdan hiçbir zaman yalıtık olmamıştır. Coğrafi yakınlığın, askeri ve ticari ilişkilerin ötesinde, Türkiye, Rum'u, Ermeni'si, Yahudi'si ve levanteniyle batıyı bir anlamda içinde üretip yaşatmıştır. Bu içiçelik, Devlet'i ve aydını sürekli olarak "tren kaçıyor" psikolojisi içinde tutmuştur. Son yüzyıla şöyle bir bakılacak olursa hep aynı şey görülür. Rus Çarı ile İngiltere Kıralı'nın 1908'de Reval'de buluşup nüfuz bölgelerini görüşmeleri, paniğe kapılan İttihatçıları harekete geçirmiştir. 1930'ların başındaki gelişmeler, kapitalizmin evrensel bunalımı ve otarşik sanayileşme olanaklarının belirmesi, "fırsat bu fırsat" anlayışına dayalı atılım aranışlarını gündeme getir-

miştir. Türkiye, II. Dünya Savaşı'nın ardından, bu kez batı demokrasilerine uzak düşmüş olmanın ürküntüsünü yaşamıştır. Bu da, ciddi bir siyasal ve ideolojik temele dayanmaksızın yeni açılımları zorlamıştır. Böyle sürüp gitmiştir. Gelgelelim, belirli bir tarihsel konjonktüre özgü yönelimler daha sonra aşılmamış, Tanpınar'ın dediği gibi hep bir köşede tutulmuştur. Bunca gürültüye ve edebiyata karşın, küreselleşme denilen olgu bile, bu olgunun olası sonuçlarını benimseyenler için siyasal ve ideolojik alanda köklü bir yeniden düzenleme ve kopuş getirmemiştir.

Batıya karşı duyulan aşağılık kompleksinin, ekonomide gerilik ve sürekli askeri yenilgi gibi maddi olguların ötesinde başka bir boyutu daha vardır. Yakup Kadri, batının aydınlanma ürünlerinin ülkeler ve uluslar arasında ayırım gözetmediğini düşünürken pek haklı değildir. Aydınlanma düşünürlerinin birçoğunda, geri ve dingin toplumlara yönelik bir aşağılama ve hor görme vardır. Eduardo Galeano, Voltaire'den Bacon'a, Montesqieu'dan Hume'a, önde gelen birçok düşünürün özellikle Latin Amerika'nın yerli topluluklarına küçümsemeyle baktığına dikkat çekiyor.[10] Burada hiç kuşkusuz ırkçı denilebilecek bir yaklaşım söz konusu değil. Aydınlanma, değişimi o kadar yüceltiyor ki, değişime ayak uyduramayan ve değişim dinamiğinden yoksun toplumlar evrensel gelişmenin ayakbağları olarak görülüyorlar. Batı aydınlanmasının bu horlayıcı yaklaşımından, batının doğusunda kalan toplumlar da nasiplerini almışlardır. Türkiye aydınının batı karşısındaki aşağılık kompleksinin bir nedeni de bu olsa gerek.

Ancak, iş burada bitmiyor. Başkası karşısında aşağılık kompleksi duyanın, bu kez kendisinin aşağı görüp horlayacağı bir kesim aramaması mümkün değildir. Böylece aydın ve Devlet, kendini batı dünyasının yerine koyma fırsatını bulur: Dünya değişmektedir, gelişim hızlanmıştır, tren bir kez daha kaçmaktadır ve kendi dar dünyalarında yaşayan uyuşuk ve geri yığınlar bu tarihsel sürecin farkında bile değildir. Gelgelelim, o çok öykünülen batı, bütün bu gelişmeyi bir avuç seçkinle değil kendi halkıyla birlikte sağlamıştır! Demek ki, halk olmadan olmuyor. Bu ikilem, Türkiye gibi ülkelerin populizmine, Şerif Mardin'in deyişiyle "soyut" halka sevgi, "somut" halka ise tepki ikiliğini yerleştirmiştir.[11] Şimdi, sırada şu soru var: Türkiye'de Devlet'in ve aydının sevgi yanı soyut, tepki yanı ise somut olan bu populizmi ne tür sonuçlara yol açmıştır?

Genel olarak popülizmin, geniş kesimlere yönelik maddi uzantıları da vardır. Örneğin, tarımın büyük ağırlıkta olduğu ülkelerde ya da dönem-

lerde iç ticaret hadlerinin tarımı kollayacak düzeylerde tutulması, taban fiyatları, subvansiyonlar, kimi kentsel ve kırsal hizmetlerin ücretsiz sağlanması, vb. gibi. Ancak, Türkiye'de, bu anlamdaki populist politikalar daha çok 50'lerle birlikte gündeme gelmiştir. Örneğin 30'lu yıllara bakacak olursak, bu dönemde tarım kesimini ve kentlerdeki emekçileri kollayan popülist politikalardan söz etmek güçtür. Buna karşılık aynı dönem, ideolojik, kültürel ve kurumsal alanlarda önemli değişikliklere ve yeniliklere tanıklık etmiştir. Kanımca bu hamlecilikte, 30'lu yıllardaki otarşik sanayileşme olanakları da rol oynamıştır. Ancak, ne olursa olsun, gündeme gelen, maddi temeli eksik, aslında horgörüye dayanan ve salt retorik düzeyinde kalan bir populizmdir. Devlet ve aydın ile halk arasındaki yarılmayı pekiştiren, Devlet politikalarının bu iç dengesizliğidir.

Kuşkusuz bu yarılmanın ilk kez 30'larda ortaya çıktığını söylemiyorum. Cumhuriyet, Osmanlı'dan böyle bir miras devralmıştır. Devralınan miras, Taner Timur'un sözleriyle şöyle: "Reel planda yarı sömürgeleşme olarak yaşanan bir sürecin modernleşme ya da Batılılaşma olarak algılanması, çağdaş Türk kimliğinin oluşumunda bir krize, hattâ bir çeşit 'kolektif yabancılaşma'ya yol açmış görünüyor. Bu büyük yanılgı, ancak II. Meşrutiyet'le, ulusallığın ve ulusçuluğun doğuş süreci içinde farkedilmiş, fakat sömürgeleşme süreci durmadığı, tersine hızlandığı için Türkçülük, Turancılık ve İslamcılık şeklindeki tepkiler de yeni tip yabancılaşmalara neden olmuştur."[12]

Timur'un değerlendirmesinde önemli olan yan şu: Modernleşme ve batılılaşma, ekseni İslamiyet ya da milliyetçilik olmak üzere, oluşmuş, oturmuş ve yerleşmiş bir ideolojik-kültürel zemine çivi gibi zorla çakılmıyor. Modernleşme ve batılılaşma süreçleri, henüz ulus devlet çatısı altında toplanmamış amorf bir toplum tarafından, sömürü ekseninde yaşanıyor. Böylece, çeşitli ideolojik oluşumlar ve kimlikler, ön veri olarak *değil*, tepkisel uç sonuçlar olarak karşımıza çıkıyor. Bu da, Timur'un dediği gibi, yeni yabancılaşmalara neden oluyor. Kompleksli Devlet'in ve aydının, populizmin maddi çıkar getirileriyle eşleşmemiş, tersine genişçe bir kesimin yoksullaşmasını artıran politikaları Türkçülükle ve kimi radikal dönüşümlerle devreye sokulduğunda, bu kez ümmetçi bir tepkinin yeşermesi doğal sayılmalıdır. Devlet'in, böyle bir ortamda İslamiyet'e rakip ideolojilerin gelişmesine yasak koyması[13] da, İslamcı tepkinin önünü daha fazla açmıştır.

Türkiye'de, uzunca bir tarihsel kesitin genel anatomisinin burada yattığını sanıyorum. Eğer gerçeği aşağı yukarı yansıtıyorsa, bu anatominin

bilinmesi önemlidir. Ancak, aynı anatominin, bütün özelliklerini aşağı yukarı aynen koruyarak bugünlere geldiğini düşünmek ciddi bir yanılgı olacaktır. Türkiye'deki ikiliğin temelinde katıksız içeriğiyle Batıcılık-İslamiyet uyuşmazlığının yattığını düşünmek ne ölçüde yanlışsa, karşılıklı tepkilerle tırmanan ikiliğin önemli değişime uğramadan bugün de sürdüğünü sanmak daha büyük bir yanılgı olacaktır. Başka şeyler bir yana, şunun görülmesi büyük önem taşımaktadır: Türkiye'deki İslamcı tepki, özellikle 1960 sonrasında, daha önce sahip olmadığı maddi temellere oturmuştur. Örneğin İslamcı tepki 1960'larla birlikte Türkiye'ye damgasını daha geniş ölçekte vuran kalkınma-sanayileşme paradigmasını içselleştirmiş, ayrıca gene eskisinden farklı biçimde, belirli sermaye kesimlerine dayanmaya başlamıştır.

Bu noktada, bir başka uyarı daha gerekiyor. Eğer modernizasyonu evrensel bir dalga olarak kabul edersek, gecikmiş hiçbir toplum, model alınan coğrafyalardaki tarihsel süreçleri aynı saflık ve özgünlükte yaşayamaz. Örneğin Türkiye'nin, maddi üretim göstergeleri açısından günümüzün gelişmiş kapitalist ülkelerinden birinin geçmişindeki şu ya da bu noktada yaşadığı söylenebilir. Ama, sınıf oluşumu, birey, demokrasi, sivil toplum ve benzeri kategoriler söz konusu olduğunda, Türkiye'nin bugünü, başka herhangi bir ülkenin tarihindeki şu ya da bu döneme denk düşmez. Gecikmiş her ülke ve toplum, *bu anlamda* kendi ayrı ve benzersiz tarihini yaşar. Gecikmişlikle hamleciliğin, gerçek sentezle eklektizmin, sahicilikle yapaylığın biraradalığı, kendine göre özgül bir belirlenim yaratır. Bu belirlenimde, birey, topluluk, sınıf, demokrasi, parlamento, sivil toplum gibi kategoriler elbette gene vardır. Ama, kendi özgül konumları ve ilişkileriyle birlikte.

Şimdi bu konulara eğilelim.

Değişimin Yönü

"Suyun öteki tarafı" deyişi herhalde başka hiçbir ülkede Türkiye'deki kadar yaygın değildir. İşin ilginç yanı, öteki tarafı en başta insanlarıyla beğenilmeyen "su" bir tane de değildir. Kimisi için su Fırat'tır. Başkaları içinse Kızılırmak. Sonra Sakarya gelir. Ardından Boğazlar ve nihayet Meriç. Bu suların hepsinin "öteki tarafı", yani batısı ürkütücüdür. Buralardan "adam çıkmaz". Üstelik, her tür kötülük suyun öte tarafından gelir. 1993 yazında Lice'li yaşlı bir Kürt köylüden şunları duymuştum:

"Aslında Türkler de, biz Kürtler de kıl çadırdan geliyoruz; aramızı bozanlar, suyun öteki tarafından olanlardır !"

Türkiye'ye batılılaşma ve modernizasyon, gerçekten de suları doğuya doğru aşarak batıdan gelmiştir. İkinci Meşrutiyet'in başlıca dinamikleri ve güçleri Meriç'in batısında, Makedonya'da biçimlenmiştir. Ardından Sakarya'nın doğusuna geçilmiş, bu suyun yaklaşık 80 km doğusundaki Ankara, batıcı bürokratların üssü olmuştur. Cumhuriyet'in 30'lu yıllarında demiryolu Kızılırmak'ı aşıp Sivas'a, ardından Erzurum'a ulaştığında İsmet İnönü "on küsur yılda buraya gelebildik" demiştir. Fırat ise, tedip ve tenkil hareketlerinin ötesinde, 1946 sonrasındaki politizasyonla aşılmıştır. Bugün ise, 32 milyar dolarlık bir proje olarak GAP, suyun öteki tarafını tam tamına modernleştirmeyi hedeflemektedir.

Kim ne derse desin, durum artık en baştaki durum değildir. İşin başında, suyun doğusunda kalanlar için ürkütücü ve yabancı görünen batı, artık ekmek kapısı sayılıp göçülecek (Fırat'ı aşınca Adana ve Mersin, Kızılırmak'ı aşınca Ankara, Sakarya'yı aşınca İstanbul, Boğazları ve Meriç'i aşınca da Almanya) yerler arasındadır. Üstelik, göçmeyip yerinde kalanlar için, iş, yatırım, eğitim-sağlık hizmetleri, vb. batıdan gelecektir. Suyun batısında olanlara gelince. Onlar için suyun doğusu artık uygarlık götürülecek yabani yerler olmaktan çok, ucuz emek kaynağıdır, geniş pazardır, ülkeyi küresel rekabette avantajlı konuma getirecek üretim ve ihracat patlamasının yaşanabileceği coğrafyadır.

Peki, baştaki durum neydi? Bu durum, köylüyle anlatılır. Yakup Kadri'nin yaptığı gibi: "Türk köylüsünün ruhu, durgun ve derin bir sudur. Bunun dibinde ne var? Yalçın bir kaya mı, balçık yığını mı, bir yumuşak kum tabakası mı? Keşfetmek mümkün değildir." Bir başka anlatımda ise şu var: "Heyecanlı adamın, onun [Anadolu köylüsünün, m.ç.] indinde bir deliden farkı yoktur. Onun güvenini kazanmak için sessiz, ağır ve hiç gülmez görünmek gerekir."[14] Heyecanlı adamı deli sayan köylü, suyun öteki tarafından olanla yanyana geldiğinde nasıl bir tablo ortaya çıkar? Bunu da gene Halide Edip anlatıyor. Kurtuluş Savaşı yıllarındaki Makedonya'lı, yeni bir Türkiye düşü içinde heyecanlı ve ateşlidir. Ya karşısındaki Anadolu insanı? Halide Edip'e göre şöyle: "Bu adam sakin, içinden alaycı, becerikli görünüyordu. O, ne Enver Paşa'nın İngilizlerle kavgasına, ne de Mustafa Kemal Paşa'nın Yunanlıları Atina'ya sürükle-

yeceğine inanıyordu. Padişahın hayınlığını sezmekle birliktte, ona sövmüyordu. Kendisi için bizim başarımız şüpheli görünmekle beraber, gene de bağlılıkla hizmet ediyordu." [15]

Baştaki durum aşağı yukarı böyleydi. Ya bugünkü durum? Açık konuşmakta yarar var. Birincisi: Yakup Kadri'nin köylüsü, büyük ölçüde aşılmıştır. İkincisi: Halide Edip'in Anadolu'lusu aşılmamıştır. Üçüncüsü: Halide Edip'in Makedonya'lısı, dar bir öncü kesim olarak artık Anadolu'nun her yanında kendi yerel kimliğiyle vardır. Dördüncüsü: Halide Edip'in aşılmayan Anadolu'lusu, bugün *büyük kentler dahil olmak üzere* kendini sürekli olarak yeniden üretebilmektedir. Beşincisi: Türkiye'nin siyasal geleceğini, artık hemen hemen her yerde türeyebilen "Makedonya'lı" ile, kendini kırsal alan dışında merkezlerde de üretebilen "Anadolu'lu" arasındaki gerilim, ilişki ve kaynaşma diyalektiği belirleyecektir.

Bu beş nokta ile anlatmaya çalıştığım durumun özü de şu: Ne geleneksel koşullanmalar ve eğilimler maddi süreçler karşısında tam bir direnç gösterip eksilmeden sürmekte; ne de maddi süreçler geleneksel koşullanmaları ve yönelimleri tam parçalayıp yokedebilmektedir. Ortaya çıkan, kendine özgü bir sentezdir. Kimlik dediğimiz şey de, ne kapitalizmin ve meta ilişkilerinin gelişmesiyle sil baştan oluşmakta; ne de geleneğin ve eskinin, yeni yapılar içinde kendini aynen üretmesiyle biçimlenmektedir. İki sürecin sentezi olarak ortaya çıkan özgün kimlikte, maddi süreçlerin giderek daha ağır bastığı söylenebilir. Ama bu ağırlık, hiçbir zaman, zaten ancak bir soyutlama sayılabilecek olan, monadlaşmış, salt maddi çıkar gözeten, her tür bağdan kurtulmuş, "özgür" sivil toplum bireyini ortaya çıkaracak düzeye ulaşmayacaktır.

Yukarıdaki sentez yaklaşımını akla yatkın bulduk diyelim. O zaman, bu sentezin uzantıları üzerinde durmamız gerekiyor. Elbette, bunu yaparken işin içine mutlaka sınıf kategorisini de katmak zorundayız. Çünkü, gerek eskinin ve geleneğin kendini belirli ölçülerde yeniden üretmesinde, gerekse maddi süreçlerin getirdiği değişimde, *sınıfsal konumlanış* giderek daha belirleyici rol oynamaktadır. Örneğin, geleneksel topluluk dayanışması kendini bu kez sınıf dayanışması çerçevesinde yeniden üretebilirken, sermayenin diyelim üç bin işçiyi bir merkezde toplaması, etnik kökeni, Sünniliği ve Aleviliği ya da suyun hangi tarafından olunduğunu geri plana iten bir ortaklık yaratabilmektedir.

Sınıf kavramının gündeme girmesiyle birlikte, konumuz açısından önem taşıyan ilginç bir tartışmaya kulak verebiliriz. Daha doğrusu, ortada bir tartışmadan çok, Türk romanındaki karakterlerle ilgili yorumlar var. Örneğin, Doğan Ergun, Fethi Naci'nin Türk romanı üzerine değerlendirmelerine katılarak, romanda ortalama olanla tipik olan ayırımına işaret ediyor. Buna göre, Türk romanında tipik olan yerine hep ortalama olan vardır. Aradaki fark ise şu: Herhangi bir kişi, ait olduğu sınıfın genel özelliklerini ve o sınıfın belirli bir ülkedeki özgül konumlanışını yansıttığında ortalama olur; buna karşılık tipik olan, özel bir tarihsel kesitteki dinamikleri, sınıfsal özelliklerle birlikte, birey olarak kendi içinde meczedip yansıtandır.[16]

Berna Moran ise, Türk romanına ilişkin olarak aşağı yukarı aynı şeyleri anlatmakta, ama farklı kavramlar kullanmaktadır. Moran'a göre birey, başkalarına benzemez, kendine özgü bir kişiliğe sahiptir; tip ise toplumsal-tarihseldir, belli bir kategorisi, yeri vardır. Moran şöyle sürdürüyor: "Toplumsal çalkantıların yazarı bildirili romana itmesi sonucunda, karakterler genelleşmiş, tipleşmiştir; yani yeterince birey olamamıştır. Çünkü yazar roman kahramanlarını, özellikleri önceden tayin edilmiş bir kategorinin özelliklerini yansıtan aletler yapmıştır. Bu durumda 'tip' birey'e ağır basmış, onu gölgede bırakmıştır. Birey ile daha çok uğraşan romanlarda ise, kişiler ve sorunlar batıdan alındığından bu kez bizim toplumumuza ait olamayan, yani tipik olamayan kahramanlar çıkmıştır."[17] Anlayabildiğim kadarıyla, Fethi Naci'deki ortalama kavramı Moran'da tipik oluyor. Naci'nin tipiğine ise Moran birey diyor. Bu kavramların nasıl kullanılması gerektiği konusunda söz söyleyebilecek durumda değilim. Ama, yapılan saptamaların özünden hareketle birtakım sonuçlara ulaşmak mümkün sanıyorum.

Önce bir gözlem: Türkiye'de modern sınıflar olarak burjuvazinin ya da proletaryanın herhangi bir üyesi, ait olduğu sınıfın ortalamasının ötesinde, daha genel bir toplumsal ortalamayı temsil etmektedir. Edebiyat eleştirmenlerimize göre, Türk romanlarında örneğin bir işçi, birey (ya da tipik) olamıyor, işçi sınıfına ait genel özelliklerin taşıyıcısı olarak ortalamayı yansıtıyordu. Bence daha öteye geçilebilir. Roman kahramanları için değil, gerçek insan, örneğin bir işçi için daha fazlası söylenebilir: İşçi, kendi sınıf özellikleriyle birlikte, köylünün, küçük burjuvanın ve devlet bürokrasisinin özelliklerinin bir tür ortalamasını yansıtmaktadır.

Aynı şey, genel olarak bürokrat ve sermayedar için de geçerlidir. Onlar da, kendi sınıflarının yanısıra, başka sınıfların kimi duyarlılıklarını da içeren genel bir ortalamayı yansıtmaktadırlar.

Kanımca bu durumu yaratan, genel bir paradigmanın ve bu paradigmayı kuşatan ideolojik-siyasal yapının, sınıfların gerçek kimlikleriyle gelişimini *öncelemesidir*. Başka deyişle, Türkiye'de sınıfların gelişmesi ve sınıf ayırımlarının nesnel anlamda netleşmesi, bu süreçlere öngelen bir ideolojik-siyasal ortamın belirleyiciliğinde gerçekleşmiştir. Örneğin, tek parti döneminin (özellikle 30'ların) devletçi, sanayileşmeci, otarşik, sınıf mücadelesini dışlayıcı ve korporatist modernizasyon paradigması, sınıf oluşumları üzerinde belirleyici izler bırakmıştır. Böylece, devlet olanakları, kamuculuk ve korporatizm, hem burjuvazinin hem de işçi sınıfının kendi özgün sınıf deneyimlerini yoğurup biçimlendiren, belki de kendi olağan gelişim doğrultularından saptıran etmenler olmuştur.

Daha sonraki gelişmelere kısaca göz atabiliriz. Burada, konumuz açısından önem taşıyan iki sürecin altını çizmek gerekir. Bunlardan birincisi, kapitalist gelişme dinamiklerinin hızlanmasına koşut olarak, siyasetin de 1946'dan sonra önemli ölçüde toplumsallaşmasıdır. İkinci süreç ise, 1950'ye kadar olan dönemin kavramlaştırılmasında bir ölçüde yararlı olabilecek merkez-çevre modelinin köklü bir değişime uğramasıyla ortaya çıkmıştır. Daha açığı, kapitalist ilişkilerin eşitsiz biçimde de olsa ülke ölçeğine yayılması sonucunda, eski çevre kendini merkezde yeniden üretmeye başlamış, merkez ise bu kez yeni ittifaklarla kendini çevreye taşımıştır.

Kırdan kente göçün hızlanması ve büyük kentlerin gecekondularla çevrilmesi, madalyonun bir yüzüdür. Çok partili rejime geçildikten sonra, köylüleri ve yoksulları Ankara'nın mutena semtlerine sokmama gibi uygulamaların zemini de ortadan kalkmıştır. Madalyonun diğer yüzünde ise şunu görüyoruz: Çevrede temsil edilen merkez, artık şehir kulübü müdavimi bürokratlar ve orduevi sakini subaylarla sınırlı kalmayıp beyaz eşya bayilerini, giderek palazlanan yerel yatırımcıları ve sanayiciliğe terfi etmiş eski toprak ağalarını da kapsamaktadır. Daha ötesi, çevredeki bu yeni simalar, çok partili rejimin avantajlarından yararlanarak, gerektiğinde merkezin en üst kademeleriyle iş bağlayıp bu merkezin yerel temsilcilerinin ayağını kaydırabilmektedirler.

Türkiye üzerine araştırmalarıyla tanınan Bernard Lewis, yeniliklerin ve devrimlerin özellikle 1945'ten sonra Türkiye toplumuna bir dinamizm ve aranışçılık kazandırdığı kanısındadır. Lewis'e göre Türkler artık doğu durgunluğundan bütünüyle farklı, "batılılara özgü bir hareketlilik ve iç huzursuzluğu" içindedir.[18] Lewis Türkiye toplumunun son 50 yıllık dinamizmini saptarken genel olarak yanılmamaktadır. Ne var ki, "batılılara özgü bir hareketlilik ve iç huzursuzluğu" saptaması abartılıdır. Hareketliliğin ve dinamizmin, Türk insanına içe dönük bir derinlik kattığını söylemek çok güç. Türk insanı, bugün de, ortalama Türk filmlerinde sıkça raslanan sahnelerde olduğu gibidir.

Yerli film izlemiş olan herkes böyle bir sahne mutlaka anımsayacaktır. Mekân kalabalıktır. Bir parti, nikah töreni, düğün olabilir. Ön planda, filmin başrol oyuncuları vardır. Genellikle iki erkek ve bir kadın. Arka planda ise davetliler yer almaktadır. Ön plandaki üç baş rol oyuncusu arasında ciddi, dokundurmalı, zaman zaman nutuksu bir tartışma olmakta, arka plandaki kalabalık ise dinlemektedir. Sonra, üç baş rol oyuncusundan biri, sürüp giden tartışmanın seyrini değiştirecek canalıcı bir söz eder, bir sırrı açıklar, vb. Arka planda, çok hafif bir "oo" sesiyle ve ürküntü içinde, adeta imdat arar gibi hemen yanıbaşındakine bakan insanlar görürsünüz. Hepsi ürkek ve şaşkın olmak üzere, kalabalıktan kimileri "Allah Allah", kimileri ise "vallahi ben bilmiyorum" modundadır. Aktif katılım, müdahale, öfkeli tepki, toplu girişim yoktur, olmaz. Sonra olay, başladığı gibi, baş rol oyuncusu üç kişiyle bağlanır.

Türk insanı, günlük yaşamdaki birçok olayda, yerli filmlerin bu tür sahnelerinde arka planda yer alan davetli gibidir. Genelleştirerek söylersek, bizim insanımızın kendi içine dönüp muhasebe yapması, vicdanıyla boğuştuktan sonra gene kendi iç fırtınaları sonucunda bir tercih ve bağlanmaya yönelmesi çok güçtür. Türk insanının tercih ve bağlanma süreçlerinin her evresi dışardan müdahaleyi, dayatmayı, norm getirmeyi ve yönlendirmeyi gerektirir. Kuşkusuz, bu konumuyla da olsa, bizim insanımızdan yiğit gene çıkar. Çünkü, bir kere Makedonya'lı kendini artık değişik yerlerde üretebilmektedir. Sonra, Anadolu'lu kesimin de önderleri, militanları çıkacaktır. Bunlar, yerli filmlerin o tür sahnelerinde görünmeyenlerdir. Ama, bizim yiğitlerimiz, birey olarak yapılacak muhasebelerin, kendi kimliğini tanımaya yönelik iç düşüncelerin sonucunda değil, kolektivitenin, kitlesel hareketlerin, eylemlerin, kapışmaların ve kargaşanın sıcağında, yani "çılgın kalabalığın" dışında değil tam içinde sivrile

ceklerdir. Yiğitlikleri, bilinçten çok öfkenin, kafa netliğinden çok yarı mistik bir inanmışlığın, politik denge hesabından çok bir kararlılığın sonucunda ortaya çıkacaktır.

Demek ki, elimizde, Kurtuluş Savaşı yıllarına ve yerli filmlerdeki sahnelere göre daha fazla Makedonya'lı ve kendi içinden yer yer önder üretebilen Anadolu'lu var. Bu, başlangıç oluyor. Bundan sonra, devreye bir tür sinerjinin girmesi mümkün. Makedonya'lının yaygınlaşması daha çok önder Anadolu'lu üretecek, önder Anadolu'lunun çoğalması ise daha çok Makedonya'lı yaratacaktır. Bu da, daha çok güç ve etki demektir. Türkiye'de başka türlü yol alınması mümkün görünmüyor. Seçkin grup darbeciliği de, geniş kitlelerin kendiliğinden hareketine oturan bir değişim de, Türkiye'nin gündeminden çok ama çok uzaktadır.

Gelgelelim, bir olasılık olarak mümkün görünen, özel ve yoğun çabaları gerektiriyor. Makedonya'lı ile önder Anadolu'lunun gerçekten toprak kaydırıcı bir ortaklık içine girebilmeleri, köklü bir değişim mesajını, başkalarınınkinden büsbütün farklı bir söylemi ve eylemi, sarsıcı ve sakınmasız bir eleştiriyi, özetle gerçekten yeni bir toplum projesini gerektirir. Bu gereklilik, kimsenin itiraz edemeyeceği, karşı çıkamayacağı özlemleri "ama biz daha içtenlikliyiz" ekiyle sıralayarak yerine getirilemez. Örneğin, ülkedeki gelir dağılımının biraz daha düzelmesini, demokratik hakların kısıtlanmamasını, insan haklarının ihlal edilmemesini, işsizliğin önlenmesini, emeğe daha adil bir pay verilmesini, barışı, vb. istemek için ille de Makedonya'lı olmak gerekmediği gibi, bu sınırlarda kalan bir çizginin önder Anadolu'lu çekmesi de beklenemez.

Daha kötüsü, böyle bir sınırlılığın, sınıfı, kendi ortalamasının ötesine, tüm toplumsal formasyon ölçeğindeki bir ortalamaya mahkum edip orada sabitleme gibi bir tehlikesi de vardır. Sonuçta, ne dersek diyelim, iş dönüp dolaşıp günümüzün ideolojik kuşatmalarının kırılmasına dayanmaktadır. Potansiyel Makedonya'lılar ile potansiyel önder Anadolu'luları körelten etmenlerin başında, egemen ideolojinin neredeyse nefes aldırmaz boğuculuğu gelmektedir.

Bu da, son bölümün konusu oluyor.

Yedinci Bölümün Notları

1. G. Osipov; *Toplumbilim: Teori ve Yöntem Sorunları*, Çeviren: Ünsal Oskay, Sol Yayınları 1977, s. 128.
2. Marshall Berman; *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Çevirenler: Ümit Altuğ-Bülent Peker, İletişim Yay. 1994, s. 158.
3. İlhan Tekeli; aynı başlıklı yazı için bkz. *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, Derleyen: Sabahattin Şen, Bağlam Yayınları 1995, s. 399-404.
4. Robin Miller-Gulland ve Nikolay Dejevskiy; *Rusya ve Sovyetler Birliği Tarihi*, Çeviren: M. Çulhaoğlu, İletişim Atlaslı Dünya Uygarlıkları Ansiklopedisi, VIII Cilt, 1993, s. 112.
5. Isac Deutscher; *Stalin*, II. Cilt, Çeviren: Selahattin Hilav, Ağaoğlu Yayınevi 1969, s. 391.
6. Y. Kadri Karaosmanoğlu; *Zoraki Diplomat*, İletişim Yayınları 1984, s. 305.
7. Y. Kadri Karaosmanoğlu; *y.a.g.e.*, s. 307.
8. Zekeriya Sertel; *Hatırladıklarım* (1905-1950), Yaylacık Matbaası 1968, s. 27.
9. Aktaran, Atilla Özkırımlı; "Değer Bunalımı ve Kimliksizleşme", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde, s. 20.
10. Eduardo Galeano; *Latin Amerika'nın Kesik Damarları*, Çeviren: Atilla Tokatlı-Roza Hakmen, Alan Yayınları 1983, s. 54.
11. Şerif Mardin; *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İletişim Yayınları (2. Baskı) 1983, s. 110.
12. Taner Timur; *Küreselleşme ve Demokrasi Krizi*, İmge Kitabevi 1996, s. 53.
13. Şerif Mardin; *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları (2. Baskı) 1983, s. 109.
14. Y. Kadri Karaosmanoğlu; *Yaban*, İletişim Yayınları (17. Baskı) 1983, ss. 38 ve 76.
15. Halide Edip Adıvar; *Türkün Ateşle İmtihanı*, Atlas Yayınları (6. Baskı) 1982, s. 77.
16. Doğan Ergun; *Türk Bireyi Kuramına Giriş*, Gerçek Yayınevi 1991, s. 148-149.
17. Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İletişim Yayınları 1983, ss. 153 ve 281-282.
18. Aktaran, Kemal Karpat; *Türk Demokrasi Tarihi*, s. 278.

Bütünlük ve Süreç Fikri

Bir dönemin kapanıp yenisinin açıldığını, artık herşeyin çok değiştiğini anlatan sözler insanlara her zaman çarpıcı gelmiştir. Bu tür sözler arasında derinlikli ve dikkate değer olanları da vardır, inanılmaz ölçüde yüzeysel olanları da. Ama, bunlardan çok yüzeysel olanları bile insanları etkileyebilir. Çünkü değişim mesajı, insanların özel rahatlama gereksinimlerine ve gerekçelendirme çabalarına denk düşebilir. Ya da, yaşayageldiklerinden pek hoşnut olmayanlar, bu değişim ilanlarına yeni umutlarla sarılabilirler. İnsanlık halidir. Ancak, tarihsel, dramatik,'köklü, vb. olduğu ileri sürülen değişimi, bu değişimle *aynı anda*, yani sürecin kendisiyle birlikte ilan edenlere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bu ihtiyat, önce genel olarak gereklidir. Çünkü, değişim tanımını, içinde yaşanılan değişim süreciyle birlikte yapmak için ciddi bir entelektüel birikim, tarih bilgisi ve soyutlama gücü gerekir. Yoksa, basit ayrıntıların insanı komik duruma düşürmesi de mümkündür. İhtiyat, günümüz için ayrıca ve özellikle gereklidir. Çünkü, başta "gazeteci filozoflar" olmak üzere bu tür ilanlara meraklı olanlar, aynı zamanda, günümüzdeki aşırı şeyleşmeden, uçunmadan (sublimasyon), belirsizlikten ve rastlantısallıktan da söz edeceklerdir. Eğer günümüzün toplumsallığı gerçekten dedikleri gibiyse, böyle bir şeyleşme ve belirsizleşme ortamında, değişimi nasıl olup da tanımlayabildikleri, kavramlaştırılabildikleri, hattâ kuramlaştırabildikleri merak konusu olacaktır.

Türkiye, önemlice bir bölümü yarı ve kör cahil olmak üzere "gazeteci filozoflar" ülkesidir. Bu türden filozofluğun hayli ilginç dışavurumları vardır. Örneğin, Ankara'daki siyasal kulislerin içinde haber arayan, seçmenin hangi oy dağılımıyla kime ne mesajı verdiğini çözmekte ustalaşan ve haftanın 4-5 günü güncel siyaset dedikodusu yazan insanlar, haftanın bir günü size filozof yanlarını gösterirler. Böylece öğrenirsiniz ki, bu yazarlar aslın-

da gündelik politika çirkefine çok uzak, şaşırtıcı derinlikte kültür birikimine sahip, Teksas-Tommiks okunan çağlarda dünya edebiyatının ürünlerini yalayıp yutmuş, büyük aşklar yaşamış, dünyayı tanımış, yarı hüzünlü, yarı nostaljik, ama tam filozof insanlardır. Uzatmayalım, böyleleri, değişim ve dönüşüm mesajlarını size ulaştırmak için çırpınır dururlar. Bu arada, oldukça çarpıcı ve etkili sözler de ederler. Yetkinlik alanları, kuramsal konulara, giderek marksizme bile uzanır.

Örneğin, şu sözleri çarpıcı bulmamak mümkün mü: "Her şeyden önce Cornelius Castoriadis ve Jean-Marie Bonoist'nin ilan ettiği gibi *Marksizm* teori olarak ölmüştür."[1] Bu cümlenin, belirli bir ruh ve düşünce durumuna çok iyi hitap ettiği söylenebilir. Bir kere "her şeyden önce" diye başlıyor. Böylece okur hemen alarm durumuna geçiyor (başka şeyler de var, ama en önemlisi şimdi söyleyeceği). Ardından, anlaşıldığı kadarıyla bu konuda otorite sayılması gereken iki kişinin adları veriliyor (bu adamlar bu işin piri olsa gerek, onlar da öyle diyorsa...). Ünlü otoriteler, düşüncelerini açıklamanın, bir sav ortaya atmanın çok ötesinde bir ölümü *ilan ediyorlar* (hiç kıvırtmadan, ima etmeden, açık açık şöylediklerine göre...). Hem de bir *teorinin* ölümünü (şu teoriden zaten pek anlamazdık, öldüğü iyi olmuş...). Böylece, marksizmin teorik ölümü, iki büyük otorite tarafından, bir filozof gazeteci aracılığıyla cümle aleme duyurulmuş oluyor. Var mı ötesi?

Az önceki cümleyi son derece yüzeysel bulabilirsiniz. Ama, bu tür sözlerin en azından belli bir kesim üzerinde etkili olduğunu görmezden gelemezsiniz. Cümlenin sahibi, daha sonra gazetesinde "geceyarısı telefon çaldı, açtım; arayan Cumhurbaşkanıymış" türü yazılar yazmıştır. Tansu Çiller'in DYP'nin başına geçmesinde liberalleşme ve demokratikleşme sinyalleri aramıştır (ve bulmuştur). Görgüsüzlük ve özentinin sınır tanımadığı bir düğünün sahipliğini yapmıştır. Ne var ki, bütün bunlar yukarıdaki tür sözlerin etkisini azaltmaz. Çünkü, günümüzde insanların kafalarındaki *bütünlük* fikri ciddi tahribata uğramıştır. Öyle ki, aklıbaşında görünen solculardan bile örneğin şöyle bir yorum duyabilirsiniz: "Yazdıklarını fazla tutmuyorum; Tansu Çiller'le ilgili yorumlarına o zaman da katılmamıştım; düğün de gerçekten rezalet; ama adamın marksizm konusunda söylediklerini ciddiye almak gerekir." Yani, iş İkitelli cühelasıyla bitmiyor. Aklıbaşında görünen solcu bile, bu tür yorumlar yaparken ne kadar ölçülü, dengeli ve adil olduğunu düşünebiliyor. Özetle, günümüzün ortamında, marksizm konusunda söylenenle, söyleyenin

diğer özellikleri arasında bağlantı kurulması haksızlık sayılacaktır.

Pek çok düşünür ve gözlemci, günümüz kapitalizminin yeni olgulara ve süreçlere tanık olduğu görüşündedir. Yeni olgular ve süreçler, hem maddi üretim, hem de ideoloji, kültür ve gündelik yaşam alanlarında aranmaktadır. Bu aranış, her biri "post"la başlayan tanımlamaların ortalıkta uçuşmasıyla sonuçlanmıştır. Peki, işin aslı nedir?

Kapitalist üretim tarzı gerçekten birtakım yeni eğilimleri besleyip geliştiriyor. Ayrıca, aynı üretim tarzı, küresel ölçekte yeni bir eklemlenme süreci yaşıyor. Bütün bunların, günümüzdeki değişimin anlaşılması açısından önem taşıdığını, indirgemecilik eleştirmenleri dahil pek çok kişi kabul edecektir. Ancak, bu konu açıldığında, abartılı yorum ve saptamalardan özellikle sakınmak gerekir. Örneğin, sanki kapitalizmin herhangi bir döneminde sanayi işçisi toplumda sayısal çoğunluğu oluşturmuş gibi, bugün işçi sınıfının sonundan söz etmek hiç de anlamlı olmayacaktır. Keza, diğer gelişmelerin yanısıra, üretilmiş malların kimi hizmetlerin yerini aldığı bir süreç de yaşanırken, hizmet sektörünün sınai üretimi her alanda daralttığını düşünmek yanıltıcı olacaktır. Gene bunlar gibi, sanki kapitalist üretim tarzının geçmişindeki belirli bir tarihsel dönemine fordizm tek başına egemen olmuş gibi, günümüzdeki postfordist yönelimlerin mutlaklaştırılmasından da uzak durmak gerekecektir.

Bu tür abartılı saptamalardan kaçınıldığı sürece, daha etkili kimi süreçlere gerektiği gibi eğilme olanağı doğacaktır. Örneğin, finans ve rant kesimlerinin günümüz kapitalizmindeki ağırlığı; küreselleşme olgusunun getirdiği yeni eklemlenme biçimleri; yoksullaşmanın sınıf ayırım çizgilerini bulanıklaştırabilecek boyutlar içermesi; iletişim alanındaki atılımlar; kitle kültürü; fiili emek süreci dışındaki zamanın eskisine göre daha çok örgütlenmesi, kuralcılaştırılması ve metalaştırılması, bu tür gelişmelerdir.

Bizim açımızdan ilginç olan ise şu: Türkiye, gelişmiş kapitalist ülkeler için kullanılan postmodernizm ve yeni zamanlar gibi kavramların kaynaklandığı olguların pek çoğuna doğrudan tanık olabileceğimiz bir ülkedir. Buna karşılık, az önce abartılıp mutlaklaştırılmaması gerektiği söylenen süreçlerin (işçi sınıfının erimesi, postfordizm, vb.) izini Türkiye'de de sürmek çok daha güçtür. Gerçekten de, finans-rant kesimlerinin ağırlığından kitle kültürüne uzanan diğer süreçleri ve olguları bu ülkede çok daha kolay gözleyebiliriz. Bu durumda, günümüzün ideolojik ağırlığını

çözümlemeye çalışırken, Türkiye gibi bir ülkeyi kapitalist dünyanın merkezleriyle az çok buluşturan süreçleri temel almak daha yerinde olacaktır.

Sözü edilen süreçler, tam tamına yeknesak biçimde olmasa bile, toplumun bütün sınıflarını ve kesimlerini etkilemektedir. Kuşkusuz, bir işçinin, aydının ya da küçük burjuvanın bu süreçlerden farklı biçimlerde etkilendiği örnekler vardır. Ancak, bu çeşitliliğe tedbirsizce dalmak yerine, bütün sınıfları kesen bir ortaklık varsa, önce onu araştırmak daha yararlı olabilir. Böyle bir ortak payda aranışı, soyutlamayı gerektiriyor. Cüret edip bu soyutlamayı yapalım. Örneğin şöyle: Yeni süreçler ve yeni boyut kazanmış eski süreçler, her sınıf ve kesim için geçerli olmak üzere, en başta *bütünlük ve süreç fikrinin yıpranması* anlamına gelmektedir.

Bütünlük ve süreç fikrinin yıpranmasını, kökendeki neden ya da maddi temel saymıyorum. Bu yıpranmanın, kökendeki nedene götürecek ölçüde yaygın, çarpıcı örneklerine bolca rastlanan bir ipucu olduğunu söylüyorum. Her durumda ve her zaman olmasa bile, kimi durumlarda, ilk planda göze çarpan, temeldeki nedenin sadık göstergesi olabilir. O halde, bu ipucuna, yani bütünlük ve süreç fikrinin yapranmasına biraz daha yakından eğilelim.

Anlaşıldığı kadarıyla, günümüz insanı, yaşamını ve durumunu belirleyen etmenleri, eskisine göre kendine çok daha dışsal görüyor. Kendisini bu etmenler karşısında çok daha umarsız sayıyor. Örneğin, 70'lerin sonuna dek bu ülkedeki insanlar, yaşadıklarında, kendi tutum ve davranışlarının payını daha çok arayabiliyorlardı. "Elim kırılsaydı da şu partiye oy vermeseydim" benzeri yakınmalar, geçmişte daha çok duyulurdu. Köylü, ürününe verilen fiyatla tarımsal girdi fiyatları arasındaki ilişkiyi daha çok şey bilerek ve *denetleyebilerek* kurardı. İşçi, direncinin ve kararlılığının düzeyiyle alacağı ücreti, dış etmenlerden daha bağımsız biçimde ilişkilendirebilirdi.

Peki, bugün neler öne çıkıyor? Neler, insanın etkileme gücünün büsbütün dışında görünüyor? Bu soruları, önce somut örneklerle yanıtlayalım. Bir kere, ortada IMF diye bir kuruluş var. Söylendiğine göre, işçiye ve köylüye ne verileceği büyük ölçüde bu kuruluşun buyruklarına göre belirleniyor. Kimilerine göre İMKB endeksindeki, faiz oranlarındaki ve dolardaki dalgalanmalar, sıradan vatandaşın yaşamını doğrudan etkiliyor. İşçi ya da emekçi, ne olduğunu, nerede nasıl geliştirildiğini hiç bil-

mediği bir teknoloji yüzünden birdenbire vasıfsız duruma düşebiliyor. Tutumluluk da para etmiyor; çünkü ailedekiler, gene nerede, nasıl ortaya çıktığı pek bilinmeyen tüketim kalıplarına ayak uydurmak istiyorlar. Ortaokuldaki çocuk, ille de belli bir marka spor ayakkabı istiyor. Lise sondaki kız, üniversite hazırlık kursuna gidememesi durumunda üniversite şansının olmadığını söyleyip duruyor. Arada, günümüzde dil bilmeyenin artık insandan sayılmadığını da ekleyip İngilizce kursu konusunu açıyor. Bu ülkede on yılı aşkın süredir koskoca politikacılar, yurtdışında eğitim görmüş uzmanlar, profesörler, bakanlar bile enflasyon denilen soruna çözüm bulamadıklarına göre, ortada onların gücünü de aşan bir şeyler var. Gün geliyor, fiyatlar çılgınca yükseliyor ve bunun nedeninin "serseri para girişi" olduğu söyleniyor. Nedir acaba bu "serseri para"? Sonra, şu devlet ve polis öyle örgütlenmiş, sağa sola öyle uzanır duruma gelmiş ki, ürkmemek, "aman bana bulaşmasınlar" dememek mümkün değil.

Aşağı yukarı böyle. Durumu, yabancılaşma kavramıyla açmak mümkün. Ama, bunu az sonra yapmaya çalışacağım. Gelinen noktada şöyle bir genellemeye gidilebilir : İnsanların kendi etkileme ve denetleme güçlerinin büsbütün ötesinde kalan (daha doğrusu öyle sanılan) süreçlerin, kurumların ve olguların gündelik yaşamı daha çok belirlemesi, bir *özne* olarak insanın isteklilik, kararlılık ve eylem alanını daraltmaktadır.

İnsanın güncel etkinlik ve müdahale alanının daralmasını *yatay daralma* olarak adlandırabiliriz. Ancak, bu yatay daralma sürecinin bir de öteki yüzü var. Etkinlik ve müdahale alanı daralan insan, bu gücünü halen koruyabildiği sınırlı alanlarda bu kez büsbütün bencil, iradeci ve müdahaleci olabiliyor. Erkekse, karısına daha saldırgan ve baskıcı davranabiliyor. Üniversite hazırlık kursuna gönderdiği kızına daha despotça yaklaşıyor. Oğluna istediği ayakkabıyı aldıktan sonra, ondan daha çok şey bekliyor. Göremediği ve ulaşamadığı asıl suçluları, görüp ulaşabildiği sözde suçlularla ikame ediyor. Böylece altındakini (çırak, vb.), aydını, solcuyu, kente yeni göçeni, Kürdü, Aleviyi, eşcinseli, travestiyi, vb. hedef seçiyor. Özetle insan, dışına ürküntü ve mistifikasyonla, yakın çevresine ise baskı ve saldırganlıkla yabancılaşıyor.

Yatay daralma, bütünlük fikrinin tahrip olması ve giderek silinmesi demektir. Bir öznenin eylemini yöneltemediği, üzerinde etkili olamadığı alanlar ve süreçler ne kadar artarsa, bütünlük kurgusu da o ölçüde zayıflar. Bütünlük kurgusunun zayıflaması ise, yatay daralmaya, süreç fikrinin

zayıflaması anlamına gelmek üzere, bir de *dikey daralmayı* ekler. Dikey daralma, yani süreç fikrinin zayıflaması, iki biçimde ortaya çıkar. Bir kere, insanların, ne olduklarını, nerede, nasıl ortaya çıktıklarını bilemedikleri, üstelik kendilerinden çok uzak olguları tarih boyutuyla düşünmeleri de olanaksızlaşır. Bu durumu, toplumun bir tür köylüleşmesi olarak görmek mümkün.

Neden mi? Çünkü, köylünün süreç anlayışı kendi yerelliğiyle sınırlıdır. Örneğin 60 yaşındaki bir köylü, köyünün çevresindeki ormanı, otlakları, derenin suyunu, bir kilo kimyasal gübre için ne kadar buğday verdiğini ve buna benzer şeyleri geçmiş ve bugün karşılaştırmalarıyla size anlatabilir. Buna karşılık, köylüye "gelecekte şöyle olabilir" ya da "olmalı" dedirtmek çok daha güçtür. Uğraşılırsa, belki bu da yapılabilir. Gelgelelim, köylüden, yaşadığı ülkenin aynı zaman kesitinde nereden nereye geldiği konusunda anlamlı bir şey duymak neredeyse olanaksızdır. Duyacağınız herşey, gene yerellik, yani köy ekseninde olacaktır. Bu, salt bilgi eksikliğiyle açıklanabilecek bir durum değildir. Bilgi sahibi olunsa bile, kimi süreçlerin uzaklığı, bütünlük kurgusuna olanak tanımayacaktır.

Kanımca, kavram olarak ister postmodernizm densin, ister yeni zamanlar ya da bir başka şey, günümüzün ideolojik ağırlığı, kendini en başta bütünlük ve süreç fikrinin zayıflamasında göstermektedir. Ancak, bu olgunun, son 15-20 yıl içinde gerçekleşen köklü bir dönüşüm sonucunda ortaya çıktığı sanılmamalıdır. Lukacs, daha 50'li yıllarda, yenilikçi sanat ve edebiyat akımlarını eleştirirken, "nesnel gerçekliğin öznelleştirilmesinden ve tarihsel boyuttan yoksun bırakılmasından" söz etmişti. Lukacs'ın 50'lerde ortaya attığı soru, günümüz için de aynen geçerlidir: "İnsan, birtakım anlaşılmaz, üstün güçler karşısında çaresiz kalmış bir kurban mıdır, yoksa insan topluluğunun değişmesinde, küçük de olsa, kendine düşen rolü oynayan bir üye midir?"[2]

50'lerden bu yana değişen, kendini belirli alanlarda çaresiz gören insanın, kendine güç biçtiği kimi özel alanlarda giderek saldırganlaşması, hattâ canavarlaşmasıdır. İnsanın giderek daralan alanlarda aşırı etkinleşmesi, yabancılaşmanın katlanmış bir türünü geliştirir. Şiddet, bu katlanmış yabancılaşmanın doğal sonuçlarından biridir. Görüldüğü kadarıyla, tarih bilinci ve süreç fikri de şiddet getirebiliyor. Ama burada şiddet, örgütlü olarak, belirli bir siyasal perspektif doğrultusunda kullanılıyor. Buna karşılık, tarih ve bütünlük kurgusundan yoksun şiddet, özel güç alanlarında, en zayıf kesimleri hedef alan gelişigüzel bir içerik kazanı-

yor. Yabancılaşmanın derinleşmesi ve ezilme, ezme dürtülerini azdırıyor.

Süreç ve bütünlük fikrinin zayıflamasının, toplumun bütün kesimlerini, bu arada aydını da, sıradan insanı da etkilediğini söylemiştim. Gerçekten de, buraya dek söylenenler için, aydınla sıradan insan arasında ayırım yapma gereği pek yoktur. Ayrıca, şöyle bir soru da sorulabilir: Süreç ve bütünlük fikrinin zayıflaması savı ile, insanların değişim ve dönüşüm tanılarına yönelik merakları birbiriyle nasıl uyumlulaştırılacak? Kanımca, bu sorunun yanıtı sanıldığından daha basit: Ortada herhangi bir uyumsuzluk yoktur ki! Süreç ve bütünlük fikri ne kadar zayıflarsa, değişim ve dönüşüm de o kadar abartılır; değişim ve dönüşümün abartılması ise, süreç ve bütünlük fikrini daha çok zayıflatır. Örneğin, bütünlük fikrinin zayıflaması, dikkatlerin, eşitsiz gelişen bütün içinde gerçekten hızlı değişen ögelere aşırı odaklaşmasını getirir. Bu, baştan çıkarıcı bir odaklaşmadır.

Süreç fikrinin zayıflaması ise, değişim içindeki olgunun içinde barındırdığı ve başka biçimlere büründürerek süreklilik kazandırdığı eskiyi gölgeye iter, zamanla görünmez kılar. Bu nedenle, süreç ve bütünlük fikrinin zayıfladığı bir ortamda, amatör filozofların Ramazan davulcusu edasıyla "tarihsel dönüşüm" ilan etmelerine şaşmamak gerekir. Burada, Türkiye'nin yakın geçmişi için kısa bir not düşmek istiyorum. Türkiye'deki düşünce tahribatına özel katkıda bulunan bir etmen, "Özal devrimi" diye şişirilen değişimlerle, dünyadaki 1989-91 dönemecinin hemen ardarda gelmesidir. Türkiye'nin konvertibiliteye geçişi, ithalat rejimindeki değişiklikler, Avrupa Birliği nezdindeki girişimler, yerel yönetimler yasası ve benzeri gelişmelerden hemen sonra dünyada sosyalist sistem çöküyor, yeni dünya düzeninin kurulduğu ilan ediliyordu. Bütün bunlar, değişeni, süreklilik taşıyanın önüne çıkardı. Sivil toplumculuk, II. Cumhuriyetçilik, Yeni Osmanlıcılık, Emperyal Devletçilik, mozayıkçılık ve benzeri fanteziler, gerçekten uçunmuşluk izlenimi veren bu tuhaf ideolojik ortamın gülleri oldular. TBKP de aynı ortamın kurbanı. Ardından, önce Kürt Direnişi, sonra Siyasal İslam'ın yükselişi, değişenin ardında kıs kıs gülen eskiyi ve sürekliliği ortaya çıkardı. Böylece, buhar olan pek çok şey yeniden katılaştı.

Devam edersek, süreç ve bütünlük fikrinin zayıflamasını, "tarihin sonu" savlarıyla ilişkilendirerek değerlendirmek de mümkün görünüyor. Tarihin sonu savları, hiç kuşkusuz, gazeteci filozofların değişim çeşitle-

melerinden çok daha derinlikli çözümlemelere, ama en çok da düş gücüne dayanıyor. Düş gücü öylesine ağır basıyor ki, birbirine taban tabana zıt iki süreç kurgusu, aynı sonuca, yani "tarihin sonu" yargısına varabiliyor. Örneğin tarihin sonu, dağılma, uçunma, buharlaşma temalarına dayandırılabildiği gibi, tam tersine katılaşma ve kristalizasyon vurgularına da oturtulabiliyor. Ama varılan sonuç aynıdır: Tarihle birlikte, bütünlük de, hareket de gündemden düşmektedir.

Tarihin sonu savlarının, sanıldığından çok daha uzun bir geçmişi olduğunu belirtelim. Perry Anderson "tarihin sonu"nu anlatan iki model aktarıyor. Bunlardan biri, 19. yüzyılda yaşamış Fransız iktisatçısı ve matematikçisi A. Cournot'ya aittir. Cournot'nun modelinde, kendi ögelerini birliğe zorlayarak akan tarih, bir noktadan sonra, bu ögelerinin ayrışmasına ve çeşitli bilimlerce içselleştirilmesine tanık oluyor. Böylece tarihin her ögesi, bilim tarafından rasyonel bir dengeye kavuşturuluyor. Bu ayrışma ve her bir ayrışma kolundaki sonal nokta dolayısıyla, artık ortada tarihsel ilerleme diye bir süreç kalmıyor. Cournot, bu durumu, bir nehrin sayısız kola ve sulama kanalına ayrılarak yok olmasına benzetiyor.[3] Bu noktadan sonra artık bütünlükten (nehir) ve süreçten (akış) söz etmek olanaksızdır. Günümüzde, örneğin Colorado Nehri için geçerli olan bu durumun (Amerikalıların ve Meksikalıların aşırı su kullanımı nedeniyle bugün nehir California Körfezi'ne ulaşamıyor) genel olarak tarihe de uygulanabileceğini sanmıyorum.

Anderson'un aktardığı ikinci "tarihin sonu" modeli ise Arnold Gehlen'e ait. Gehlen'e göre, bir dönem kendi iç ilişki ve etkileşimleriyle gelişen tarih, 19. yüzyılın büyük anlatılarıyla ayrışıp belirli noktalarda kültürel kristalizasyona uğruyor. Bu kristalizasyonun ardından, ortaya çıkan kümelere artık yeni bileşenler katılamıyor. Nasıl dinler tarihi artık sona ermişse, yani belli başlı dinlerin üstüne yeni dinler ortaya çıkmıyorsa, ideoloji ve estetik alanında da böyle sabit envanterler oluşmuştur. Bunların üzerine yenilerinin gelmesi artık mümkün değildir. Darwin, Nietzche ve Marx, bu anlamda son genel filozoflardır. Yüzeyde, yeniden devreye girişler, kesişmeler, melezleşmeler, tekrarlar, vb. elbette görülebilecektir. Ama bütün bu çeşitliliğin temelinde, hep bir sabitlik olacaktır.[4]

İki modelin de, bütünlük ve süreç fikrine radikal bir eleştiriyle yaklaştığı görülüyor. Kuşkusuz, her ikisinde de bütünlük ve süreç, gene bir eşikten sonra devreden çıkıyor. Gehlen'in modeline bir yanıyla hak ver-

me yanlısıyım. Çünkü, hangi yeni süreçleri yaşarsak yaşayalım, önünüzdeki dönemin etkinliklerinin ve mücadelelerinin, 19. yüzyıl envanteri üzerinde dönmesi kaçınılmaz görünüyor. Daha doğrusu şöyle: Siyasal devrim, toplumsal devrim, toplumu dönüştürme, sınıfsız ve sömürüsüz bir dünya kurma adına yürütülecek herhangi bir etkinliğin, 19. yüzyıl envanterinden bağımsızlaşması mümkün olmayacaktır. Salt sosyalizm de değil. 1980'lerde "büyük yenilik" olarak piyasaya sürülen postmodernizmin kökenlerinin Nietsche'de, "tarihin sonu" savlarının geçmişinin ise Hegel'de ve Cournot'da bulunması salt raslantı mı sayılmalı?

Ancak, ne Cournot'nun kollara ve kanallara ayrışıp yokolan nehir mecazı, ne de Gehlen'in kültürel kristalizasyon modeli, tarih bağlamındaki "son" beklentisine haklılık kazandırmıyor. İşin daha ilginç yanı şu: İnsanlık, Cournot'nun ölümünden 37 yıl sonra bir büyük savaşa, 40 yıl sonra bir sosyalist devrime, ardından faşizme, ikinci bir büyük savaşa, ulusal kurtuluş mücadelelerine, vb. tanık oldu. Cournot'nun ölümünden yüz yıl sonra, bir başkası (Fukuyama) ortaya çıktı. Fukuyama, bütün bu yaşananları "tarih" olarak kabul ettikten sonra, tarihin asıl şimdi (1980'lerin sonunda) bittiğini ilan etti. İnsanlığın 1887'den 1987'ye kadar yaşadığı yüzyılı, sayısız kanala ayrılarak yok olan bir nehirden çok, kimi yerlerde barajla ve setle önü kesilen, kimi yerlerde çavlan yapan, zaman zaman yatağından taşan, belli mevsimlerde cılızlaşan, ama son çözümlemede tek bir nehir mecazıyla anlamaya çalışmak daha gerçekçi olmaz mı?

Gehlen'in kültürel kristalizasyon modeli de "son" vurgusu için yeterli görünmüyor. Geriye dönersek, Cournot şöyle eleştirilebilir: Siz ne demiş olursanız olun, insanlık bilimin ve akılcı olanın mutlak dengesine ulaşıp bu dengeye yerleşmedi; sizden sonra, ama bilimle, ama ideolojiyle, ama siyasetle tarihin akışına yön vermeye çalıştı. Bunu tarih saymayacak mıyız? Gehlen ise, tarih kavramına keyfi biçimde yaklaşıyor. Kültürel ve ideolojik yapılanmaların sabitlenmesi, bu sabitlenmenin yüzeydekiler dışında yeni girdilere ve bileşenlere kapalılığı (ki böyle olduğu da söylenemez) niçin tarihin sonu anlamına gelsin ki? Basitçe söylenirse, hem Cournot'nun hem de Gehlen'in ortak sorunu, tarihin, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişki ve bu çelişkinin sınıf mücadeleleri biçiminde somutlanması olarak görülmemesidir. Temeldeki bu dinamiğe bakılmadığı sürece, tarih, fikirlerin, ideolojilerin ve kültürel biçimlerin gelişimi (ve bir noktadan sonra gelişemeyip durması) ekseninde değerlendi-

rilecektir. Eğer konuya bu keyfilikte yaklaşılırsa, tarihin sonunun, 19. yüzyıldan da önce aydınlanmayla, hattâ Grek uygarlığıyla sona erdiği bile söylenebilir. Konu salt duygu, düşünce ve özlemler planında alınırsa, günümüzdeki her tür düşüncenin ve özlemin, Grek uygarlığı dönemindeki düşünce ve özlemlerin modern çeşitlemelerinden ibaret olduğunu söyleyenlere hak vermek gerekir.

Sonuçta, tarihin sonu savlarını, maddeci yanın son derece eksik, diyalektik yanın ise görece gelişkin olduğu kurgular sayabiliriz. Bu çarpıklığı, Hegel'den gelen bir miras saymak mümkün. Bu sayede, bir açıklığa daha ulaşıyoruz: Maddeci yanın eksik ve yetersiz kaldığı durumlarda, bütünlük ve süreç fikri, tek başına diyalektikle korunamıyor. Temeldeki maddi dinamiklerin önemini boşlayan diyalektik düşünce, yaşanılan dönemin kültürel birikimini gerçekten zengin gelecek kurgularıyla, dinamik bir biçimde irdeleyebilir. Bu irdeleme, ne kadar boyutlu, kapsamlı ve yetkin olursa o kadar ileriye gidecek, bu ileriye gidiş de, kaçınılmaz biçimde, "son", "nihayet", "bitiş" tasavvurlarını besleyecektir. Ama kaybolan nehir, ama kristalizasyon, ikisi de "son"dur ve ikisi de idealisttir.

Süreç ve bütünlük fikrinin zayıflamasında, iletişim alanındaki patlamanın ve Giddens'ın adlandırmasıyla "zaman-mekân mesafelenmesi"nin de payı var. Buna göre, iletişim alanındaki gelişmeler, belirli bir zamandaki ve yerellikteki süreçlerin, başka bir mekânda ve/ya da zamanda gerçekleşenler tarafından daha fazla belirlenmesine yol açıyor. Belirleme söz konusu olmasa bile, uzak mekân ve zaman, en azından *anlamlandırmada* devreye girebiliyor. Örneğin Pink Floyd ve "Wall" Berlin Duvarı yıkılırken yeniden parlatıldı. Gerçi Pink Floyd "Wall"da kapitalist ülkelerdeki eğitimi ve çocukları anlatıyordu, ama olsun. Medya, işaretlenenin kendisinin bağımsız bir karakteri olmadığını, işaretleme nasıl yapılırsa öyle olacağını düşünüyordu anlaşılan. Benzeri örneklere burada, Türkiye'de de tanık oluyoruz. Türkiye'deki 1968-71 dönemi öğrenci hareketleri kendi döneminde çok farklı bir bağlamda anlamlandırılmışken, bugün aynı olguya 1968 Fransa'sında ve Paris'inde revaçta olan kimi kavramlarla yaklaşılabiliyor. Bugün solcuların büyük bölümü, Cumhuriyet'in ilk dönemlerini "sivil toplum" ya da "çoğulcu demokrasi" gibi kavramlardan hareketle eleştirebiliyor, 600 yıl öncesinin Osmanlı fetihçiliği ise "insan hakları" ekseninden yargılanabiliyor. Bu örnekler, süreç ve bütünlük fikrinin sol aydında da yıprandığını göstermektedir.

Sıradan insanın bütünlük fikrini yıpratan etmen yabancılaşma ve an-

layamama ise, solcu aydının bütünlük fikrini kemiren de çeşitlilik fetişizmi ve indirgeme fobisidir. Açık söylemek gerekirse, bugün birçok solcu aydının meftun olduğu mozayıkçılık fikri, entelektüel içeriği açısından, örneğin Türk-İslam sentezini savunan kimi örneklere göre daha yüzeyseldir. Süreç fikri ise, hem sıradan insanda hem de solcu aydında, değişimin hızının olduğundan fazla görülmesi sonucunda yıpranmaktadır. Paradoks gibi görünse bile, değişimin hızının abartılması, aynı hızın olduğundan daha yavaş görülmesine göre süreç fikrini daha çok tahrip eder. "Üç yıl içinde yüz yılı birden yaşama", "başdöndürücü gelişmeler", "insan aklının değişimin hızına ayak uyduramaması", "üretime robotların egemen olması" türü söylemlere teslim bayrağı çeken insanlar, olup biteni anlamlandırma çabasından da uzak durmaktadırlar. Bu da, insanı, herhangi bir eksene oturmayan, şöyle ya da böyle bir kökeni ve yönelimi olmayan, özetle "adressiz" değişimlerin üstüste yığıldığı bir dünyayla başbaşa bırakır. Böyle bir dünyayı, süreç, tarih, ardışıklık gibi kavramlarla anlamak büsbütün olanaksız görünür.

Genel olarak aydınların ve akademisyenlerin süreç ve bütünlük fikrinden kopuşları, salt son 15-20 yıllık dönemde birdenbire ortaya çıkıveren bir olgu değildir. Kalkınma paradigmasının son 50 yıllık gelişiminin iyi bir örnek oluşturduğunu sanıyorum. Bu paradigmaya 50'li ve 60'lı yıllarda, *tarihsel çözümleme* ekseninde yaklaşılırdı. 70'li yıllarda, işin içine antropoloji ve sosyoloji de girdi ve bunlar tarihsel çözümlemeyi gölgelemeye başladı (eşzamanlılığın ardışıklığa başat duruma gelmesi). 80'lerde tarihsel çözümleme büsbütün devreden çıktı. Nihayet, bugün antropoloji ve sosyoloji de devreden çıkmış görünüyor. Bugün, eğer hâlâ varolduğu söylenebilirse, kalkınma paradigması, makro ölçeklerden mikro ölçeklere sıkıştırılan teknik bir *konudan* ibarettir. "Konu" sözcüğünün altını çiziyorum. Çünkü, kalkınma artık bir paradigma, hedef, sorunsal, dava, proje, vb. değil, yalnızca bir konudur (issue).

Kalkınma paradigmasının bu gelişim çizgisi, akademik alandaki yeni yönelimlerle koşutluk içindedir. Ayşe Buğra, akademik alandaki yeni yönelimleri iyi anlatıyor: "Bu yeni çabalar, kısıtlayıcı buldukları için terkettikleri genel teorilerin bilimsel mükemmelliğiyle boy ölçüşebilecek nitelikte olmasalar da, topluma daha gerçekçi bir yaklaşımla bakarak, teorik analizin ampirik içeriğini geliştirme amacını benimsemek gibi bir üstünlüğe sahipler."[5] Demek ki, bilimsel mükemmeliğe sahip genel kuramlar kısıtlayıcı özellik taşıyorlar ve topluma yeterince gerçekçi bir bakış sağ-

lamıyorlar. Buna karşılık, bilimsel mükemmelikte bunlarla boy ölçüşemeyecek başka (daha gerçekçi) çabalar "teorik analizin ampirik içeriğini geliştirerek" üstün yanlarını ortaya koyuyorlar.

Bilimsel mükemmellikle gerçekçiliğin, genel kuramsal çerçeveyle ampirik araştırmanın böyle neredeyse kuralcı biçimde karşıkarşıya konulması bana oldukça ürkütücü geliyor. Genel kuramların, eskimiş ve geçersizleşmiş yanları olabilir. Ancak, herhangi bir genel kuramın, salt genel kuram olduğu için gerçekçi yaklaşımı ya da ampirik çalışmayı dışlayacağı söylenebilir mi? Tersine genel kuram, somut değişkenliklere alan çizdiği, buna karşılık bu alan içindeki değişimlerin yönünü bir bir belirlemediği için genel kuramdır. Sözgelimi "genel kuram" marksizmse, marksizmin, ampirik araştırmaların önünü kesmek şöyle dursun, özellikle davet eden pek çok savı, vurgusu, öngörüsü, vb. vardır. Eğer bunlar biliniyorsa, Buğra'nın sözlerini "üst anlatıların sonu" ideolojisinin akademik versiyonu saymaktan başka çare kalmıyor. Bir de şu eklenmeli: İnsanlar, bilimsel ve mükemmel olanı gerçekçilik adına terketme gereği duyuyorlarsa, ya "bilimsel ve mükemmel" sayılanda, ya "gerçekçilik" denildiğinde anlaşılan şeyde, ya da bu insanların kendilerinde bir yanlışlık var demektir.

Biraz geriye dönelim. Süreç ve bütünlük fikrinin yıpranmasının, temeldeki nedenin kendisi değil ona götürecek bir ipucu olduğunu söylemiştim. Kuşkusuz söz konusu yıpranmanın ideolojiyle de yakın ve doğrudan ilişkisi vardır. Gene de, günümüzün özel durumu, genel olarak ideoloji tartışmalarının daha ötesine geçmemizi gerektiriyor. Öyle sanıyorum ki, günümüzün ideolojik belirlenimlerinin daha kapsamlı bir çözümlemesi için, *yabancılaşma*, *şeyleşme* ve *uçunma* (süblimleşme, süblimasyon) gibi kavramlara başvurmak gerekecek.

Yabancılaşma, Uçunmuşluk ve "Söylem Kuramı"

Özel anı aktaracağım için okurun hoşgörüsünü diliyorum. Bir yıl kadar önce, işim gereği bir grupla birlikte Bangladeş'e gitmiştim. Bangladeş, son derece yoksul bir ülke (kişi başına yıllık gelir 250 dolar civarında). Bu ülkenin 8 milyonluk başkenti Dhaka'nın kent yoksulları ise, kırsal kesimdeki yoksullardan daha kötü durumda. Dhaka'nın kalabalıktan zor adım atılan, her yaş ve cinsiyetten dilencinin kol gezdiği, ortalama insan ağırlığının büyük olasılıkla 45 kiloyu aşmadığı bir caddesinde bir arka-

daşımla yürüyoruz. Birden, 1.90 boyunda ve yaklaşık 80-90 kilo ağırlığında, büyük olasılıkla Kuzey Avrupa'lı, sarışın, 30-35 yaşlarında bir erkek gördük. Üzerinde fanilası ve kısacık şortu, semiz vücuduyla kendine bir kulvar bulmuş, çevresindeki insan yığınına hiç bakmadan akşamüstü jogging'ini yapıyordu.

Bu koşucu, büyük olasılıkla Bangladeş'i istila edilen batılı kalkınma kuruluşlarından birinde, bir "NGO"da çalışıyordu. Büyük olasılıkla, bizdeki birçok yeni solcunun gıpta edeceği ölçüde "birey"di. Büyük olasılıkla hümanist biriydi. Bangladeş gibi yoksul bir ülkenin kalkınmasına katkıda bulunmak için çalışıyor, ama dünyanın kültürel mozayığının bir rengi olan bu ülkedeki insanlara pozitivist, bilimci, toplamcı, devletçi, batıcı, vb. reçeteler vermek yerine sivil toplum kuruluşlarını temel alan, ademi merkeziyetçi ve katılımcı bir modeli savunuyordu. İyi güzel de, bu insan, Indiana Jones filmlerindeki mekânları andıran böyle bir yerde neden jogging yapıyordu? Yapıyordu; çünkü o bir bireydi. Gelişkin bir birey olarak yaşamına belli bir yön vermiş, bu yaşamın kurallarını ve değerlerini koymuştu. O nasıl Bangladeş halkının kendi kültürel değerlerine saygı duyuyor, bunlara karışmıyorsa, sağlıklı yaşam da onun değeriydi ve Dhaka caddelerine doluşmuş açlıktan nefesi kokan insanların bu semiz bireyin değerlerini anlayışla karşılaması gerekirdi.

Özetliyorum: Bu tür bir birey olma anlayışı, günümüzün katlanmış *yabancılaşmasının* bir biçimidir. Günümüzün katlanmış yabancılaşması, özel ilkelerin ve kuralların, birey olma ve bu konumun haklarını savunma ekseninde *başkalarına* zorla, fiilen, çok uygar uzlaşmalarla, "anlayış bekleyerek" ya da çoğulculuk edebiyatının dolambaçlı yollarından dayatılmasını gerektirir. Bu, günümüzdeki yabancılaşmışlığın bir biçimidir. Yabancılaşmanın kendini dışa vuruş biçimlerinden yalnızca bir tanesidir. Aynı, sigara içmeyenlerin, içenleri, kendi kutsal sağlıklarını tehdit eden üçüncü sınıf yaratıklar olarak görmelerinde olduğu gibi. Farklılığın ya da ayrıksılığın; süreç içinde gerekli olan bir yerde değil de daha en başında, bir kargo manifestosu gibi ortaya konulması, günümüzün "birey"inde çok sık gözlenen bir tavırdır.

Yabancılaşma (alienation ya da estrangement) ve şeyleşme (reification) Marx tarafından kullanılan kavramlardır. Burada, tartışmanın ilerlemesi açısından yararlı olabilecek bir özetle yetineceğim. En genel anlamıyla yabancılaşmanın kökeninde, insanın kendi emeğinin ürününe yabancılaşması yatar. İnsanın emek ürününün başka ürünlerle değişimi,

onun yaşamını belirlemeye ve yönlendirmeye başlar. İnsanın insana yabancılaşması da, bu yabancılaşmanın hemen ardından gelen bir sonuçtur.[6] Devlet de, din de, insanın kendi emeğinin ürünlerinden koparılmasıyla başlayan yabancılaşmanın hem sonuçları hem de yeni biçimleridir. Demek ki insan, bir kendi emeğinin ürününe, bir de başkalarına (insanlar ve kurumlar) yabancılaşıyor. Yabancılaşmanın üçüncü boyutu ise, insanın *kendine* yabancılaşmasıdır.

Bu noktada, tartışmalı bir konuya kısaca değinip geçeceğim. İnsanın *kendine* yabancılaşması denildiğinde, yabancılaşılan (kendi) nedir? Bu sorunun yanıtı şöyle verilebilir: Yabancılaşılan, insanın, belirli üretim ilişkileri içinde tarihsel ve nesnel olarak belirlenmiş *özgül konumudur.* Ama, yabancılaşılanın, insanın tarih dışı (üretim tarzlarından bağımsız) özsel ya da asıl doğası olduğu da söylenebilir. Nitekim Marx, *1844 Elyazmaları*'nda böyle özsel bir doğa'dan (essential nature) ve *ona* yabancılaşmadan söz etmektedir.[7]

Burada, "Hegelci dönem", "genç Marx" ve benzeri tartışmalara girmeyeceğim.Şu kadarının söylenebileceğini sanıyorum: Yabancılaşmanın ana ekseni olarak, tarihsel üretim tarzlarından bağımsız, aşkın bir "insanın özsel doğası" alınmadığı sürece, yabancılaşma kavramı hem Marx'ın bütünsel sistemiyle tutarlılık taşıyacak, hem de çözümleme süreçlerinde işlevli olacaktır. Daha doğrusu, somutluk ve nesnellik, çözümlemenin her aşamasında korunabilecektir. "İnsanın özsel doğası" kavramı ise, çözümleme sürecine soyut ve tarih dışı bir öge katacaktır. Bu nedenle, ilkiyle yetinmeyi öneriyorum. Esasen, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inden altıncısı, *Elyazmaları*'na göre çok farklı bir yaklaşım içermektedir: "Feuerbach, dinin özünü insanın özüne indirgiyor. Oysa, insanın özü, tek tek her bireye içsel bir soyutlama değildir. [İnsanın özü] kendi gerçekliğinde, toplumsal ilişkilerin bütünüdür."[8]

Şeyleşme ise, meta fetişizmi kavramıyla ilintili olarak, yabancılaşmanın bir durumu sayılabilir. Şeyleşmenin özü, üreticilerin toplam emek ürünleri ile olan ilişkilerinin, onlara, emek ürünleri arasında kurulan bir ilişki olarak görünmesidir. Burada "insanlar arasındaki belirli toplumsal ilişki, onların gözünde, şeyler arasında düşsel bir ilişki biçimine bürünmektedir." [9] Özetleyip söylersek, yabancılaşma ve şeyleşme kavramları, insanların kendi etkinliklerinin ürünlerinin ve sonuçlarının, sanki bu ürünler ve sonuçlar insan etkinliklerinin dışında, kendi başlarına ortaya çıkan şeylermiş gibi görünmelerini ve böyle görünen "nesneler" olarak insanları yönetmelerini anlatır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, ideoloji ile yabancılaşma arasındaki ilişki üzerinde durulmuştu. Bu bölümün özel vurgularından biri şuydu: İdeolojinin kökenini nerede bulursak bulalım, insanların varolan gerçekliğin bilincine varmaları, gene var olan ideolojik biçimlenmeler üzerinden gerçekleşecektir. Başka deyişle, kökeninde yabancılaşmayı bulabileceğimiz ideolojik biçimlenmelerin birdenbire yokoldukları, böylece insanların nesnel gerçekliği tüm çıplaklığı ile görebildikleri bir an, bir uğrak olmayacaktır. Şimdi, eğer böyle ise, yanıtlanması gereken ciddi soru şu: Günümüzün ideolojik biçimlenmelerinin, örneğin az önce değinilen katlanmış yabancılaşmanın, insanları gerçek durumun bilincine taşımak şöyle dursun ondan büsbütün uzaklaştırdığı söylenemez mi? Bu ciddi soruya (ve soruna), günümüzün ideolojik ortamını biraz daha yakından tanıyarak eğilmemiz gerekiyor.

Önce, ortada bir öznenin, bir de onun izlediği, gözlediği, zaman zaman içinde yer aldığı dış dünyanın olduğu bir model düşünelim. Bu modeldeki dış dünyaya, özneyi kuşatan nesnellik de denilebilir. Özne, bir işçi ya da memur diyelim. Dolayısıyla, bu özne, günlük yaşantısının bir bölümünü işyerinde çalışarak geçiriyor. İşgününün bitimiyle birlikte öznenin boş zamanı başlıyor. Özne, bu boş zamanında büsbütün özel alanına da çekilebilir, başkalarıyla ilişkiye geçeceği kamusal alanlara da yönelebilir. Şöyle bir bakarsak, bu tabloda üç bölme seçiliyor: Öznenin çalışma süreci, boş zamanı ve onu kuşatan dış dünya.

Kapitalizmin gelişmesiyle birlikte bu üç bölmenin üçünde de önemli değişiklikler olmuştur. Ancak, ilk bölme dediğimiz çalışma sürecindeki ve mekânındaki değişikliklere, özele ve somuta inmeden yaklaşamayız. Örneğin, Maliye Bakanlığı'ndaki bir memurun çalışma ortamı, bundan 50 yıl önce nasılsa gene öyle olabilir. Buna karşılık bir fabrikadaki emek süreci örgütlenmesi ve çalışma koşulları köklü değişiklikler geçirebilir. Keza, masa başı çalışmayla maden işçiliği de birbirinden farklıdır. Emek sürecinin niteliği ve koşulları, öznenin biçimlenmesinde elbette rol oynar, onun boş zamanındaki yönelimlerini ve dış dünyaya yaklaşımını etkiler. Ancak, genel anlatımda, bu tür ayrıntılara inebilecek durumda değiliz. Ayrıca, emek sürecindeki koşullara, diğer iki bölmedeki yönelimleri birebir belirleyici bir önem tanımak da yanlış olacaktır. O zaman, günümüzü biraz daha yakından tanımak için, gözlerimizi emek süreci dışındaki zamana ve özneyi kuşatan nesnelliğe çevirmemiz gerekiyor.

Sanırım, şu genelleme sakıncalı sayılmaz: Düne göre bugün, özne, kendi dışına baktığında daha çok şeyleşmiş, daha anlaşılmaz, daha ürkütücü bir dünya görmektedir. Bu gözlem, öznenin ideolojik evrenini daha karmaşıklaştırmakta, yabancılaşmayı derinleştirmektedir. Böyle bir genelleme için pek çok gerekçe sıralanabilir. Örneğin, özne, dış dünyaya baktığında, kendisinin ve kendisi gibi olanların ürettiklerinin ötesinde, kimler tarafından, nerede, nasıl ve hangi süreçlerle üretildiğini, hattâ ne işe yaradığını bile bilmediği birçok ürünle karşılaşacaktır. Bu bir yana, maddi üretim temelinden büsbütün kopuk yoğun ilişkilere tanık olacaktır. Belki de, tüketim maddelerinin çeşitliliği onu şaşkınlığa düşürecektir. Sonra, birçok insanın yaşamının, borsa, rant, faiz, hisse senedi, repo gibi sözcükler etrafında döndüğünü görecektir. 19. yüzyıl Manchester işçisinden farklı olarak, çevresinde, fabrika bacalarının ve dumanlarının dışında, yoksul semti-zengin konutu basit ikiliğinin çok ötesinde bir çeşitliliğe tanık olacaktır.

Şimdi, öznenin boş zamanına dönelim. Hobsbawm'ın önemli gözlemlerinden biri, 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısında boyutlanan *desosyalizasyona* ilişkin. Hobsbawm'a göre, örneğin eğer işçinin yaşamı söz konusuysa, geçmişte bu yaşam kamusal olmak zorunda olduğu için "biz" "ben"e ağır basabiliyordu. Hobsbawm, ardından, televizyonun ve videonun, stadyum ve sinema gibi kamusal alanlara çıkışı azalttığından, telefonun ise arkadaş çevresiyle yüzyüze sohbeti görece kısıtladığından söz ediyor. Bu ve benzeri gelişmeler sonucunda "refah ve özelleşme, kamusal alanda yoksulluğu ve kolektifliği birbiriyle kaynaştıran şeyi parçalıyor." [10]

Hobsbawm'ın saptamalarını, elbette "bizde de aynen böyle oldu" diye aktarmıyorum. Ama, bizde, yani Türkiye'de olanların, eksik ve fazla yanlarıyla birlikte, bu ana doğrultuda izlenebileceğini düşünüyorum. Örneğin, telefon sohbetlerinin yüzyüze teması eksiltmesi, Türkiye'deki orta ve üst sınıflardan insanlar için geçerli olabilir. Ama aynı şeyin emekçiler için de geçerli olduğunu sanmıyorum. Gene Türkiye'de, kahvelerin kamusal alandaki yerlerini korudukları söylenebilir. Orhan Kemal'in romanlarından kalkarak İngiltere'deki publara karşılık düştüğü söylenebilecek olan semt ve koltukçu meyhanelerinin gerilediği ise, kesin gibi. Nihayet, televizyon denilen olgunun toplumsallaşma üzerindeki negatif ağırlığını herhalde kimse inkar etmeyecektir. Öyle ki, bize özgü bir toplumsallaşma mekânı olan yazlık sinema, televizyon karşısında direnemeyip tarihe gö-

mülmüştür. Sonuçta, Türkiye'deki sosyalizasyon ve desosyalizasyon süreçleri, batıyla karşılaştırmalı olarak birçok yönüyle değerlendirilebilir. Ama, asıl önemli olan şu: Sosyalizasyonun ve desosyalizasyonun kendi başlarına taşıdıkları önemin ötesinde, bunlardan her biri *bugün* nasıl bir içerik taşıyor? Örneğin, özel yaşama çekilen insan, orada yalnız ve yalıtık mı kalıyor? Ya da, kamusal alandaki insan, bu alanda "kendisi gibi olanları" mı buluyor?

Bu soruların yanıtı, bizi canalıcı önem taşıyan kimi saptamalara götürecektir. Gene dün-bugün karşılaştırmasıyla devam edelim. Dünkü insan, kamusal alana *kendisi* olarak çıkıyor, özel alanda da gene *kendisi* olarak kalıyordu. Burada, "kendisi" sözcüğünden kastettiğim, insanın, koşullar tarafından belirlenmiş, *daha yalın* konumlanışıdır. Üretim süreci içindeki yer, yetiştiriliş biçimi ve eğitim, dünkü insanı kendisi yapan koşullardı. Bugünkü insan ise, gerek kamusal alana çıkarken gerek özel alanda kalırken, üretim süreci içindeki yerin, yetiştiriliş biçiminin ve eğitimin *ötesinde* başka girdilerle de belirleniyor. Bu girdiler, insanı, kendisinden çok *başkası* yapıyor. Örneğin, sınıf dışı ögeler, sınıf belirlenimlerini biraz daha silikleştirirken, bireysel düzlemde, başka sınıflardan ve mesleklerden insanların özelliklerine daha çok öykünülüyor. Katlanmış yabancılaşmadan kastettiğim bu. Sonuçta, katlanmış yabancılaşma yaşayan insanların ilişkileri de, katlanmış bir şeyleşmeyi getiriyor. Bu sonucu yarattığı ileri sürülen iki temel olguya değinerek devam edeceğim. Bunlardan birincisi *kültür endüstrisi ürünleri*, ikincisi ise ideolojilerin bir *süblimasyona* (uçunmaya) uğramasıdır.

Kültür endüstrisi ya da endüstrileri, Frankfurt Okulu'ndan Adorno ve Horkheimer tarafından geliştirilen bir kavramdır. Özel göndermede bulunulan ülke, 30'lu yıllardan başlayarak ABD'dir. Bugün kuşkusuz başka ülkeler de katılabilir. Kültür endüstrisi kavramının, genel ideoloji tartışmaları çerçevesinde özel ve önemli bir yeri vardır. Geleneksel ideoloji kavramlaştırmasında, ideoloji, toplumsal gerçeklikten sözde de olsa bağımsızlık taşır. Başka deyişle, geleneksel ideolojilerde, varolan gerçekliğin ögeleri *yeniden ilişkilendirilir* ve kurgusal bir bütünlük olarak yansıtılır. Buna karşılık kültür endüstrisi ürünleri öyle biçimlendirilir ki, bu ürünleri tüketen insanlar kendilerini varolan gerçeklikle özdeşleştirler ve bu gerçekliğe sabitlerler. Daha açığı, kültür endüstrisi ürünleri, insanı, bir düşünce sistemiyle değil, varolan gerçekliğin kendisiyle ilişkilendirir.[11] Sonuçta, bu da ideolojik bir etki yaratır. Ama bu etki, geleneksel ideoloji-

lere göre başka bir yoldan sağlanır.

Örneğin, bir ideoloji olarak liberalizm, varolan toplumsal gerçekliğin olgularını, ögelerini ya da bileşenlerini belirli bir eksende yeniden harmanlayarak ilişkilendirir ve insanlara bu gerçekliğin biçimlendirilmiş bir suretini iletir. Buna karşılık, kültür endüstrisi ürünü, insana, varolan toplumsal gerçekliği aynen iletir. Liberal ideolojinin alıcısı olan insan, kendi reel konumu ile, bu ideolojik çerçeve içinde olması gereken konumu arasında bir ilişki kurmak, kendine yer bulmak zorundadır. Bu zorunluluk, insanın kendi konumuna ilişkin bir ölçmeyi, tartmayı ve değerlendirmeyi getirir. Buna karşılık, kültür endüstrisi ürününün alıcısı olan insan, kendisini ve yerini, bu ürünün bir parçasında, ona içsel biçimde hazır bulur. Örneğin, Holywood yapımı olup toplumsal ve siyasal konulara değinen hemen hemen her film böyledir. Eskilerden, Frank Capra'nın "Bay Smith Washinton'a Gidiyor" adlı klasiğini alalım. Bu filmde, siyasal sistem eleştirisi olsa bile, izleyici kendini aktarılan gerçeklik içindeki "iyi" yerlere oturtur. Böylece, kendisini de sistemi de yeniden üretir. İsmet İnönü, uyanık bir politikacı olarak, "yıkıcılık yapmak için yalan söylemenin şart olmadığını; doğruları söyleyerek de yıkıcılık yapılabileceğini" [12] söylemişti. Kültür endüstrisi ürünleriyle yapılanın özünü kavramak için, İsmet İnönü'nün sözlerini uyarlamak yeterli olacak: Düzencilik için gerçekleri çarpıtmak şart değildir; gerçekleri göstererek de düzencilik yapılabilir...

Burada, ciddiye alınması gereken bir savla karşıkarşıyayız. Bununla birlikte, kültür endüstrisi ürünlerinin, her tür inceliğin en baştan ve belirli ideolojik amaçlar doğrultusunda ayrıntılarıyla hesaplandığı, olası her tür aykırı yorumu peşinen dışlayan mükemmelikte ürünler olarak görülmesi doğru olmayacaktır. Bu, aşırı maniplatif ve kötümser bir yaklaşımdır. Kültür endüstrisi ürünleri, dengelenmiş ve dinginleşmiş toplum konjonktürlerinde, gerçekten de bu dinginliği pekiştirici özel ideolojik işlevler görmektedir. Ancak, eğer toplumların bu dinginliğini tek başına söz konusu ürünlerin yarattığını söylemeyeceksek, o zaman başka konjonktürlerin bu ürünlerin alışılageldik etkilerini kırması beklenebilir. Özetle, kültür endüstrileri savı, ideoloji tartışmalarının sürüp gittiği salona mutlaka alınmalıdır; ama baş köşeye oturtulmadan. Bir alıcının, düzenin pisliklerini temizledikten sonra aynı düzenin daha temiz işlemesini sağlayan bir kahramanla kendini özdeşleştirip rahatlaması mümkündür. Mümkünün ötesinde, daha başat olan budur. Ama, bir başka alıcının, kendini başkaldıran bir başkasıyla özdeşleştirmesi, bunu bir iç rahatlat-

ma vesilesi saymayıp kendi çapında eylemli aranışa girmesi büsbütün olanaksız değildir.

Türkiye söz konusu olduğunda, gerek az önceki anlamıyla kültür endüstrisi ürünlerinin, gerekse genel olarak medya aracılığıyla iletilenlerin ideolojik etkisinin daha çok önemsenmesi gerektiğini düşünüyorum. Kanımca burada gündemde olan süreç, insanın, kendi yakın çevresindeki şeyleşmenin de ötesindeki şeyleşmelere ve başkalaşmışlıklara boğulmasıdır. Bu süreçte, insanın boş zamanına, kendisi gibi olanları kat kat aşan bir nicelikle başka, hattâ bambaşka olanlar yığılmaktadır. Dolar milyarderlerinin, örgütlü suç şebekelerinin, fahişelerin, cinsi sapıkların, psikopatların, hortlakların, robotların, başka dünyalardan yaratıkların cirit attıkları dünyalar, yaygın, normal, gerçek, sahici, sıradan ve güncel olanın alanını daraltmaktadır. Bu, *doğrudan* ideolojik bir etkidir. Üstelik, bu etki, insanların içinde "çelişkilerin bilincine varabilecekleri ideolojik biçimler" üretmekten de çok uzaktır.

Az önce, tüketim mallarının da kültür endüstrisinin bir parçası olarak ideolojik etki yaratabileceğinden söz etmiştim. Eskiden, bir insanın yediği ekmeğin ya da giydiği ayakkabının ideolojik etkisinden söz etmek herhalde komik olurdu. Ama, günümüzün toplumlarında, belirli tüketim mallarının, kültür endüstrisi ürünlerine benzer bir ideolojik etki yarattığı görülmektedir. Süreç, aşağı yukarı aynıdır. Kimi malları tüketen insan, basit bir tüketici olmanın ötesinde, kendini varolan evrensel gerçekliğin taşıyıcısı, katılımcısı, giderek yaratıcısı olarak görmeye başlar. İnsan, artık herhangi bir tüketici değil, Nike ayakkabı giyilen bir dünyanın Nike ayakkabı giyen; hamburger yenilen bir toplumun hamburger yiyen; tatile çıkılan bir ülkenin tatile çıkan üyesidir. Buradaki insan, tüketici kimliğiyle, belli bir yaşam tarzının alıcısı değil yaratıcısı olduğu inancındadır. İnsanların yaratmadıkları bir yaşam tarzının yaratıcısı olduklarına inanmaları ideolojiden başka nedir ki?

Gelgelelim, bu, geleneksel tanımından farklı bir ideoloji sorunsalını gündeme getirmektedir. Günümüzde, insana, kitapla, risaleyle, belgesel filmle ve propagandistle değil, gündelik yaşamın rutin süreçleriyle ulaşan bir ideoloji. Üstelik, gündelik yaşamın rutin süreçleriyle gelen ideoloji, fiili emek sürecinden çok boş zamanı, boş zaman içinde de ağırlıklı olarak özel alanı egemenlik altına alıyor. Bu süreci, sistemleştirilmiş, belirli bir iç tutarlılık taşıyan, kapsamlı idelojileri görece daha geri plana iten serbest ideolojik motiflerin yaşamı doldurması olarak tanımlamak

mümkün. "İdeolojilerin sonu" teması, bu sürecin istismar edilmiş bir yorumudur.

Uçunma (sublimasyon) katı cisimlerin, sıvı halinini atlayarak doğrudan gaz haline gelmeleri sürecini anlatıyor. Dolayısıyla, Marx'ın *Manifesto*'daki "katı olan her şey buharlaşıyor" mecazı da bir uçunma sürecini anlatmaktadır. Uçunma kavramını ideolojik süreçlerin çözümlenmesinde yerli yerinde kullanmak için iki noktaya dikkat etmek gerekiyor. Birincisi şu: Geleneksel ideolojilerin, yani, sistematik biçimde üretilmiş kapsayıcı düşüncelerin, günümüzde tam bir uçunuma uğrayıp yok olduk'ları kesinlikle söylenemez. Ancak, geleneksel ideolojilerdeki kimi motiflerin uçunup serbestleştiklerini söylemekte sakınca yok. Bu uçunmuş motiflerden bir bölümü başka ideolojik bütünlerde kendilerini bekleyen oyuklara yerleşirken, bir bölümü ideolojiler dünyasında asılı olarak durmaktadır. Bu noktaya az sonra yeniden döneceğim. Dikkat edilmesi gereken ikinci nokta ise şu: Az önce sözü edilen ideolojik etkili kültür ürünleri ve tüketim malları, katı olan ideolojilerin buharlaşması ya da uçunma bağlamında değerlendirilecek bir olgu değildir. Bu olgu, yabancılaşma ve şeyleşme bağlamında ayrıca ele alınmalıdır.

Dolayısıyla, uçunma kavramıyla birlikte yönelmemiz gereken asıl alanı, katı ideolojilerin kimi ögelerinin serbestleşmesi oluşturuyor. Bir örnekle anlatmaya çalışacağım. Türkiye'de 1960'lı yılların solu, yeterince geliştirilmiş olmasa bile bir ideolojik bütünü temsil etmekteydi. Sosyalizmin yerleşik ve daha özsel kimi ilkelerinin yanısıra, örneğin yurtseverlik, kalkınmacılık, laiklik, halkçılık, bağımsızlıkçılık gibi motifler de bu bütünün içinde yer almaktaydı. Kanımca, bu haliyle, bu bütünde *özsel bir anomali* yoktu. Türkiye solu bu bütünlüğü, hemen hiç geliştirmeden 70'li yıllarda da korudu. Ardından, 12 Eylül sonrası yaşanan o garip "özeleştiri" sürecinde, söz konusu motifler çarpıcı bir uçunmaya uğradı. Artık, yurtseverlik şovenizm, kalkınmacılık sanayi fetişizmi, laiklik kemalist despotluk, halkçılık populizm, bağımsızlıkçılık ise içe kapanmacı milliyetçilik anlamına geliyordu. Ardından, sol ideolojinin bu uçunmuş motifleri, başka ideolojilerde zaten var olan, ama farklı bir bütünde ilişkilendirilmiş benzerleriyle buluştular. Bu arada, sola karşıt ideolojilerin kendileri de bir uçunma süreci yaşadılar. Örneğin, zamanında Türkeş'in de yakınmadan duramadığı gibi, MHP'nin ideolojik motifleri 12 Eylül cuntası tarafından temellük edildi. Ecevit'in 70'lerdeki halkçılığı ise bambaşka bir şeye dönüştü.

Bütün bunlarla anlatmak istediğim şu: Kimi çağdaş düşünürlerin batı toplumları için ileri sürdüklerinin tersine, Türkiye'deki ideolojik uçunma, varlıklarını hâlâ koruyan ideolojik yapıların çevresinde ve genel olarak egemen ideoloji alanında, marjinal bir süreç olarak gündemdedir. Yani Türkiye'de, ne geleneksel ideolojilerin büsbütün uçunup yerlerini serbest motiflere bıraktıkları bir durum vardır, ne de gerçekten serbest duran motiflerin her tür eklemlenmeye girdi olabilecek ölçüde nötr oldukları söylenebilir. Sonuçta, Türkiye'deki ideolojik uçunma, uçunmuş ögelerin kısa sürede verili ideolojik yapılarla bütünleşip *yeniden katılaştıkları* bir süreçtir.

Uçunma kavramının kullanışlılık sınırlarını, en azından Türkiye için burada çizmek gerekiyor. Şeyleşmenin ve uçunmuşluğun, herhangi bir ideolojik çerçeve içinde yeniden katılaşmaya olanak tanımayacak mutlaklıkta görülmesi, büyük bir yanılgı olacaktır. Önemli olan, siyasal etkinliğin, belirli bir noktadan sonra, uçunmuş gibi görünenleri yeniden eklemleyip katılaştırabildiğinin, şekilsiz ve yönlendirilemez gibi görünen toplumu yönlendirebildiğinin kavranmasıdır. Özel içeriklerinden bağımsız olarak, dışardan ve içeriden iki güncel örnek var önümüzde. İngiltere ve Fransa'daki son siyasal değişim, kim ne derse desin, sağ-sol ayırımı eksenindeki *geleneksel* anlamlandırmalarla ve tercihlerle gerçekleşmiştir. Türkiye toplumunun laiklik-şeriat ekseninde belirli bir politizasyon yaşayabilmesi de anlamlıdır. Bütün bunlar, siyasal öznelerin kitlelere *bugün de* ideoloji ve siyaset iletebildiklerini, toplumun ise bu iletileri gene belirli ideolojik çerçeveler içinde anlayabildiğini göstermektedir. Oysa, örneğin Baudrillard'ın bize anlattığı türdeki toplumlarda bütün bunların olamaması gerekirdi.

O halde, günümüzün toplumsal gerçekliğinin kavranmasında şeyleşme ve uçunma gibi kavramlara başvurulması, girildiğinde bir daha çıkılamayacak dipsiz kuyu anlamına gelmiyor. Bu kuyunun içine giren insanların, bu kez nedenselliğin yerine rastlantıyı, belirlemenin yerine belirsizliği, öz-biçim ilişkisi yerine simülasyonu, kuramın yerine estetiği geçirmeleri gerekmiyor. Gerçekten de, somut olan, yaşanan hiçbir süreç, bize olguların varsayılan maddi temellerinden büsbütün koptuklarını kanıtlamıyor. Gerçekten uçunmuş olan bile, kuramın bir kenara bırakılması şöyle dursun, onun geliştirilmesi için esinlendirici bir işlev görebiliyor. Kısacası, günümüzün yabancılaşmış insanı, şeyleşmiş ilişkisi ve uçunmuş ideolojisi bile, insanın psikolojik bir birim değil *toplumsal bir*

varlık olduğu, bu varlığın toplumsal olarak belirlendiği ve toplumsal belirlenimin de *maddi temelleriyle* açıklanabileceği gerçeğini ortadan kaldırmıyor.

Günümüzün ideolojik ağırlığının belirlenmesinde göz atmamız gereken başka süreçler ve olgular da var. Bunlardan belki de en önemlisi şu: Türkiye dahil, kapitalist toplumların eşitsiz gelişmesiyle birlikte, toplumsal pratiğin çeşitli ögeleri ve alanları arasındaki ilişkilendirme, hem algılama hem de çözümleme düzeyinde güçleşiyor. Bu olgunun, şeyleşme ile elbette ilgisi vardır. Ama, aynı olguyu uçunma ile karıştırmamak gerekir. Güçlüğü yaratan, uçunmuşluktan çok, bütüne yönelten dolayımların karmaşıklaşmasıdır. Gülnur Savran bu durumu çok özlü biçimde anlatıyor: "Toplumsal dolayımlar giderek daha çok çeşitlendiği ve karmaşıklaştığı için, insanların içine girdikleri çeşitli ilişkiler maddi üretim ilişkisinden kopuk gibi görünür [...] Dolayısıyla, bu dolayımlar alanını a priori bir biçimde, mantıksal geçişlerle türetmek olanaksızdır; ancak tarihsel olarak ortaya çıkmış dolayımları bütünün iç yasallığına bağlamak olanaklıdır." [13]

Savran'ın bu değerlendirmesi, günümüzün toplumsal gerçekliğini akademik-kuramsal düzeyde kavramanın ötesinde, *somut siyaset* açısından da önemli bir mesaj içeriyor. Bugün, önümüzdeki toplumsal gerçekliğin sayısız ögesini ve dolayımını tek tek, adeta bir hafiye gibi izleyerek, sonunda bizi hoşnut edecek ve siyasal açıdan işlevsel bir bütüne ulaşmamız olanaksızdır. Bunun yerine, tarihsel ve kuramsal olarak belirginleşmiş dolayımlarla birlikte, var olan somut toplumsal gerçekliğin en kalın çizgili ve en belirgin dolayımlarından başlamak, buralardan yola çıkıp çevreye yayılmak gerekir. İkisi arasındaki fark, biraz şuna benziyor: Verili bir alandan su çıkartmak için, bir noktadan başlayıp o alana sayısız sondaj yapmak da mümkündür; söz konusu alanın jeolojik vb. özelliklerini birikmiş bilimsel bilgiler ışığında değerlendirerek seçilecek noktalara sondaj yapmak da. İkincisi çok daha sağlıklı görünüyor.

Ne var ki, herkesin böyle gördüğünü söyleyemeyiz. Örneğin bugün postmodernizmin uçlarında gezinenlerle kimi postmarksistler, bütünlük fikrini reddetmekte birleşmektedirler. Postmodernistlerle postmarksistler arasında elbette farklılıklar var. Örneğin postmodernistler için artık toplum tam anlamda şeyleşmiştir. Böylesine şeyleşmiş bir toplumda, dolayımlara şöyle ya da böyle yaklaşarak ulaşılabilecek bir bütünlük, bir anlam da olamaz. Daha ötesi, az önce de değindiğim gibi, şeyleşme o bo-

yutlara varmıştır ki, artık maddi temel, yansıma, öz-biçim gibi kavramları ve ilişkileri de büsbütün bir kenara bırakmak gerekir. "Artık ne dışavurum vardır ne de temsil edilme. Yalnızca ve yalnızca açıklanamaz ve açıklanamamış olan bir toplumsallaşmanın simülasyonu vardır."[14]

Postmodernizmin uçlarında dolaşanları bir yana bırakalım. Günümüzün ideolojik eğilimleri, postmodernizmin uç olmayan noktalarıyla postmarksizmin daha politize versiyonları arasında gidip gelen düşünceleri de kapsamaktadır. Burada söz konusu olan, marksizmle daha yakın dövüştür. Dövüşü yakın yapan verilerden biri, şeyleşme ve uçunma gibi kavramların hem marksistler hem de az önce değinilen gidip gelici kesim tarafından kullanılmasıdır. Ama asıl önemlisi, bir yandan marksizme karşı bayrak açmışken, diğer yandan bir tür sosyalizm anlayışını savunarak siyasal strateji geliştirmeye çalışanların varlığıdır. Nihayet, genel olarak postmarksist diyebileceğimiz bu ideolojik yönelim, aynı yönelimi paylaşmayan (büyük olasılıkla hiç duymamış olan) sol kesimleri de etkileyebilmektedir. Örneğin, nasıl olduğu pek anlaşılamasa bile, Türkiye'de, marksizmin ölmediğini, dipdiri ayakta durduğunu söyledikten sonra, sınıf üzerindeki egemenliğe toplumdaki diğer egemenlik biçimlerine göre öncelikli yer *tanımamak* gerektiğini savunanlar bile görülebilmektedir.

Bu noktada yapılabilecek genelleme şu: Günümüzde Türkiye solu, zaman zaman kimi postmodernist motiflerle de beslenen bir ideolojik akımın, yani postmarksizmin ağırlığını yaşamaktadır. Bununla, Türkiye solunda postmarksizmi belli başlı bütün savlarıyla birlikte açıkça savunanların yaygın olduğunu söylemiyorum. Asıl gündemde olan, bir tür sızıntıdır. Başka deyişle, postmarksist kimi motifler ve yönelimler, Türkiye toprağında ortaya çıkan sol konumlanışlara yer yer nüfuz edebilmektedir. Bu sızmanın, hem geleneksel sol hem de devrimci demokrat kesimlere yol bulabilmesi ilginçtir. İlginçtir, ama pek de şaşırtıcı değildir. Çünkü, Avrupa'daki parti dışı yeni solun postmarksizme uzanan serüveni ile, geleneksel solun önce Avrupakomünizmi, ardından Sovyetler'in başını çektiği "yeni politik kültür" atılımı arasında hayli çarpıcı koşutluklar ve benzerlikler bulunmaktadır.

Bugün postmarksizmi tek ve kendi içinde bütünlüklü bir ideolojik sistem olarak tanımlamak olanaksız. Postmarksizmin çok sayıdaki türevini kapsayacak bir çözümlemeye ise yerimiz ve zamanımız yok. Bununla birlikte, söz konusu ideolojik yönelimin konumunu ve temel savlarını özetle-

yebiliriz. Özet, şöyle bir sıralamayla yapılabilir: i) Postmarksizm, toplumsal varlık/bilinç ve toplumsal konum/çıkar ilişkilerini, Marx'tan hayli farklı biçimde kurmaktadır; daha açığı, postmarksizmin *nesnellik* anlayışı, marksizminkinden ayrıdır; ii) postmarksizm, bütünlük, temel, öz ve belirleme gibi kategorileri büyük ölçüde reddeder; bu kavramların yerine, eklemlenme, söylem, görecelik ve rastlantısallık kavramlarını öne çıkartır; iii) postmarksizm, nesnelerin söylem dışı varlığını tanır; ama varlığı kabul edilen nesnelerin söylem dışı *oluşa* sahip olduklarını reddeder; iv) postmarksizmde soyut ve dar bir "ekonomi" kavramı vardır ve bu kavram *sınıf mücadelesini* dışlayarak kullanılır; v) postmarksizmde toplum içindeki çelişkilerden birinin değerlerine başat olduğu ya da belirleyicilik açısından diğerlerinden önce geldiği söylenemez; dolayısıyla, örneğin emek-sermaye çelişkisi ile diğer toplumsal çelişkiler eşit statüde görülür.

Yukarıdaki özet, büyük ölçüde, Laclau ile Mouffe'un savlarından hareketle yapılmıştır.[15] Türkiye solu üzerindeki postmarksist etkide, Laclau ile Mouffe'un özel bir yeri olduğunu sanıyorum. Çünkü, bu ikisinin söylediklerinde, postmodernizmin uçlarına gezinenlerden çok daha fazla siyaset ve strateji vardır. Üstelik, bu siyaset ve strateji önerilerinde Gramsci'nin belirgin etkileri de görülür. Dolayısıyla, Türkiye solunu Lukacs ve Althusser'e göre Gramsci'ye daha yakın kılan nesnellik, postmarksistler, postyapısalcılar ve postmodernistler arasında Laclau ile Mouffe'u daha çekici kılan nesnellikle benzeşir.

Postmarksizmin yukarıda özetlenen savlarını birarada değerlendirmeye çalışacağım. Ama bunun için, önce *söylem kuramına* (discourse theory) eğilmemiz gerekiyor. Söylem kuramının genel tanımı şöyle yapılıyor: "Tüm toplumsal görüngülerin kodlar ve kurallarla göstergesel biçimde yapılmış olduğunu, dolayısıyla da anlamlandırma ve anlam pratiklerinin dilsel çözümleme aracılığıyla kavranabileceklerini öne süren kuram." Bu genel tanımın, konumuzla daha yakından ilgili yanlarından biri ise şu: "Söylem kuramı ayrıca söylemi, farklı grupların hegemonya için, anlam ve ideoloji üretimi için çaba harcadıkları bir mücadele alanı ve nesnesi olarak yorumlar."[16] Başka deyişle söylem kuramı, toplumsal olguların, belirli biçimde düzenlenmiş göstergelerin çözümlenmesiyle tanımlanabileceğini ve yorumlanabileceğini söylüyor.

Burada bizim açımızdan önemli olan, söylem kuramının genel bir eleştirisi değil, bu kuramın marksizmin neresine nasıl uygulandığı ve bu uygulama sonucunda marksızmdeki hangi temel ögelerin dışlandığıdır.

Ama bundan önce söylenebilecek şeyler de var. Örneğin, genel olarak bakıldığında, söylem kuramının, geleneksel toplumsal-tarihsel çözümlemeyi bütünleyen bir işlevselliği olabilir. Söylem kuramının pratik uygulama biçimlerinden biri olan söylemsel çözümleme (discursive analysis), bu sınırlar içinde kimi anlamlı sonuçlara işaret edebilir. Sözgelimi, Refah Partisi'nin özel siyasal propaganda temaları, önderlerinin tarzı, Erbakan'ın "şark motifleri olduğu için" Versace kravat takması, Mercedes araba tutkunluğu, parti marşı, zafer işareti, vb. vb. *eklemlenmiş bir bütünlük oluşturan sembolik biçimler* olarak çözümlenebilir.

Gelgelelim, böyle bir çözümleme, kendi başına, Refah Partisi'nin bir dönemki yükselişini açıklamak amacıyla toplumsal ve tarihsel çözümlemelere başvurulmasını gereksiz kılmaz. İşin püf noktası da zaten burada ortaya çıkmaktadır. Söylem kuramının kimi yorumlarına göre, örneğin Refah Partisi olgusunu, salt bu sembolik biçimler ve bunların eklemlenmesiyle açıklamak mümkündür. Başka deyişle, bu olgunun açıklanmasında, aynı olguya öngelen ve ona temel oluşturan herhangi bir toplumsallığa (üretim ilişkileri, sınıflar, sömürü, vb.) ve tarihselliğe (Türkiye'de burjuva devriminin özel biçimi, devletin bu devrimdeki rolü, vb.) atıfta bulunmaya gerek yoktur. Çünkü, bu toplumsallık ve tarihselliğin bizatihi kendisi, siyasal ve ideolojik işaretlemenin, anlamlandırmanın, söylemin ve eklemlemenin *sonucu* olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu tür uç yorumlara gidilsin gidilmesin, söylemsel çözümlemenin kendi başına yeterli sayılması ciddi sorunlar doğuracaktır. Thompson'un bu konudaki uyarısı yerindedir: "Formel ya da söylemsel çözümlemenin belirli yöntemleri, sembolik biçimleri yapılandıran örüntülere ve işaretlere açıklık getirebilir. Ne var ki, bu yöntemler, sembolik biçimlerin üretildikleri ve kabul edildikleri koşulların boşlanmasına eğilimlidir. Bu yönde daha ileri gidildiğinde, bu yöntemler *içselcilik yanlışı* olarak anlattığım sonuca varabilir. Bu yanlış da şudur: Sembolik biçimlerin özelliklerinin ve sonuçlarının, toplumsal-tarihsel koşulları ve bu biçimlerin üretilip benimsendikleri gündelik süreçleri hiç gözetmeden, yalnızca söz konusu sembolik biçimlere bakılarak çıkarsanabileceği varsayımı."[17]

Söylem ve eklemlenme, postmarksizmin jargonunda da önemli yer tutan kavramlardır. Kabaca özetlemek gerekirse, belirli bir toplumsal gerçekliği oluşturan ögeler, kendi aralarında belirli biçimlerde *eklemlenebiliyorlar*. Böylece, eklemlenme, *söylemi* getiriyor. Daha açığı, siyaset ve ideoloji, özel eklemlenmelere yönelen bir söylem kurma süreci oluyor.

İşin canalıcı yanı, eklemlenerek söyleme ulaşan ögelerin, herhangi bir *ön* maddi belirleniminin ve özel ideolojik yüklerinin bulunmadığının varsayılmasıdır. Yani, postmarksizmde, söylem öncesi bir nesnelliğin varlığı tartışmalıdır. Bu, "sınıf", "sömürü", "üretim ilişkisi" gibi olguların, ancak onlara ilişkin kavramlar ve söylemlerle ortaya çıkabildikleri gibi tuhaf bir sonucu getirir. Ancak, dediğimiz gibi, konu tartışmalıdır. Örneğin Laclau ve Mouffe'a göre "söylemsel bağlam dışında nesneler oluşa *sahip değillerdir*; yalnızca *varlığa* sahiptirler [...] Başka bir deyişle, ister olgusal olsunlar ister olmasınlar, nesnelerin oluşları konusundaki 'hakikat' teorik ve söylemsel bağlam içinde ortaya çıkar ve her türlü bağlam dışında kalan bir hakikat fikri düpedüz anlamsızdır."[18]

Bu söylenenler, birkaç açıdan ciddi itirazı gerektiriyor. Bir kere, gerçek'ten farklı olarak, hakikat'in, ancak öznenin nesnellikle ilişkisi bağlamında ortaya çıkabileceği doğrudur. Başka deyişle hakikat, öznenin çeşitli düzeylerdeki etkinliğiyle bilince çıkarılmış, kavranmış nesnel gerçektir. Buraya kadar sorun yok. Ancak, nesnel gerçeğin hakikat dışındaki bölümünü, oluşu (genesis) dışlayan, salt bir varlık ya da varoluş olarak tanımlamak doğru değildir. Nesneler, söylemsel bağlam dışında, hem varlığa hem de oluşa sahiptirler. Aslında, marksizm, varlığı sürekli bir oluş olarak tanımlar. Eğer böyleyse, söylemsel bağlam dışında varlığa sahip oldukları söylenen nesnelerin, oluşa da sahip olduklarını kabul etmek gerekir. Nesnelerin oluşunun, bizim kavramlarımız ve kuramlarımızla ortaya çıkarılıp algılanabileceği, bu nesnelerin, bu çabalardan bağımsız oluşları olamayacağını göstermez.

Kanımca postmarksizmin bu özel yaklaşımında, Marx'tan alınan üretim ve üretim tarzı kavramlarının özellikle çok dar bir bölmeye sıkıştırılmasının payı var. Althusser'de olduğu gibi, bu daracık bölmeye "ekonomi" deniliyor. "Ekonomi", bu sıkıştırılmışlık içinde, kendisiyle doğrudan ilişkili pek çok olguyu ve süreci kendi dışındaki alana terkediyor. Böylece, maddi temeli ve zorunlulukları içerdiği kabul edilen bölme ne kadar daraltılırsa, aslında bu bölmeyle ilişkili birçok olgu ve süreç, bu dolayımlarından kopartılarak serbestlikler, olumsallıklar ve uçuşkanlıklar alanına taşınmaktadır. Bu serbestlik, olumsallık ve uçuşkanlık da, eklemlenme ve söylem için elverişli bir ortam oluşturuyor. Oysa, Wood'un da işaret ettiği gibi, Marx'ta "ekonomi" salt teknolojiden ibaret olmayıp sınıf ilişkilerini de kapsadığı için, bu bölme ile diğer toplumsal alanlar arasında organik bir ilişki vardır.[19] Bu nedenle, Marx'ta maddi üretim

"ekonomik" değil, *toplumsal* bir olgudur. O halde, maddi üretim sürecinden görece en uzak alanlar bile, temel tarafından birebir belirlenmeseler de, kendilerini temele ulaştıran dolayımlara sahiptir.

Postmarksizmin marksizme ilişkin en kaba çarpıtmalarından biri, marksist belirlemenin mutlaklık taşıdığı yolundaki yorumlardır. Oysa marksizmde belirleme, maddi temelden kalkıp tek tek her olguya birebir uzanan bir mutlaklık taşımaz. Belirleme, belirlenenin alabileceği biçimlerin, olası hareket alanının ve değişimin *sınırlarını çizen* bir ilişkidir. Bu söylenen, belirlemenin çeşitli düzeyleri için geçerlidir. En üstten başlayalım. *Tarihsel belirlenim*, Larrain'in dediği gibi "tarihin, belirli sınırlayıcı koşullar içinde insanlarla yapıldığı için akılcı hale geldiğidir."[20] Burada anlatılmak istenen çok açıktır: Eğer tarihi yapan insanların etkinliklerini sınırlayan koşullar varsa, bu koşullar tanımlanıp anlamlandırılabiliyorsa, tarihsel sürecin gelişme yönünü de kavrayabiliriz. Bu yön, kuşkusuz genel bir yöndür ve bu genel yönün şu ya da bu tarafına geçişler olacaktır. Ama, bu koşullar içinde gelişen süreç, hiçbir zaman, salt rastlantısallıkların yön verdiği bir süreç olmayacaktır.

Belirlemenin ikinci düzlemi diyebileceğimiz üretim tarzı-üstyapı ilişkilerinde de, mutlak bir belirleme değil, bir alan ve sınır çizimi söz konusudur. Örneğin, kapitalist üretim tarzının varlığı çeşitli hukuksal üstyapılara temel olabilir. Ama, kapitalist üretim tarzının egemen olduğu hiçbir ülke, özel mülkiyetin çeşitli biçimlerde güvence altına alındığı bir hukuksal üstyapı olmadan edemez. Keza, içerebileceği çeşitliliklere karşın, kültürel üstyapı da kendini verili üretim tarzına şöyle ya da böyle uydurmak zorundadır.

Belirlemenin üçüncü düzlemi ise, üretim süreci içindeki maddi konumlanış ile, çıkar algılaması ve siyasal yönelim arasındaki ilişkiyle ilgili. Postmarksizm, üretim süreci içindeki konumlanıştan kaynaklanan bir nesnel çıkar olabileceğini açıktan reddetmektedir. Başka deyişle, çıkarları yaratan bile, belirli söylemlerdir. Eğer böyle ise, işçilerin özelleştirmelere ve kimi ücret politikalarına karşı gösterdikleri tepkiyi, özelleştirmelere ve söz konusu ücret politikalarına karşıt *söylem geliştiren* birtakım unsurlara bağlamamız gerekiyor. Gelgelelim, eğer ortada belirleyici maddi çıkarlar yoksa, özelleştirme karşıtı söylemin neden orta sınıfları, bürokrasiyi ya da köylüleri değil de işçileri harekete geçirdiğini anlamak güçleşiyor. Neden, bu kesimlerin söylemin "uzağında kalmaları" olabilir mi? Çünkü, Wood'un da dediği gibi, postmarksizme göre "bir mağara

adamının sosyalist olma ihtimali, bir proleterinkiyle aynıdır; bunun için, o mağara adamının, uygun söylemi işitebileceği uzaklıkta olması yeterlidir." [21]

Sonuçta, birine bütünlük denip denemeyeceği tartışmalı olmak üzere, iki ayrı bütünlük anlayışıyla karşılaşıyoruz. Bunlardan birincisinde, bütünlüğün çeşitli bileşenleri ya da ögeleri, aralarından hiçbiri dar bir alana sıkıştırılmadan, kendilerini yanıbaşlarına doğru yayarlar ve böylece ortaya dolayımlanmış bir bütünlük çıkar. Bu bütünlük anlayışının en belirgin özelliği, en uç dolayımın bile, ilk çıkış noktasındaki ögeyle organik ilişkisinin sürmesi, bu anlamda kesikliliğin ve belirlemesizliğin dışlanmasıdır. İkinci bütünlük anlayışında ise, ögelerden biri (ekonomi) doğal uzantılarından, sonuçlarından ve ilişkilenmelerinden traşlanarak bir yere hapsediliyor. Böylece, bütünlüğün en geniş bölümü, bağlantılarından koparıldıkları için artık kendi başlarına ve belirlenimsiz kalan uzantılara ve sonuçlara tahsis ediliyor.

Genel olarak söylem kuramıyla ilgili birkaç not daha eklenebilir. Söylem kuramı, daha önce de değindiğim gibi, kimi toplumsal olguların çözümlenmesinde işlevli olabilir. Ama, bu işlevlilik alanı, daha çok, toplumsal çelişkilerin *nasıl yaşandığının* çözümlenmesinde geçerlidir. Örneğin Türkiye'deki varoş emekçilerinin siyasal, ideolojik ve kültürel biçimlenmelerinin çözümlenmesinde söylem kuramının işlevi olabilir. Başka deyişle, bu insanların, üretim süreci içindeki sınıf konumlarının saptanmasıyla yetinilmeyip, gündelik yaşamdaki davranışlarının ne tür eklemlenmeleri yansıttığı ya da ne tür söylemlerin bu kesime özel olarak hitap ettiği araştırılabilir. Ne var ki, köyden kente göç, hizmet sektörünün şişmesi, marjinal ve enformel sektörlerin gelişimi gibi olguların söylem kuramıyla açıklanması herhalde büsbütün saçma olacaktır. Varoş ya da kent yoksulluğu olgusu, hiç kuşkusuz bir *eklemlenmedir*. Ama, burada, belirli maddi üretim etkinliklerinin, başka maddi üretim etkinlikleriyle *üretim tarzı* düzeyinde eklemlenmesi söz konusudur. Kent yoksulluğu olgusunu yaratan, doğrudan doğruya, kapitalizmin maddi *dinamikleridir*. Bu dinamikler, kuşkusuz çözümlenebilir ve kavramlaştırıla-bilir; ama söylem kuramıyla değil. Gerçekten de, söylem kuramının, devlet gibi, ekonomik yapılar gibi olguların çözümlenmesinde de işlevli olabileceği ileri sürüldüğünde, böyle bir savı ciddiye almak mümkün olmayacaktır.[22]

Burada kısaca değinilen postmarksist yönelimlerle Türkiye solu arasında ciddi, yani özel angajmanlı bir alışveriş olduğunu düşünmek, biraz

zorlama kaçacaktır. Türkiye solu yıllardır bir sürü dergi çıkartıyor. Bu dergilerde, postmarksizmi belirli bir bütünlük içinde savunan, bu yönelimin artık iyice içselleştirildiğini gösteren yazı bulmak çok güç (kimi çeviriler hariç). Buna karşılık, gerek kısa makalelerde gerekse kürsülerde, postmarksizmin kimi savlarının açıkça savunulduğuna tanık oluyorsunuz. Böylece ortaya ilginç bir tablo çıkıyor: Bu ülkenin solunda, siyasal hedefini "radikal demokrasi" olarak açıklayan, işçi sınıfının toplumsal mücadelede özel bir yeri olduğunu reddeden, bütünlük fikrine cepheden karşı çıkan, sol hareketi "yeni toplumsal hareketler"le sosyalistlerin eşit konumlarda yer aldıkları bir süreç olarak kurgulayan insanlar görürsünüz; ama "ben artık postmarksizmi savunuyorum" diyene pek rastlamazsınız. Neden acaba?

Doğrusunu söylemek gerekirse, ortada bir samimiyetsizlik olduğunu düşünmüyorum. Yani, postmarksizmi kuramsal ve siyasal açılardan benimseyip içselleştirmiş solcuların, bunu açıkça söylemekten çekinmeleri gibi bir durum olduğunu sanmıyorum. Bana daha akla yakın gelen açıklama şu: Postmarksizm, Türkiye solunun pek çok bölmesine, parça parça, geçmişten gelen kimi boşluklara ve kofluklara özel olarak hitap ederek, özetle, alıcıları da pek farkında olmadan sızmaktadır.

Son olarak bu sızma sürecini görmeye çalışalım.

Solda Batılılık Yanılsaması

Türkiye solunun yaşadığı önemli dönemeç noktalarını çözümleyip belirli konulara açıklık getirmek isteyenler, kaçınılmaz bir ikilemle karşılaşacaklardır. Bu ikilemin bir yanında, kimi "nesnel" ideolojik-siyasal göstergelerden kalkarak işin bilimsellikle ilgili gereklerini yerine getirmek, ama bir noktadan sonra çok yetersiz, hattâ yapay kalmak vardır. Buna karşılık, gerçekten böyle gerektiğini sezip, çözümleme çabalarına kimi psikolojik belirlenmeleri ve özel ruh hallerine ilişkin saptamaları katmak da mümkündür. Ama bu durumda da öznelciliğe sürüklenmek gibi bir tehlike gündeme gelecektir.

Türkiye solu, bu ikilemi sentezci biçimde aşamamıştır. Bu nedenle, örnekleri hayli sınırlı olan ideolojik ve siyasal çözümleme çabalarının yanıbaşına, çok sayıda anı ve roman yığılmıştır. Gelgelelim, iki tür arasında ilginç bir bakışımsızlık vardır. İlk türdeki örneklerden çoğu, aşırı ruhsuz ve cansızdır. Bu örneklerde, kapitalizmin gelişmesine, kentleşme-

ye, reel ücretlere, sendikalaşma oranına, vb. ilişkin rakamlar; kurulan kitle örgütlerine ve sol partilere ilişkin nesnel veriler bulabilirsiniz. Ama bu nesnelliğin belirlediği özgül konumuyla insanın kendisini hemen hemen hiç bulamazsınız. Buna karşılık, insanı anlatan anılarda ve romanlarda, metne yer yer rahatsız edici biçimde eklenen siyasal mesajlara ve çözümlemelere rastlarsınız. Örnek vermeyeceğim. Ama bir genellemeye gideceğim: İdeolojik-siyasal metinlere insanı sokmaya çalışmaktansa, insanı anlatan ürünlere ideoloji ve siyaset katmak, Türkiye soluna daha kolay gelmektedir.

Ne var ki, bu kolaycılık, kimi nesnel temellere de oturuyor. Bu ülkede sol, hiçbir zaman, psikolojiyi ve özel ruh hallerini daha geri planlara itecek, bunları daha derindeki dinamikler olarak bir yerlerde tutacak kitleselliği yakalayamamıştır. Gene Türkiye'de, işçi sınıfı hareketi ya da genel olarak herhangi bir halk hareketi, hiçbir zaman, sosyalist kadro ile onun psiko-politik dünyası arasına girip her ikisini de terbiye edici, giderek uyumlulaştırıcı bir canlılık düzeyine ulaşamamıştır. Sonuçta, Türkiye sol hareketinde özel ruh halleri, kırgınlıklar, öfkeler, düş kırıklıkları, kandırılmışlık duyguları, pişmanlıklar ve benzeri duygular gerektiğinden çok belirleyici olabilmiştir.

Burada, hiç kuşkusuz önemli dönemeç noktalarında ortaya çıkan yönelimlerin ve yeni tercihlerin, tek tek özel psikolojilerin toplanmasıyla tanımlanabileceğini söylemiyorum. Bu, yöntem olarak yanlıştır. Yöntemin yanlışlığı, getireceği sonuçların yanlışlığından önce, herhangi bir genel sonuç çıkartılamayacak ölçüde dağınık ve özel girdilere dayanmasındadır. Tek tek sol öbekler için, psikolojik belirlenim ile ideolojik-siyasal yönelim arasındaki bağlantı belki daha kestirme biçimde kurulabilir. Ancak, burada, genel olarak Türkiye sol hareketinden söz ediyoruz. Bu genellikte konuşulduğunda, tek tek özel grup psikolojilerini derleyip toparlayacak bir üst dolayıma gereksinim vardır. Yani öyle bir ara düzey bulalım ki, burada özel psikolojiler biraz daha genelleşsin, ideolojik-siyasal konumlanış ise biraz daha insanlaşsın, somut insana ilişkin olsun.

Türkiye solunun psiko-politik konumlanışıyla genel ideolojik-siyasal tercihlerini buluşturan bu ara düzeyin, özellikle 80'lerle birlikte belirginleştiğini düşünüyorum. Biraz daha ileri giderek, bu ara düzeyin üç ayağa oturduğunu söyleyeceğim. Şunlar: 1) Türkiye solu, kendi geçmişindeki "üçüncü dünyacı" ağırlığı fazla bulmakta, bu ağırlıktan kurtulmak için *batıya yönelişini* hızlandırmak istemektedir. 2) Türkiye solunun *yalnız*

kalma sıkıntısının giderek bir fobi durumuna gelmesi, ideolojik-siyasal tercihleri önemli ölçüde belirlemektedir. 3) Türkiye solu, "dünya değişiyor"dan "duvarlar yıkılıyor"a, oradan "TC çöküyor"a uzanan söylemlerin içeriğini gerektiğince tartamadığı için bir tür panik ve geride kalmışlık duygusuna kapılmış, bunun ardından da açığı kapatma adına, yapaylığı sırıtan birtakım girişimlere yönelmiştir.

"Üçüncü dünya solcusu olmayacağız" sözleri CHP lideri Deniz Baykal'a ait. Ama bu sözlerin, Baykal'ın ve partisinin çok daha solundaki bir aranışın da temel motifi olduğunu görmek gerekiyor. Benim gözlemim şu: Türkiye solunun büyük bölümü, kendi geçmişinde "üçüncü dünyacı" gördüğü ne varsa hepsinden kurtulmak istemektedir. Milli demokratik devrimi "özgürlükçü demokratik cumhuriyet" yaptığında; ittifaklar konusu gündeme gelince köylülerden, emekçilerden ve küçük burjuvaziden değil de "yeni toplumsal hareketler"den söz ettiğinde; özgürlüğü fabrikalar ve tarlalar yerine sokakta aradığında; dün "demokratik kitle örgütü" dediği şeye bugün "sivil toplum kuruluşu" dediğinde; genel siyasal çözümlere kuşkuyla bakıp "workshop"larda somut sorunlara yönelik somut projeler geliştirilmesini önerdiğinde; sloganlarını, sembollerini, propaganda biçemini batıdan tercüme ettiğinde; toplantılarını daha lüks mekânlarda yaptığında, üçüncü dünyacılığın izlerini sildiğini sanmaktadır.

Bu konunun ayrıntılarına girmek istemiyorum. Ancak, birkaç noktaya değinmek gerekiyor. Kanımca bu batılılaşma akımında birbirini besleyen iki girdi söz konusu. Görebildiğim ve bilebildiğim kadarıyla, 12 Eylül döneminde, 12 Mart'a göre çok daha fazla sayıda solcu Avrupa'ya gitti ve uzunca denebilecek süre orada yaşadı. Bu insanların Avrupa'da neler kaptıklarını tartışmayacağım. Ama, sonuçta, her zaman olmasa bile zaman zaman iğreti duran bir batılı tarzı Türkiye'ye getirmeye çalıştıkları söylenebilir. Böylece, zamanında Celal Bayar'ın dediği gibi "Türkçe düşünüp İngilizce konuşan" bir kesim türemiştir. İkinci girdi ise şu: Avrupa'ya hiç gitmemiş, hattâ 12 Eylül döneminin büyük bölümünü zindanlarda geçirmiş militanlar bile, özel yaşamlarında, "birey olma" ekseninde gelişen, batılı insana öykünen bir "kendini aşma" süreci yaşamışlardır. Erkek kadın hepbirlikte feministleşme, bu sürecin ilginç boyutlarından birisidir. Daha ötesi, bireysel düzlemde yaşanan bu aşkınlaşma süreci, içinde yer alınan genel siyasete de projekte edilmiştir. Bir yanda kadrodan, öbür yanda ise militandan kaynaklanan bu girdiler birleşerek,

Türkiye solunun büyük kesimine zorlama bir batı öykünmeciliği taşımıştır. Şu da eklenebilir: Bugün, Türkiye solunun belirli bir tipolojisi ile sözgelimi bir Kürt devrimcisi ya da TİKKO'cu arasındaki açıda, ideolojiye, siyasete ve stratejiye ilişkin ayrışmışlıklardan önce, ilkinin ikincisini "aşırı gelenekçi ve şarklı", ikincisinin ise birincisini "aşırı batılı ve snop" görmesinin payı vardır.

Konunun uç noktalara gitmemesi için asıl meramıma dönüyorum: Türkiye solunun pseudo-batılılığı, içeriği, bağlantıları, gerçekçiliği vb. düşünülmeksizin birçok ideolojik ve siyasal tercihin kolayca yapılabilmesi için elverişli zemin oluşturmuştur. Başka yerlerde de yazmıştım, yinelemekte sakınca görmüyorum. Mitinglere 5 bin kişi ile katılan sol grupları "marjinal" sayanlar, 15 kişilik bir çevreci grubu "yeni toplumsal hareket" olarak nitelemekte sakınca görmeyeceklerdir; aynı insanlar, Türkiye gibi bir ülkede, işçi-emekçi hareketine, feminist, çevreci, gay, vb. "hareketler" karşısında öncelik ve ağırlık tanınamayacağını da söyleyeceklerdir.

Ara düzeyin ikinci ayağının, yalnız kalma fobisi olduğunu söylemiştim. Türkiye solu, çok acısını çektiği yalnızlığı aşmak için gerçekten çaba harcamaktadır. Ama, ortada şöyle bir soru var: Yalnızlığı aşmak için zorlanan yollarla, batıya ve batılılığa yönelim arasında bir tutarlılık olduğu söylenebilir mi? Türkiye solunun batılı yönelimleri, büyük kentlerin, daha doğrusu üç büyük kentin orta sınıf öğrenci-aydın kesimlerinde belli bir taban bulabilecektir. Çünkü, Türkiye'de, barışçı olmak kaydıyla ilginç ve yeni protesto biçimlerine, pikniğe gider gibi gidilen mitinglere, genel siyasetten çok kentsel yaşamın çeşitli sorunlarını tartışmaya yatkın, 12 Eylül öncesinde pek görülmeyen yeni bir sol eğilim vardır. Ne var ki, böyle bir eğilimin temsilcisi olan topluluğun, yalnızlık fobisi içindeki sol kadroların derdine deva olması pek mümkün görünmemektedir.

Çünkü Türkiye, kısa süren her yumuşama ve ferahlama dönemini, toplumu genel siyasal paradigmalar ekseninde saflaştıran gerilimlerin izlediği bir ülkedir. Sanırım herkes katılacaktır: Herhangi bir ülkede, solun gündelik yaşamla ilgili konuları yarın ne olacak endişesinden uzakta ve yapıcı biçimde tartışabilmesi için, bu yöndeki niyetlerin ötesinde, o ülkede görece istikrarlı, oturmuş, dengeli ve savrulmalardan bağışık bir siyasal düzenin varlığı gerekir. Türkiye'nin böyle bir ülke olması mümkün mü? Örneğin İzmir'de, Kordon'u mahvedecek herhangi bir imar girişimi gerçekten önemli olabilir. Ama ülkedeki siyasal süreçler toplumu "darbe-

şeriat" gibi bir ikileme taşımışsa, *siyasal* partilerin ve hareketlerin, kentsel imar konularından önce bu ikileme ilişkin tutum geliştirmeleri gerekecektir. Kesin konuşmak istemiyorum, ama görebildiğim şu: Türkiye solu yalnızlığını aşmak istiyorsa, *genel siyasal sorunlara* ilişkin hareketlenmeler ve bu hareketlenmeler aracılığıyla devşirilecek insanları, en az, "yerel somut sorun" temelinde yaratılabilecek hareketlilikler kadar düşünmek zorunda kalacaktır.

Üçüncü ayakta, Türkiye solunun, çok yönlü değişim rüzgarlarıyla daha çok batıya savrulduğundan söz etmiştim. Burada, Türkiye'deki sol aydının, geleneksel Türk aydınının birçok özelliğini içselleştirdiği söylenebilir. Daha önce de değinmiştim: Küresel ya da bölgesel ölçekteki önemli dönemeçler, Türkiye'nin geleneksel aydınını hep aşırı biçimde belirlemiş, yarı panikçi yarı tutkulu aranışlara yöneltmiştir. İçinde bulunduğumuz yüzyılın başından alırsak, bu tür dönemeçlerde, 1918-1922 arası kısa dönemle 1930'ların başındaki dalgalanma dışında, geleneksel aydının yönelimi hep batıya doğru olmuştur. 1980'lerde başlayan süreç ise, içerdiği dönemeçlerle, bu kez Türkiye'nin sol aydınını da hiç gitmediği ölçüde batıya itmiştir.

İşin ilginç yanı, 80'lerin sol aydınının, bu batıya itilişi üç ayrı düzlemde birden yaşamasıdır. Birincisi ülke, ikincisi sol, üçüncüsü ise birey olarak kendisi. Özal döneminin getirdiği sermaye birikim süreçleri ve dünya kapitalist sistemine eklemlenme girişimleri, ülke düzlemindeki batıya yönelimin işareti olmuştur. Batısında Avrupa, doğusunda ise Kürt hareketi ve diğer komşuları tarafından sıkıştırılan Türkiye'nin, ekonominin yeniden yapılanmasından siyasal rejime, hukuk sisteminden kamusal alandaki ilişkilere dek köklü bir dönüşüm süreci yaşamasının kaçınılmaz olduğu varsayılmıştır. Bu dönüşümün, normal olarak, eskisine göre daha çok batılılaşma biçiminde gerçekleşeceği düşünülmüştür. O kadar ki, yeniden yapılanmanın zorunluluğu "TC çöküyor" klişesinden II. Cumhuriyet tartışmalarına uzanan uçlarda yorumlanabilmiştir.

İkinci düzlemde, batıya itilen ülkeye, gene batıya itilen sol eklenmiştir. Bu düzlemdeki batıcı yönelimlere az önce değinmiştim. Son 10 yılda bu ülkeye, daha doğrusu İstanbul'a solla şöyle ya da böyle ilişkili birçok yabancı gelmiştir. Ama özellikle İstanbul solcusu, kendi solculuk kurgusu doğrultusunda, bu konuklardan örneğin Castro'ya ve Mandel'e göre Korotiç'i, Cohn-Bendit'i, John Keane'i, Ernesto Laclau'yu, Jacques Derrida'yı ya da Carillo'yu daha çok merak etmiştir. Büyük olasılıkla, ilk

ikisinde geçmişini, diğerlerinde ise "geleceğini" gördüğü için.

Üçüncü düzlemde bireyin kendisinin bir tür batılılaşmasından ya da batıcılaşmasından söz edilebilir. "Batıcılaşma" sözcüğünü her iki anlamıyla birden kullanıyorum. Sonuçta, bu batıcılaşmayla birlikte, solun "insanlık durumu"na ilişkin yaklaşımları da başkalaşım geçirmiş, batılı birey paradigmaları daha öne çıkmıştır. Nasıl mı? Örneğin, şu paragraf, bir gazetenin kitap ekinden aynen alınmıştır: "'Yırtıcıların Alacakaranlıkta Savaşı'nda tanıtım histerisini, 'Uyku İmparatorluğu'nda uykuyu, romanın çağdaş yüzünde yeniden bulgulayan Henri-Frédéric Blanc, 'Üç Atış Yirmi Beş'te kendinden kaçan insanı kovalamak yerine, kendinden hem kaçan hem de kovalayan insanın iki hali arasındaki uzaklığın giderek arttığını belirtiyor sadece." Sözü edilen yazarın, "sadece" bunu belirtmekle yetinmeyip başka şeyleri de belirtmesi durumunda ne olurdu bilemiyorum. Belki de, Türkiye'nin batılı anlamda "birey" olmaya, kendine dönmeye çalışan sol aydınını daha çok doyururdu.

Türkiye solunun batılılaşmasına bir başka çarpıklığın daha eşlik ettiği söylenebilir. Türkiye solunun hemen hemen her angajmanı, bir Marx ve marksizm by-pass'ıyla gerçekleşmektedir. Solun geçmişindeki angajmanlarda marksizm, leninizme ya da Latin Amerika'daki devrimci hareketlere doğru by-pass edilirdi. Şimdi, leninizm de, Latin Amerika da pek gündeme getirilmiyor. Ama, marksizm bir kez daha by-pass'a uğruyor: Bu kez, yeni sola ve postmarksizme doğru. Böylece, Türkiye solunu bekleyen en büyük tehlike ortaya çıkıyor: Solun bir dönemine damga vuran, otantikliği nedeniyle yeniden canlanması beklenebilecek devrimci demokrat dinamizmin, üzerine "batının deli gömleği"[23] giydirilerek yeni sola doğru iteklenmesi.

Bundan, salt potansiyel bir tehlike olarak söz ediyorum. Potansiyel de olsa, tehlikenin adını bir kez daha koymakta yarar var: Türkiye'de, büyük kentlerin varoşlarında ve Anadolu'nun kimi yörelerinde ortaya çıkabilecek, belirli bir atılganlık ve dinamizm içeren, devrimci, demokrat, halkçı, eşitlikçi ve özgürlükçü hareketliliklere, salt parlamenter demokrasi ve yerel katılımcılık eksenlerindeki baskı grubu oluşumları olarak bakılması, çok büyük bir yanlış olacaktır. Bu olasılığı, potansiyel de olsa bir tehlike saymam, Türkiye'deki *devrimci ara kadro* ya da yerel önder tipolojisinin de bir ölçüde dönüşüm yaşayıp batılılaşmasından kaynaklanıyor.

Türkiye solunda, ideolog ve merkezi önder konumunda olanlarla ara

kadrolar ve militanlar arasında her zaman bir açı olagelmiştir. Bu, normal sayılmalıdır. Önemli olan, aradaki açıya karşın bu iki kesimin, birbirini geliştirebilecek bir ortaklıkla gerilimi aynı anda yaşayabilmesidir. 12 Eylül'ün getirdiği tahribatın en önemli yönlerinden biri, işte bu gerilimli ve geliştirici ortaklığı büyük ölçüde yok etmesidir. İdeolog ve merkezi önder konumunda olanlar kendi kadrolarının ve militanlarının dışında başka (ve yabancı) etkileri içselleştirirken, kendi yerelliklerindeki etkinlik ve hareket alanları daralan ara kadrolar ve militanlar da, yeni merkezi üretimin sorgusuz ve çaresiz alıcısı durumuna düşmüşlerdir. İthalatçı ya da üretici firma, "ne gönderirsem onu tüketecekler" rahatlığıyla ithalat ve üretim yaparken, bayi de, ithalatçı ya da üretici firmadan gelen malı "işe yaramaz" diye geri gönderemeyecek ölçüde eksilmiştir.

Oysa, Avrupa'dan alınan bir gömlek ya da saat kimsenin üzerinde iğreti durmaz. Ama, herhalde hiç kimse, Anadolu'nun bir yerinde ya da "varoş yerelliğinde", Almanya'dan getirilen tüylü bir Bavyera şapkasıyla dolaşmayı istemeyecektir.

Sekizinci Bölümün Notları

1. Ertuğrul Özkök; *Elveda Başkaldırı*, Afa Yayınları (2. Baskı) 1987, s. 130.
2. G. Lukacs, *Çağdaş Gerçekçiliğin Anlamı*, Çeviren: Cevat Çapan, Payel Yayınları (3.Baskı) 1979, s. 92.
3. Perry Anderson; *A Zone of Engagement*, s. 302.
4. Perry Anderson; *y.a.g.e.*, 326.
5. Ayşe Buğra; *Devlet ve İşadamları*, s. 27.
6. K. Marx; "Economic and Phiilosophic Manuscripts of 1844", *Collected Works*, c.3, s. 277.
7. K. Marx; aynı yerde.
8. K. Marx; "Theses on Feuerbach", *Collected Works*, c. 5, s. 7.
9. K. Marx; *Kapital*, 1. Cilt , s. 87.
10. Eric Hobsbawm; *Kısa 20. Yüzyıl*, s. 356.
11. J.B. Thompson; *Ideology and Modern Culture*, ss. 100 ve 104.
12. Mahmut Goloğlu; *Tek Partili Cumhuriyet*, Ankara 1974, s. 27.
13. Gülnur Savran; "Öz'lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine", *11 Tez*, no. 10 s. 132.
14. Jean Baudrillard; *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu*, Çeviren: Oğuz Adanır, Ayrıntı Yayınları 1991, s. 19.
15. Bkz. E.Laclau ve C. Mouffe; "Amasız Fakatsız Marksizm Sonrası", Çeviren: Ahmet Kardam, *Marksizm ve Gelecek*, no. 5, 1992, s. 9-39.
16. Erol Mutlu; *İletişim Sözlüğü*, Ark Yayınları 1994, s. 204.
17. J.B. Thompson; *Ideology and Modern Culture*, s. 291.
18. E. Laclau ve C. Mouffe, *y.a.g.y.*, s. 17.
19. E. M. Wood, *Sınıftan Kaçış; Yeni Hakiki Sosyalizm*, Çeviren: Ş. Alpagut, Akış Yayıncılık 1992, s. 69-70
20. Jorge Larrain; *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, s. 142.
21. E.M. Wood; *y.a.g.e.*, s. 72.
22. S.Best ve D. Kellner; *Postmodernist Theory: Critical Interrogations*, s. 204. 23.

23. Bu kavram Attila İlhan'a aittir. İlhan'ın "doğu-batı" ikilemine yaklaşımına genellikle katılmıyorum. Yıllardır diline doladığı şu entrikalı Sultan Galiev maceralarını da fazla ciddiye almıyorum. Cumhuriyet tarihinin değerlendirilmesinde, M.Kemal ile İ. İnönü arasına İlhan'ın koyduğu ayırım çizgisine ise hiç katılmıyorum. "Deli gömleği" kavramını ödünç almam, batılılaşma paradigmasına İlhan'ın yaklaşımını benimsediğim anlamına gelmiyor.

Sonsöz

James Joyce ya da William Faulkner, 1989 Kuruçeşme tartışmalarından başlayarak Türkiye solunun geniş katılımlı toplantılarını izleyebilseydi, herhalde çok şaşırırdı. Çünkü, bir roman tekniği olarak bilinen "bilinç akışı"nın, Türkiye solunun *siyasal* söylemine iyiden iyiye yerleştiğini görürdü.

Siyasetle uğraşan insanların, duygularını, düşüncelerini, isteklerini, düşlerini, vb. herhangi bir tutarlılık, sistem ve önceliklendirme olmaksızın, olduğu gibi ortaya dökmeleri ilginç bir durum sayılmalıdır. Bireyin iç dünyası, duygu, düşünce, istek ve düş anlamında parçalanmış olabilir. Edebiyat, bireyi bu parçalanmışlığı (ve *bütünlüğü*) içinde yansıtırken, yaratıcı tekniklere başvurabilir. Ama, bir solcunun ideoloji ve siyaset dünyası bu kadar parçalanmış olabilir mi? Ya da, bu denli parçalanmış bir ideoloji ve siyaset dünyası bile, son çözümlemede bir bütünlük sunar mı?

Bireyin kendi iç dünyasındaki parçalanmışlık, herşeye karşın bir bütünü yansıtabilir. Bu parçalanmışlıktan, bir bütün olarak insan denilen varlığı çekip çıkartabilirsiniz. Ne var ki, ideoloji ve siyaset dünyasının öznesi olan insan, tanım gereği, kurulmuş bir bütünün insanı olmak zorundadır. Bu dünyanın insanı, ideolojiyi ve siyaseti bilinç akışı tekniğiyle algılayıp öyle yansıtıyorsa, ortada sorun var demektir. Böyle bir parçalanmışlıktan, anlaşılma ihtiyacındaki bir varlık olarak insanı çıkartabilirsiniz; ama herhangi bir ideolojik-siyasal bütün çıkartamazsınız.

Ama, ne dersek diyelim, ortada böyle bir durum vardır. Günümüz solcusunun ideolojik ve siyasal dünyası parçalanmıştır. Kürsülerde, yazılarda, eylemlerde, bu parçalanmışlık yansıtılmaktadır. Bu durumda, bizim de Orhan Gencebay'a kulak vermemiz, "onu bu hallere bir koyan vardı" diyerek iz sürmemiz gerekiyordu.

Bu çalışmada, başka şeylerin yanısıra biraz da bunu yapmaya çalıştım.

●●●

Çalışmayı, başından bu noktaya dek bölüm bölüm özetlemenin gerekli olduğunu sanmıyorum. Ama, gene de bir özet yapacağım. Bu özet, tek tek bölümlerin içeriğine değil, çalışmanın temel mesajlarına ilişkin olacak. Kuşkusuz, bu mesajların, metin içinden çıkarsanması da müm-

kün. Ancak, hem bir toparlama yapmak, hem de olası yanlış anlamaları gidermek için, daha sistematik bir sunuşun yararlı olabileceğini düşündüm:

1. Türkiye'de sol hareketin yükselişi, Batı Avrupa'daki geleneksel komünist partilerin bir dönem temsil ettikleri modelin dışında kalacaktır. Bu yükseliş, tastamam üçüncü dünyacı özellikler taşımasa bile, devrimciliğin, demokratlığın, halkçılığın, plebyen eşitlikçiliğin ve naif bir sosyalizm anlayışının içiçe geçtiği, daha amorf bir çizgide gerçekleşebilecektir. Burada, sol hareketin "yükselişi" derken ağırlıklı olarak anlatılmak istenen, kitleselleşmedir. Başka deyişle, Türkiye sol hareketinin kitleselleşmesi, az önce örneklenen özellikleri barındıracaktır. Sonuçta, Türkiye solunun geleceğinde, ikirciksiz ve net marksist kimlikli, özel olarak sanayi işçilerine dayanan bir partinin, marjinal öbekler dışında solun çok büyük bölümünü denetleyip yönlendirdiği bir tablonun ortaya çıkması son derece güç görünmektedir. Sol hareket içinde işçi sınıfı ağırlığının artmasıyla, marksizmin etki alanı da genişleyebilir. Ama, böyle bir genişleme bile, olası tablonun genel çizgilerini pek fazla değiştirmeyecektir.

2. Marksizm, böyle bir sol kitleselleşmenin ya da yükselişin olmazsa olmaz ön koşulu değildir. Ancak, aynı yükselişin, siyasal iktidar perspektifi ve belirli bir toplum projesi doğrultusunda ilkeli ve tutarlı siyasetler izleyen, bu anlamda ciddi bir harekete dönüşmesi, ancak, marksizmin belirleyiciliğinde mümkün olabilecektir. Günümüzün dünyası bunu daha da zorunlu kılmaktadır. Çünkü, uluslararası kapitalizmin bugünkü koşulları, marksizmle ilişkileri çok dolaylı kalan, klasik üçüncü dünyacı kopuşları büsbütün güçleştirmektedir. Ancak, "marksizmin belirleyiciliği" derken, hareket içindeki marksistlerin nicel ağırlığından farklı bir olgu kastedilmektedir. Kastedilen, hareket geliştikçe biçimlenecek olan *sosyalist ideoloji* içinde, marksizmin, denetleyici, sınayıcı ve düzeltici bir ağırlık taşımasıdır. Böyle bir ağırlık gereklidir. Çünkü, Türkiye solunda, hareketin başını çekenleri, ara kadroları ve militanları, sırasıyla, postmarksizm, liberalizm, sivil toplumculuk, demokratizm, populizm ve sosyal demokrasi gibi tehlikeler beklemektedir. Devrimci demokrat ve sol dinamizmin, bu kanallarda durgunlaşması ciddi bir tehlikedir. Bu tehlike, ancak, marksizmin yeniden silkinişiyle önlenebilir.

3. Durum böyleyken, Türkiye'de marksizmin silkiniş yaşamasını önleyen, kimi tarihsel kimi güncel ciddi engeller vardır. Bu engeller şöyle özetlenebilir:

a) Çalışmanın birinci bölümünde de anlatıldığı gibi, Türkiye solunun kuramsal geleneği zayıftır. Bu zayıflık, Türkiye solunu, "hayatın içi" sayıp teselli bulduğu dar pratikçiliğe yöneltmektedir. Aktif ve özverili militanın, en temel kuramsal açıklamaları bile sürekli olarak "bir başkasından" duyar duruma gelmesi, sol hareketin geleceği açısından tehlike işaretidir;

b) Sınırlı ve yetersiz de olsa, Türkiye solunu 1980'lerin sonuna dek taşıyan marksist birikim, 89-91 dönemecinde önemli ölçüde erimiş/tasfiye edilmiştir. Tek tek siyasal çizgilerin özel gereksinimlerine göre kesilip biçilen bir marksizm, marksizmi hedef alan çok yönlü saldırı karşısında direnememiştir. Bu erimişlik ortamında eski kadroların önemli bir bölümü, marksizmden uzak, gerçekten ve yalnızca "inadına" solculuk yapmaktadır. Bu, kendi başına kötü bir şey değildir; ama aynı kadrolar, gerçeği arayan genç ve dinamik unsurlara karşı *Gülün Adı*'nda betimlenen içi geçmiş papazları andıran bir tutuculuk sergileyebilmektedirler;

c) Türkiye solunun bu kuşağı, şu anda, postmarksizmin saldırısı karşısında grogi durumdadır. Yere yıkılmamıştır, ama hayli sersemlemiştir. Gelgelelim, grogi durumda söylenenler, giderek dayatılanlar, daha zararlı olabilmektedir. Solun görece eski kuşakları, kendi yaşadıkları özel saçmalıklara duydukları topyekun tepkiyi, solun genç kuşaklarını bu yönde ipotek altına almaya dek götürebilmektedirler;

d) Türkiye solunun 80 sonrası nitelikli devrimci kuşağı, kendini, marksist birikimin ve temelin önemini yeterince göremeyen, leninizmi ve örgüt teknisyenliğini her derde deva sayan yarı mazoşist bir entelektüel kısırlığa mahkum etmiştir. Oysa, belirli bir alanı marksizmle temizlemeden leninist örgüt oluşturmaya çalışmanın, fay kırığı üzerine bina dikmekten pek farkı yoktur. Şöyle de söylenebilir: Marksizm, leninist örgütün inşa edileceği alanın istinat duvarıdır;

e) Türkiye işçi sınıfı hareketi, hangi yorumu ve versiyonuyla olursa olsun, kendi içinde marksizm üretecek bir geleneğe ve deneyime sahip değildir. Türkiye işçi sınıfı hareketi, sendikal önderliklerin aşırı belirlenimi altındadır. Sendikal yönetimler ise, marksizmle herhangi bir yakınlık kuramayacak biçimde oluşmuş yapılardır. Sosyalistliğinden hiç kuşku duymadığım bir işçi liderinin, sosyalizmi, "işçinin emek gücünü ken-

di belirlediği fiyattan satabileceği düzen" olarak tanımladığına bizzat tanık olduğum için bunu daha rahat söyleyebiliyorum.

4. Bütün bu olumsuzluklara karşın, Türkiye'de, marksizmin yavaş yavaş da olsa bir canlanış dönemine girmesi mümkündür. Ancak, marksizmin canlanışı, kapalı mekânlarda ve dar çevrelerde, dış hesaplaşma boyutu içermeyen bir marksizm eğitimiyle değil, seçilmiş hedeflere karşı yoğun kuramsal ve ideolojik saldırıyla gerçekleşebilecektir. Bugün için, marksizmin özellikle hesaplaşması gereken akımlar ve yönelimler, her biri *postmarksizm* ve *postmodernizm* başlıkları altında ele alınabilecek biçimde, şunlardır:

a) Sürekliliği göremeyen, aşırı kopuşcu, dolayısıyla zemin eritici yorumlar (neyin "başı" olduğu pek söylenmeden, tarihin sonu, ideolojilerin sonu, monolitik partilerin sonu, işçi sınıfının sonu, reel sosyalizmin sonu, asker partililik anlayışının sonu; TC'nin sonu, kemalizmin sonu, modernizmin sonu, doğaya egemen olma anlayışının sonu, vb. vb.);

b) Toplumsal formasyon şemasını çarpıtan sivil toplumculuk anlayışları (özellikle, "kemalizmden kopuş" temasıyla anti-tarihselci bir konuma sürüklenme; modernleşme dinamiklerini kendi gerçekliği içinde değil, soyut ve idealist ölçütlerle eleştirme);

c) Tarihsel gelişim şemasını çarpıtan demokrasicilik anlayışları (tarihin indirgemeci ve teleolojik yorumlarına karşı çıkıldıktan sonra, aynı tarihin bu kez "demokrasi mücadeleleri" ekseninde ve "radikal demokrasi" ereğiyle açıklanması);

d) Bütünlük fikrini çarpıtan "doğrunun parçalılığı" ya da "mozayıkçılık" anlayışları (kadına feminist, Kürt'e tayin hakçı, dinciye antikemalist, tabandaki CHP'liye kemalist, batılı NGO'ya sivil toplumcu, işçiye sınıfçı, Küba'lıya enternasyonalist, Avrupa'lıya batılı, Filistin'liye üçüncü dünyacı, eşcinsele özgürlükçü, işadamına ise liberal kimliklerin sunulduğu klinik düzeydeki "çok kimliliklilik" vakaları);

e) Sınıf egemenliği gerçeğiyle siyasal mücadele ve siyasal iktidar perspektifini sulandıran "yeni toplumsal hareketçilik" anlayışları ("yeni toplumsal hareketler"in, daha oluştaki anti-marksist kimliklerini, marksizm *dışı* alternatif oluşturma çabalarını ve bu tür "hareket"lerin doğaları gereği siyasal iktidar hedefi olamayacağını görememe).

5. Az önce sözü edilen marksist canlanış, ciddi gerilimlerle birlikte yaşanacak bir süreçtir. Çünkü, marksizmin kendi iç tutarlılığı ve kimi ko-

nulardaki kuramsal arınmışlığı ile, kitlesel herhangi bir sosyalist hareketin kaçınılmaz ideolojik bulaşmışlığı, her yerde bir gerilim kaynağı olmuştur. Türkiye'de de olacaktır. Marksizmin kendi kuruluş döneminde içerip aştıklarının, daha sonra, sosyalist hareketin kitleselleşme temaları olarak ideolojik planda yeniden gündeme gelmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla, marksistler, örneğin halkçılık, eşitlikçilik, cumhuriyetçilik, aydınlanmacılık, laiklik, modernlik ve benzeri temalara yaklaşırken postmodernist klişelerden ne kadar kaçınıyorlarsa, "derin marksizm" bilgiçliğinden de o kadar uzak durmasını becermelidirler.

6. Türkiye'de bugün için marksistlerin yapabilecekleri müdahalelerin başında, buharlaşanı ya da öyle görüneni yeniden katılaştırmak gelmektedir. Örneğin, günümüzün ideolojik belirlenimleri, 19. yüzyıl birikiminin türevinin türevi ise, marksistler integralle uğraşmalıdırlar. Toplumsal karmaşıklığın sınıflara bölünmüşlükle, devlet tartışmalarının devletin sınıf kimliğiyle, çeşitliliğin ise bütünlükle açıklanması, katılaştırıcı müdahale örnekleridir. Böyle müdahalelerin "biz bunları çok duyduk" küçümsemesiyle karşılanması kimseyi yolundan alıkoymamalıdır.

Hiç duymamış ya da yanlış duymuş olmaları olasılığı çok güçlüdür.

"Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu", temelde üç ayağa oturan bir çalışma. Birinci ayağı, genel olarak marksizmin kendisini oluşturuyor. Bu ayakta, marksizmin oluşumu, gelişmesi ve günümüzdeki postmarksist eğilimlerin marksizme yönelttikleri eleştiriler ele alınıyor. İkinci ayakta ise, Türkiye sol hareketinin kendi özgül gelişim süreci içinde ön plana çıkan sorunlara değiniliyor. Nihayet, üçüncü ayağı da, Türkiye solu ile marksizmin özel ilişkilenme biçimi oluşturuyor. Çalışma, Türkiye'de sol-sosyalist hareketin bu günkü ideolojik belirlenimlerini ve yönelimlerini de irdeleyerek, aydınların konumu "marksizmin bunalımı", marksist yöntem, marksist bütünlük anlayışı, kimlik sorunu, ideoloji, siyaset ve devlet kuramı gibi konulara, bu üç ayaklı kurgu çerçevesinde eğiliyor. 20. yüzyılın tartışma yaratan marksizm yorumları, bu arada Lukacs, Gramsci ve Althusser değerlendirmelerinin yanısıra, yaşadığımız döneme ilişkin tanıların genel olarak insan, özel olarak da sol hareket üzerindeki etkileri çalışmada ele alınan diğer başlıklar arasında.

800007