PAUL BLACKLEDGE • MARKSİST TARİH KURAMI ÜZERİNE

Marksist Tarih Kuramı Üzerine

Paul Blackledge

İngilizceden Çeviren: Şükrü Alpagut

Yordam Kitap

Paul Blackledge

Paul Blackledge, Leeds Beckett Üniversitesi'nde siyaset kuramı profesörüdür.

International Socialism'in yayın kurulunda görev yapan Blackledge, *Historical Materialism*'in yayın koordinatörü ve *Marxism 21*'in (Güney Kore) yayın danışma kurulu üyesidir.

Profesör Blackledge, son dönemdeki araştırmalarında, etik kuramına Marksist yaklaşım üzerine odaklanmıştır. Daha önce, Marx'ın ve diğer Marksistlerin tarih kuramına yaptıkları katkılar üzerinde çalışmalar yürütmüştür.

Paul Blackledge'in yapıtları arasında, *Marksist Tarih Kuramı* (*Reflections on the Marxist Theory of History*; 2006) adlı kitabının yanı sıra, *Marxism and Ethics: Freedom, Desire and Revolution* (Marksizm ve Etik: Özgürlük, Arzu ve Devrim; 2012) ile *Perry Anderson, Marxism and the New Left* (Perry Anderson, Maksizm ve Yeni Sol; 2004) sayılabilir. Çalışmaları Çince, Fransızca, Almanca, Korece ve İspanyolca gibi çeşitli dillere çevrilmiştir.

Eserin Orijinal Adı

Reflections on the Marxist Theory of History

(Manchester University Press, 2006)



Marksist Tarih Kurami Üzerine

Paul Blackledge

İngilizceden Çeviren:
Şükrü Alpagut

Yordam Kitap: 310 • **Marksist Tarih Kuramı Üzerine** • Paul Blackledge
ISBN 978-605-172-239-9 • *Çeviri*: Şükrü Alpagut • *Düzeltme:* Mustafa Çolak
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni*: Gönül Göner
Birinci Basım: **Aralık 2017**
© Paul Blackledge 2006 © Yordam Kitap, 2017

Yordam Kitap Basın ve Yayın Tic. Ltd. Şti. (Sertifika No: 10829)
Çatalçeşme Sokağı Gendaş Han No: 19 Kat:3 34110 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: 0212 528 19 10 • **Faks:** 0212 528 19 09
W: www. yordamkitap.com • **E:** info@yordamkitap. com
www.facebook.com/YordamKitap • www.twitter.com/YordamKitap

Baskı: **Yazın Basın Yayın Matbaacılık Turizm Tic.Ltd.Şti.** (Sertifika No: 12028)
İ.O.S.B. Çevre Sanayi Sitesi 8. Blok No: 38-40-42-44
Başakşehir-İstanbul
Tel: 0212 565 01 22

Marksist Tarih Kuramı Üzerine



Brian Manning'in (1927-2004) anısına
ve John ile Matthew Marsden için.

İçindekiler

Önsöz ve Teşekkür 11

1
Marksizm ve Tarih 17
Bazı Çağdaş Tartışmalar 19
Postmodernizm Karşısında Marksizm 26
Sonuç 41
Notlar 42

2
Marx, Engels ve Tarihsel Maddecilik 47
Giriş 47
Üretim ve Tarih 50
Marksizm ve Evrimcilik 66
İlerleme ve Trajedi 74
Feodalizmden Kapitalizme 78
Sonuç 88
Notlar 90

3
Tarihsel Maddecilik:
İkinci Enternasyonal'den Üçüncü Enternasyonal'e 96
Giriş 96
Kautsky'nin Tarihsel Maddecilik Yorumu 101
Plehanov ve Labriola: Sentetik Bir Tarih Kuramı 107
Rus Devrimi Üzerine Lenin ve Troçki 115
Stalinist "Marksizm" 133
Boris Hessen'in Newton'ı 136
Halkın Tarihi 141
Sonuç 148
Notlar 150

4
Üretim Tarzları ve Toplumsal Geçişler 158
Giriş 158
Gordon Childe: Arkeolojide Devrimler 161
Eski Çağdan Feodalizme 170
Feodalizm Tartışması 182
Feodalizmden Kapitalizme 195
Burjuva Devrimleri 209
Sonuç 228
Notlar 230

5
Yapı, Etkin Özne ve Özgürlük Mücadelesi 243
Sartre: Mekanik Maddeciliğe Karşı Varoluşçu İsyan 245
Yapısalcı Tepki 257
Edward Thompson: Etkin Öznenin Yeniden Vurgulanması 265
Anderson: Sakat Bir Sentez 274
MacIntyre ve Callinicos:
Yapı ile Etkin Öznenin Sentezine Doğru 284
Sonuç 304
Notlar 306

6
Tarih Olarak Şimdiki Zaman:
Marksizm ve Postmodernlik 314
Postmodernliğe İlişkin Çekişme 317
Devletçilik ve Sosyalizm 326
Sonuç 327
Notlar 328

Dizin 331

Önsöz ve Teşekkür



Son zamanlarda, kapitalizm karşıtı ve savaş karşıtı küresel hareketlerin ortaya çıkışı, Marksizmin bir kuşaktır başaramadığı biçimde, içinde serpilip büyüyebileceği bir alan yaratmıştır. Ne var ki kapitalizm karşıtı hareket, kısmen, Marx için kolaylıkla tanınabilir olan küresel eşitsizlikteki çok çarpıcı artışlara tepki olarak ortaya çıkmış olmakla birlikte, Doğu blokunun parçalanmasını ve ardından Sovyetler Birliği'nin çöküşünü izleyen ortamda meydana gelişi, eylemciler arasında, Marx'ın devrim kuramının, modern dünyayla hiç denilemese de pek az ilintili olduğu yolundaki yaygın inanışı beslemiştir. Daha özgül olarak, Stalinizmin çöküşü, birçok tarihçi tarafından, Marksist siyasal projenin somut olarak yanlışlandığı biçiminde yorumlanmıştır; öyle ki, Marksist tarihçilerin çalışmalarından birtakım içgörüler kazanılabileceği birçoklarınca kabul edilmekle birlikte, şu anda apayrı ve savunulabilir bir "Marksist tarih"in var olduğu önermesi, genellikle çağı geçmiş (anakronistik) olarak görülmektedir. Dahası, Marx çok gelişkin bir epistemolojiyi dile getirdiği hâlde, Marksizmi olguculuğun kaba bir biçimine indirgemeye yönelik Stalinist eğilim, bunun sonucunda ortaya çıkan yoz tarihsel maddecilik biçimini, tarih yazıcılığında "dilbilimsel dönemeç" diye anılan akımla ilişkili kuramcıların ve tarihçilerin eleştirilerine büyük ölçüde açık hâle getirdi. Bu kitabın bir amacı, Marksizmle Stalinizmin mirasının yollarını ayırdıktan sonra, Marksist tarih yazıcılığının bu eleştiriler karşısında geri çekilmek zorunda olmadığını; Marksist tarih kuramının, bir kez bu karabasanı üs-

tünden atınca, gelişkin, güçlü, hayat dolu olduğunun kanıtlanabileceğini göstermektir.

Bölüm 1'de, Marksizmin, tarihsel araştırma yürütürken esas alınacak eşsiz ve bilimsel bir temel sunduğunu ve bunun, tarih yazıcılığına yönelik hem geleneksel ampirist (görgülcü) hem de postmodern yaklaşımların başarısızlığından Marksizmi ayıran bir temel olduğunu savunuyorum. Marksizm, sözü edilen ilk yaklaşımdan farklı olarak kanıtların seçimi için savunulabilir bir temel sunarken, sözü edilen ikinci yaklaşımdan farklı olarak da toplumsal-tarihsel bütünlüğü kavramsallaştırma görevi için yeterli olan hem bir dil modeli hem de bir araştırma yöntemi ortaya koyar.

Bölüm 2'de, Marx ve Engels'in tarih kuramını ana çizgileriyle betimlemenin yanı sıra, yaptıkları tarihsel incelemelerde bu yaklaşımı somutlaştırmaya yönelik girişimlerinden bazılarına değiniyorum. Marx ve Engels'in tarihin incelenmesinde ne mekanik şekilde belirlenimci ne de iradeci bir yaklaşım sunduklarını, aksine, hem öznelerin edimlerine çerçeve oluşturan maddi parametreleri, hem de bizatihi insanın öznelliğinin tarihsel doğasını kavramak için güçlü bir yöntem önerdiklerini savunuyorum.

Marx ve Engels'in ölümlerinden sonraki aşağı yukarı yarım yüzyıllık dönemde onların yaklaşımının Marksist hareket içindeki gelişimini Bölüm 3'te irdeliyorum. Bu konudaki çok yaygın kanının aksine, hem İkinci Enternasyonal'de hem de Üçüncü Enternasyonal'de yer alan Marksistlerin, bir yanda Troçki'nin *Rus Devriminin Tarihi* ile Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin yayınlanmasında, öte yanda da 1950'lerde Büyük Britanya Komünist Partisi Tarihçiler Grubunun üyesi olan büyük tarihçilerin çalışmalarının en bilinen örneklerini sunduğu "halk tarihi" geleneğinin doğuşunda doruğa ulaşan, Marx'ın yönteminin güçlü yorumlarını ve uygulamalarını ürettiklerini savunuyorum.

Bölüm 4'te, Marx'ın "üretim tarzı" ve "üretim ilişkileri" kavramlarının, tarihi *dönemlere ayırma* çabasına uygulanmasıyla ilgili tartışmaların eleştirel bir incelemesini sunuyorum. V. Gordon Childe'ın tarihöncesine ilişkin irdelemesinin analiziyle başlayarak, köleci, feodal ve Asya tipi üretim tarzlarına ilişkin tartışmalara geçiyorum, ardından da feodalizmden genelde kapitalizme ve özgül olarak burjuva devrimine geçişin tartışma yaratan kavramsallaştırmalarını gözden geçiriyorum.

Bitip tükenmez bir sorun olan yapı ve öznenin etkinliği sorununa ilişkin Marksist tartışmaları Bölüm 5'te ele alıyorum. Marx'ın bu tartışmaya "On Sekiz Brumaire"de dile getirdiği klasik çözüme ilişkin bir yorumla başlayarak, Sartre ile Althusser'in katkılarını ve Perry Anderson ile Edward Thompson arasındaki tartışmaları incelemeye geçiyorum, ardından da, erken Marksist döneminde Alasdair MacIntyre'ın, Alex Callinicos'un ve eleştirel gerçekçilik ekolünün katkılarına ilişkin genel bir değerlendirmeyle sözlerimi bağlıyorum. Vardığım sonuç şudur: Marksistler, bu sorun konusunda, indirgemecilik ve iradecilik çifte yanlışının arasından sıyrılarak başarıyla yol alan bir dizi güçlü katkı yapmışlardır.

Nihayet Bölüm 6'da, postmodern dünyanın kapitalizme karşı sosyalist alternatifin yenilgisiyle tanımlanan bir dünya olduğu iddiasını dikkate alarak, çağdaş -postmodern- konjonktürü dönemleştirmeye yönelik rakip Marksist girişimleri irdeliyorum. Sovyetler Birliği'nin ve uydusu devletlerin çöküşünde somutlaştığı üzere sosyalizmin *sistem olarak* yenilgisine ve işçi hareketinin *bundan bağımsız olarak* uğradığı bir dizi yenilgiye ilişkin postmodern modellerde kullanıldığı hâliyle, "yenilgi" kavramının kendisinin biraz kaypak olduğunu savunuyorum. Sovyetler Birliği'nin yıkılmasının Marksizmin ölümüne işaret ettiğini öne sürenlere karşı, Sovyetler rejiminin ve kardeş devletlerinin "sosyalist" oldukları tezinin, Marx'ın sosyalizm anlayışını tepetaklak

ettiğini ve bunların çöküşü ile Marksizmin yazgısının pek az alakalı olduğunu savunuyorum.

Sonuçta vardığım yargıya göre, Marksizm bugün de her zamanki kadar geçerli olmaya devam etmektedir ve Marksist tarih yazıcılığı, birincisi, kapitalist akılcılığı doğallaştırmaya kalkışanların güçlü bir eleştirisi olarak ve ikincisi, hem çağdaş eylemcilere esin veren hem de radikallerin iyi bellemeleri gereken siyasal dersler sunan bir kaynak olarak iş gören tarih araştırmaları için güçlü bir araç sunmaktadır. Dünya, Paris'te 1871'i, Rusya'da 1917'yi, Macaristan'da 1956'yı, Fransa'da 1968'i, Polonya'da 1981'i vb. geride bırakmış olabilir ama, kapitalist toplumsal ilişkiler hâlâ hüküm sürmektedir ve çağdaş antikapitalistler hem bunlardan hem de başka birçok toplumsal eylemden dersler çıkarabilirler.

Bu kitaba yönelik araştırmalar, *Perry Anderson, Marxism and the New Left* (Merlin, 2004) için yaptığım çalışmalardan ve eş editörü olduğum iki seçkideki –*Historical Materialism and Social Evolution* (Basingstoke, İngiltere, 2002) ve *Alasdair MacIntyre's Marxist Writings* (Leiden, Hollanda, 2006) denemelerimden doğup gelişti; aynı zamanda da, *Contemporary Politics*, *Historical Materialism*, *History of Political Thought*, *Studies in Marxism*, *Studies in East European Thought* ve *Science and Society* dergilerinde yayınlanması için onay vermiş olduğum denemelerden beslendi. Bu kitabın yazılması, ancak Kristyn Gorton'ın benim tuhaf çalışma alışkanlıklarıma katlanması ve taslak metnin her sözcüğünü kılı kırk yararcasına birkaç kez okuması sayesinde mümkün oldu; onun önünde şapkamı çıkarıyorum. Yıllar içinde pek çok kişiden aldığım tavsiyeler ve onlarla yaptığım tartışmalar, Marksist tarih kuramına ilişkin anlayışımın gelişmesine büyük katkıda bulundu. Bu bakımdan minnettar olduğum kişiler listesinde Alex Callinicos, Neil Davidson, Joe Hartney, Paul McGarr, Giuseppe Tassone ve *Historical Materialism* yayın kurulundaki yoldaşlarım yer almakta, ama liste hiçbir şekilde onlarla sınırlı

değil. Bu kitabın elyazmasıyla ilgili yardımları için, Manchester University Press'ten Jonathan Bevan ile Alison Welsby'ye, ayrıca Dave Packer, Ron Price, Roger Richardson ile Ben Watson'a da teşekkür ederim. Son olarak, 2004'te zamansız ölümünden önceki yaklaşık on yıl süresince Brian Manning'le dostluğum bana büyük yarar sağladı. Brian, birinci sınıf bir tarihçiydi; aynı zamanda da sosyalist bir eylemciydi; erken yaşta İşçi Partisi'ne üye olmasıyla başlayıp CND (Nükleer Silahsızlanma Kampanyası) ve Yeni Sol bünyesindeki faaliyetleriyle süren, ardından Sosyalist İşçi Partisi üyeliğine uzanan süreçte siyasal faaliyetleriyle İngiliz devrim tarihi konusundaki yetkinliğini başarılı şekilde birleştirerek *genç eylemcilere* hem ilham verdi hem de onlara ışık tuttu. *Bu nedenle, bu kitap Brian'ın anısına ithaf edilmiştir.** Bu kitabı, Brian'ın ve ona benzeyenlerin yazmış oldukları ve yazmaya devam ettikleri türden tarihin bir gün onlara da ilham verebileceği umuduyla, oğullarım John ve Matthew'a da ithaf ediyorum.

* İngiliz Devrimi tarihinin yazılmasına Brian'ın yaptığı katkılara ilişkin düşüncelerim için, ölümünden kısa süre önce *Historical Materialism* dergisine sunduğu bir literatür değerlendirme denemesine yazdığım sunuş yazısına bakılabilir: P. Blackledge, "Brian Manning: Halk ve İngiliz Devrimi," *Historical Materialism* 13:3, 2005.

1

Marksizm ve Tarih



Tarihsel bilginin doğasını nasıl anlamamız gerekir? Tarihçilerin bu soruya öteden beri yanıt veriş tarzı, "kültürel" ya da "dilbilimsel dönemeç" adıyla anılmaya başlanan gelişmenin etkisiyle, 1980'lerden beri sürekli saldırı altında kalmıştır. Bu perspektif değişikliği, iki gelişmeye gösterilen bir tepki olarak anlaşılabilir. Olumsuz yönde, Bonnell'in ve Hunt'ın ileri sürdükleri gibi, geniş araştırma projeleri birikimsel olmaktan çok çatışmalı sonuçlar ortaya koydukça, tarihin doğasına ilişkin eski olgucu (pozitivist) varsayım –yani tarihin, yetkin tarihçilerce derlenen olgular birikiminden oluştuğu şeklindeki varsayım– gitgide daha çok sorgulanır olmuştur. Daha olumlu yönde ise, Bonnell'in ve Hunt'ın öne sürdükleri üzere, 1960'lı ve 1970'li yıllarda "Roland Barthes, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Marshall Sahlins, Raymond Williams ve özellikle Michel Foucault"nun çalışmalarının yayınlanmasının yanı sıra, 1973'te hem Hayden White'ın *Metatarih: On Dokuzuncu Yüzyıl Avrupasında Tarihsel İmgelem*, hem de Clifford Geertz'in *Kültürlerin Yorumlanması* adlı yapıtlarının yayınlanması, "entelektüel manzarayı değiştirdi". Ayrıca, bu yeni entelektüel bağlam hem siyasal tarihin kesinliklerine hem de toplumsal tarihin çok daha radikal yöntemlerinin temelinde yatan varsayımlara meydan okudu ve kısmen bu entelektüel meydan okumaya yanıt olarak, *toplumsal* tarihten *kültürel* tarihe doğru bir kayma meydana geldi. Bu kayma, yöntembilimsel vurgudaki bir değişiklikten çok daha fazlasına işaret ediyordu,

çünkü toplumsal tarihçiler tarihsel süreçleri altta yatan toplumsal yapılara atıfta bulunarak açıklamaya çalışırken, kültürel tarihçiler, toplumsal kategorilerin dilden önce değil, daha çok dil aracılığıyla kurulmuş şeyler olarak anlaşılmasını sağlayacak şekilde, bu ilişkiyi tersyüz ettiler. Gerçekte, kültürel tarihçilerden birçoğunun araştırma gündeminin izleri erken dönemlerinde Marksizme duydukları ilgiye kadar sürülebilirse de, kültürel dönemecin içerdiği imalar, geleneksel görgülcü (olgucu) tarih kadar tarihsel maddeciliğin de lanetlenmesi gerektiği gibi görünüyordu: Bonnell ve Hunt, "bu entelektüel eğilimler ve Doğu Avrupa ile eski Sovyetler Birliği'nde komünizmin çöküşü karşısında, yorumlayıcı ve siyasal bir paradigma olarak Marksizmin ciddi bir gerilemeye uğradığını"[1] öne sürdüler.

Bonnell ve Hunt, siyasal ve entelektüel bir hareket olarak Marksizmin 1970'lerden beri bir dizi darbe yediğini söylemekte hiç kuşkusuz haklı olmakla birlikte, Marksizm ile Sovyet sistemini eşitlemek yanlış olur. Stalinizmin eleştirisiyle başlayıp Marx'ın siyasal projesini reddetmeye varan özdeşleştirme girişimlerinin kuramsal zaaflarını başka bir yerde eleştirdiğim[2] ve bu kitabın sonuç bölümünde söz konusu eleştiriye yeniden döndüğüm için, akıl yürütmemin bu aşamasında, yirminci yüzyıl boyunca Marksizmin birçok güçlü anti-Stalinist yorumunun ortaya çıkmış olduğunu ve bunların, 1991'de Sovyet devletinin çökmesine yas tutmadıklarını, aslında sevindiklerini belirtmekle yetineceğim.[3] Üstelik, Kremlin'in dolaysız etkisi dışındaki Marksistler arasında, tarihsel maddeciliği bir olguculuk biçimi olarak anlayanların sayısı yok denebilecek kadar azdı ve gerçekte, tarihsel maddeciliğin yirminci yüzyılda gösterdiği en heyecan verici gelişmeler, anti-Stalinist Marksist çevrelerin içinden doğdu. Bu nedenle ben, tarih incelemesine Marksizmin neler katabileceğini sormak için, tarihsel maddeciliğin Stalinist karikatürünün ötesine, anti-Stalinist Marksizmin güçlü yöntemlerine bakıyorum.

Bazı Çağdaş Tartışmalar

Tarih dalında yeni olan bir öğrencinin, Marksizmin tarihçiye neler sunabileceği gibi basit bir soruya giriş yazılarında verilen çelişkili yanıtlar karşısında, biraz şaşkınlığa uğraması hoş görülebilir bir şeydir. Söz gelişi Arthur Marwick,[4] Marx'ı gerçek anlamda bir tarihçi saymanın yanlış olacağını, çünkü onun, gün ışığına çıkarmış olduğu verileri "*önsel* bir tarih anlayışı"nın içine sıkıştırmaya kalkıştığını öne sürer.[5] Marksizm, en azından Marwick'in gözünde, tarih incelemecisine sunabilecek pek az şeye sahip görünür. Buna karşılık, John Arnold, "bugün yazmakta olan neredeyse tüm tarihçilerin marksist (küçük 'm' harfiyle) oldukları"[6] tezini öne sürer. Arnold'un yorumuna göre, belki de Marwick, artakalan o birkaç Marksist olmay an tarihçiden biridir. Ama Marwick, meslektaşlarının bu şekilde nitelendirilmesini kesinlikle kabul etmeyecektir, çünkü o, Marksist tarihçilerin bile iyi tarih yazdıkları ölçüde gerçekten Marksist olmadıkları kanısındadır: Tanınmış Marksist tarihçi Eric Hobsbawm'ın en çok gazeteciliğiyle Marksizme borçlu olduğunu, tarihsel incelemelerinin ise Marx'ın tarih kuramının kısıtlarından kaçındığını öne sürer.[7]

Öğrenciler bu anlaşmazlığı nasıl yorumlayacaklardır? On yıl önce, Fukuyama'nın "Tarihin Sonu"nda yazan Tony Judt, şu cümleyi kaleme aldığında Arnold'un yorumunu önceden dile getirmiş oluyordu: "Marksizmin temel ilkeleri ... modern tarih yazımının öyle esaslı bir parçasıdır ki, neyin 'Marksist' olduğunu, neyin olmadığını söylemek zordur."[8] Bu tezi açıkça doğrular şekilde, Ian Kershaw bir süre önce şöyle yazmıştır: "Marx, 'insanlar kendi tarihlerini yaparlar, ama bunu diledikleri gibi yapmazlar; kendilerinin seçtikleri koşullarda değil, hâlihazırda var olan, verili ve geçmişten aktarılan koşullarda yaparlar' dediği zaman haklıydı."[9]

Kershaw, yapı-etkin özne problemine Marx'ın getirdiği biçimsel çözüme belki katılabilir, ama, hiç kuşkusuz, mükemmel bir tarihçi olmasına rağmen kesinlikle Marksist bir tarihçi değildir. Gerçekte, çağdaş tarihe yakından bakınca, neredeyse her tarihçinin bir anlamda (küçük "m" harfiyle olsa bile) Marksist olduğu fikri mantıksız görünmektedir. Çünkü bir yandan, yukarıda belirttiğim gibi, son yirmi ya da otuz yıl, en azından kısmen Marksist maddeciliğin reddinden doğan postmodernizmin dilbilimsel dönemeç aracılığıyla tarihte yükselişine tanıklık etmiştir; öte yandan ise, bön görgülcülüğün ana akım tarih yazıcılığında süregiden hâkimiyeti, yürürlükteki doktora (D. Phil) kültürünce pekiştirilmiştir. Söz konusu kültür ise, Christopher Hill'in dediği gibi, geleceğin tarihçilerine temel becerileri öğretmekle birlikte, araştırmacıların "gitgide daha az şey hakkında gitgide daha çok şey" öğrendikleri koşullar oluşturarak, "at gözlüğüyle bakış" yaratma pahasına ortaya çıkmıştır.[10] İlginçtir ki, tarihin ruhu için verdikleri mücadelede hem postmodernler hem de gelenekçiler, muhalefetin temsilcisi olarak Marksizme saldırmayı huy edinmişlerdir. Örneğin Patrick Joyce'un, "Marx'ın hayaleti ... postmodern belaya yönelik en ölçüsüz suçlamalarda sağın ve solun aşırılarını birleştirir" derken; Marwick, birçok Marksistin, "profesyonel tarih"e metafizik "saldırı"da bulunmak için postmodernleri rehber edindiğini yazar.[11] Marksizme reddiye düzen bu polemiklerden anlaşıldığı üzere, Marx'ın fikirlerinden bazılarının ortak bir tarih yazıcılığı kültüründe çökelmiş bulunduğunu öne sürdüklerinde Judt ve Arnold bir bakıma haklı olsalar bile, tüm çağdaş tarihçilerin, Marksist olmak bir yana, Marksist oldukları savı dahi doğru olmaktan çok uzaktır.

Öyleyse Marksist tarih nedir ve onu diğer tarihsel sorgulama türlerinden ne ayırt eder? Bana kalırsa, Marx ve daha sonra Marksistler, tarih yazıcılığına üç kilit katkı yapmışlardır ve bu katkılar sayesinde, geleneksel tarihin bön görgülcülüğüne saplanmadan, postmodernizmle el ele giden tarihsel göreciliğe dört

başı mamur bir yanıt geliştirebiliriz. Birincisi, Marksistler, gerçek dünyanın doğasını postmodernlere karşı çıkarak kavramamıza imkân veren bir antropoloji ve ona denk düşen bir dil kuramı geliştirmişlerdir. İkincisi, Marksistler, dil ötesindeki dünyayı araştırırken kullanabileceğimiz bir bilimsel yöntem geliştirmişlerdir. Üçüncüsü, Marksistler, bu bilimsel araştırmanın uygun biçimde yürütülmesini sağlayabilecek bir dizi kavram geliştirmişlerdir.

Tarihçiler, öteden beri, mesleklerinin geçerliliğini göstermeleri istendiğinde, insanın öz farkındalığının peşinde olduklarını iddia etmişlerdir. Birçok tarihçi, buna uygun olarak, güttükleri amacı, atalarımızın yaptıklarına ilişkin verileri özenle inceleyerek kendimize ilişkin bilgileri çoğaltmak olarak anlamıştır. Dahası, on dokuzuncu yüzyılda yaşamış büyük Alman tarihçi Leopold Von Ranke'nin zamanından bu yana, fiilen olan bitenler hakkında bilgiler üretmeyi gözeterek, birincil ve ikincil kaynakların sistematik incelenmesi yoluyla bu projeyi gerçekleştirmeye çalışmışlardır. İşte bu anlamdadır ki Marwick, tarihi, "birikimsel ve işbirliğine dayalı bir faaliyet" olarak tanımlar, kendisini de şu veya bu türden bir tarihçi olarak değil, saf ve yalın şekilde sırf tarihçi diye nitelendirir.[12]

Ne var ki Marwick, farklı tarihçilerin, Ranke'nin ilkelerine sadık kalmakla birlikte geçmişe ilişkin çok farklı yorumlarda bulunabildikleri iddiasına yeterli bir yanıt vermez. Aslında bu, Marwick'in, "zaten tescilli postmodern olan herhangi birini ikna etme şansım yok. Bizim temel varsayımlarımız farklı,"[13] diyerek, postmodern göreciliğin sistematik bir eleştirisini yapmaya girişmeyen, sadece onun mantığını veri olarak kabul etmekle yetinen bakışının zayıflığının bir işaretidir. Böyle bir ifade, bir postmoderni yanlış yolda olduğuna kesinlikle ikna etmeyecek olmakla birlikte, bir görgülcüyü, postmodernlerin başından beri haklı oldukları konusunda ikna edebilir: Görünüşe bakılırsa, vargılarımız, sorgulamalarımızın çıkış noktasında bulunan varsayımlarda gömülü durumdadır.

Geniş bir meslek olan tarihçiliğin bu sözde temsilcisinin, tarihin ne Marksistlere ne de feministlere emanet edilemeyeceği, çünkü bunların "önceden belirlenmiş dersleri ezberden okumaya son derece kararlı oldukları, ... öyle ki verileri analiz etmeye nadiren giriştikleri" kanısında olduğunu okuduğumuzda, Marwick'in tutumundaki bu çaresizlik duygusu iyice pekişir. Ne var ki Marwick, dogmalara sözüm ona bağlılıkları nedeniyle Marksistleri aşağılamaya hevesli olmakla birlikte, asıl zehrini, "propaganda"larını kendi "akıl terazisine vurulmuş vargılar"ıyla kıyasladığı feministlere saklar.[14] Bu saçma tutum, tarihsel nesnelliğin en iyi savunusu buysa, o zaman tarihin kıyaslanamaz yorumlar içeren bir alan olması gerektiği inancını daha da pekiştirmekten başka bir işe yaramaz.

Tarihin nesnel olarak doğrulanabilen vargılara ulaşabildiği iddiasının daha incelikli bir sürümünü savunmak isteyenler için, Richard Evans,[15] Marwick'in kitabında rastlanılandan çok daha tutarlı bir görüş sunar. Marwick, epistemolojik görgülcülüğün Geoffrey Elton'ın *The Practice of History* (Tarihin Pratiği; 1967) adlı yapıtında[16] özetlenene benzer bir sürümünü savunurken, Elton'ın kitabının ikinci basımına yazdığı sonsözde Evans'ın gösterdiği üzere, bu kitabın savunduğu tez, yani tarihin asıl uğraşısının görgül kaynakları işe koşarak mutlak hakikatleri aramak olduğu yolundaki tez, kitabın ilk basımı yapıldığında bile, o zamanlar uygulandığı şekliyle tarihin "gerçekten temsilcisi" olmadığı gibi, daha çağdaş bir tarihi de kesinlikle temsil etmemektedir.[17] Elton'ın ve Marwick'in dile getirdikleri kaba iddiaların aksine, Evans, "gerçekten 'bilimsel' bir tarih aramanın, serap peşinde koşmak olduğu"nu[18] savunur. Evans'ın bununla kastettiği şey, olguların tarafsız tarihçi aracılığıyla "kendilerini ifade etmeleri"ne izin verme arzusunun imkânsız olduğudur, çünkü olguların çoğu, belirli olayların zıt yorumlarına kanıt olarak gösterilebilir: "Verili bir belgeyi okumanın yalnızca tek meşru yolunun olduğunu söyleyen Elton'ın bu görüşü bütünüyle yanlıştır."[19]

Bu iddiaya rağmen, Evans, "hiç kuşkusuzdur ki geçmiş, kendi gerçekliğini kaynaklar aracılığıyla temelde dayatır. En temel düzeyde, hiç kimse, belgelerde olmayan sözleri oraya yorum yoluyla sokamaz"[20] diyerek postmodern görecilikten uzak durur.

Evans, bu iddiayı desteklemek için, tarih alanındaki yakın zamanlı tartışmalardan iki örnek verir: Birinci örnek, üstünkörü akademisyenlikle ilgilidir; ikincisi ise, belgelerin kasten yanlış yorumlanması konusundadır. Evans'ın birinci örneği, Marksist tarihçi David Abraham'la ilgilidir. 1980'lerin başında Abraham'ın, *The Collapse of the Weimer Republic* (Weimar Cumhuriyetinin Çöküşü; 1981) adlı kitapta, kaynaklardan yararlanırken pek çok hata yapmış olduğu ortaya çıktı. Evans'ın kanısına göre, bu hataların nedeni, belgeleri tahrif etmeye yönelik sistemli bir girişimden çok, Abraham'ın araştırma becerilerinin zayıflığıydı: Hataların çoğu değilse de birçoğu, Abraham'ın, aslında kendi tezini destekleyebilecek verileri kendi teziyle çelişen veriler olarak okumasıyla ilgiliydi. Abraham'ı harekete geçiren dürtüler ne olursa olsun, bu olay tarihçilere, onun yanlışlarını belgeleyerek, bu yanlışların verilerin geçerli yorumuna dar bir alan bıraktığını gösterme olanağını verdi.[21]

Abraham olayı akademik çevreler dışında pek az üzüntü yaratmakla birlikte, geleneksel tarih yazıcılığının efsaneyle yüzleşme gücü konusunda, Evans'ın verdiği ikinci örneğin siyasal imaları, nitel olarak çok daha büyük önem taşıyordu: Revizyonist tarihçiler, Holokostun inkârının sözde akademik bir savunusunu yapmaya uğraşıyorlardı. Bu revizyonistlere karşı uygun bir hamleyi tasarlamaktan bile aciz olmaları nedeniyle postmodernlerin çektikleri sıkıntıyı belirtmenin ötesinde, Evans, *In Defence of History* (Tarihin Savunusu) adlı kitabında bu tartışmayı nispeten az irdeledi.[22] Ama 2000'de, David Irving'in Deborah Lipstadt ve Penguin Books aleyhine açtığı iftira davasında savunmanın yanında yer aldı. Dava, Irving'in 1977 tarihli *Hitler's War* (Hitler'in Savaşı) adlı kitabında belgeleri sistematik olarak yanlış yorum-

ladığı yönünde Lipstadt'ın yaptığı suçlamaya ilişkindi; yazarın söz konusu kitaptaki iddiasına göre, "Hitler, Yahudilerin yok edilmesi emrini bizzat vermiş olmak şöyle dursun, 1943'ün geç dönemine kadar bu konuda bilgi sahibi değildi ve bunun hem öncesinde hem sonrasında, emrindekilerin en kötü aşırılıklarını dizginlemek için elinden geleni yapmıştı".[23] Evans, Irving'in kitabının güvenilmez olduğunu ortaya koydu, çünkü yazar, aslında görüşlerini desteklemeyen "olguları" eğip büküp destekliyor gibi görünmelerini sağlamaya çalışarak, kitapta "devasa bir veri tahrifatı" yapmıştı.[24]

Evans'a göre, Irving olayı Abraham olayından farklıydı, çünkü Abraham yanlışını kabul etmişti ve yaptığı hatalar, genellikle tezine inandırıcılık katmaya yatkın olsa bile, o tezi sistematik olarak desteklemiyordu. Buna karşılık Irving'in "hataları", Hitler'in Holokosttaki rolüne yönelik savunmasını desteklemek için sistematik ve bütünlüklü bir biçimde tasarlanmıştı: Onun dürtüleri, Abraham'ınkiler kadar muğlak değildi –o, Hitler'in itibarını iade etmeye yönelik bir projenin parçası olarak belgeleri bile bile yanlış yorumlamıştı.

Evans'ın Irving'e karşı suçlamasının gücü, yazarın kullanmış olduğu kaynaklar üzerinde kılı kırk yararcasına yaptığı ve Irving'in belgelerin anlamını sistematik olarak tahrif ettiğini ortaya çıkaran araştırmaya dayanıyordu. Ne yazık ki Evans, sırf kendi tezini destekleyen verileri seçmiş olması nedeniyle Irving'in yönteminin diğer tarihçilerin yöntemine paralel olduğunu söyleyen Judt'un iddiasını reddetmekte haklı olmakla birlikte, veri seçimi için alternatif bir *bilimsel* yöntem önermedi.[25] Gerçekte Evans, postmodern kuramı eleştirmesine[26] rağmen, *In Defence of History*'de, "meşru bir uygulama olarak iyi yazıcılığı" geri getirdiği için "en iyi postmodern tarih"e övgüler düzdü –verdiği örnekler, Simon Schama'nın *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (*Yurttaşlar: Fransız Devriminin İçeriden Tarihi*) ve Orlando Figes'in *A People's Tragedy: The Russian*

Revolution 1891-1921 (Bir Halk Trajedisi: Rus Devrimi 1891-1921) adlı eserleriydi.[27]

Ne yazık ki, gerçekleri sistematik olarak *eğip bükmekle* suçlanamasalar bile, bu kitapların belirli siyasal, aslında karşıdevrimci savları desteklemek için gerçekleri *seçip ayıkladıkları* da doğrudur. Evans bu uygulamayı meşrulaştırdığı ölçüde, tarihsel hakikat kavramı açısından bu uygulamanın sonuçları, onun, "ikisi de kesinlik iddiasında değil"[28] şeklindeki yorumuna bakılarak kestirilebilecek olandan çok daha fazla sorunludur. Zira, kanıtların keyfî seçilip ayıklanması, bu yolla üretilen anlatıların, iyi araştırılmış bir tarihsel romanınkinden daha fazla açıklayıcı güce sahip olmadıkları anlamına gelir.

Söz gelişi, eğer Fransız Devrimi, nispeten az sayıda kilit aktörün katıldığı bir dram olarak okunursa, o zaman tarihin daha geniş hareketi içinde bu devrimin yeri bulanıklaşır. Eric Hobsbawm'ın tanımlamasına göre Dickens'ın *A Tale of Two Cities* (*İki Şehrin Hikâyesi*) ve Barones Orczy'nin *The Scarlet Pimpernel* (*Kırmızı Çiçek*) adlı kitaplarına kadar geriye giden bir Terör pornografisinin en son sürümü olan Schama'nın incelemesinin işlevi tam olarak budur. Hobsbawm, Schama'nın "belirli insanlara ve olaylara odaklanan bir anlatı seçimi yapmasının, perspektif ve genelleme sorunlarını bir çırpıda saf dışı bıraktığını" derin bir sezgiyle öne sürdü.[29] Gerçekten de Schama'nın yöntemi, oldukça etkileyici (ve kanlı) bir melodram olmak dışında, devrimi anlamsız kılar. Evans'ın kitabı üzerinde değerlendirme yapan birçok Marksist de benzer bir eleştiri getirerek, kanıt seçiminin anlamına ilişkin bir tartışmaya girmeyi reddetmesinin, postmodernizme yönelttiği eleştirileri temelden sakatladığını belirtti. Ne yazık ki, Evans bu eleştirilere kitabının ikinci basımında işaret etmesine rağmen, bunları ele almadı.[30]

Postmodernizm Karşısında Marksizm

Keith Jenkins gibi postmodernlere bakılırsa, geçmişin söylemsel yeniden yaratılması olarak anlaşılan tarih ile daha önce meydana gelmiş sınırsız sayıdaki olay ve süreç toplamı olarak geçmişin kendisi arasındaki uçurum aşılamaz boyuttadır: "Geçmiş ve tarih, birbirinden bağımsız olarak su yüzeyinde kalır."[31] Keza Patrick Joyce'un öne sürdüğüne göre, "'Postmodernizm'in kaydettiği büyük ilerleme, ... geçmişe ait olayların, yapıların ve süreçlerin, kendilerini inşa eden belgesel temsil biçimlerinden, kavramsal ve siyasal sahiplenmelerden ve tarihsel söylemlerden ayırt edilemez oldukları[dır]." Joyce'a bakılırsa, postmodernler, "toplumsalın indirgenemez nitelikteki söylemsel karakteri"ni kabul ettikleri için, "gerek siyasal yapıda, gerek ekonomide, gerekse toplumsal sistemde kendini gösteren her şeyi kapsayıcı bir bütünlüğün olmadığı"nın da farkındadırlar.[32] Bu yüzden, postmodernlere göre, geçmişi anlatan *tek bir öykü* (ya da tek büyük anlatı) yoktur, yalnızca geçmişle ilgili *bir dizi öykü* vardır. Dahası, geçmişe ilişkin bu öykü bolluğu, anlatılacak tek bir hakikatin olmadığını da düşündürür. Jenkins bu sonuca bayılır: "Tarihçilerin hiçbir zaman gerçeğe ulaşamayacakları haberi, gerçekten de harika bir haberdir."[33]

Toplumsal dünyanın onulmaz şekilde söylemsel olduğu, öyle ki altta yatan "gerçek" ilişkileri kavrayabilmemizi sağlayacak elverişli bir bakış noktasının olamayacağı yolundaki görüş, İngiltere'de Gareth Stedman Jones tarafından *Languages of Class* (Sınıf Dilleri; 1983) adlı kitapta hararetle savunuldu. Stedman Jones'a göre, tarihsel sorgulama, dilin basitçe herhangi bir "ilksel ön gerçekliğe göndermede bulunmadığını" kavramakla işe başlamalıdır. Bu önermenin mantığını izleyen Stedman Jones, Marksizme karşı çıkarak, tarihçilerin, dilin ötesine geçerek altta yatan gerçek çıkarları araştırmaya girişmekten çok, "bizatihi çıkarların, özdeşleşmelerin, yakınmaların ve özlemlerin siyasal dil içinde üretimini incelemeleri" gerektiğini savundu.[34]

Marksist tarihçi Neville Kirk, tarihsel maddeciliğe yönelik bu meydana okumaya yanıt olarak, Stedman Jones'un yönteminin "idealist" olduğuna, çünkü "gerçekliği fiilen dile indirgediğine" işaret etti.[35] Öyle olabilir, ama eğer dilin mahiyeti konusunda Stedman Jones haklıysa, o zaman onların yaklaşımına karşı maddeci bir alternatifin geçerli olduğu inancını savunmak anlamsız olurdu. Neyse ki Marksistler, görgülcülük ile postmodernizm arasındaki ikiliği alt etme olanağı sunan alternatif bir maddeci dil kuramı geliştirmişlerdir.

Stedman Jones'un öne sürdüğüne göre,

> dil, bilincin toplumsal varlıkla belirlendiğine ilişkin her türlü basit anlayışı yıkar, çünkü kendisi de toplumsal varlığın parçasıdır. Bu nedenle, siyasal dili deşifre ederek ilksel ve maddi bir çıkar ifadesine ulaşamayız, çünkü çıkarı kavrayan ve tanımlayan ilk başta siyasal dilin söylemsel yapısıdır.[36]

Stedman Jones'un daha sonraki bir makalesinde savunduğuna göre, Saussure'ün dilbilimde başlattığı devrimde tarihçilerin önemli bulmuş oldukları şey, dili ciddiye almaları gerektiği savı değil, yeni perspektiften bakılınca dilin, "anlamları dil dışı herhangi bir ilksel ya da deneyüstü alanla olan ilişkilerince belirlenmekten çok, birbirleriyle olan ilişkilerince belirlenen kendi kendine yeterli işaretlerin oluşturduğu bir sistem" olarak anlaşılmasıydı.[37]

Özgül olarak sözcüklerin, daha genel olarak da dilin, gerçek dünyadaki belirli şeylere yapılan nispeten şeffaf göndermeler dizisinden oluştuğu görüşü öteden beri savunulmuş olmakla birlikte, Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*'nde (1915) öne sürdüğüne göre, sözcükler (işaretler ya da göstergeler), dünyadaki gerçek şeylere açıkça göndermede bulunmaları sayesinde değil, dil bünyesinde diğer göstergelerle olan yapılandırılmış ilişkileri sayesinde anlam kazanır. Saussure, bu iddiasını kanıtlamak için, nispeten durağan dil (*langue*) ve daha dinamik söz (*parole*) olmak

üzere dili ikiye ayırdı. Callinicos'un belirttiğine göre, Saussure, dili, "bireyin anlaşılır olmasına imkân veren tüm dilbilimsel alışkanlıklar dizgesi" olarak tanımladı, söz ise konuşmada dilin somut güncel kullanımıydı. Saussure, ancak dilin incelenmesi sözün incelenmesinden öncelikli kabul edilirse bir dilbiliminin mümkün olduğunu savunuyordu. Bu sav, dilin incelenmesine yönelik önceki yaklaşımlara göre tartışmasız bir ilerlemeye işaret ediyordu. Ne var ki, Saussure, bu şekilde anlaşılan dilin dil dışı pratiklere ışık tutabildiğine inanmakla birlikte, onun sözcüklere (göstergelere) ilişkin anlayışı, yani bir kavramın –gösterilenin– ve bir ses imgesinin –gösterenin– birleşmesiyle sözcüklerin oluştuğu anlayışı, dilin ardındaki aracısız gerçekliği algılayabilmeyi sağlayan hiçbir yolun olmadığını ima ediyordu. Bu, 1960'larda post-yapısalcıların (post-strüktüralistlerin) vurguladıkları noktaydı. Onlar, kavramın ya da gösterilenin, tıpkı gösteren gibi dilin bir parçası olduğunu savundular ve Jacques Derrida'nın ünlü deyişiyle, "metnin dışında hiçbir şey yoktur" yargısına vardılar.[38] Görüldüğü gibi, post-yapısalcılık, yapısalcılığın radikalleşmesinden doğdu.

1983'te Perry Anderson, post-yapısalcılığın, benimsemiş bulunduğu dört hareket sayesinde anlaşılabileceğini öne sürdü. Birincisi, "dilin yörüngesinden çıkarılması": Saussure, kurduğu modelin, dil analiziyle sıkı sıkıya sınırlı bir nitelik taşıdığını vurgulamış olduğu hâlde, yapısalcılık, bunu genelleştirmiş ve evrensel bir geçerliliğe sahip olduğunu öne sürmüştü. İkincisi ve bunun dolaysız bir sonucu olarak, "hakikatin zayıflatılması": Dili, bir dizi gösterge aracılığıyla oluşmuş bir şey olarak, her bir göstergeyi ise bir gösteren ile bir gösterilenden meydana gelmiş olarak anlamış olan Saussure'in aksine, post-yapısalcılık, göstergenin "gösterilen" öğesini "bastırdı". Üçüncüsü, bu, "tarihin rastgeleleştirilmesi"ne yol açtı: Dil bir kez toplumun genel paradigması olarak anlaşılınca, nedensellik kavramı kayboldu. Son olarak, "yapıların altüst edilmesi": Dilbilimsel paradigma, "ger-

çek" dünyayla bağlantısız bir dizi gösterenden oluşunca, gerçek dünya, yapıyı sınırlayıcı bir işleyiş gösteremez.[39] Bu dört öğeli hareketin doğurduğu sonuç, Stedman Jones'un yaptığı gibi, toplumsal varlığın toplumsal bilince göre öncelikli olduğu yolundaki geleneksel Marksist kavramsallaştırmayı tersyüz etmeye eğilimli bir kuramdı: "Yapısökümcü dönemeç", Raphael Samuel'in öne sürdüğüne göre, "maddi pratikleri, birer neden olmaktan çok birer sonuç gibi, fikirleri ise yansısal olmaktan çok oluşturucu gibi ele alır".[40]

Tarih yazıcılığı üzerinde Derrida'nın etkisi, en aşırı biçimiyle, Gayatri Spivak gibi sömürgecilik sonrası kuramcıların izledikleri yola ışık tutmuştur. Spivak, "Madunlar Konuşabilir mi?" başlığını taşıyan etkili makalesinde, işçi sınıfı hakkında yazılar yazarken faşist sansürcüleri atlatmak amacıyla Ezop'a yaraşır bir dil kullanan Gramsci'nin türetmiş olduğu maduniyet (altta kalmışlık) kavramını yeniden tanımlayarak, sesleri kayıt dışı bırakılan işçi ve köylü kadınları ifade eden bir anlama kavuşturur. Bu tanımlamasıyla Spivak'ın ortaya attığı ünlü teze göre, gerçekte madunlar konuşamazdı ve söz konusu grupların sesi olmayı amaçlayan türde aşağıdan tarih yazdıkları iddiasındaki tarihçiler, aslında, analizlerinin sessiz nesnesine kendi mantıklarını dayatıyorlardı.[41]

Bununla birlikte, Aijaz Ahmad'ın öne sürdüğüne göre, bu tez, madunları arşivde doğrudan hiçbir iz bırakmayanlar olarak, buna karşılık seçkinleri, arşivde fiilen iz bırakanlar olarak tanımlayan totolojik bir kavramsallaştırma içerir. Yine Ahmad'ın öne sürdüğüne göre, Edward Thompson'ın İngiliz işçi sınıfına ilişkin çığır açıcı çalışmasını izleyen tarihçilerin, egemen gruplarca yaratılmış arşivleri "kırıp açarak" aşağıdakilerin sahici tarihlerini "derleme" yolundaki çabalarını Spivak görmezden gelmektedir.[42] Gerçekten, E. P. Thompson gibi tarihçilerin çalışmalarının aksine, Spivak'ın tezi, "madun gruplarca girişilen bağımsız inisiyatifin her izi, bu nedenle, bütünsel tarihçi için paha biçilemez değer

taşımalıdır"[43] diyen Gramsci'nin savını reddetmektedir. Daha genel ifadeyle, dilbilimsel dönemeçten etkilenen tarihçilerin geçmiş konusunda hiç kuşkusuz ilgi çekici olan incelemeler üretmiş olmalarına rağmen, yaptıkları incelemelerin sonuçları sınırlıdır: Samuel'in ısrarla belirttiği gibi, "tarihsel kayıtlar yalnızca bir işaretler sistemi olarak okunamaz", çünkü tarihçiler, "sözler"i "davranışlar"la kıyaslayarak ölçmek istiyorlarsa, dilin ötesine bakmalıdırlar.[44]

Eğer tarihçiler bu ereği gerçekleştirmek istiyorlarsa, postyapısalcılarca savunulan modele alternatif bir dil modeline sahip olduklarını kanıtlamalıdırlar. Daha özgül ifadeyle, eğer Marksistler toplumsal nedenselliğe ilişkin alternatif bir modeli savunmak istiyorlarsa, dil ile gerçek dünya arasındaki ilişkinin daha güçlü bir modelini önermeleri beklenir.

Bir sonraki bölümde daha geniş şekilde irdelediğim gibi, *Alman İdeolojisi*'nde Marx, alternatif bir dil modeli, kendi insan doğası anlayışı üzerine kurulu bir model önerdi. O ve Engels, kadınların ve erkeklerin, "geçim araçlarını *üretmeye* başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye de başladıkları" görüşünü savunuyorlardı.[45] Önceki düşünürler, insanları hayvanlardan akıl yürütme yeteneğimizle ayırmaya eğilimli oldukları hâlde, Marx ve Engels, tarihte insanların kendilerini hayvanlardan ayırt ettikleri noktayı aradılar; bu noktanın da gereksinimlerimizi karşılamak amacıyla dünyayı bilinçli olarak dönüştürmek için üretken faaliyetlerde bulunmaya başladığımız ana denk geldiğini öne sürdüler. Bu sürecin bir toplumsal pratik biçimi olduğunu ve bunun olabilmesi için bir biçimde dilin gerekli olduğunu belirttiler. Genel olarak, şu maddeci hususu vurguladılar: "Fikirlerin, kavramların, bilincin üretimi, ilk başta maddi faaliyetle, insanların maddi alışverişiyle, gerçek yaşamın diliyle doğrudan iç içe dokunmuştur. ... Bilinç hiçbir zaman bilinçli varoluştan başka bir şey olamaz." Dahası, Marx'ın ve Engels'in savunduklarına göre, bilincin aldığı somut biçim olarak dil, "bilinç

kadar eskidir; dil, öteki insanlar için de var olan pratik bilinçtir ve sadece bu nedenle, kişisel olarak benim için de vardır; bilinç gibi dil de yalnızca diğer insanlarla iletişim ihtiyacından, gerekliliğinden doğar".[46]

Bu sav, Saussure'ün söz karşısında dile öncelik tanımasının dili fiilen insani içeriğinden yoksun bıraktığını savunan Rus dilbilimci –ve Stalin'in kurbanı– V. N. Voloşinov tarafından geliştirildi. Voloşinov'un *Marksizm ve Dil Felsefesi*'nde (1929) alternatif bir görüş olarak belirttiğine göre, dil, en iyi, birbiriyle konuşan insanların pratik faaliyeti olarak anlaşılır.[47] Şöyle diyordu:

> Her işaret [gösterge] ... toplumsal olarak örgütlenmiş kişilerin birbirleriyle etkileşim sürecinde oluşturulmuş bir yapıdır. Bu nedenle, işaretlerin biçimlerini, her şeyden önce, söz konusu katılımcıların toplumsal örgütlenmesi ve aynı zamanda, aralarındaki etkileşimin dolaysız koşulları belirler. Bu biçimler değişince, işaret de değişir. İşte, sözel işaretin bu toplumsal yaşamının izini sürmek, ideoloji incelemesinin görevlerinden birisi olmalıdır. İşaret ile varoluş arasındaki ilişki sorunu ancak böyle yaklaşılırsa somut ifadesini bulabilir; işaretin varoluş tarafından nedensel şekillendirilmesi süreci, ancak o zaman, sahici varoluştan-işarete bir geçiş süreci, varoluşun işarete sahici yansıması süreci olarak ortaya çıkabilir.[48]

Dolayısıyla, Saussure'ın dil üzerindeki çalışmalarında [yapısal] dile öncelik vermesine karşı, Voloşinov konuşmaya öncelik verir, çünkü öne sürdüğüne göre, "sözcükler her zaman davranıştan ya da ideolojiden kaynaklanan içerikle ve anlamla yüklüdür"; ya da daha yalın bir anlatımla, "söz, toplumsal bir olgudur".[49] Saussure'ün yaklaşımı, dil incelemesini konuşma içindeki somut ifadesinden kopardığı için soyut biçimciliğe kaymaya elverişli olduğu hâlde, Voloşinov'un somut bir faaliyet olarak konuşmaya odaklanması, tam da dili toplumsal varlığın bir parçası olarak kavradığı için, ona dili tüm zenginliğiyle kavramsallaştırma olanağını verdi.

Aslında Marksistler, dilin, toplumsal varlığın merkezî bir parçası olduğu konusundaki farkındalığı, Stedman Jones'la ve dilbilimsel dönemeçten etkilenen başkalarıyla paylaşırlar, ama bu ilişkinin en iyi nasıl kavramsallaştırılacağını yorumlarken onlardan ayrılırlar. Kayda değer hiçbir Marksist tarihçi, dilin, altında yatan gerçekliği onun aralığından görebileceğimiz sorunsuz saydamlıkta bir araç olduğu kanısında değildir. Yine de Marksistler, dil ve başka araçlar yoluyla gerçekliği hiç değilse yaklaşık olarak tanıyabildiğimiz kanısındadırlar. Dahası, Marksistlerin savına göre, eğer tarihçiler altta yatan kuvvetleri araştırmalarında küçümserlerse, yaptıkları sorgulamanın semeresi ciddi şekilde zarar görür.

Neal Wood, Cambridge Okuluna özgü fikirler tarihinin "idealizm"ine yönelttiği eleştiride bu hususa işaret eder. Bu okulun "manifestosu" olarak tanımlanan belgeyi –"Fikirler Tarihinde Anlam ve Anlayış"ı– 1969'da Quentin Skinner kaleme aldı; yazar, orada, entelektüel tarih incelemesinde yanlış tasarlanmış yaklaşımlar olarak gördüğü iki yönteme karşı çıkıyordu. Bu yöntemlerin birincisi, "metnin kendisi, sorgulamanın ve anlamanın kendi kendine yeterli nesnesi olmalıdır iddiasına dayanıyor"du.[50] Skinner'e göre, klasik metinleri çağlar ötesinden bilgelik ışıkları saçan ölümsüz eserler olarak okuyan bu modelin yandaşları, daha sonraki kaygılarla örülmüş bir Prokrustes yatağına (cendereye) bu şekilde zorla sıkıştırılan metindeki benzersiz ve ilginç olanı kaçırmaya yatkındılar. Buna karşılık, Skinner, klasik yazarların niyetlerini tanımanın tarihçi açısından merkezî önemini vurguladı; bu da ancak onların yaşadıkları tarihsel bağlam içinde anlaşılabilirdi.[51] Skinner'ın yöntemi, tarihsel maddeciliğin gelişkin bir yorumuyla bir ölçüde uyuşur gibiydi. Ne var ki, Marx'ın yönteminin aksine, Skinner, öznelerin içinde faaliyet gösterdikleri bağlamın, bir ön maddi bağlam olarak değil, her şeyden önce "temelde dilsel" olarak anlaşılması gerektiğinde ısrar ediyordu.[52] Dolayısıyla Skinner, yaklaşımını, hem gelenek-

sel olarak fikirler tarihiyle ilişkilendirilen tarih dışı yöntemden, hem de Marksizmin indirgemeciliği algısından farklı bir yere koyuyordu.[53] Keza Skinner'in Cambridge'ten meslektaşı olan John Pocock, Saussure'e özgü bir dille, "bir metnin performansı, *dil* bağlamındaki *söz* performansıdır" savını öne sürmüştür.[54] Bu bakış açısıyla yazılan tarihin su götürmez gücü ne olursa olsun, bu şekilde anlaşılan dilin sınırlı niteliğinden dolayı, Cambridge okuluyla ilişkili yöntem, Wood'un dediği gibi, "siyasal fikirler ile insan faaliyetinin gerçeklikleri arasındaki karşılıklı ilişkilerin gerçek özelliklerini nadiren ayrıntılı ve derinlemesine incelediği" için zayıf kalır. Bu okulun "felsefi idealizm"inin sınırlılıklarının panzehri olarak Wood'un önerdiği şey, "...toplumun ve siyasetin maddi dünyasının daha iyi kavranması ve yaşamın dilden çok daha fazlası olduğuna, tarihsel ve çağdaş siyasetin sözel işaretlerden çok daha fazlasını içerdiğine ilişkin daha güçlü bir kabul"dür.[55]

"İnsanlar, yapmış olduklarını söyleme olanağına sahip olmadıkları şeyleri yapamazlar," diyen Pocock'un bu tezine, Christopher Hill daha esasa inen bir karşılık verdi. Hill, "şeyler sözcüklerden önce gelir ... yeni şeyler meydana geldiği içindir ki yeni sözcüklere gerek duyulmuştur," savını ortaya attı.[56] Bu iddia, Hill'in on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde "devrim" sözcüğünün kullanılışı konusunda yaptığı irdelemeyle ilgilidir. Raymond Williams'a göre, bu sözcük, teknik bir süreç olarak dönüşü, *devri* anlatmak için ilk kez on dördüncü yüzyılda İngilizceye girdi ve bu ilk anlamını o zamandan beri korumuş olmakla birlikte, toplumsal ve siyasal dönüşüm anlamında "devrim", on beşinci yüzyıldan başlayarak karmaşık bir evrim süreci geçirdi.[57] Siyasal karışıklıkların "altüst edilmiş bir dünya" yaratan şeyler olarak anlaşılması, bu süreç açısından özellikle önemliydi –burada, "devrim"in teknik anlamı ile toplumsal-siyasal anlamı arasındaki bağ açıkça görülür. Hill, dünyanın altüst edilmesinin yalnızca yarım devrim olduğuna işaret etti –çünkü çarkın tam devir

yapması, eski düzenin yeniden kurulması anlamına gelirdi.[58] Bununla birlikte Hill, içerdiği anlam muğlaklığına rağmen devrim kavramının, on yedinci yüzyılın ortasında bugünkü anlamını kazanmaya başladığını, çünkü bir devrim yapılmasına karışan aktörlerin, bu yepyeni olayları anlamlandırabilmek için dillerini geliştirmek zorunda kaldıklarını savunuyordu: "İnsanlar, deneyimlemekte oldukları şeyleri betimlemek için el yordamıyla yeni sözcükler arıyorlardı."[59]

Hill'e göre, tarihçi, on yedinci yüzyıl siyasetini yeterince anlamak için, dili ve değişen toplumsal pratiği dinamik ilişkileri içinde analiz etmelidir; çünkü bu sürecin sırf bir yanını analiz etmek, indirgemecilik günahını işlemek olurdu. Voloşinov'un bu indirgemecilik tuzağından kurtulmak için bir yol önerdiğini belirttim; ayrıca, Voloşinov'un savlarının, tarihçilerin veri seçimi yaparken benimsedikleri yaklaşımı haklı göstermek için kullanabilecekleri bir yöntembilimsel çıkış noktası varsaydığı da bir gerçektir. Çünkü Voloşinov, Marx'ın dilin pratik bilinç olduğu yolundaki savını geliştirirken, verilerin haklılıkla seçilebileceği temel olarak dönüp Marx'ın üretimci antropolojisine işaret eder.[60]

İnsanların, gereksinimlerini karşılamak için üretim yapma sürecine toplumsal olarak örgütlenmiş şekilde katılma yoluyla kendilerini yeniden yarattıkları konusunda Marx'la aynı görüşü paylaşırsak ve yine, gereksinimleri karşılamak için üretim yaparken, insanların yeni gereksinimler ve yetenekler geliştirdikleri konusunda onun görüşüne katılırsak (bkz. bu kitapta Bölüm 2), o zaman onun, tarihsel sürecin merkezinde insan yaşamının üretiminin ve yeniden üretiminin yattığı yolundaki yargısını da kabul etmemiz gerekir.[61]

Bu önerme, altta yatan tarihsel süreçleri aydınlatmak için dilin ve başka araçların nasıl kullanılacağı sorusunu çözmeden ortada bırakmaktadır. Marx'ın bu soruya verdiği yanıtın toplumsal bilimlerde bir benzeri yoktur, çünkü o, yönteminin yansız olma-

dığını, ancak işçi sınıfının bakış açısıyla hayata geçirilebileceğini ısrarla vurgulamıştır.[62]

Bu savın en incelikli ifadesini, *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1923) adlı yapıtında Lukács dile getirdi. Hakikati tüm içtenlikleriyle kendi bakış açılarından gördükleri şekilde anlatmayı amaçlayan entelektüellerin bile, gerçekte, tarihsel olanı –kendi bireysel bakış açılarını– doğallaştırdıklarını öne sürdü. Onlar, toplumu bireyin sahte somutundan görmekle, kapitalizmi ne bütünlüğü içinde, ne de tarihsel bir üretim biçimi olarak kavrayamayan bir burjuva perspektifi içine sıkışıp kaldılar: "Birey hiçbir zaman bütün şeylerin ölçüsü olamaz. Çünkü birey, nesnel gerçeklikle karşılaşınca, yalnızca öznel kabul ya da ret yanıtları vermesine olanak tanıyan hazır ve değiştirilemez bir nesneler karmaşasıyla yüz yüze kalır."[63] Lukács, burjuva iktisatçıların iktisadi krizleri gerektiği gibi kavramsallaştırma yeteneği gösterememelerinin bu başarısızlığın en önemli biçimi olduğu konusunda ısrar etmekle birlikte, aynı zamanda, bunun, burjuva tarih yazıcılığının görgülcülüğünde de su yüzüne çıktığını savundu.[64] Özgül olarak, "her burjuva düşünürün ve tarihçinin bugünkü [1914-23] dünya çapında tarihsel olayları evrensel tarih olarak görememekle sergilediği toptan yeteneksizlik"in, "aklı başında her gözlemcinin en korkunç izlenimlerinden biri" olduğunu savundu. Daha genel olarak, "burjuva düşüncesinin tarih dışı ve tarihe karşıt karakterini, en çarpıcı şekilde, *bugünün problemini tarihsel bir problem olarak* ele aldığımız zaman görürüz," iddiasında bulundu. Dolayısıyla, Lukács'ın öne sürdüğüne göre, kapitalist toplumsal ilişkileri doğallaştırma eğiliminde oldukları için geleneksel entelektüellerin "bugünü tarih olarak" görememelerine yol açan şey, bireysel bakış açılarıydı.[65] Buna karşılık, proletarya fiilen burjuva toplumunun sürekli yeniden üretilmesinin merkezinde bulunduğu için, bu üretim tarzının hem yaratılmasını hem de aşılmasını kavrayabilme yeteneğine sahiptir. Bu nedenle,

> tarihsel maddecilik, proleter devrimin kuramıdır. Öyledir, çünkü [bu kuramın] özü, proletaryayı üreten ve temelde belirleyen toplumsal varoluşun entelektüel sentezidir; yine çünkü özgürlük mücadelesi veren proletarya, apaçık öz bilincini onda bulur.[66]

Proleterlerin çoğunluğunun, çoğu zaman bilinçli birer devrimci olmadığını dikkate alan Lukács, proletaryanın bakış açısının ister istemez işçi sınıfına "izafe edilmesi" gerektiğini savundu. Bu izafe ediş, Marksist bir bakış açısından mümkündü, çünkü Marx'ın anlayışına göre, proletarya, içinden görgül gerçekliğinin doğmuş olduğu, ama ona indirgenemeyeceği bir "öz"e sahipti.

> Sosyalist yazarlar proletaryaya bu dünya çapında tarihî rolü biçtikleri zaman, bu hiç de Eleştirel Eleştirinin inandığını iddia ettiğinin aksine, proletaryayı *tanrı* saydıkları için değildir. Tam aksine. Tam oluşmuş proletarya, her türlü insanlıktan, hatta insanlıkla *uzaktan yakından alakalı her şeyden* neredeyse tamamen soyutlanmış bulunduğu için; proletaryanın yaşam koşulları, bugünkü toplumun tüm yaşam koşullarını en insanlık dışı biçimleriyle kendinde topladığı için; insan proletaryada kendisini kaybettiği, ama aynı zamanda, yalnızca o kaybın kuramsal bilincini kazanmakla kalmayıp ivedi, artık vazgeçilemeyecek, artık gizlenemeyecek, mutlak zorunlu bir *gereksinimle –gerekliliğin* pratikteki ifadesiyle–doğrudan doğruya bu insanlık dışılığa karşı isyana itildiği için, buradan proletaryanın kendisini özgür kılabileceği ve kılmak zorunda olduğu sonucu çıkar. Ama [proletarya,] kendi yaşamının koşullarını yok etmeden kendisini özgür kılamaz. Kendi yaşam koşullarını da, kendi durumunda özetlenmiş bulunan bugünkü toplumun tüm insanlık dışı koşullarını ortadan kaldırmadan yok edemez. Sert ama çelikleştirici *çalışma* okulunda ter dökmesi boşuna değildir. Şu ya da bu proleterin, hatta tüm proletaryanın şu anda neyi kendi amacı *saydığı* meselesi değildir bu. Mesele, *proletaryanın ne olduğu* ve bu *oluşa* uygun olarak tarihsel açıdan neyi yapmak zorunda bulunduğudur. Hedefi ve tarihsel eylemi, kendi yaşam durumunda olduğu kadar bugünkü burjuva toplumunun tüm örgütlenişinde de apaçık ve

> geri döndürülemez biçimde kendini gösterir. Burada, İngiliz ve Fransız proletaryasının büyük kısmının hâlihazırda tarihî görevinin *bilincinde* olduğunu ve o bilinci geliştirip tam netliğe kavuşturmak için sürekli çalıştığını açıklamaya gerek yoktur.[67]

Burjuva düşüncesinin sahte nesnelliğine Lukács'ın yönelttiği eleştirinin negatif gücü kolayca görülmekle birlikte,[68] "proletaryanın bakış açısı" kavramının kendisinin de, tüm işçi sınıfının görüş açısı kisvesine bürünmüş bir başka bireysel perspektif olup olmadığı o kadar açık değildir.[69] Hiç kuşkusuz, Marx'ın kendisi de, sermayenin emek üzerindeki biçimsel boyunduruğundan gerçek boyunduruğuna doğru gidişle birlikte, işçi sınıfının parçalandığını ve işçilerin kendilerinin, teknik işbölümü nedeniyle, tipik olarak, kendilerine uygulanan sömürüyü ve baskıyı kabul edecek kadar gayriinsanileşmeye yatkın hale geldiklerini ileri sürmüştür. Yine de Marx, işçilerin, parçalanmış durumlarına rağmen, içinde bulundukları koşullara karşı düzenli olarak toplu isyanlara kalkıştıklarını da kabul etmiştir.[70] Marksizmin topluma bakışının temeli, işte bu yüksek ve düşük düzeylerdeki sürekli mücadele sürecidir. "Proletaryanın duruş noktası", en iyi şekilde, bu bir buçuk yüzyıllık mücadelelerin yüksek noktalarından süzülüp genellenmiş bir bakış açısının ifadesi olarak anlaşılabilir.[71] Bu anlayış, Peter Burke'nin önermesinin[72] aksine, sınıf çıkarı fikrinden farklıdır ve daha güçlüdür, çünkü geçmiş mücadelelerden süzülüp proletaryanın duruş noktası kavramında içerikleşen genellenmiş dersler, daha kaba bir anlayış olan sınıf çıkarı anlayışında bulunmayan, işçi sınıfının pratiğiyle demokratik bir ilişkiyi ifade eder. Bunun nedeni, çıkar kavramının kendisinin tartışmalı olmasıdır. Stephen Perkins'in işaret ettiği gibi, bireysel açıdan baktıklarında işçiler, kendi çıkarlarını öteki işçilerinkilerle çatışmalı biçimde kavradıklarında "akılcı" hareket ederler, ama yine de toplu mücadeleler, akılcı seçim kuramcılarını çok üzecek olsa bile, tarih boyunca kendiliğinden ortaya çıkan alternatif bir akılcılığı yansıtır.[73] Lukács'ın erken dönem çalışmaları-

na getirilen ve bunun böyle olmadığını savunan birçok eleştiriye rağmen, proletaryanın duruş noktası kavramı işçi hareketinin tarihinde temellendiği için, bunu işçilere yönelik entelektüel bir dayatma olarak anlamak yanlış olur. Lukács'ın kendisinin savunduğu gibi, "ne türden olursa olsun, soyut, zekice tasarlanmış taktikleri kitlelere dayatmak hiçbir surette partinin görevi değildir. Tam aksine, kitlelerin mücadelesinden ve o mücadeleyi yürütme tarzından [parti] sürekli ders çıkarmalıdır".[74] Demek ki, proletaryanın duruş noktası, kapitalizme karşı işçi sınıfının verdiği mücadelelerin tarihinden süzülüp genele yayılmış bir bakış açısıdır; o mücadeleler ki, Marksistlere, kapitalizmin önceliklerine meydan okunabileceğini ve statükoya karşı bir alternatifin bulunduğunu öğretmiştir. Bunlardan çıkarılabilecek siyasal derslerin ötesinde, bu mücadeleler, Marksistlerin alt edebilmek için anlamaya çabalamış oldukları ilksel bir toplumsal yapının varlığına işaret etmektedir.

Marx, bu analize girişirken kullandığı yöntemle ilgili olarak, "düşüncenin zihindeki somutu kendine mal edebilmesinin tek yolu"nun, "soyuttan somuta giden" bir süreçten geçtiğini yazmıştı.[75] Marx'ın bu süreçle anlatmak istediği, olgusal araştırma ihtiyacına son vermek değildi; tam aksine. Marx, toplum bilimcisinin, göründüğü şekliyle bütünden –verdiği örnek, belli bir toplumun nüfusu– yola çıkması ve sonra, küçük adımlarla ilerleyen bir süreçte bu bütünü parçalayarak, onu doğasını belirleyen çok sayıdaki bileşene ayırması gerektiğini savundu. Toplum bilimcisi, ancak ondan sonra, özgün bütünlüğü, birçok belirlenimine dayanarak tekrar inşa edebilirdi. Bu yöntemin başında ve sonunda bir nüfus mevcut olurdu, ama sürecin başlangıcında bu, "kaotik" bir kavram iken, böyle analiz edilince, "birçok belirlenimi ve ilişkileri olan zengin bir bütünlük" olarak tekrar inşa edilebilirdi.[76] Bu yöntemin gücü, ayrıştırılmamış bir nüfus kavramı gibi analitik olmayan, kötü kavramların yerine, toplumsal sınıf kavramı gibi analitik açıdan güçlü kavramların konulmasına ışık tutabil-

mesinde yatar. Bu iki tür kavram arasındaki fark Marksizm için temel önem taşır, çünkü zengin şekilde belirlenmiş bir kavram toplumsal dinamikleri açıklamak için kullanılabilirken, kaotik bir kavram böyle kullanılamaz. Marx, bu nedenle, gerçek ya da somut soyutlamalar ile başka kuramcıların kullandıkları sahte ya da soyut soyutlamalar arasında ayrım yapmıştır.

Marx'ın kavramları özenle kullanması, onun yaklaşımının, onu eleştiren görgülcülerin aksine, indirgemeciliğin şu ya da bu biçimini benimseyerek görgül betimlemeden kaçındığını ima etmez. Gerçekte, bir sonraki bölümde savunduğum gibi, tarihsel incelemelerinde Marx, ne insanın öznel etkinliğini, ne de ekonomi dışı yapıları, altta yatan ekonomik süreçlere indirger. Üstelik Geoffrey de Ste. Croix'nın güçlü bir anlatımla savunduğu ve birçok Marksist tarihçinin pratikte gösterdiği gibi, Marx'ın toplumsal yapı anlayışı ile tarihçilerin tarihsel süreçleri zengin şekilde betimlemeye girişmeleri gereği arasında illa da bir çelişki yoktur.[77]

En gelişkin sunumunda, altta yatan yapılara ilişkin Marksist anlayış hiçbir şekilde indirgeyici değildir. Bilim filozofu Roy Bhaskar, açıklayıcı yapıların, dünyaya ilişkin olgusal gözlemlerimizin altında "nedensel güçler" olarak işlediklerini, Marksizmle bağdaşık ifadelerle savunmuştur. Nedensel güç, herhangi bir şeyde içkin olan, o şeyin dünyada değişim yaratabilmesini ya da yaratamamasını sağlayan bir mekanizmadır.[78] Örneğin, kalabalık bir caddede silah taşıyan bir adam, *öldürme* gücüne sahiptir, ama bu potansiyeli gerçekleştirmeyi seçmeyebilir. Görüldüğü gibi, bir şey yapma gücü onun illa da yapılacağı anlamına gelmez. Benzer şekilde, paylaşılan sömürü deneyimi, işçilerin kendilerini ayrı bir toplumsal sınıf olarak görmelerine yol açabilecekken, sayılamayacak kadar çok başka güç de bu olasılığa karşı koyacaktır. Bhaskar'ın öne sürdüğü gibi, karmaşık sistemlerde, altta yatan güçler yalnızca birer eğilim olarak iş görebilir, çünkü bunlar, içlerinde birçok farklı gücün karmaşık ve dinamik şekilde bir-

biriyle etkileştiği "açık sistemler"de varlık gösterir.[79] Örneğin, birleştirici olan sınıfsal baskı ve sömürü deneyimi, tipik olarak, o da eşit derecede iktisadi olan ama parçalayıcı etki yaratan iş için yarışma deneyiminin de dahil olduğu, başka eğilimlerin karşıt etkisiyle dengelenir. Bu altta yatan güçlerin, sayısız başka eğilimsel güçle olan etkileşimleri yoluyla deneyimleneceği apaçıktır, o yüzden de tarihi yalnızca bu altta yatan güçlerden birisinin işleyişine indirgemenin hiçbir mantığı yoktur. Yine de, sınıf mücadelelerinin olması bir açıklama gerektirir ve Bhaskar'ın savunduğuna göre, böyle görgül sonuçların açıklanması isteniyorsa, bilim, gerçek dünyada mevcut olması gereken açıklayıcı güçlerin çıkarımıyla ilgilenir.[80] Bu çıkarım süreci, görgül olayların altta yatan nedenlere indirgenmesiyle eşleşmez, daha çok, ortaya bir araştırma gündemi koyar: Örneğin toplumsal sınıf olgusu gerçek dünyada sınıf mücadelelerinin varlığından çıkarılabiliyorsa, o zaman tarihçiler, bir toplumu irdelerken onun sınıfsal yapısına ilişkin sorular sormakla yükümlüdürler. Daha genel bir deyişle, eğer insanları toplumsal üreticiler olarak tanımlarken Marx haklı idiyse, o zaman onun içgörüsünün gücünü, üretim tarzı kavramından yola çıkan tarihsel araştırmalarla gerçekleştirmek gerekir.

Andrew Collier, Marx'ın tarih kuramı konusundaki irdelemesinde bu yaklaşımı benimsemiştir. Collier'ın savunduğuna göre, tarihsel maddecilik, her biri kendi nedensel gücüne sahip bir dizi altta yatan ilişkinin toplum içinde varlığını kabul ettiği için, tarih, en iyi şekilde, içinde o güçlerin gerçek aktörlerce gerçekleştirilebildiği ya da gerçekleştirilemediği açık bir sistem olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla, Marx görünürde kaçınılmazcı ifadeler dile getirdiği zaman, en iyisi, bunların "açık uçlu kaçınılmazlık"a atıfta bulunan önermeler olarak anlaşılmasıdır. Collier, bu kaçınılmazlık biçimini, daha çok, şu savların içerdiği türden öngörülere benzer bir şey olarak tanımlar: "Bir bölgenin coğrafyası, akaçlama sistemi ve iklimi temel alındığında, orası er ya da geç

ciddi bir su baskınına maruz kalacaktır"; buna karşılık, kapalı sisteme ilişkin sav şu türdendir: "Standart basınç altında tutulan su, yeterince ısıtılırsa kaynayacaktır." Collier'ın vardığı sonuca göre, "tarihsel maddecilik, tarihin illa geçmesi gereken kaçınılmaz aşamalara ilişkin bir kuram değildir".[81]

Marksist tarih yazıcılığı, geçmişteki süreçlerin anlaşılabilmesine aracılık eden bir çerçeve sağlamayı ve işleyişleriyle insanın özgürlük mücadelesine katkı yapan ya da ona köstek olan mevcut sistemdeki nedensel güçlerin analizlerine ışık tutmayı amaç edinir. Geçmişe ilişkin Marksist incelemeler, bu nedenle, hem çağdaş mücadelelerin insanlık tarihinin geniş akışı içindeki yerini saptayarak, hem de çağdaş hareketin öğrenebileceği alakalı dersleri sezinleyerek, çağdaş mücadelelerle bağlantı kurar. Bu, ne indirgeyici ne de görgülcü bir projedir. Daha çok, çağdaş sosyalist pratiğin yolunun aydınlanmasına yardım etmek üzere geçmişin açık seçik anlaşılmasını gerektiren, kuramsal ve siyasal kaygı taşıyan bir araştırma gündemidir.

Sonuç

Marx, Lancashire'a özgü "Muhallebinin kanıtlanması onu yiyerek olur" deyişini tekrarlamayı severdi, belki de bunun nedeni, o deyişin, kendisinin Feuerbach'la ilgili benzer biçimdeki ikinci tezinden biraz daha özlü olmasıydı:

> İnsan düşüncesinin nesnel gerçeğe ulaşıp ulaşamayacağı sorunu, kuramsal bir sorun değil, *pratik bir sorundur*. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçek dışılığı konusundaki tartışma, tamamıyla skolastik bir sorundur.[82]

Bu tez, skolastik tefekküre karşı devrimci pratiği savunma amacını güdüyordu, ama aynı ölçüde, Marx'ın *On Sekiz*

Brumaire'inden tutun, Troçki'nin *Rus Devriminin Tarihi* ve James'in *The Black Jacobins* (Siyah Jakobenler) adlı eserlerine, oradan da İngiliz Marksist tarihçilerin çalışmalarına[83] ve daha yakın zamanda, Perry Anderson, Guy Bois, Robin Blackburn, Bob Brenner, Neil Davidson, John Haldon, Jim Holstun, Neville Kirk, Brian Kelly, Peter Kriedte, Peter Linebaugh, Tim Mason, Marcus Rediker, Benno Teshke, Chris Wickham, Howard Zinn ve başka birçokları tarafından yazılan tarih eserlerine kadar uzanan çalışmalarda, pratiğe uygulandığı şekliyle tarihsel maddeciliğin gücünü kanıtlamak için genellenebilir. Bu kitapta benim savunduğum tez, Marx'ın, onun yanı sıra da fikirlerinden etkilenmiş sosyalist eylemcilerin, tarihçilerin, filozofların, siyaset bilimcilerinin ve toplum kuramcılarının, geçmişi anlamamıza ve süregiden toplumsal süreçlerin doğasına esaslı katkılar yapmış olduklarıdır. Bu amaçla, tarih kuramına Marx'ın yaptığı katkıyı ve onun içgörülerini temel alanların yaptıkları katkıları ve tartışmaları ana çizgileriyle belirtmek istiyorum. Dolayısıyla, benim çalışmam, öncelikle, tarihsel maddeciliğin, ya 1991'de Sovyetler Birliği'nde ölmüş olan bön pozitivizmin ya da ekonomik indirgemeciliğin bir biçimi olduğu iddiasının pratikte çürütülmesi olarak ve ikincisi, tarihsel maddeciliğe ilişkin rakip yorumların en güçlüsünün hangisi olduğuna ilişkin Marksizm bünyesinde yapılan tartışmaya bir katkı olarak işlev üstleniyor.

Notlar

1 V. E. Bonnell ve L. Hunt haz. "Giriş" *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley, CA, 1999). Yukarıdaki irdeleme, bu denemeyi esas almaktadır; alıntı, s. 3-4'ten yapılmıştır.

2 P. Blackledge "Gerçekçilik ve Yenilenmeler" *Contemporary Politics* 7:4, 2001; P. Blackledge *Perry Anderson, Marxism and the New Left* (Londra, 2004); ayrıca bkz. M. Perry *Marxism and History* (Londra, 2002), s. 22-7.

3 A. Callinicos *The Revenge of History* (Cambridge, 1991).

4 Arthur Marwick, Open University'de (Açık Üniversite) tarih profesörüdür.

5 A. Marwick *The New Nature of History* (Londra, 2001), s. 9.
6 J. Arnold *History: A Very Short Introduction* (Oxford, 2000), s. 85. Marksizmin çağdaş tarih üzerindeki etkisine ilişkin benzer birçok övücü yorum için, M. L. G. Pallares-Burke *The New History: Confessions and Conversations*'da (Cambridge, 2002) derlenen çeşitli söyleşilere bakın.
7 Marwick *New Nature of History*, s. 7.
8 T. Judt "Önceden Bildirilmiş Bir Ölümün Günceleri" A. Ryan haz. *After the End of History* (Londra, 1992) içinde, s. 115-16.
9 I. Kershaw "Olgular, Güç Efsanelerini Yasıtmıyor" *Times Higher Education Supplement*, 16 Ocak 2004, s. 23.
10 C. Hill "Tarih ve Şimdi" C. Hill *A Nation of Change and Novelty* (Londra, 1990) içinde, s. 246.
11 P. Joyce "Toplumsal Tarihin Sonu mu?" K. Jenkins haz. *The Postmodern History Reader* (Londra, 1997) içinde, s. 346; Marwick *New Nature of History*, s. 5.
12 Marwick *New Nature of History*, s. 8, 3.
13 A.g.y., s. 2.
14 A.g.y., s. 7-8.
15 Richard Evans, Cambridge Üniversitesi'nde modern tarih profesörüdür.
16 Marwick *New Nature of History*, s. 17; G. R. Elton *The Practice of History* (Londra, 2002 [1967]), s. 52-60.
17 Elton *Practice of History*, s. 49; R. Evans "Sonsöz", Elton *Practice of History* içinde, s. 202.
18 R. Evans *In Defence of History* (Londra, 2000 [1997]), s. 73.
19 A.g.y., s. 84.
20 A.g.y., s. 115.
21 A.g.y., s. 116-23; David Abraham *The Collapse of the Weimer Republic: Political Economy and Crisis* (Princeton, NJ, 1981).
22 A.g.y., s. 124.
23 R. Evans *Telling Lies About Hitler* (Londra, 2002), s. 11.
24 A.g.y., s. 246-7.
25 A.g.y., s. 247.
26 Evans *In Defence of History*, s. 112.
27 A.g.y., s. 244.
28 A.g.y., s. 245.
29 E. Hobsbawm *Echoes of the Marseillaise* (Londra, 1990), s. 5, 97.
30 Evans *In Defence of History*, s. 265-6.
31 K. Jenkins *Re-Thinking History* (Londra, 2003 [1991]), s. 7.
32 Joyce "Toplumsal Tarihin Sonu mu?", s. 247.
33 K. Jenkins *Refiguring History* (Londra, 2003), s. 5.
34 G. Stedman Jones *Languages of Class* (Cambridge, 1983), s. 20, 22.
35 N. Kirk "Tarih, Dil, Fikirler ve Postmodernizm: Materyalist Bir Bakış" Jenkins

haz. *The Postmodern History Reader* içinde, s. 333. Stedman Jones'a yönelik Marksist eleştiriler için bkz. N. Kirk "Çartist ve Post-Çartist Tarih Yazıcılığında 'Dilbilimsel Dönemeç' ve Sınıf" N. Kirk haz. *Social Class and Marxism* (Aldershot, 1996) içinde; J. Foster "Dilin Sınıfsızlaştırılması" *New Left Review* no. 150 Mart-Nisan 1985; J. Saville *1848: The British State and the Chartist Movement* (Cambridge, 1987), s. 217 vd.; D. Thompson *Outsiders* (Londra, 1993), s.35 vd.; A. Callinicos *Making History* (Leiden, 2004), s. 143 vd.

36 G. Stedman Jones *Languages of Class*, s. 21-2

37 "Belirlenimci Onarım: 1990'larda Tarihe Yönelik Dilbilimsel Yaklaşımın Daha da Gelişmesinin Önündeki Bazı Engeller" *History Workshop Journal* 42, Güz 1996, s. 20.

38 A. Callinicos *Is There a Future for Marxism?* (Londra, 1982), s. 25-52.

39 P. Anderson *In the Tracks of Historical Materialism* (Londra, 1983), s. 40-51.

40 R. Samuel "İşaretleri Okumak" *History Workshop Journal* 32, Güz 1991, s.104,106.

41 G. Spivak "Madunlar Konuşabilir mi?" C. Nelson ve Grossberg haz. *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana, IL, 1988) içinde; G. Spivak "Maduniyet İncelemeleri: Tarih Yazıcılığının Yapısökümü" D. Landry ve G. MacLean haz. *The Spivak Reader* (Londra, 1996) içinde. *Subaltern Studies* dergisi konusunda bkz. P. Jani "Maduniyet İncelemelerinin Sömürgecilik Sonrasındaki Yeri" *Historical Materialism* 11:3, 2003, s. 271-88; V. Kaiwar "Doğuculuğa ve Doğuştancılığa Doğru: Maduniyet İncelemelerinin Açmazı" *Historical Materialism* 12:2, 2004, s. 189-247.

42 A. Ahmad "Postkolonyal Kuram ve 'Post' Durum" L. Panitch haz. *The Socialist Register* 1997, s. 378. Karş. M. Bunzl *Real History* (Londra, 1997), s. 77-83; B. Palmer *Descent into Discourse* (Philadelphia, 1990), s. 26-37; W. Thompson *Postmodernism and History* (Londra, 2004), s. 102-5; A. Callinicos "Marksizm ve Toplumsal Tarihin Krizi" J. Rees haz. *Essays on Historical Materialism* (Londra, 1998) içinde.

43 A. Gramsci *Selections from the Prison Notebooks* (Londra, 1971), s. 55.

44 R. Samuel "İşaretleri Okumak: II. Olgu Eşeleyiciler ve Niyet Okuyucular" *History Workshop Journal* 33, Bahar 1992, s. 245-6.

45 K. Marx ve F. Engels *The German Ideology* (Londra, 1970 [1845]), s. 62.

46 A.g.y., s. 47, 51. Bölüm 2'de gösterdiğim üzere, Engels, 1874'te kaleme aldığı "Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü" başlıklı makalesinde bu savı geliştirdi.

47 D. McNally *Bodies of Meaning* (New York, 2001), s. 111.

48 V. N. Voloşinov *Marxism and the Philosophy of Language* (Harvard, 1986[1929]), s. 21.

49 A.g.y., s. 70, 82.

50 Q. Skinner "Fikirler Tarihinde Anlam ve Anlayış" *History and Theory* 8,1969, s. 4.

51 A.g.y., s. 37; karş. Q. Skinner *Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), s. xi.
52 Skinner "Anlam", s. 49.
53 A.g.y., s. 42. Skinner'in Marksizmle ilişkisine dair daha geniş bilgi için, kendisiyle yapılan ve Pallares-Burke *The New History*, s. 218-21'de yeniden yayınlanan söyleşiye bakın.
54 J. G. A. Pocock *Virtue, Commerce and History* (Cambridge, 1985), s. 14.
55 N. Wood *Reflections on Political Theory* (Londra, 2002), s. 103,109.
56 C. Hill "'Devrim' Sözcüğü" C. Hill *A Nation of Change and Novelty* (Londra, 1990) içinde, s. 97-8; ayrıca bkz. E. P. Thompson *Customs in Common* (Londra, 1991), s. 274-5.
57 R. Williams *Keywords* (Londra, 1976), s. 226.
58 C. Hill "'Devrim' Sözcüğü", s. 88.
59 A.g.y., s. 100.
60 Bu antropoloji Bölüm 2'de ele alınmıştır.
61 Bkz. K. Marx, *Kapital* C. I (Londra, 1976 [1867]), s. 175-6.
62 Marx, *Poverty of Philosophy*, s. 120.
63 G. Lukács, *History and Class Consciousness* (Londra, 1971), s. 69, 50, 63, 193.
64 A.g.y., s. 54, 48.
65 A.g.y., s. 157-8.
66 G. Lukács *Lenin* (Londra, 1970 [1924]), s. 9.
67 K. Marx ve F. Engels, "Kutsal Aile" K. Marx ve F. Engels *Collected Works*, C. 4 (Londra, 1975 [1845]) içinde, s. 36.
68 Akademik düşünüş tarzına Marx'ın yönelttiği iğneleyici eleştiri için, onun, *Karl Marx: Texts on Method* haz. T. Carver (Oxford, 1975 [1879-80]) içindeki "Adolph Wagner Üzerine Notlar"ına bakın.
69 Bkz. I. Mészáros *Beyond Capital* (Londra, 1995), s. 322.
70 İşbölümü ve işçi sınıfının mücadelesi konusunda bkz. P. Blackledge "Marx ve Entelektüeller" D. Bates ve P. Reynolds, haz. *Marxism and Intellectuals* (Londra, 2006) içinde.
71 J. Rees *The Algebra of Revolution* (Londra, 1998), s. 236; S. Perkins *Marxism and the Proletariat* (Londra, 1993), s. 15-45.
72 P. Burke *History and Social Theory* (Cambridge, 1992), s. 60.
73 Perkins, *Marxism and the Proletariat*, s. 52.
74 Lukács *Lenin*, s. 36 alıntılayan Rees *The Algebra of Revolution*, s. 228.
75 K. Marx *Grundrisse* (Londra, 1973 [1857]), s. 101.
76 A.g.y., s. 100.
77 G. de Ste. Croix *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (Londra, 1983), s. 90.
78 A. Collier *Critical Realism* (Londra, 1994), s. 20-7.
79 Collier *Critical Realism*, s. 61-8.

80 R. Bhaskar *Plato etc.* (Londra, 1994), s. 23, 30. A. Sayer *Method in Social Science: A Realist Approach* (Londra, 1992), s. 107.

81 A. Collier *Marx* (Oxford, 2004), s. 144, 36.

82 K. Marx "Feuerbach Üzerine Tezler" *The German Ideology*, s. 121.

83 Karş. H. Kaye'in Maurice Dobb, Rodney Hilton, Christopher Hill, Eric Hobsbawm ve Edward Thompson üzerine denemelerin yer aldığı *The British Marxist Historians* (Londra, 1995) adlı yapıtı ile George Rudé, Victor Kiernan, Edward Thompson, Leslie Morton, John Berger ve Amerikalı Leo Huberman üzerine denemelerin yer aldığı yine H. Kaye'in *The Education of Desire: Marxists and the Writing of History* (Londra, 1992) adlı yapıtı. P. Anderson'ın *A Zone of Engagement* (Londra, 1992) adlı yapıtında, Geoffrey de Ste. Croix üzerine etkileyici bir deneme yer almaktadır. Thompson hakkında bkz. P. Anderson'ın *Arguments within English Marxism* (Londra, 1980) adlı yapıtı ile Bryan Palmer'ın iki kitabı: *The Making of E. P. Thompson* (Toronto, 1981) ile *E. P. Thompson: Objections and Oppositions* (Londra, 1994). *Perry Anderson, Marxism and the New Left* (Londra, 2004) adlı yapıtımda Anderson'ın tarih yazıcılığını irdeledim. Buna ek olarak, Jim Holstun, *International Socialism* (2:103, 2004)'te Brian Manning'in Marksist tarih yazıcılığına yaptığı katkıya ilişkin etkileyici bir genel değerlendirmede bulundu; bense, *International Socialism* (2:105, 2004)'te John Saville'in çalışmasına ilişkin daha mütevazı bir genel değerlendirme sundum. Ayrıca bkz. V. Kiernan "Marksist Tarihin Sorunları" *New Left Review* no. 161, Ocak-Şubat 1987.

2

Marx, Engels ve Tarihsel Maddecilik



Giriş

Bu bölümde, Marx ile Engels'in tarih kuramını ve onların devrimci siyasal pratiğiyle olan ilişkisini özetle ele alıyorum. Birçok yorumcu, böyle bir projeyi elinin tersiyle itmek için iki neden gösterecektir: Birincisi, Marx ve Engels ortak bir bütünlük oluşturmuyordu, fikirlerinde ve savlarında belirgin farklılıklar vardı; ikincisi ise ne Marx ne de Engels, bireysel olarak, bağdaşık ve tekil birer *külliyat* üretmemiştir. Bu iddiaların bir miktar doğruluk payı içerdiği apaçık olmakla birlikte, ikisiyle de ilgili çekincelerim var. Marx'ın ve Engels'in tarihsel maddecilik yorumları arasında keskin farklılıkların olduğu iddiasıyla ilgili olarak, Draper'a ve Hobsbawm'a uyarak, bu iki çalışma arkadaşı arasında vurgu farklılıklarının olduğunu kabul ediyorum, ama böyle belirgin entelektüel yeteneklere sahip iki adamın, çok iyi anlaşamadıklarının farkına varmaksızın kırk yıl boyunca çok yakın bir çalışma ortaklığı içinde bulunabilmeleri bana biraz mantıksız geliyor.[1] Bununla birlikte, benim en çok reddettiğim şey, birçok Marx'ın (ya da daha seyrek olarak, birçok Engels'in) olduğu ve kendi seçtiğimiz Marksizmi kurmak için işimize gelen sözleri onlardan cımbızlayabileceğimiz görüşüdür. Tarihsel maddeciliğe ilişkin yakın tarihli iki çalışmada bu yaklaşımın za-

aflarını gösteren bir şeyler açıkça görülmektedir: Steve Rigby'nin *Marxism and History* (Marksizm ve Tarih) adlı incelemesi ile Gerry Cohen'in *Karl Marx's Theory of History* (Karl Marx'ın Tarih Kuramı) adlı incelemesi.[2] Rigby'nin iddiasına göre, "içsel olarak bağdaşık ama karşılıklı olarak çelişkili" bir dizi Marx'ın keşfedilmesi "... Marx'ın geniş kapsamlı eserlerinin farklı okumalarca anlamlandırılmasının kaçınılmaz sonucudur"; böyle bir Marx çoğulluğu bulunduğu anlayışıyla da Rigby, amacının, gerçekten Marx'ın ne söylediğini ana çizgileriyle ortaya koymak olmayıp Marx'ın "muğlak miras"ından en faydalı olanları yeniden kurmak olduğuna işaret ediyordu. Keza Cohen de amacının, Marx'ın karman çorman mirasından tarihsel maddeciliğin "daha az dağınık bir sürümü"nü yeniden kurmak olduğunu açıkça belirtiyordu.[3] Ne var ki, amaçları ortak olmasına rağmen, Cohen ile Rigby, Marx'ın mirasından taban tabana zıt iki Marksizm inşa ettiler. Cohen, üretici güçlerin belirleyiciliğini kuvvetle vurgulayan bir yorumu savunurken, Rigby böyle bir Marksizm yorumunun alakasız olduğunu vurgulayarak, Marx'ın iktisadi indirgemeciliğe yönelik eleştirisinin gücünü savundu.[4] Cohen'in ve Rigby'nin yöntemlerine bakıldığında, sanki kendimize uygun bir Marx'ı (Marksizmi), Marx'ın (ve Engels'in) yazılarına dayanarak yeniden inşa edebilirmişiz gibi görünüyor.

Bu iddianın geçerli olduğu kanısında değilim; çünkü başka herhangi bir büyük düşünür gibi Marx'ın da kendisine karşı kanıt olarak gösterilebileceği açık bir gerçek olmakla birlikte, her alıntı kendi bağlamına özenle oturtulmadıkça, böyle bir yöntemin konuyu ayağa düşürmekten pek fazlasını başarabileceği o kadar da açık değildir. Örnekse Rigby, *Kapital*'in 1. Cildinin Önsöz'ünden (1867) alıntı yaparak, Marx'ın o kitapta kişileri yalnızca "iktisadi kategorilerin temsilcileri" olarak ele aldığı şeklindeki ifadesini, Marx'ın tarih yazıcılığının en iyi yanlarını kendince kurtarmaya çalıştığı iktisadi belirlenimciliğin en kötü biçimine kanıt olarak gösteriyor, ama o ifadenin dile getirildiği kuramsal ya da tarih-

sel bağlam hakkında hiçbir yorum getirmiyor. Rigby, Marx'ın yönteminin bu görünürde indirgeyici tanımını reddetmesine karşılık, Marx'ın ve Engels'in *Kutsal Aile*'de (1845) dile getirdikleri indirgemecilik karşıtı savı onaylayarak aktarıyor: "Tarih hiçbir şey yapmaz, *hiçbir* muazzam servete sahip değildir, savaş yürütmez. Tüm bunları yapan, sahip olan ve savaşan, insandır, gerçek yaşayan insandır, 'tarih', deyim yerindeyse, *kendi amaçlarına* ulaşmak için araç olarak insanı kullanan ayrı bir kişi değildir; tarih, kendi amaçları peşinde koşan insanın faaliyetinden başka bir şey değildir."[5] Yüzeysel bakılınca böyle bir çelişkinin varlığı akla yakın gibi görünse de, Marx'ın *Kapital*'i yazarken önceki yöntemini reddetmediğinden emin olabiliriz. *Kapital*'in 1. Cildi matbaadayken, arkadaşı Kugelmann Marx'a *Kutsal Aile*'nin bir nüshasını verdi ve Marx, uzun süredir kayıp olan bu eseri okuyunca, Engels'e yazdığı bir mektupta –24 Nisan 1867– şöyle demişti: "Eserden utanmamıza hiç gerek olmadığını anlamak benim için hoş bir sürpriz oldu."[6] Marx'ın önceki savlarını okuyunca böyle bir tepki vermesini biraz açıklamak gerekir: ya Marx o günkü yapısalcılığı ile önceki hümanizmi arasındaki çelişkiyi görmemiştir ya da kendi tarih anlayışına ilişkin dile getirdiği iki ifade arasındaki ilişki, Rigby'nin öne sürdüğünden daha karmaşıktır. Bu iki ifade arasındaki çelişkiye ilişkin daha yakın bir okuma, işe, bu ifadelerin farklı soyutlama düzeylerinde yer aldığına işaret ederek başlayacaktır.[7] Marx, "düşüncenin zihindeki somutu kendine mal edebilmesinin tek yolu"nun, "soyuttan somuta giden" bir süreçten geçtiğini öne sürdüğüne göre, onun yazılarının bir dizi soyut önkabul içereceği ve bunların, ürettiği *bütün eserlerin* bağlamından koparıldığında, tarih dışı bir parodiye elverişli hâle geleceği apaçıktır.[8] Güçlü bir inceleme olmasına rağmen Cohen'ın kitabının ne yazık ki içine düştüğü tuzak işte budur: Çünkü Cohen, bir üretim tarzından diğerine devrimci geçişlerin işlevsel bir zorunlulukla meydana geldiği şeklinde bir tarihsel maddecilik yorumunu savunuyor.[9] Cohen, Marx'ın

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'ya 1859'da yazdığı Önsöz'ü, Marksizmin bu yeniden inşasının merkezine yerleştiriyor. Temel öneme sahip olmasına rağmen, bu metin, ne yazık ki sansür dikkate alınarak yazılmıştı ve dolayısıyla, Marx'ın düşüncesinin etkin yanını küçültmeye eğilimliydi.[10] Önsöz, Marx'ın devrimci pratiği bağlamında okunduğunda hiçbir sorun doğurmayacakken, Cohen bunu yapmıyor ve Bölüm 5'te belirttiğim gibi, Marx'a tamamen yabancı bir tarzda, sistematik olarak kaderci bir tarihsel maddecilik yorumunu savunuyor. Hem Cohen'in hem de Rigby'nin aksine, ben, Draper'in görüşünü benimseyerek, eğer Marx'ın devrimci yöntemi bağlamından koparılmış ifadelerle değil de bütünlüğü içinde yargılanırsa tarihsel maddeciliğin çok daha güçlü bir yorumunun mümkün olduğunu savunuyorum.[11] Yine, Marx'ın tarih kuramının "1840'ların ortasında olgun formülasyonuna zaten kavuşmuş olduğu ve sonraki yıllarda da öz olarak değişmeden kaldığı" konusunda Hobsbawm, Hill ve Mészáros ile aynı görüşü paylaşıyorum.[12]

Üretim ve Tarih

Marx'ın tarih kuramı, iktisadi indirgemeciliğin bir biçimi olarak, hatta örnek biçimi olarak öyle sık kötülenmiştir ki, iktisadi, siyasal, sosyolojik vb. kategorilere ilişkin kavramların toplumda farklı düzeyler olarak şeyleştirilmesinin reddinin onun projesinin ta özünde yattığına işaret etmek neredeyse kaba sabalık gibi görünür. Lucio Colletti'nin belirttiği gibi, "Marx'ta, katıksız birer iktisadi kategori olan iktisadi kategorilere asla rastlamayız. Aksine, onun bütün kavramları hem iktisadi hem sosyolojiktir."[13] Tüm yaşamı boyunca Marx, toplumsal, siyasal ve tarihsel bir süreç olarak anlaşılan *üretimin*, toplumsal bütünlüğün merkezinde yer aldığını ısrarla savundu. Bunun merkezine "ekonomi"yi değil üretim sürecini yerleştirerek, kendi tarih kuramının diğerlerinin hepsinden farklı olduğunu defalarca belirtti.

Bu yaklaşımın klasik ifadesi belki de *Alman İdeolojisi*'nde bulunacaktır; orada Marx'ın ve Engels'in yazdıkları üzere, erkekler ve kadınlar –yani toplumsal Darvincilerin bayıldıkları soyutlamalar değil de, gerçek, somut, tarihsel erkekler ve kadınlar– "geçim araçlarını *üretmeye* başlar başlamaz, kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye de başlarlar". Marx ve Engels, toplumsal üretimde bulunurken bu "belirli bireylerin ... belirli toplumsal ve siyasal ilişkilere girdikleri"ni ve bunların somut biçiminin *a priori* çıkarsanamayacağını, "görgül gözlem" yoluyla belirlenmesi gerektiğini ısrarla vurguladılar.[14] Dolayısıyla, en başından beri Marx ve Engels, kendilerinin *maddeci* tarih anlayışını, genel olarak idealist modellerin ve daha özgül olarak, kendi fikirlerine de kaynaklık etmiş Genç Hegelci çevrenin idealizmi olarak kavradıkları şeyin karşısına koydular. Bu nedenle Marx ve Engels, dilin ve fikirlerin üretim sürecinden doğup geliştiğini kabul eden kendi tarih kuramlarını, tarihi, dünya ruhunun (Tanrı'nın) kendisini gerçekleştirmesinin teleolojik öyküsü sayan Hegelci idealist görüşün karşısına koydular: "Gökten yere inen Alman felsefesinin aksine, burada biz, yerden göğe yükseliriz".[15]

Tarihsel genellemelerin görgül temele oturtulmasını istemelerinin kilit önemdeki bir sonucu, hem tarihe ilişkin dinsel yorumları, hem de kaba maddeci yaklaşımları reddetmeleriydi. Bu nedenle, Feuerbach'ın[16] –tarihi, insan ile doğa arasındaki karşılaşmanın hikâyesi sayan– kaba maddeciliğinin aksine, Marx ve Engels, erkeklerin ve kadınların ancak tarih aracılığıyla kendilerini toplumsal varlıklar olarak yarattıklarını savundular. Tarihin ilk eylemi, bazı temel gereksinimleri –yeme, içme, ısınma vb. gibi gereksinimleri– doyurmayı amaçlayan bir eylemse, o zaman, tarihaşırı bir kategori olarak anlaşılan insanların aksine gerçek tarihsel erkekler ve kadınlar, bu gereksinimlerini karşılarken yeni gereksinimler yaratacaklardır.[17] Marx, insani gereksinimleri bu şekilde tarihselleştirmekle, bizatihi insan doğası kavramını da tarihselleştirir: Çünkü gereksinimlerimizi doyurmayı amaç-

lamak bizim doğamız ise ve gereksinimlerimiz, dolayısıyla da yeteneklerimiz tarih boyunca değişiyorsa, o zaman doğamızın kendisi de değişir. Marx, bu önermeden yola çıkarak insan doğası kavramını *bir çırpıda* reddetmez, daha çok, bireyi yöntemsel çıkış noktası olarak alanların ima ettiklerine kıyasla, bu kavramın daha güçlü bir analizine ulaşmak ister. Buna uygun olarak, oldukça temel ve tarihaşırı bir "insan doğası" ya da "türsel varlık" ile daha kolay yoğrulabilir bir "insanlık doğası" ya da "toplumsal varlık" arasında ayrım yapar.[18] Marx, *Kapital*'de, Bentham'ın yararcılığını eleştirirken bu görüşü en sistematik olarak dile getirmiştir; orada, insan doğasının hem tarihsel hem de tarihaşırı bileşenlerini ortaya çıkarmak gerektiğini savunmuştur:

> Bir köpeğe neyin yararlı olduğunu öğrenmek istersek, köpek doğasını incelememiz gerekir. Bu doğanın kendisi, "yararlılık ilkesi"nden türetilemez. İlke insana uygulandığında, her kim ki bütün beşerî eylemleri, hareketleri, ilişkileri vb. yararlılık ilkesine göre inceleyip bir hükme varmak istiyorsa, ilkönce genel olarak insan doğasını, sonra da tarihin her çağında değişikliğe uğramış olan insan doğasını incelemek zorundadır. Bentham işini kestirmeden halleder. En kuru saflıkla, modern küçük esnafı, özellikle de İngiliz küçük esnafı, normal insan örneği olarak alır.[19]

Marx'ın ısrarla belirttiği üzere, tarihi anlamak için, onu bir değişim ve devamlılık süreci olarak görmeyi öğrenmeliyiz: İnsanlığın birtakım tarihaşırı özellikleri, tarih boyunca, belirli özgül koşullarda gerçekleştirilir. Herhangi bir çağın gerek ortak, gerekse özgül özelliklerini küçümseyen bir tarihçi, ister istemez, dönemin yetersiz bir tarihini yazar. Yine de bu iki eksiklikten ikincisi şimdiye kadar daha önemli olmuştur; çünkü geçmişi yeterli şekilde dönemleştirmedeki başarısızlık, tarihin tarihsellikten çıkarılmasıyla sonuçlanır. Eski Çağdan bugüne kadar tarih yazıcılığına egemen olan anlayışa yönelik Marksist eleştiri gerçekte budur. Nitekim siyasal tarih –on dokuzuncu yüzyıl İngiliz

toplumsal tarihçisi J. R. Green'in "bando-mızıka" tarihi diyerek küçümsediği, Marx'ın ve Engels'in de "prenslerin ve devletlerin bangır bangır dramları" diyerek aşağılayarak eleştirdikleri tarih– insanlığın çok büyük bölümünün tarihsel kayıtlar dışında bırakılması sonucunu doğurmakla kalmadı, araştırılan her bir dönemin tarihsel özgüllüğünün karartılması sonucunu da doğurdu.[20]

Marx'ın Ranke tarzı dangalak görgülcülüğe yönelttiği eleştiri, işte bu "tarih anlayışı"nın "saçma sapan" tarih dışı sonuçlarını esas alıyordu. Marx, hem Hegel'in idealizmini hem de Ranke'nin görgülcülüğünü eleştirmekle birlikte, sergiledikleri eksiklikleri eşit derecede ciddi saymadı. Gerçekten de, Hegel'e yönelik eleştirilerine rağmen, "o kudretli düşünürün öğrencisi" olduğunu açıkça ifade ederek, bu idealist filozofu bir "ölü köpek" sayanlarla arasına mesafe koydu. Buna karşılık, Ranke'nin görgülcülüğüne karşı çok daha mesafeliydi; Engels'e yazdığı –7 Eylül 1864 tarihli– mektupta, modern tarih yazıcılığının atasını "zararlı ot" ve "çırpınıp duran küçük trol [olta]" olarak tanımlıyordu. Daha somut bir ifadeyle, Ranke'nin "sırf kök eşelemekten ibaret" tarihinin, zorunlu bir sonuç olarak, "büyük olayları 'bayağı ve entipüften nedenler'e" bağladığını savunuyordu.[21]

Marx'ın Ranke'ye yönelttiği eleştiri, tarih yazıcılığının temel probleminin özüne iner: Olgular hangi esasa göre toplanmalı ve değerlendirilmelidir? Marx, Genç Hegelcilerin tarihin olgularını savsaklamalarına yönelttiği eleştirilerde amansızdı, ama görgülcülere yönelttiği eleştiriler daha da sertti, çünkü olguları titizlikle toplamalarına rağmen, hangi olguları derleyeceklerine ilişkin seçimlerinin gerekçesini ortaya koyamıyorlardı. Buna karşılık, Marx'ın tarihsel yöntem sorununa verdiği genel yanıt, onun antropolojisinde yatıyordu: Eğer erkekler ve kadınlar toplumsal üretim aracılığıyla kendilerini ayırt ettilerse, o zaman herhangi bir tarihsel dönemle ilgili sorulması gereken temel soruların, o dönemdeki üretimin doğasına ilişkin soruları da kapsaması

gerekirdi. Marx, yaşamı boyunca bu noktayı bıkıp usanmadan tekrarlayacaktı. *Kapital*'de (1867), "tarih yazarları, tüm toplumsal yaşamın ve dolayısıyla tüm gerçek tarihin temeli olan maddi üretimin gelişmesine şimdiye kadar pek az dikkat gösterdiler," diye yazıyordu.[22] Keza *Adolph Wagner Üzerine Notlar*'ında (1879), Wagner'in insanların "dış dünyaya ait şeylerle o kuramsal ilişkiyi kurarak" başladıkları şeklindeki varsayımını eleştiriyordu. Marx, tam aksine, "onlar da her hayvan gibi yiyerek, içerek vb., dolayısıyla kendilerini faal şekilde ilişkilendirerek, dış dünyadaki birtakım şeyleri eylem yoluyla elde ederek ve böylece gereksinim[ler]ini karşılayarak başlarlar," diye ısrar ediyordu.[23]

Marx, bu tezle ilgili en eksiksiz taslağını *Grundrisse*'de (1857) sundu. Bu elyazmasında öne sürdüğüne göre, üretim süreci zaman içinde değiştiği için, "tüm üretim devirlerinin belirli ortak özelliklere sahip oldukları" gerçeğine rağmen, özgül nitelikler de mevcuttu, ki bunların "unsurları ... genel ve ortak değildir [ama] ... sahip oldukları temel farklılığın unutulmaması için, üretimin kendisiyle ilgili geçerli belirlenimlerden ayırt edilmeleri gerekir".[24] Üretimin doğasını belirleyenin tüketim olduğu iddiasına karşı Marx'ın savunduğu teze göre, insanın gereksinimlerini doğa içinde doyurma arzusu tarihin başlangıç noktası olmakla birlikte, ilkönce şu ya da bu biçimde üretim yapılmadıkça tüketim meydana gelemeyeceği için ve üretim eylemi hem üretim süreci içinde hem de üretici açısından yeni gereksinimler yarattığı için, "üretim ve tüketim ... üretimin gerçek çıkış noktası ve dolayısıyla da ağırlıklı an olduğu tek bir sürecin anlarıdır".[25] Daha genel olarak, Marx'ın ısrarla belirttiği üzere, üretim, bölüşüm, mübadele ve tüketim, hepsi, "üretimin ağır bastığı" bir "bütünlüğün" parçalarıdır.[26] Dolayısıyla, Marx'a göre, her toplumsal yapı, en iyi şekilde, temel öneme sahip bileşeninin üretim olduğu bir bütünlük olarak anlaşılır. Bu model, siyasal ve ideolojik anların bütünlük içindeki tarihsel önemini inkâr etmemekle birlikte, siyaseti ve ideolojiyi vb. ayrı ve farklı düzeyler olarak şeyleştirmeyi

reddeder. Bu yüzden, Marx, "somut, birçok belirlenimin yoğunlaşması, dolayısıyla da çeşitliliğin birliği olduğu için somuttur,"[27] tezini ısrarla vurgulamakla birlikte, onun modeli, Hobsbawm'ın da işaret ettiği gibi, tarih içindeki faktörlerin karşılıklı etkileşimine ilişkin çoğulcu bir açıklama olmaktan çok daha fazlasıdır.[28] Marx, indirgemecilik ile çoğulculuk arasında bir yöntemsel alan yaratmaya çalıştı: Çünkü indirgemecilik, tarihin incelenmesini yadsırken, çoğulculuk, pek az analitik değere sahip olayların basit görgülcü betimlemelerine düşmeye eğilimliydi.[29]

Bu yöntemsel yeniliğin önemi hafife alınmamalıdır, çünkü çağdaş tarihe yönelik postmodern meydan okumaya bir çözüm önermektedir. Çünkü çağdaş görgülcü tarih yazıcılığı, Ranke'nin sözleriyle, tarihi "gerçekten olduğu gibi" yazma amacı güttüğü iddiasını, tüm betimlemelerin ister istemez kısmi ve yanlı olduğu yolundaki postmodern tez karşısında haklı çıkaramazken, Marx, tarihsel sorgulamaları üretim sürecine dayandırarak yapılan tarih yazıcılığı seçiminin, antropolojik olarak meşru olduğunun savunulabileceği sonucuna varır: Tarihçilere, Pierre Vilar'ın aynı derecede tehlikeli diye yaftaladığı "görgülcülük dipsiz çukuru" ile "idealizm dipsiz çukuru" arasındaki tehlikeli yolda ilerleyebilmeleri için rehberlik edecek bir kılavuz sunar.[30] Ama açıktır ki, tarihsel bir analize üretim sürecini soruşturarak başlamak, bu yolla yaratılan tarihin güçlü olacağını garanti etmez. Marx, tarihte somut anları incelemek için o dönemlerdeki "birçok belirlenimin yoğunlaşması"nı analiz etmek gerektiği konusunda ısrar ederken, tarihi üretime indirgeme hatasına engel olmayı amaçlıyordu. Daha özgül bir ifadeyle, onun ve Engels'in ısrar ettikleri üzere,

> gerçek tarihten ayrı görüldükleri [zaman], bu soyutlamalar başlı başına herhangi bir değer taşımaz. Bunlar ancak tarihsel malzemenin düzenlenmesini kolaylaştırmaya ve ayrı ayrı katmanlarının sıralanışını göstermeye yarayabilir. Ama felsefenin yaptığı gibi, bunlar, tarih çağlarını derli topluca düzene sokmak için hiçbir surette bir reçete ya da şema sağlamaz.[31]

Keza Engels, Marx'ın ölümünden sonraki yıllarda Almanya'da yükselen sosyalist hareket bağlamında, kendisinin ve Marx'ın tezleri ile taklitçilerinin tezleri arasına mesafe koyma zorunluluğunu hissetti. Engels, Joseph Bloch'a yazdığı –21 Eylül 1890 tarihli– bir mektupta şöyle diyordu:

> Maddeci tarih anlayışına göre, tarihte *nihai* belirleyici öğe, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne Marx ne de ben bunun dışında bir şey öne sürmedik. Dolayısıyla, birileri bunu eğip bükerek, iktisadi öğenin *tek* belirleyici öğe olduğunu söylerse, o önermeyi anlamsız, soyut, saçma bir ifadeye dönüştürmüş olur. İktisadi durum, temeldir, ama üstyapının çeşitli öğeleri –sınıf mücadelesinin siyasal biçimleri ve sonuçları, örneğin başarılı bir savaştan sonra muzaffer sınıfın getirdiği anayasalar vb., hukuk kalıpları ve hatta, bu gerçek mücadelelere katılanların beyinlerindeki yansımaları, siyasal, hukuksal, felsefi kuramlar, dinsel görüşler ve daha da gelişerek yarattıkları dogma sistemleri– de tarihsel mücadelelerin seyrini etkiler ve birçok olguda, bunların *biçimini* ağırlıklı olarak belirler. Bütün bu sonsuz sayıdaki rastlantılar (yani, aralarındaki içsel bağ son derece uzak ya da kanıtlanması imkânsız olduğu için bunu yok sayabileceğimiz, kayda değer bulmayabileceğimiz şeyler ve olaylar) ortasında iktisadi hareketin kendisini en sonunda zorunlu öğe olarak dayattığı, tüm bu öğelerin etkileşimi söz konusudur. Böyle olmasaydı, kuramın herhangi bir tarih dönemine uygulanması, birinci dereceden basit bir denklemin çözümünden de kolay olurdu.

Daha özgül olarak, Engels'in 27 Ekim 1890'de Conrad Schmidt'e yazdığı bir mektupta öne sürdüğüne göre, tarihsel maddeciliğin iktisadi indirgemeci yorumlarının aksine, devlet, iktisadi temelden bir dereceye kadar "nispeten bağımsız"dı, öyle ki "siyasal iktidar, iktisadi gelişmeyi tahrip edebilir"di. Engels, tarihsel sürecin açıklanması açısından siyasal, ideolojik ve başka "faktörler"in taşıdığı önemi vurguluyordu. Ne var ki, kendisinin ve Marx'ın yönteminin ayrıntılı bir haritasını çizmek yerine, eğer Bloch tarihsel maddeciliği anlamak istiyorsa, Marx'ın

"18 Brumaire"i (1852) ile *Kapital*'ini ve kendisinin *Anti-Dühring*'i (1877) ile *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*'nu (1886) okumasını öneriyordu. Engels, Bloch'a yazdığı o mektupta şu yorumu yapıyordu:

> Gençlerin bazen iktisadi yöne gerektiğinden fazla ağırlık vermeleri gerçeğinin kısmen sorumlusu bizzat Marx ve benim. Temel ilkeyi, bunu inkâr eden muarızlarımız karşısında vurgulamamız gerekiyordu ve bu etkileşime katılan diğer öğelere hak ettikleri yeri vermeye her zaman zamanımız, yerimiz ya da fırsatımız olmadı. Ama tarihten bir kesiti sunmak, yani pratik bir uygulama yapmak söz konusu olunca, durum farklıydı ve orada hataya izin verilemezdi.

Marx üzerine yorum yapanların çoğu, Engels'in önerisini göz ardı ederek, onların tarih yazıcılığına çok derinlemesine dalmamayı seçmişler ve Marx'ın tüm külliyatının temsilcisi olarak, onun 1859'da kaleme aldığı *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz'ünü analiz etmeyi yeğlemişlerdir. Ne yazık ki bu yazı, bağlamından koparılırsa, belirgin bir indirgemeci tarih modeli ortaya koyabilir. Önsöz'e göre,

> Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine denk düşer. Bu üretim ilişkilerinin toplamı, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. ... Gelişmelerinin belirli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, mevcut üretim ilişkilerine ters düşer. ... Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelir. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişmeler, kocaman üstyapının, er ya da geç dönüşmesine yol açar. Bu gibi dönüşümlerin incelenmesinde, daima, doğa bilimleri kesinliğiyle saptanabilen iktisadi üretim koşullarının maddi dönüşümü ile hukuksal, siyasal, dinsel, sanatsal ya da felsefi biçimleri, –kısaca, insanların bu çatışmanın

> bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik biçimleri– ayırt etmek gerekir. Nasıl ki, bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı fikre dayanılarak bir hüküm verilmezse, böyle bir dönüşüm dönemi hakkında da, bu dönemin kendi kendini değerlendirmesine dayanılarak bir hükme varılamaz; aksine, bu değerlendirmeleri maddi yaşamın çelişkileriyle, toplumsal üretici güçler ve üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir. İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmedikçe, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip eskilerin yerini almaz. Onun içindir ki, insanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar. Çünkü yakından bakıldığında, her zaman görülecektir ki, sorunun kendisi, ancak onu çözüme bağlayacak olan maddi koşulların mevcut olduğu ya da gelişmekte bulunduğu yerde ortaya çıkar. Geniş çizgileriyle, Asya tipi, antik, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, toplumun ekonomik ilerlemesine damgasını vuran çağlar olarak nitelendirilebilir. Burjuva üretim ilişkileri, toplumsal üretim sürecinin en son uzlaşmaz karşıtlıktaki biçimidir –bireysel bir uzlaşmaz karşıtlık anlamında değil, bireylerin toplumsal varlık koşullarından kaynaklanan bir uzlaşmaz karşıtlık anlamında–; bununla birlikte, burjuva toplumun bağrında gelişen üretici güçler, bu karşıtlığı çözüme bağlayacak olan maddi koşulları da yaratır. Demek ki, bu toplumsal oluşumla, insan toplumunun tarihöncesi sona ermiş olur.[32]

Prinz'in öne sürdüğü gibi, bu denemede Marx, Prusya sansürünü aşabilmek ve böylece Almanya'daki sosyalist eylemcilere seslenebilmek için, çalışmasının bilimsel nesnelliğini vurgulamaya ve güttüğü pratik devrimci niyetleri öne çıkarmamaya özen gösterdi. Dolayısıyla, ne gariptir ki, bu paragrafın kuru antihümanist sözlerini, pratik devrimci nedenler açıklar. Ne var ki bu bağlamı dikkate alınca, bu paragraftan çok şey öğrenebiliriz, çünkü burada Marx, 1845'ten sonraki yıllarda derinleşmiş olan üretim sürecine ilişkin anlayışını dile getirir. Marx, *Alman*

İdeolojisi'nde, fikirlerin ve siyasetin kökenini üretim süreci içinde bulmasına ek olarak, üretimin kendisini iki ayrı analiz alanına bölmüştü: biri, üretim güçleri –üretim araçları ile bu araçlardan ve hammaddelerden yararlanmak için gerekli emek gücü[33]– diğeri ise alışveriş biçimleri –Marx'ın üretim ilişkileri kavramının erken dönemdeki bir ifadesi– idi. Alışveriş biçimleri kavramı, Marx'ın erken dönem düşüncesinin içerdiği belirli düzeyde bir teknolojik belirlenimciliği ele vermesine karşılık, *Felsefenin Sefaleti*'nde (1847) üretim ilişkileri kavramını dile getirmesiyle, olgun tarih kuramını ilk kez tam olarak ortaya koymuş oldu.[34] Üretim ilişkileri kavramı bu projenin merkezinde yer alıyordu, çünkü Therborn'un savunduğu gibi, bu kavram aracılığıyla Marx, tarihi dönemleştirme amacını gerçekleştirdi.[35] Gerçekten de, insanlar toplumsal üretim yapan hayvanlar şeklinde tanımlandığında, değişik üretim çağları, her birine damga vuran üretim ilişkilerine göre birbirinden ayırt edilebilirdi. Böylece Marx, tarihi, bir dizi üretim tarzı şeklinde dönemlere ayırdı ve bunların her birini, üretim güçleri ile üretim ilişkilerinin farklı bir eklemlenmesi olarak kavradı.

Marx'a göre, üretim ilişkileri, etkili kontrole dayalı iktisadi ilişkilerdi; yani, esas olarak sınıflar arasındaki sömürü ilişkileriydi.[36] Marx, sınıfın işbölümünden kaynaklandığını savundu. Avcı-toplayıcı toplumlarda, cinsiyetler arası kaba bir işbölümü vardı: Gebelik ve çocuk bakımı ile ilgili gerekliliklerden dolayı, kadınlar ağırlıklı olarak toplayıcılık yaparlarken, erkekler avcılık yapıyorlardı. Bununla birlikte, üretici güçlerin gelişmesi, gitgide karmaşıklaşan bir işbölümü yaratmaya eğilimliydi. Başlangıçta bu bölünme doğal "yatkınlığı" yansıtıyordu, ama genişledikçe, kafa ve kol emeği arasında bir bölünme biçimini aldı. Ondan sonra, belirli bir grup kişi, işbölümünün dışına çıkıp bir araya gelerek, yavaş yavaş üretim sürecini denetim altına alan bir sınıf oluşturdu. Dahası, zihinsel emek ile maddi emek arasındaki bölünme, kafalarıyla çalışanlarda kol emeğini küçümseyici bir

tutumun oluşmasına, buna karşılık kol emekçilerinde ise, tek yanlı bir aydın karşıtlığının oluşmasına yardım etti. Bu bölünme, bilincin, "mevcut pratiğin bilincine varmaktan başka bir şey olduğu"nu söyleyerek böbürlenen aydınların kibirli özbilinçliliğini besledi: Toplumsal pratiğin anlaşılması açısından üretimin önemine Marksizmin yaptığı vurguya karşı modern tarihçilerin birçoğunda gözlenen küçümseme, bu kendi kendini aldatmanın örneklerinden biridir yalnızca.[37] Aşağıda işaret ettiğim gibi, işbölümünün sonuçlarına ilişkin bu şematik anlatımı, Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde (1884) ete kemiğe büründürdü. Marx'ın, sınıfı, tarihsel bir görüngü olarak, işbölümü analizinin çerçevesinde açıkladığını belirtmek şimdilik yeterlidir.

Marx'a göre, sınıf ne statüye ne de bilince indirgenebilir; sınıf, daha çok, Geoffrey de Ste. Croix'nın sözleriyle, "sömürü gerçeğinin" nesnel bir "ifadesi"dir ve "toplumsal üretim sisteminin bütünü içindeki konumuyla belirlenen, her şeyden önce de (öncelikle denetim derecesi bakımından) üretim koşullarıyla ... ve başka sınıflarla olan ilişkisine göre tanımlanan bir topluluğa mensup kişiler grubu"dur. Ste. Croix'nın işaret ettiği gibi, sınıf çatışması "esas olarak, sömürüye taraf olan ve ona karşı direnen sınıflar arasındaki temel ilişkidir, ama illaki ortaklaşa sınıf bilinci ya da toplu faaliyet değildir".[38] Ste. Croix'ya göre, Marksist sınıf anlayışının ilgi çekiciliği, sahip olduğu analiz gücünde yatar: Marx'ın modeli, sınıf çatışmasını, söz gelişi Weber'in statü anlayışından çok daha derin bir anlamda açıklar, çünkü Weber'inki durağan bir kavram olduğundan, "en basmakalıp ve zararsız bir yaklaşım dışında, herhangi bir şeyi anlamamıza ya da açıklamamıza pek yardımcı olmaz".[39]

Üretim tarzı, üretim güçlerinin ve ilişkilerinin farklı bir eklemlenmesi olduğu için, herhangi bir topluma egemen olan tarzı belirlemek, o toplumsal oluşumdaki sınıf mücadelesi, siyaset, ideoloji vb. açıklanırken esas alınabilecek bir çerçeve sağlamak-

tır. Bununla birlikte, özgül bir toplum içindeki egemen üretim tarzını tanımlamak, yalnızca, özgül bir somut sürecin çok sayıdaki belirlenimini ifade etme yolunda atılmış bir ilk adımdır ve Marx'ı bundan fazlasını öne sürüyormuş gibi yorumlamaktan kaçınmak için, Engels'in Bloch'a yaptığı ve yukarıda aktardığımız uyarılar akılda tutulmalıdır. Gerçekten de Marx, *Kapital*'in 3. Cildinde, toplumun üretici temeli ile siyasal ve ideolojik üstyapısı arasındaki ilişkinin soyut bir betimlemesini yaparken bile, verili herhangi bir toplumsal oluşumun kesin yapısının ancak dikkatli görgül analiz yoluyla ortaya çıkarılabileceğini vurgulamaya büyük özen gösterir.

> Karşılığı ödenmemiş artı emeğin dolaysız üreticilerden çekilip alınmasının özgül iktisadi biçimi, doğrudan doğruya üretimin kendisinden kaynaklanır, kendisi de üretimin üzerinde belirleyici bir karşı-etkide bulunur ve hükmedenler-hükmedilenler ilişkisini belirler. Ayrıca, üretim ilişkilerinin kendilerinden kaynaklanan iktisadi topluluğun tüm biçimlenmesi ve dolayısıyla, aynı zamanda, onun özgül siyasal biçimi, bunun üzerine kuruludur. Tüm toplumsal yapının en derindeki sırrını, örtülü temelini ve onunla birlikte egemenlik-bağımlılık ilişkisinin siyasal biçimini, kısacası, buna denk düşen özgül devlet biçimini açıklayan şey, her zaman, üretimin koşullarının sahipleri ile dolaysız üreticiler arasındaki dolaysız ilişkidir –ki bu ilişki, doğal olarak, çalışma yöntemlerinin eriştiği belirli bir gelişim aşamasına, dolayısıyla da emeğin toplumsal üretkenliğine her zaman denk düşer. Bu, aynı iktisadi temelin –temel koşulları açısından aynı olan iktisadi temelin–, sayısız farklı ampirik durum, doğal çevre, ırk ilişkileri, dışsal tarihsel etkiler vb. nedeniyle, görüntüde, sadece verili ampirik durumların çözümlenmesi yoluyla kavranabilecek olan sayısız farklılaşmalar ve derecelenmeler sergilemeyeceği anlamına gelmez.[40]

Dolayısıyla, geliştirdiği tarih kuramında Marx –üretim tarzından yola çıkan– bir tarihsel analiz yöntemi önerdi, ama bu analiz için *a priori* yanıtlar vermedi. 1859 tarihli Önsöz'ün belir-

lenimci dili bunun aksi bir görüntü verebilse bile, öyle okunması gerekmez ve Prinz'in irdelediği bağlam dikkate alınırsa, zaten öyle okunmamalıdır.[41] Örneğin, Marx'ın, tarihin "Asya tipi, antik, feodal ve modern burjuva üretim tarzları"ndan geçerek geldiği şeklindeki yorumunun doğrusal bir okunmasına karşı, Eric Hobsbawm, o aşamaların tarihsel bir ilerleme değil, mantıksal aşamalar olarak anlaşılması gerektiğini öne sürmüştür. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz'den yaklaşık on sekiz ay önce kaleme aldığı *Grundrisse*'de, bu çeşitli tarzların tarih boyunca alternatif yollar sunduğuna ilişkin kanısını yinelemenin yanı sıra, kapitalizm öncesi iktisadi biçimlenmelere ilişkin analizini derinleştirmiş ve *Alman İdeolojisi*'ni kaleme almasından beri söz konusu tarzların sayısını çoğaltmıştı. Dolayısıyla, kapitalizm öncesi üretim tarzları listesi, tarih boyunca tek doğrusal bir çizgi belirtme gibi bir niyet gütmemekle birlikte, "insanın gitgide bireyselleşmesi" yönünde mantıksal bir ilerleme fikrini iletme amacını güdüyordu.[42]

Bu sürecin doruk noktası proletaryanın sosyalist mücadelesinin zaferi, –"şimdiki duruma son verecek gerçek harekete komünizm diyoruz"[43]– olacaksa, Marx'ın çok doğrultulu bir tarih kuramını benimsemesi, belirli koşullarda, araya kapitalist bir aşama girmeksizin komünal mülkiyetin daha düşük biçiminden daha yüksek biçimine doğru bir hareketin olabileceğini savunmaya hazır olduğu anlamını taşıyordu. Marx, kapitalizm öncesi toplumların doğasına ilişkin yaptığı araştırmalar sonucunda bunların genel yaşama kabiliyeti konusunda ikna olduğu için, elverişli milletlerarası koşullarda bazı grupların tarihsel bireyselleşmenin mantıksal aşamalarını atlamalarının mümkün olacağı kanısına vardı.[44]

Marx, Rus köylü komününe ilişkin irdelemesinde bu fikri somut şekilde geliştirdi. Rus devrimci Vera Zasuliç'in Rusya'daki köylü komünleri konusunda stratejik tavsiyesini almak için 16 Şubat 1881'de kendisine gönderdiği mektuba konuyu iyice tar-

tarak yanıt vermek istediğinden, Marx, haftalarca kafa yorarak birçok yanıt taslağı kaleme aldı. Bu yorumlar, Rusya tarihine ve siyasetine ilişkin on yıllık bir araştırma programının düşünülüp tartılmış meyveleriydi. Gerçekten de, Marx'ın Rusya'daki durumu tüm boyutlarıyla kavrama girişimi öyle ciddiydi ki, –karısı Jenny'nin dediğine göre, bu "sanki bir hayat memat meselesi"–[45] imiş gibi, kendi kendine Rusça öğrendi. Marx'ın 8 Mart 1881'de Zasuliç'e verdiği yanıt bu projenin sonucuydu ve orada belirttiğine göre,

> *Kapital*'deki analiz ... Rus komünü lehine ya da aleyhine hiçbir neden sunmaz. Ama özgün kaynak malzeme arayışım da dâhil bu konudaki özel incelemelerim sonucunda, komünün Rusya'da toplumsal yenilenme için dayanak noktası olduğu kanısına vardım. Ne var ki, böyle iş görebilmesi için, ilkönce onu her yönden kuşatan zararlı etkilerin ortadan kaldırılması gerekir.

Marx'ın belirttiği üzere, *Kapital*'in 1. Cildine Önsöz'ünde dile getirdiği, İngiltere'deki toplumsal gelişmenin daha az gelişmiş ülkelere "kendi geleceğinin imgesi"ni[46] gösterdiği şeklindeki önerme, sermaye birikiminin başlamış olduğu Batı Avrupa ülkelerine atıf yapıyordu, o yola henüz girmemiş ülkelere değil.

Marx'ın bu savları ortaya atmakla, daha önce benimsemiş olduğu tek doğrultulu modelin cenderesini en sonunda kırdığını pek çok yorumcu savunmuştur.[47] Örneğin Kingston-Mann, 1870'e kadar Marx'ın, burjuvaziyi modernleşmenin zorunlu bir etkeni olarak gördüğünü ama ondan sonra, toplumsal evrime ilişkin çok daha nüanslı bir modeli benimsemeye yöneldiğini öne sürer.[48] Ne var ki, Chattopadhyay'ın yakın zamanda ileri sürdüğü gibi, söz konusu analiz, Marx'ın olgunlaştırdığı çerçevedeki değişimin de, sürekliliğin de düzeyini yanlış anlamıştır. Çünkü Marx, 1870'ten önce tek doğrultulu bir modele sarılmadığı gibi, 1870'ten sonra da, dünya ölçeğinde sermaye birikiminin, sosyalizm için zorunlu bir önkoşul olarak kaldığına inan-

mayı sürdürdü.[49] Örneğin, *Komünist Manifesto*'nun 1882 Rusça basımının Önsöz'ünde, Marx'ın ve Engels'in belirttiklerine göre, "Rus devrimi Batıda proleter devriminin işareti olursa ve böylece ikisi birbirini tamamlarsa, o zaman Rusya'daki komünal köy mülkiyeti, komünist bir gelişim için çıkış noktası olarak iş görebilir". Kendine özgü bir yaklaşımla Wada, o zamanlar Marx'ın karısının ölümü nedeniyle "keyifsiz" olduğunu ve geliştirdiği yeni çok doğrultulu modelini, eski çerçevesinden artakalanlarla Engels'in bozmasına niçin izin verdiğini de bu durumun açıkladığını öne sürerek, bu paragrafta Rus komünlerinin başarısı ile Batı Avrupa'da bir devrimin başarısı arasında kurulan apaçık bağı reddediyor.[50] Bu iddia, Sayer'ın ve Corrigan'ın işaret ettikleri gibi, en hafif deyimiyle, "son derecede spekülatif"tir.[51] Marx'ın, Rus komünü konusunda bu yorumları yaparken, daha önceki maddeci anlayışını reddediyor olmadığını, aksine onu hem daha milletlerarası bir niteliğe kavuşturarak, hem de kapitalizm öncesi komünal üretim biçimlerinin yaşama yeteneğiyle daha uyumlu hâle getirerek, derinleştirmekte olduğunu öne sürmek kesinlikle çok daha akla yatkındır.

Alman İdeolojisi'nde Marksizmi tanımlayan bir sav olarak dile getirilen merkezî savlardan birine göre,

> üretici güçlerin gelişmesi (insanların mevzii değil de, dünya çapında tarihsel varlıklarıyla somut deneyimsel varoluşunu bizatihi gerektiren gelişmesi), mutlak şekilde gerekli bir pratik önkoşuldur, çünkü bu koşul olmadan, gereksinim genelleşmekle kalır ve yoksunluk nedeniyle, zorunlu gereksinimler için mücadele ve eski pis durumlar ister istemez yeniden yaratılır.[53]

Marx bu tezi reddetmiş olsaydı, o zaman herhangi bir anlamda Marksist olmaktan elbette çıkardı. Rigby, bunun böyle olmadığını; ya da en azından, tarihsel maddecilikten değerli bir şeyleri kurtarmak istiyorsak, böyle olmasının gerekmediğini öne sürüyor.

Rigby'nin savunduğu şekliyle bu tez, bir anlam kaymasına dayanıyor: Rigby'nin iddiasına göre, "üretici güçlerin belirleyiciliğini kabul etmek, sonuç olarak, tarihi yapanın beşerî aktörler değil, üretici güçler olduğunu kabul etmektir".[54] Ne var ki, ancak özellikle mekanik bir belirlenim modelini kabul edersek bu iddia doğru olur. Oysa, Alasdair MacIntyre'ın savunduğu gibi, Marx, belirlemeyi, Hegelci bir anlamda kavradı, yani belirlemeyi, bir toplumun iktisadi temelinin, kendisine "içinde üstyapıların yükseldiği, etrafında beşerî ilişkilerin kendilerini örebileceği bir dizi ilişki, başka her şeyin kendisinden türediği bir beşerî ilişkiler nüvesi için bir çerçeve" sağladığı bir sürecin ifadesi olarak kavradı".[55] Marx, beşerî üretimin bir "amaçlı faaliyet" biçimi olmasını onun ayırt edici özelliği olarak kabul ettiği için, üretici güçlerin belirleyiciliği ile özgür eylemi karşı karşıya getirmek pek anlam ifade etmez.[56] Buna karşılık, belirlenmiş maddi bağlamlar içinde özgür irade sergilediğimiz için, Hegel'in izinden giderek, belirlenmeyi ve özgürlüğü bir madalyonun iki yüzü olarak kavramak çok daha iyi olur: Engels'in belirttiği gibi, "özgürlük, zorunluluğun kavranmasıdır".[57]

Gençlik günlerinin farklı anlarında Marx, hem "emek"i hem de "özgürlük"ü, "insanın özü" olarak tanımladı.[58] Bu iki kavram, birbirini tamamlayan ve Marx'ın Hegelci mirasından gelen şeyler olarak anlaşılmalıdır. Marx'ın ısrarla vurguladığına göre, özgürlük, insanda içkin olan ve tarih yoluyla gerçekleştirilen bir potansiyeldir; dolayısıyla, ortak mücadelelerin verildiği bir süreçte zamanla evrim geçirmiş bir şeydir ve bu mücadeleler, en iyi, insanlığın üretici güçlerinin geliştiği arka plan dikkate alınarak anlaşılabilir. Bu nedenle, özgürlük ne bu sürecin tek bir anı olarak, ne de toplumsallık karşısında bireyselliğin bir niteliği olarak şeyleştirilmemelidir. Doğrusu şudur ki, özgürlüğün gerçekleşmesi için gerekli maddi veriler genişledikçe ve bu genişleyen talepleri gerçekleştirmeye çalışmak üzere mücadele yoluyla gruplar oluştukça, özgürlüğün anlamı tarihsel süreçte evrim geçirir.[59]

Genişleyen özgürlükleri gerçekleştirmenin bu iki önkoşulunun birincisine gelince, Marx, *Kapital*'in 3. Cildinde şu ünlü cümleyi yazmıştır: "Özgürlük dünyası, gerçekte, ancak çalışmanın ihtiyaca ve dış baskıya tabi olmaktan kurtulduğu yerde başlar." Marx'ın vurguladığı üzere, insan, gereksinimlerini gidermek için doğayla hiç durmadan boğuşmak zorundadır, çünkü birincisi, gereksinimlerin karşılanması için çalışmayı gerekli kılan bir "zorunluluk dünyası" her zaman var olacaktır ve ikincisi, belirli bir dizi gereksinimi karşılamak üzere inşa edilen genişlemiş üretici güçler, yeni gereksinimler doğurmaya eğilimli olacaktır. Dolayısıyla Marx, özgürlüğü sosyalizmle eşitlerken, hiçbir zaman bedava yemek olmayacağını –yalnızca daha az ya da daha çok verimlilikle elde edilmiş yemeklerin olacağını– unutmamıza izin vermez: Özgürlüğü gerçekleştirmek için, "işgününün kısaltılması temel koşuldur".[60] Dolayısıyla, Rigby'nin düşündüğünün aksine, üretici güçlerce belirlenme, beşerî etkenlerden çok üretici güçlerin tarihi yaptıkları sonucunu doğurmaz.

Ayrıca, Marx'ın cenazesinde Engels'in söylediği, "Darwin nasıl organik doğanın gelişim yasasını bulduysa, Marx da insanlık tarihinin gelişim yasasını buldu" şeklindeki sözlerine rağmen, Marx'ın toplumsal gelişime ilişkin evrimsel modeli bir toplumsal Darvincilik biçimine indirgenemez.

Marksizm ve Evrimcilik

Nihayet 1980'de, Margaret Fay, Marx'ın *Kapital*'in 1. Cildini Darwin'e ithaf etmek istemiş olduğu yolundaki efsaneyi mezara gömdü.[61] Ne var ki, Darwin'in "çığır açan eseri"[62] konusunda hem Marx'ın hem de Engels'in hiç kuşkusuz paylaştıkları hayranlık temel alınınca, yüzyılın büyük kısmında bu efsanenin varlığını korumuş olması ve çürütülmesine rağmen bugün de varlığını sürdürmesi, bu iddianın akla yatkınlığının kanıtıdır. Engels'e yazdığı bir mektupta Marx, Darwin'in "kaba İngiliz üslubu"na

rağmen, kitabı, "bizim görüşümüzün doğal tarihteki temelini içeriyor," demişti.[63] Ama eğer Darvincilik hakikaten tarihsel maddeciliğin "doğal tarihteki temelini içeriyor" idiyse, bu iki kuram arasındaki somut ilişki neydi?

Marksist kuramda kültürel ve biyolojik evrim arasında belirmeye başlayan ilişki, Engels'in "Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü" (1874) başlıklı denemesinde olduğu kadar etkileyici bir dille başka hiçbir yerde ifade edilmemiştir. Engels, bu bitmemiş başyapıtında, modern insanların evrimine Darwin'in getirdiği yorumla hesaplaşıyordu. Darwin'in tezine göre, insanların evriminde belirleyici an, büyük beyinlerin gelişmesiyle meydana gelmişti ve ardından, onun varsayımına göre, iki ayak üstünde dik yürüme, elleri serbestçe kullanma ve dil gibi diğer beşerî ayırt edici özellikler evrilmişti. Bu varsayıma karşı, Engels, büyük beyin gelişiminin, dik yürümenin evriminden sonra geldiğini öne sürüyordu:

> Tırmanma ellere ve ayaklara farklı işlevler kazandırır ve yaşam tarzları yerde hareket etmelerini gerektirdiğinde, bu [kuyruksuz] maymunlar, [yürürken] ellerini kullanma alışkanlığını yavaş yavaş bırakmaya, daha dik bir duruş edinmeye başladılar. Böylece, [kuyruksuz] maymundan insana geçişte belirleyici adım atılmış oldu.[64]

Kuyruksuz maymun atalarımızın elleri serbest kalınca, alet yapımında gitgide daha çok kullanılabilir hâle geldi; evrimsel üstünlük, bir kez ellerin tırmanmak için kullanılmasına bağlı olmaktan çıkıp onun yerine, ellerin alet işlemekte kullanılabilmesi öncelik kazanınca, maymunsu ellerin evrim geçirerek modern insanların ellerine benzer bir şeye dönüşmesi artık sadece zaman meselesiydi. Bu olgu büyük önem taşır, çünkü "elin yalnızca çalışma organı olmadığını, çalışmanın ürünü de olduğunu" gösterir.[65]

Bu evrimsel uyum, insanların sonraki evrimi açısından derin kültürel ve biyolojik sonuçlar doğurdu. Engels'in belirttiğine göre, toplumsal insanın grup hâlinde yaşamaya yatkın bir atadan

gelmiş olması gerekmekle birlikte, "emek, toplum üyelerinin birbirlerine yaklaşmalarına zorunlu olarak katkıda bulunduğu için ... insanlar ... birbirlerine söyleyecek bir şeylerinin bulunduğu bir noktaya ulaştılar".[66] Görüldüğü gibi emek, dilin gelişimini kolaylaştıran gırtlak uyumuna kadar ve o da dâhil, toplumsal davranışın evrimi yönündeki her türlü eğilimi pekiştirdi. En sonunda, emek ve dil bir araya gelerek, beynin hızla büyümesi için en önemli iki uyaranı oluşturdu.[67] Sonra, zekânın gelişmesi ve teknik bilgilerin artması, daha çeşitli bir beslenmenin gelişmesine yol açtı. Atalarımızın beslenme düzeninin genişlemesi ise beynin daha da büyümesine temel oluşturdu, sonra bu da ateşin bulunmasını ve hayvanların evcilleştirilmesini kolaylaştırdı.[68] Dolayısıyla, toplumsal evrimin temeli, maymunsu atalarımızın doğal evrimle dik yürümeye başlamalarıydı. Toplumsal ve doğal evrim süreçleri, ondan sonra, olumlu bir geri besleme döngüsüyle birbirini pekiştirerek, atalarımızın modern biçimimize doğru evrilmelerinde itici güç oldu. Engels'in öne sürdüğüne göre, Darwin'in bu süreci kavrayamaması, emeğin daha genel toplumsal tarih açısından taşıdığı önemi küçümsemeye eğilimli "ideolojik etki"nin onun düşüncesini etkilemesinin sonucuydu.[69]

Weikart'ın öne sürdüğüne göre, Engels, "Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü"nde Darvincilik ile Lamarckçılığı birbirine karıştırdı.[70] Bu bir anlamda şaşırtıcı olmazdı, çünkü o zamanlar Almanya'nın en tanınmış Darvincisi olan Ernst Haeckel, edinilmiş karakteristiklerin kalıtımla geçebildiğini kabul ediyordu. Ama Engels'in, kültürel olarak evrilmiş karakteristiklerin doğrudan kalıtımla geçebildiğini kastettiği kanısında değilim ve elbette, onun tezinin o şekilde yorumlanması gerekmez.[71] Engels, daha ziyade, içinde insanların hayatta kalmak için yarıştıkları "doğal" çevrenin önemli bir kısmının kültürel yolla inşa edildiği, öyle ki kültürel yapıların, içinde doğal seçilimin meydana geldiği bağlamın bir parçası olarak hareket edeceği, kültürel ve doğal evrim arasında diyalektik bir ilişkiyi varsayar.

İnsanlar evrimle modern biçimlerine kavuştuktan sonra, doğal evrim, insanlık tarihinde en dinamik güç olarak kültürel evrime yol açtı. Engels, bu olguyu, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nde (1884) analiz etti. Morgan'ın *Eski Toplum*'unun bu popülerleştirilmiş ve hafifçe Marksist aktarımının başlangıcında şu ünlü savı ortaya attı: Morgan, antropolojik incelemeleriyle,

> materyalist tarih anlayışını ... yeniden keşfetmiş[ti]... [bu anlayışa] göre, tarihte belirleyici faktör, son kertede, yaşamın dolaysız temel gerekliliklerinin üretimi ve yeniden üretimidir. Bu da ikili bir karaktere sahiptir. Bir yandan, geçim araçlarının, beslenme ve giyim gereçlerinin, konutların ve bu üretim için gerekli aletlerin üretimi; öte yandan ise, bizzat insanların üretimi, türün üreyip çoğalması. Belirli bir tarihsel dönemde ve belirli bir ülkede insanların içinde yaşadıkları toplumsal örgütlenme, bu üretim çeşitlerinin her ikisince belirlenir: Bir yanda emeğin, öbür yanda da ailenin eriştiği gelişme aşamasınca belirlenir.[72]

Engels, Morgan'ın yöntemini çekici bulmasına rağmen, kendisinin ve Marx'ın kanısına göre, teorinin görgül temellere dayandırılması gerektiğini yineliyor ve bu nedenle, tezine şu çekinceyi ekliyordu: "Değişiklik yapılmasını gerektiren herhangi bir önemli ilave veri elde edilmediği sürece, hiç kuşkusuz onun sınıflandırması yürürlükte kalacaktır."[73] Kendi payına Morgan, insanlık tarihini, yabanıllık, barbarlık ve uygarlık olarak üç ana döneme bölmüştü –bunlar, modern akademisyenlerin avcı-toplayıcı toplum, tarımcı toplum ve kentsel toplum olarak yaftalayacakları çağlardı. Engels, sınıfların, devletin ve kadınlara yönelik baskının insanlık tarihinin evrensel özellikleri olmadığını savunmak için bu şemadan yararlandı.

Özgül olarak, Engels'in savunduğuna göre, tarihte ancak emeğin üretkenliğinin kendi "idame"si için zorunlu olan düzeyi aştığı noktada, insanın insan tarafından sömürülmesi ve toplumsal sınıfların varlığı mümkün hâle geldi.[74] *Alman İdeolojisi*'nde

ana çizgileriyle verildiği üzere işbölümüne ilişkin irdelemeyi geliştiren Engels, aile içi işbölümü değişmeksizin hayvancılığa geçiş sonucunda erkeğin statüsü çarpıcı şekilde güçlendikçe, erken zamanda (erkek) avcılar ile (kadın) toplayıcılar arasında var olan aile içi eşitlikçi işbölümünün bir güç ilişkisine dönüştüğünü savunuyordu: Çünkü erkeğin hayvancılıkla edindiği yeni zenginliğe kıyasla kadının aile içindeki konumu haneye gitgide daha az zenginlik katar oldukça, kadının konumu da erkeğin konumuna kıyasla zayıfladı.[75] Üstelik emeğin üretkenliğinin artmasıyla ve ürün fazlasının oluşmasıyla, savaş olgusu yerleşip yaygınlaştı, çünkü insanlar hem besi hayvanı çalıyorlar, hem de köle yapmak üzere başka insanları kaçırıyorlardı. Toplumsal fazlayı kontrol etmek için girişilen savaşlar ise savaşçılar yarattı; erkek ile kadın arasındaki işbölümünün üzerinde, erkekler arasında da yeni bir işbölümü gelişti. Bu bölünme ikili karaktere sahipti: Bir yanda, erkekler artık savaş ganimeti olabiliyorlardı, böylece yeni bir özgür olmayan emek sınıfı oluştu; öte yanda ise, muzaffer gruplara mensup erkekler arasında, daha güçlü ya da daha güçsüz oluşlarına göre, ikinci bir bölünme ortaya çıktı. Engels'in öne sürdüğüne göre, "birinci büyük toplumsal işbölümünden, toplumun, efendiler ve köleler, sömürenler ve sömürülenler olarak iki sınıfa bölündüğü ilk büyük yarılma doğdu".[76] İşte tarihin o anında, toplumsal fazlanın kimi kısımlarını belirli bireylerin denetim altına almalarını tanımlamak üzere özel mülkiyet kavramı ortaya çıktı. Özel mülkiyet bir kez ortaya çıkınca, bunun kuşaklar boyunca nasıl yeniden üretileceği sorunu somut bir mesele hâline geldi. Soy bağı önceleri anne yoluyla belirlenirken, artık babaların mülklerini çocuklarına devretme ihtiyacı duymaları nedeniyle, belirli kadınları münhasıran cinsel eş edinmeleri gerekli oldu. Bu bağlamda aile, "bugünkü yontulmamışların idealini oluşturan" bir ailevi saadet dünyası olarak değil, erkeğe tanınmış bir mülkiyet hakkı olarak gelişti. Engels'in işaret ettiği üzere, "*family*" (aile) sözcüğünün kökeni, "tek bir adama ait kölelerin toplam sayısı"

anlamına gelen Latince *familia* sözcüğüne kadar götürülebilir".[77] Böylece, yabanıl ve barbar grupların yeniden üretici yapısının aksine, uygarlığın doğuşu, "anne hakkının devrilmesi"ne işaret ediyordu ve gerçekte bu, "kadın cinsinin dünya çapında önem taşıyan tarihî yenilgisi"ydi.[78] Yeni eşitsizlikler ve bölünmeler uzunca bir süreçten sonra yerleşip pekişti ve uygarlığın doğuşuyla, "artık üretimle şahsen ilgilenmeyen bir sınıf" ortaya çıktı.[79] Bununla birlikte, sınıfsal sömürü ve cinsel baskı tarih boyunca belirginleşirken, bunlara karşı mücadeleler de belirginleşti. Bu bağlamda, toplumu istikrara kavuşturmak –ve bunu yeni egemen sınıfın çıkarları doğrultusunda yapmak– için gerek duyulan bir yapı olarak devlet gelişti.

> Devlet, ... toplumun gelişmesinin belirli bir aşamasındaki bir ürünüdür; bu, toplumun, kendi kendisiyle çözülemez bir çelişki içine girdiğinin ve gidermekte yetersiz kaldığı uzlaşmaz karşıtlıklar biçiminde bölündüğünün kabul edilmesidir. Ama bu karşıtlıkların, çatışan iktisadi çıkarlara sahip sınıfların, kendilerini ve toplumu kısır bir mücadelenin içinde eritip bitirmelerini önlemek amacıyla, çatışmayı dizginlemek ve "düzen"in sınırları içinde tutmak için, görünüşte toplumun üstünde yer alan bir güç zorunlu hâle gelmiştir... [Ne var ki], devlet ... aynı zamanda da sınıflar arasındaki savaşın tam ortasında doğduğuna göre, normal olarak, en güçlü sınıfın, iktisadi bakımdan egemen olan ve imkânları sayesinde siyasal bakımdan da egemen sınıf hâline gelen, böylece de ezilen sınıfı boyunduruk altında tutup sömürmek için yeni araçlar elde eden sınıfın devletidir. Antik devlet, her şeyden önce, köleleri boyunduruk altında tutmak için köle sahiplerinin devletiydi, tıpkı feodal devletin, köylü serfleri ve angaryaya tabi emeği boyunduruk altında tutmak için soyluların organı ve modern temsilî devletin, ücretli emeğin sermaye tarafından sömürülmesinin aracı olması gibi. Bununla birlikte, istisnai olarak, savaşım hâlindeki sınıfların neredeyse eşit güce sahip oldukları öyle dönemler olur ki, devlet gücü, görünüşte arabulucu olarak, bir süreliğine iki tarafa karşı belirli bir bağımsızlık

> kazanır. Bu durum, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda soyluluk ile burjuvazi arasında karşılıklı denge kuran mutlak monarşi için ve Birinci, özellikle de İkinci Fransız İmparatorluğunun Bonapartizmi için geçerlidir.[80]

Böylelikle Engels, sınıfların, devletin ve cinsel baskının yükselişini, avcı-toplayıcı toplumlardan tarımcı toplumlara, oradan da kentsel toplumların doğuşuna uzanan üretim tarzı değişikliği bağlamında açıklıyordu. Araştırmalar 1884'ten beri yoluna devam etmiş ve Engels'in tezlerinin birçoğunu aşmıştır –Engels 1891'de, kitabın dördüncü basımına Önsöz'de, bu araştırmanın Morgan'ın önemsiz varsayımlarından bazılarını "çürüttüğü"nü belirttiğinde zaten olan olmuştu. Ne var ki, Eleanor Burke Leacock'un iddia ettiğine göre, Engels'in kitabı, "eksikliklerine rağmen, hâlâ usta işi ve derin bir kuramsal sentezdir".[81] Buna karşılık, başka yorumcular, Engels'in eserini övmekle birlikte, ana kuramsal iddiasını reddetmişlerdir. Juliet Mitchell'in gözlemi şöyledir: Engels'in tezini "nihayetinde sakatlayan şey, bence, tarihsel kökene yönelik bu arayıştır".[82] Benzer şekilde Jules Townsend de Engels'in tezindeki kilit zaafın, "ataerkillik"in "evrensellik"ini açıklayamaması olduğunu öne sürmüştür.[83] Bununla birlikte, Lise Vogel'in dediğine bakılırsa, Engels'in yöntemle ilgili Önsöz'ü, bu probleme olası bir çözüm önerecek türdendir: Engels'in, tarihsel maddeciliğe göre "tarihte belirleyici faktör, son kertede, yaşamın dolaysız temel gerekliliklerinin üretimi ve yeniden üretimidir" savını ortaya atmasıyla, bu perspektif, sınıfsal ve cinsel bölünmelerin diyalektik tarihlerini ele alan ve ikincisini birincisine indirgemeyen verimli bir araştırma çizgisinin önünü açar. Vogel'e göre, Engels sonrası solun talihsiz bir ayırıcı özelliği, onun cinsel baskıya ilişkin genel tarihini benimsediği hâlde, Engels'in tarihsel maddeciliği derinleştirerek toplumsal üretime ilaveten toplumsal yeniden üretimi de buna dâhil etmesini ciddiye almamış olmasıdır.[84] Buna karşılık, Lindsey German'ın iddiasına göre, Engels'i iki ayrı üretim ve yeniden üretim tarzı öneriyormuş gibi okuyan

feministler, onun görüşlerini yanlış yorumlamaktadırlar; çünkü Engels, sözlerinin devamında, "insanlar üretimi geliştirdikçe, ailenin önemi göreli olarak azaldı" diye açık açık belirtmektedir, o noktaya kadar ki, yine kendi sözleriyle, aile yapıları "bütünüyle mülkiyet sisteminin hâkimiyetine girdi" demektedir.[85]

Bu tezlerin göreli geçerlilikleri ne olursa olsun, Wally Seccombe'un öne sürdüğü gibi, ne Engels'in ataerkilliğin yükselişine ilişkin açıklamasına, ne de "birçok radikal feminist" alternatife "antropolojik araştırmaların hiç destek vermediği"ni iddia etmek, kesinlikle yanlış bir yargıdır. Seccombe'un bu iddiayı desteklemek için savunduğu görüşe göre, "yiyecek toplayıcı insanlara ilişkin antropolojik kanıtlar, sıklıkla cinsiyetler arasında kaba (ama asla birörnek olmayan) bir denklik örüntüsü gösterdiği" için ve aynı zamanda da, "erkek egemenliğinin güçlü ve kalıcı örüntülerine [sahip] bazı sınıf öncesi toplumlar"a ilişkin kanıtlar bulunduğu için hem ataerkillik kuramcısı feministler, hem de Engels aynı ölçüde yanılmaktadır. Ama bu kesinlikle yanlıştır, çünkü Engels'in tezleri ile ataerkillik kuramcılarının tezleri farklı niteliktedir. Nitekim ataerkillik kuramı, evrensel bir erkek egemenliği modeliyle ilişkili olduğu hâlde, Engels'in kilit ilgi odağı, çağdaş siyasal ve cinsel "olgular"ın kendilerinin de tarihin ürünü olduğunu ortaya koymaktır. Bu nedenle, onun ataerkillik kuramıyla apaçık karşıtlık gösteren genel savları, Seccombe'un sunduğu kanıtlarla çürütülmüş gibi görünmek şöyle dursun, daha bir derinleşmiş görünüyor.[86]

Daha genel olarak, Engels, kendi evrim kuramı ile insan davranışını tarihaşırı bir maymunsu doğaya indirgemeye yönelik o dönemdeki girişimler arasına ayrım çizgisi çizdi. "Önceki tarihi bir dizi sınıf mücadelesi olarak şöyle bir düşünmek bile, bu tarihi 'var olma mücadelesi'nin cılız bir çeşidi olarak gören anlayışın ne kadar sığ olduğunu apaçık ortaya koymaya yeter. Bu nedenle, bu sahte doğalcılara bu iyiliği yapmam"[87] diyerek, çağdaş sosyobiyologların öncülerini bir yana itti. Peki, ama bu farklılık Marx'ın

kültürel evrim kuramı ile Darwin'in doğal evrim kuramı arasındaki ilişkiyi nasıl etkiler?

Darwin'in modelinde, doğal dünyadaki evrimsel değişim, bireyleri, kalıtımı, seçilimi ve varoluş mücadelesini kapsayan çeşitlenmelerin bileşiminin ürünüdür.[88] Perry Anderson, doğal dünyada işlerlikte olan seçilim süreciyle mantıken ilişkilendirilebilecek toplumsal yapıların mevcut olmadığını savunarak, Darvinciliğin toplumsal tarihe uygulanmasını eleştirmiştir: Çünkü genler rastgele mutasyon geçirmelerine ve onları ayıklayan güçlerle hiç ilişkili olmamalarına karşılık, toplumsal dünyada "yenilik, seçilimle aynı düzleme aittir ... ikisi de ... her zaman ortak malzeme olarak bilinçli beşerî etkenliği içerir".[89] Dolayısıyla, "toplumsal [ve doğal] yenilikler ... hem temsil ettikleri çeşitlenmenin ölçeği, hem de yol açtıkları değişikliklerin hızı bakımından bütünüyle farklıdır".[90] Benzer şekilde, Callinicos da Marksizmin, Lamarck'ın gelişimsel modeline Darwin'in çeşitlenmeye dayalı modelinden daha yakın olan evrimsel bir bileşen içerdiğini savunmuştur.[91] Ne var ki, tarihsel maddeciliğe evrimsel bir bileşen katılmasına rağmen, Marx, tek doğrultulu bir tarihsel ilerleme modeli benimsemedi.

İlerleme ve Trajedi

Şarkiyatçılık (*Orientalism*) adlı eserinde Edward Said, Marx'ın Hindistan üzerine yazdıklarını, Avrupa sömürgeciliğini meşrulaştırmaya yönelik bir adım olarak "Doğulular"ı kişiliksizleştiren daha genel bir ırkçı söylemin başka bir örneği sayarak eleştirmesiyle ünlüdür. Said, bu savını kanıtlamak için, Marx'ın "Hindistan'da İngiliz Egemenliği" başlığını taşıyan 10 Haziran 1853 tarihli gazete yazısından alıntı yaptı; orada Marx, sanki emperyalizme bahane bulurcasına, İngiltere'nin, emperyalizmle, "tarihin bilinçsiz bir aleti" gibi davrandığından söz ediyordu.[92] Buradan hareketle Said, Marx'ı, Hintlilerin çektikleri acıları göz

ardı etmekle ve önerdiği toplumsal devrim kuramıyla, şarkiyatçılık söyleminin kurbanı olmakla suçluyordu.[93] Göründüğü kadarıyla, ilerlemenin tunç yasaları Marx'ın gözünü kör ederek, Hintlilerin gerçek "deneyimsel" acılarını görmesini engellemişti.

Ne yazık ki Said, Marx'ın Hindistan tarihine ilişkin analizinin bu yorumuyla, hem Marx'ın tezinin daha geniş kuramsal bağlamını, hem de Hindistan'daki antiemperyalist çevrelerce bu tezin algılanışını gözden kaçırmıştır. Önce ikinci noktayı ele alalım: Aijaz Ahmad'ın işaret ettiği gibi, Marx'ın bu yazıdaki ifadelerinin su götürmez çiğliğine rağmen, Hintli antiemperyalist yazarların çoğu, kapitalizmin Hindistan'da kısmen ilerici bir rol oynadığını kabul etmektedir.[94] Üstelik Marx, Hindistan alt kıtasında emperyalizmin rolüne ilişkin analizini geliştirdiği zaman, Hintlileri, hem emperyalizmin kurbanları olarak hem de kendi kurtuluşlarının potansiyel etkin özneleri olarak görüyordu. "Hindistan'da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları" başlıklı –22 Temmuz 1853– yazısında, "İngiliz burjuvazisi ... halk kitlelerine ne kurtuluş getirecek, ne de onların toplumsal koşullarını maddi olarak düzeltecektir," tezini savundu. Hintlilerin kurtuluşa ulaşmaları için şu ya da bu devrimin gerekli olduğunu ısrarla belirtti: ya İngiltere'de bir proleter devrim ya da "Hintlilerin ... İngiliz boyunduruğunu bütünüyle atmak için"[95] girişecekleri bir ulusal kurtuluş hareketi. Bu analiz hakkında her türlü şey söylenebilir, ama Hintlilerin insanlıklarının ırkçı bir reddi olmadığına hiçbir kuşku yoktur. Tam aksine: Ahmad'ın savunduğu gibi, Marx'ın Hindistan'da kapitalist gelişim üzerine irdelemesi, en iyi şekilde, feodalizmden kapitalizme geçişe ilişkin daha geniş analizi bağlamında anlaşılabilir: Marx, Hindistan köylülerinin gelecekteki olası durumunu, birkaç yüzyıl önce Avrupalı köylülerin deneyimledikleri durumla koşutluk içinde kavradı. Dolayısıyla Marx, kapitalist ilerlemenin şakşakçısı olmak şöyle dursun, Hint köylülerinin güncel durumunu "trajik" olarak görüyordu.[96] "Hindistan'da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları" ya-

zısını da, Hint köylülerinin durumunun, tarih boyunca sömürülen ve ezilen bütün diğer sınıfların durumuna paralel olduğu ve on dokuzuncu yüzyılda kapitalizmin şakşakçılarının, "beşerî ilerlemenin ... abıhayatı, ancak katledilenlerin kafatasında sunulduğunda içmeye hazır olduğu"[97] gerçeğini, kasten göz ardı etmeye çalıştıkları gözlemiyle bağlamıştı.

Ahmad'in tamamen farkında olduğu gibi, Marx'ın külliyatında trajedi kavramı, onun sömürgecilik analizine ışık tutmaktan çok daha fazlasını yapar. Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde şöyle yazıyordu: "Üretim, uygarlığın başladığı andan itibaren, tabakalar, zümreler ile sınıflar arasındaki çatışma üzerine ve nihayet, birikmiş emek ile şimdiki emek arasındaki çatışma üzerine kurulmaya başlar. Hiç çatışma olmayan yerde hiç ilerleme olmaz."[98] Engels, on altıncı yüzyıl başındaki Anabaptist isyanının tarihini anlattığı *Köylüler Savaşı* (1850) adlı eserinde, daha somut olarak şöyle yazıyordu:

> Aşırı bir parti önderinin başına gelebilecek en kötü şey, temsil ettiği sınıfın egemenliği için ve bu sınıf egemenliğinin gerektirdiği tedbirlerin uygulanması için hareketin henüz olgunlaşmış olmadığı bir zamanda, iktidarı ele almak zorunda kalmaktır. *Yapabileceği* şey kendi *iradesine* değil, çeşitli sınıflar *arasındaki çıkar çatışmasının* ulaştığı keskinliğe ve her zaman sınıflar arası çıkar çatışmasına temel oluşturan maddi varoluş koşullarının, üretim ilişkilerinin ve iletişim araçlarının gelişme derecesine bağlıdır. Yapması *gereken*, kendi öz partisinin ondan istediği şey de yine ne kendisine, ne de sınıf mücadelesinin gelişme derecesine ve koşullarına bağlıdır. [O parti önderi] toplumsal sınıfların verili bir andaki karşılıklı ilişkilerinden ya da üretim ilişkilerinin ve iletişim araçlarının az çok rastlantısal düzeyinden kaynaklanmayan, ama toplumsal ve siyasal hareketin genel sonucu konusunda kendisinin sahip olduğu az ya da çok derinlemesine sezgiden kaynaklanan öğretilerine ve o zamana kadar ileri sürmüş olduğu taleplere bağlanmış durumdadır. Dolayısıyla, ister istemez kendisini bir ikilem içinde bulur. *Yapabileceği* şey, o

> zamana kadarki tüm eylemlerine, tüm ilkelerine ve partisinin o andaki çıkarlarına ters düşer; yapması *gereken* şeyin ise gerçekleştirilmesi olanaksızdır. Özetle, kendi partisini ya da kendi sınıfını değil, egemenlik kurması için gerekli koşulların olgunlaşmış bulunduğu sınıfı temsil etmek zorunda kalır. Hareketin kendi çıkarı uğruna, yabancı bir sınıfın çıkarlarını savunmak ve kendi sınıfına, o yabancı sınıfın çıkarlarının kendi çıkarları olduğunu öne süren sözlerle ve vaatlerle seslenmek zorunda kalır. Kendisini böyle sıkıntılı bir duruma sokan kim olursa olun, onulmaz şekilde kaybetmeye mahkûmdur.[99]

Engels, "muhteşem şahsiyet Thomas Münzer"i[100] –on altıncı yüzyıldaki köylü hareketinin önderini– *Alman İdeolojisi*'ndeki terimlerle işte bu çerçevede analiz etti; söz konusu eserde kendisi ve Marx şu savı ortaya atmışlardı: "Üretici güçlerin gelişmesi ... mutlak şekilde gerekli bir pratik önkoşuldur, çünkü bu koşul olmadan, *gereksinim* genelleşmekle kalır ve *yoksunluk* nedeniyle, zorunlu gereksinimler için mücadele ve eski pis durumlar ister istemez yeniden yaratılır".[101] Dolayısıyla, Engels, Münzer'in Alman köylülerini özgürlüğe kavuşturmaya yönelik esin verici çabalarının izini sürerken, Münzer'in, kendisini sonuçta hareketinin yenilgisini kaçınılmaz kılan tarihsel açıdan umutsuz bir durumda bulmasının, nasıl da onun trajedisi olduğunu gözler önüne serdi.

Tarihçiler, Marx'ın "üretici güç belirlenimciliğinden pek az yararlanmışlardır,"[102] diyen Rigby'nin bu iddiasına geri dönersek, Engels'in bu denemede bu yöntemi uygulamış olması, böyle bir iddianın kesinlikle doğru olmadığını göstermektedir. Gerçekte, kayda değer her tarihçi, incelediği beşerî faillerin eylemlerini bağlam içine oturtmaya çalışmalıdır ve o bağlamın bir kısmını ise, o öznelerin kendilerini içinde buldukları iktisadi gelişim düzeyi oluşturur. Çünkü üretici güç belirlenimciliği, Rigby'nin iddiasının aksine, tarihi yapanın üretici güçler olduğunu ima etmez; daha çok, Ball'un savunduğu gibi, üretici güçlerin gelişim düzeyi, bir olayın muhtemel akıbetinin parametrelerini belirler:

Dolayısıyla, üretici güç belirlenimciliğini, bir "siyasal olabilircilik"[103] biçimi olarak anlamak en iyisidir. Ayrıca, üretici güçlerin gelişimi, bizim çeşitli amaçları gerçekleştirme olanaklarımızın arttığını ima etmekle birlikte, söz konusu potansiyelleri gerçekleştirmemizi hiçbir şekilde garanti etmez. Daha genel bir deyişle, üretim güçlerinin gelişim düzeyinin insan eylemine getirdiği kısıtlamalar anlaşılmadıkça, Engels'in Lassalle'a 18 Mayıs 1859 tarihli mektubunda, Marx'ın Ranke'ye ilişkin yukarıda anılan yorumlarına koşut olarak belirttiği gibi, o zaman tarihçiler "trajik çatışmanın çapını" küçültme riskine girerler.

Feodalizmden Kapitalizme

Marx'ın Rus köy komününe ilişkin yorumları ile Hindistan'da sömürgeciliğe ilişkin önceki irdelemesi karşılaştırılınca, tarihi trajik zorunluluk olarak ele alan önceki görüşü ile sonradan benimsediği tarihsel çok doğrultululuk görüşü arasında yüzeysel bir karşıtlık hemen dikkati çeker. Benzer şekilde, Robert Brenner'in savunduğuna göre, *Alman İdeolojisi*'ni, *Felsefenin Sefaleti*'ni ve *Komünist Manifesto*'yu yazan Marx ile *Grundrisse*'yi ve *Kapital*'i yazan sonraki Marx arasında bir kopuş vardır. Brenner, Marx'ın önceki yazılarında önerilen geçiş modelinin Adam Smith'in yaklaşımıyla paralellik gösterdiğini ve Smith gibi genç Marx'ın da, aslında bir toplumsal dönüşüm kuramı geliştirmediğini, çünkü açıklamayı amaçladığı şeyi varsaydığını öne sürer: "Burjuvazinin iktidara yükselişi, sanki otomatikman olur."[104] Özgül olarak, genç Marx'taki tek doğrultululuk, feodalizmin kapitalist gelişime vurmuş olduğu prangayı kırma mücadelesi veren, kapitalist insan doğasına ilişkin tarihaşırı bir modelin, üstü örtülü kabulü olarak Smith'ten miras kalmıştır. Buna karşılık, Brenner'in öne sürdüğüne göre, Marx'ın geç döneminde güçlü bir toplumsal dönüşüm kuramı geliştirmekte kullandığı "ana ilke, bir toplumsal mülkiyet ilişkileri sistemi olarak anlaşılan üretim tarzıdır".[105]

Birbiriyle ilintili kavramlar olan üretim tarzının ve üretim ilişkilerinin Marx'ın tarih kuramındaki merkezî yerini vurgulamakta Brenner hiç kuşkusuz haklı olmakla birlikte, ne yazık ki, *Felsefenin Sefaleti*'nde ve *Kapital*'de açımlanan tarih kuramları arasında ayrım yapma çabası, birçok nedenden dolayı inandırıcı değildir. Birincisi, yukarıda belirttiğim gibi, Marx, *Alman İdeolojisi*'nde alışveriş biçimleri kavramını kullanmış olduğu hâlde, *Felsefenin Sefaleti*'nde üretim ilişkileri kavramını geliştirmişti. İkincisi, Marx, üretici güçlerin "belirleyiciliği" modelini –*Grundrisse*'den 18 ay sonra yazdığı– 1859 tarihli Önsöz'de yeniden vurguladı. Son olarak, *Komünist Manifesto*'ya 1882 gibi geç bir tarihte yazdıkları Giriş'te, o ve Engels, tarihte üretici güçlerin gelişiminin önemini bir kez daha vurguladılar. Daha genel olarak, Marx'ın 1880'lerde Rusya üzerine yaptığı yorumlar, bu ülkenin dünyadaki benzersiz konumuna –kapitalizmin ve sömürgeciliğin henüz el sürmediği bu ülkenin, kapitalizmin korkunç mantığının uygulanmakta olduğu yerlerde bilinmeyen bir ölçüde özgür olduğuna– ilişkin analizini temel alıyordu. Bununla birlikte, Brenner'in yaptığı gibi, genç ve yaşlı Marx'ı karşı karşıya koymak akla pek uygun olmasa da, hiç kuşku yok ki *Kapital*'de Marx, kapitalizmin kökenine ilişkin analizini derinleştirdi.

Çok iyi bilindiği üzere, *Kapital*'in 1. Cildi, Marx'ın "sermayenin ilk birikimi"ne ilişkin irdelemesiyle son bulur; yani, kapitalizmin ortaya çıkması için gerekli tarihsel önkoşulların yaratılmasına ilişkin irdelemesiyle biter. Oraya kadar Marx, sermaye birikiminin sanki hiçbir başlangıç noktası bulunmayan döngüsel bir süreç olduğunu göstermişti.[106] Bununla birlikte, Marx eğer kapitalizmin tarihsel bir analizini sunmak istiyorsa, sermayenin nasıl doğduğunu ve hangi güçlerin onu yıkmaya eğilimli olduğunu göstermek durumundaydı. Daha sonraki bir noktada, Marx'ın değer kuramı ve onunla ilişkili kâr oranının düşme eğilimi kuramı, kapitalizmin, kendi *olası* yıkılışının koşullarını yarattığını gösterme amacını güdüyordu.[107] İkincisi, Marx, kapitalizmin

yükselişini, insan emeğinin üretim araçlarından ayrılmasına –sermayenin ilk birikimine– bağlı bir sonuç olarak açıkladı; bu sürece ilişkin yaptığı irdeleme de *Kapital*'in en ünlü bölümleri arasındadır. Marx'ın savunduğuna göre, kapitalizm, köylülük topraktan koparıldığı ve "özgür" ücretli emekçi hâline getirildiği zaman doğdu, çünkü sermaye ancak özgür ücretli emek çerçevesi içinde özgürce biriktirilebilirdi. Bu sürecin aldığı "klasik biçim", ortak mülkiyete tabi toprakların çitle çevrilmesi sonucunda eski köylü yaşam tarzının yıkıldığı, sonra da eski köylülerin, hayatta kalabilmeleri açısından zorunlu metaları satın alabilecekleri gerekli parayı kazanabilmek için, çalışma yeteneklerini satmak zorunda kaldıkları İngiltere'de gerçekleşti.[108]

Marx, kapitalizmin yükselişine ilişkin bu tarihsel analiz aracılığıyla, burjuva iktisadının kilit efsanelerinden birini –tüketicilerin ve üreticilerin, özgür ve eşit özneler olarak pazarda buluştukları efsanesini– yıktı. Çünkü Marx'ın gösterdiği gibi, serbest piyasa, köylülerin şiddet aracılığıyla proleterleştirilmeleri yoluyla yaratıldı: "sermaye tepeden tırnağa, her gözeneğinden damlayan kana ve pisliğe bulanmış olarak gelir".[109] Marx'a göre, İngiltere'deki üretim ilişkilerinde on dördüncü ile on altıncı yüzyıllar arasında kapitalizmin doğuşuna yol açan şiddetli bir devrim meydana geldi.[110] Bu savı yorumlayan McNally'nin işaret ettiğine göre, Marx, serbest piyasayı savunmaya dönük her tezin "özünde yatan koskoca kaçamağı" açığa çıkardı: Serbest piyasa, sıradan insanların şiddet kullanılarak mülksüzleştirilmesi temeline oturur.[111]

Marx, İngiliz proletaryasının acımasızca yaratılış tarihini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymasına rağmen, kapitalizm öncesi üretim tarzlarıyla ilgili olarak, İngiliz proletaryasının niçin o zaman ve orada ortaya çıktığını açıklayabilecek benzer ölçüde güçlü bir model üretemedi.[112] Bu, Marx'ın öyle bir kuramının olmadığı anlamına gelmez; vardı. Yine de olgunluk dönemi eserlerinde Marx, üretim güçlerinin önceden bir ölçüde gelişmiş olma-

sının, köylülüğün proleterleşmesi için önkoşul olduğunu öne sürmekten pek fazlasını yapmadı. Marx'ın o önkoşullara ilişkin bir açıklamaya en çok yaklaştığı yer, *Kapital*'in 3. Cildidir; Marx'ın orada yazdığına göre, ticari kapitalizmin belirli bir düzeyde gelişmesi, "(1) para cinsinden servet yoğunlaşmasının önkoşulu olduğundan ve (2) kapitalist üretim tarzı, ticaret için üretimi şart koştuğundan, üretim güçlerinin gelişimi için başlı başına bir tarihsel önkoşuldur". Sonuç olarak Marx, *Alman İdeolojisi*'nde olduğu gibi, olgunluk dönemi eserlerinde de, tarihin genel seyrini, üretim güçlerinin gelişiminin bir sonucu olarak açıklamayı sürdürdü, ama aynı zamanda, tarihsel kaçınılmazcılık ayartmasına karşı direndi: Tüccar sermayesinin gelişimi, "kendi başına ele alındığında, bir üretim tarzından bir başkasına geçişi açıklamaya yetmez," diye ısrarla belirtti.[113]

Marx'ın savunduğuna göre, ticaret ve tüccar sermayesi her zaman "mevcut üretim örgütlenmeleri üzerinde çözücü bir etkiye sahip" olmakla birlikte, kendi içinde ve başlı başına tüccar sermayesi, feodalizmden kapitalizme geçişi açıklayamaz: "eski üretim tarzı üzerinde ne ölçüde çözücü etkide bulunacağı, en başta, söz konusu üretim tarzının sağlamlığına ve iç yapılanmasına bağlıdır".[114] Ticarette on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda gerçekleşen "devrimlerin, feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına geçişi destekleyen başlıca uğraklardan birini oluşturdukları apaçık" olmakla birlikte, "... modern kapitalist üretim tarzı, ilk döneminde ... yalnızca, gelişmesinin koşullarının Orta Çağda ortaya çıkmış olduğu yerlerde gelişmiştir".[115]

Bununla birlikte, Marx'ın bu pasajda tüccar sermayesinin devrimci sonuçlarını yadsıdığı apaçık gibi görünse bile, aynı bölümü sonraki sayfalarında bu sav daha muğlaktır. Marx, ünlü bir savında, "feodalizmden kapitalizme geçiş iki farklı şekilde gerçekleşir", der. Birinci, "gerçekten devrimci olan" yol, üreticinin bir tüccar ve kapitalist hâline gelmesinden geçer; ikinci yol ise, tüccarın "üretim üzerinde doğrudan denetim kurması"nı

varsayar. Bu sav, sanki tüccarın sermayesinin feodalizmi içeriden yıkabileceğini ima ediyor görünmekle birlikte, Marx bu önermeyi hemen geri alır ve tüccar sermayesinin, "eski üretim tarzını kendi başına deviremediği, onu kendi önkoşulu olarak koruyup kolladığı" savını ortaya atar.[116] Ne var ki Marx, bir sonraki sayfada, geçişin iki değil, üç biçiminin olduğunu; yukarıda değinilen iki biçime ek olarak, bir de "tüccarın doğrudan doğruya sanayici hâline geldiği" üçüncü bir biçimin bulunduğunu öne sürer.[117] Dolayısıyla, Marx bir yandan tüccar sermayesinin feodalizmden kapitalizme geçişte devrimci bir rol oynadığını açıkça reddederken, öte yandan bu yorumun içerdiği ima, tüccar sermayesi ile kapitalist üretim tarzının ortaya çıkışı arasındaki ilişkiye dair farklı bir yorumu devam ettiriyor görünür. Aslında, tüccar sermayesinin devrimci rolünün reddi Brenner'in yukarıda belirtilen yaklaşımıyla uyuştuğu hâlde, tüccarların kendilerinin sanayici haline gelerek feodalizmin çözülmesini doğrudan etkileyebildiklerine ilişkin Marx'ın öne sürdüğü sav, onun daha önce *Alman İdeolojisi*'nde dile getirdiği savı, yani kentlerin feodal üretimden doğup büyüdüğü, sonra da feodalizmle uzlaşmaz bir ilişki geliştirdiği ve kent ile kır arasındaki bu çatışmanın, en sonunda kapitalizmin feodal toplumun prangalarını kırmasını sağlayan burjuva devrimlerine yol açtığı savını[118] çağrıştırmaktadır.

Bu muğlaklığın yarattığı boşluk, son yıllarda epey geniş bir literatürün oluşmasına yol açmıştır. Çünkü bir yandan Comninel gibi yorumcular, Marx'ın burjuva devrimi kavramını Marksist tarih kuramından "atma"nın en iyi yol olduğunu öne sürerken, daha ortodoks Marksistler, *Alman İdeolojisi*'nde dile getirilen tarihsel maddecilik yorumunu Marx'ın *Kapital*'de derinleştirdiği ve kesinlikle reddetmediği konusunda ısrarcıdırlar.[119] Bu tartışmayı etkileyen bir sorun, Marx'ın burjuva devrimlerine ilişkin irdelemesini şeyleştirme yönünde bir eğilimin olmasıdır. Comninel'e göre, "burjuva devrimi kavramının kesin ifade şekli

Komünist Manifesto'da yer almaktadır".[120] Marx ile Engels'in orada belirttiklerine göre,

> burjuvazinin bu gelişme aşamalarının her birine, ona denk düşen siyasi bir ilerleme eşlik etti. Feodal beylerin hâkimiyeti altında ezilen bir sınıf ... olan burjuvazi en sonunda, büyük sanayinin ve dünya pazarının oluşmasından bu yana modern temsilî devlette siyasi hâkimiyeti tek başına ele geçirdi. Modern devlet iktidarı bütün burjuva sınıfının ortak işlerini yürüten bir kuruldan başka bir şey değildir.[121]

Son onyıllarda çoğunlukla siyasal nedenlerle revizyonist tarihçilerin sürekli saldırısına uğrayan, işte bu şematik yorumdur.[122] Ne var ki, gerek Marx gerekse Engels, Fransız Devrimiyle ilgili herhangi bir sistematik yorum yazmadılar ve onların burjuva devrimlerine ilişkin yorumları, en iyi şekilde, böyle hareketlere ilişkin somut tarihsel incelemelerinden yararlanılarak anlaşılabilir.

Marx'ın ve Engels'in "Büyük Fransız Devrimi" konusundaki analizleriyle ilgili olarak, Michael Löwy'nin işaret ettiğine göre, onların yorumları, "akademik tarih yazıcılığı üzerine bir alıştırma" yapma niyetini taşımıyordu, daha çok, "yeni bir devrim"in gerekliliğine ışık tutma amacı güdüyordu.[123] Dolayısıyla Löwy, Marx'ın 1848 öncesi döneme ilişkin –Fransız burjuvazisini "çok daha az kahramansı" ifadelerle betimlediği– savlarını, 1848 civarı döneme ilişkin savlarıyla karşılaştırarak, Marx'ın ve Engels'in, "1789'daki devrimci burjuvazinin erdemlerini, özellikle 1848'in Almanya'da büründüğü 'yoz' görüntüyü daha etkili bir biçimde aşağılamak için övdükleri"ni savunur.[124]

Daha genel bir ifadeyle, Marx'ın Fransız Devrimine ilişkin ünlü yorumu –çağdaş tarih üzerine onun belki de en güzel eseri olan "Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i"nde yaptığı yorum– onun 1789'a ilişkin analizini gelecek sosyalist devrimin basit bir modeli sayanların aksine, burjuva ve sosyalist devrimler arasındaki

temel bir yapısal farklılık bulunduğunu ileri sürer. "18 Brumaire" 1848-1851 arası Fransız siyaseti üzerine bir inceleme olmakla birlikte, Marx, denemesine, 1789 devriminin (ve 1649 İngiliz devriminin) doğasına ilişkin bir tezle başlıyordu. "Kendisi kahramanlıktan uzak olmasına rağmen, burjuva toplumunun, varlığa kavuşmak için yine de kahramanlığa, fedakârlığa, teröre, iç savaşa ve millî savaşlara ihtiyaç duyduğu"nu öne sürüyordu. Ayrıca, salt herhangi bir kahramanlık biçiminin yeterli olmayacağını savunuyordu; "eski Fransız Devriminin kahramanları kadar, partileri ve kitleleri de, o zaman üstlerine düşen görevi – modern burjuva toplumunu zincirden kurtarma ve oturtma görevini– Romalı kılığında ve Romalı söylemiyle yerine getirdiler". Yine de devrimcilerin dilinin illaki Roma Cumhuriyetinin dili olması gerekmezdi. Marx, 1649 İngiliz devrimini yorumlarken şöyle yazıyordu: "Keza yüzyıl önceki başka bir gelişim aşamasında, Cromwell ve İngiliz halkı, yaptıkları burjuva devriminin söylemini, heyecanlarını ve hayallerini Tevrat'tan ödünç aldılar." Bu burjuva devrimci hareketlerinin ortak ayırt edici özelliği, büründükleri özgül ideolojik kisve değildi. Daha çok, hakiki amaçlarını gizlemek için böyle bir maskeye ihtiyaç duydukları gerçeğiydi. Nitekim, İngiliz burjuvazisi devrimi bir kez kazanınca "Locke, [İsrailoğulları peygamberi] Habakkuk'un yerine geçti". Marx'ın savunduğuna göre, burjuvazinin problemi, eski düzene karşı burjuva zaferini sağlama yolunda mutlaka desteğine ihtiyaç duyulan kitleleri harekete geçirmek için, –ister Tevrat'tan, ister Roma Cumhuriyetinden, isterse başka bir yerden ödünç alınmış olsun– özgürlük ve kendi kaderini belirleme gibi bazı ideallerin gerekli olmasına rağmen, burjuvazinin taşıdığı hakiki Locke ruhunun asla bu ideolojinin yerini tutamamasıydı. Özgül olarak, burjuvazi, temsilcisi olduğunu iddia ettiği "halk"ı sömürecek başka bir azınlık sınıftan başka bir şey olmadığı için, eğer bu uzlaşmaz ilişki açığa vurulmuş olsaydı, klasik burjuva devrimlerinin gerektirdiği halk seferberliği gerçekleştirilemezdi. Burjuvazinin

temsilcileri, devrimlerine halkın desteğini kazanmak için, *kendi devrimlerini halkın devrimi olarak* satmak zorundaydılar. Bu, Cromwell'in ve Robespierre'in *sahtekâr olduklarını ima etmez*; Marx'ın öne sürdüğü şey, daha çok, eski düzeni devirmek için gerekli olan kitleleri seferber etmekte başarıya ulaşmak istiyorlarsa, burjuva devrimlerinin bu türden utopyalara ihtiyaç duyduklarıydı: rollerini yerine getirdikten sonra ise söz konusu kişiler, burjuvazi kendi işine koyulurken bir kenara atılabilirdi.

Buna karşılık, proletarya kendi aşağısındaki herhangi bir sınıfı sömürmediği için, "on dokuzuncu yüzyılın toplumsal devrimi, kendi şiirini geçmişte değil, ancak gelecekte bulabilir" idi:

> On sekizinci yüzyıldakiler gibi burjuva devrimleri, daha kısa şekilde başarıdan başarıya koşarlar. ... On dokuzuncu yüzyıldakiler gibi proleter devrimleri ise, durmadan kendi kendilerini eleştirirler, sürekli olarak kendi akışlarını kesintiye uğratırlar, başarılmış gibi görünene geri dönüp yeni baştan başlarlar; kendi ilk girişimlerinin yarım yamalak önlemlerini, zaaflarını ve zavallılığını acımasız bir sertlikle yererler, hasımlarını yere sermiş gibi görünürken, onlar topraktan taze güç alarak öncekinden daha iri bir cüsseyle tekrar karşılarına dikilinceye kadar, kendi hedeflerinin belirsiz devasalığı karşısında irkilip dururlar –ta ki her türlü geri çekilişi olanaksız kılan bir durum ortaya çıkıncaya kadar.[125]

Dolayısıyla, Marx'a göre, burjuva devrimlerinin ideolojisinin içeriği değilse de biçimi, burjuvazinin çıkarları ile aşağısındaki halk kitlelerinin çıkarları arasındaki uçurumla açıklanabilirdi. Marx'ın burjuva ve proleter devrimleri arasında yaptığı karşılaştırmayı yorumlayan Callinicos'un öne sürdüğüne göre, devrimini yapması için proletaryada bulunması gereken özbilinç, burjuva devrimcilerinin aksine Marksistlerin, içinde bulundukları durumun gerçeklerine tam bir dürüstlükle yaklaşmalarını ve her türlü birleştirici efsaneyi, özellikle de milliyetçilik efsanesini, siyasal açıdan sakatlayıcı sayıp reddetmelerini gerektirirdi.[126] Sosyalist

devrim ancak işçi sınıfının kendi kendini özgür kılması olarak gerçekleştirilebileceği için, işçilerin tarihsel açıdan yepyeni bir derecede özbilince sahip olmalarını gerektirirdi. Oysaki burjuvazinin öncelikli kaygısı sermaye birikimine elverişli bir ortam yaratmak olduğu için, bünyesinde faaliyet gösterdiği devlet, birikim sürecinin önündeki her türlü engeli kaldırdığı sürece, burjuvazi hâlinden geniş ölçüde memnun olurdu. Dolayısıyla, sosyalist devrim mutlaka kitlelerin özbilinçli hareketini gerektirirken, burjuva devrimleri ve burjuva devletleri çeşitli farklı biçimlere bürünebilirdi.

Engels'in derinlemesine analiz ettiği bir "burjuva devrim"i, Almanya'nın 1860'larda Bismarck'ın önderliğiyle birleştirilmesiydi. Engels'in 1887-88 yılının kışında kaleme aldığı *Tarihte Zorun Rolü* (*Die Rolle der Gewalt in der Geschichte*) başlıklı bitmemiş deneme, *Anti-Dühring* adlı kitabında ana çizgileriyle ortaya koyduğu yöntemi somut ifadeye kavuşturmayı amaçlıyordu. Denemenin özünde, üç nokta öne çıkıyordu. Birincisi, Alman burjuvazisi, kendi burjuva devriminin gereklerini gerçekleştirmeyi –Almanya'nın parçalanmış siyasal yapısını liberal bir anayasa içinde birleştirmeyi– başaramayacak kadar korkak olduğunu göstermişti. İkincisi, giderek kızışan küresel rekabet ortamında Bismarck, Prusyalı *Junkerlerin* (soyluların) yöntemlerini kullanarak, Almanya'yı burjuvazi için birleştirmişti. Son olarak, Bismarck, "büyük adamlar"ın tarihin "nesnel gerekler"ine uygun hareket edebildiklerini göstermiş olmakla birlikte, o güçlere köstek oluşturabildiklerini de göstermişti. Bütün bu düzeylerde Engels, Almanya'nın siyasal tarihini, üretim güçlerinin gelişimi bağlamı içine, ama birini diğerine indirgemeden yerleştirmeyi başardı.

Bu noktaları tersine sıralamayla ele alırsak, Engels, Bismarck'ın "hiçbir zaman özgün bir siyasal fikir kırıntısı bile sergilemediği"ni savunuyordu. Yine de "bu dar kafalılık, onun talihiydi", çünkü –hem Prusyalı Junkerlerin hem de Alman bur-

juvazisinin kendilerine özgü nedenlerle istedikleri– Almanya'nın birleşmesi talebini gerçekleştirmek için kesin eyleme geçmesini sağladı.[127] Ne var ki, bu tarihî talep gerçekleştirildikten sonra, Engels'in öne sürdüğü üzere, Bismarck'ın Junkerciliğinin olumsuz sonuçları ön plana çıktı. Fransa-Prusya savaşında Fransa'nın yenilmesiyle, Bismarck, Avrupa'ya istikrar getirmeye değil, Fransa'dan savaş tazminatı "koparma"ya yöneldi. Bu noktada, "Bismarck ilk kez bağımsız siyasetçi olarak ortaya çıktı ... Sonuç olarak da, ilk muazzam budalalığını yaptı".[128] Budalalık, Fransızların Almanya'ya parasal tazminat ödemesi talebi değildi, ki bu da yeterince kötüydü; gerçek budalalık, Bismarck'ın Alsace'a ve Lorraine'e el koymasıydı, çünkü bunun sonucunda Fransa, Rusya'nın kucağına itildi ve Avrupa'nın bir noktada yeniden savaş –Almanların iki cephede birden vuruşacakları bir savaş– batağına saplanması kaçınılmaz oldu.[129]

Bismarck'ın yönetiminin sınıfsal niteliğinden Engels tam emindi, çünkü Bismarck'ın, Almanya'yı birleştirmekle, Alman burjuvazisinin yerine getiremeyecek kadar korkak olduğu görevleri gerçekleştirdiği kanısındaydı: Burjuva devrimi, deyim yerindeyse, burjuvazinin arkasından yapılmıştı: "*Kleinstaaterei*'nin [küçük devletlere bölünmüşlüğün] en aşırı sonuçları –bir yanda kapitalist gelişmenin, öte yanda da Prusya'nın emellerinin önüne ana engel olarak dikilmiş şeyler– nihayet ortadan kaldırıldı".[130] Bununla birlikte, Bismarck, zafer kazandığı anda bir seçimle karşı karşıya kaldı: Otoritesini ya Almanya'da sermayenin iktidarını tam olarak kurmak, ya Almanya'nın geriye kalanını Prusyalaştırmak ya da kendi üstünlüğünü korumak için kullanacaktı.[131] Engels'in savunduğuna göre, Bismarck sonunda üçüncü şıkkı seçerek yeni bir Bonapartist rejim yarattı ve burjuvazinin ekonomik taleplerini karşılamakla birlikte, burjuva siyasal özlemlere engel olmayı sürdürdü.[132]

İlginçtir ki, Engels, on altıncı yüzyıldaki Alman köylü ayaklanmalarını analiz ettiği *Köylüler Savaşı*'nın (1850) 1874'teki ba-

sımının Önsöz'ünde bu savı ima etmişti. Engels'in orada iddia ettiğine göre, Alman burjuvazisi tarihsel olarak geç ortaya çıkmasına, iktisadi ağırlığını proletaryanın sıcak nefesini ensesinde hissetmeye başladığı bir dönemde artırmasına rağmen, Alman burjuvazisinin 1848 deki ve 1870 teki korkaklığı, bu iddiayı kuşkuya indirgenemezdi, çünkü "1870'teki Alman burjuvazisinin [illegible] tam da 1525 teki orta burjuvazinin davranışlarıyla [illegible] yorlar." Burjuvazinin korkaklığı, bir değişse Alman [illegible] norm olarak anlaşılacaktı. İki [illegible] nen devrimci burjuvazi görüşünden [illegible] olarak, ortada devrimci bir burjuvazi [illegible] nal vazgeçiş, burjuva devriminin [illegible] çiminde tamamlaması" olmuştur.[135] Burjuva devrimlerini, hangi etkin özneler tarafından gerçekleştirildiklerine bakarak değil, daha çok, ulaştıkları sonuçlara bakarak tanımlamakla, Engels, Callinicos'un benimsediği, ama Comninel'in yanlışlıkla revizyonizme karşı 20. yüzyıl sonunda verilmiş bir yanıt olarak betimlediği burjuva devrimi kavramına ilişkin olarak, daha yakın tarihli irdelemeleri önceden haber vermiş oldu.[136]

Sonuç

Özünde, tarihsel maddecilik, çeşitli üretim tarzlarına has üretim güçleri ve ilişkileri arasında evrilen çelişkiler aracılığıyla yürüyen tarihsel değişime ilişkin bir kuramdır. *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı eserinde Engels, insanlık tarihi "kesintisiz oluş ve yok oluş süreci"dir, diye yazıyordu. Engels'in ileri sürdüğüne göre, Marx'ın maddeciliğine Hegel'in yaptığı büyük katkı, dünyayı "hazır şeylerin bir karmaşası olarak" değil, "süreçlerin bir karmaşası olarak" kabul etmesiydi. Bu süreçler, beşerî öznelliğe karşıt durumda olmadığı gibi, sırf pasif beşerî özneler aracılığıyla işlerlik de göstermez; daha çok, "insanları harekete geçiren her şey, onların zihinlerinden geçmek

zorunda olduğu" için, beşerî öznellik, toplumsal bütünlüğün merkezinde yer alır.[137] Bu yüzden, diye ısrar eder Engels, "üretici güçlerin belirleyiciliği" ve hümanizm, insanlık tarihini anlamaya yönelik iki alternatif yaklaşım gibi algılanmak yerine, karşılıklı yapıcı yaklaşımlar olarak algılanmalıdır: insanlar, maddi bir bağlamda tarih aracılığıyla kendilerini sürekli oluştururlar ve yeniden oluştururlar.[138] Tarih, kralların ve savaşların hikâyelerinden çok daha fazlasıdır; Margaret Thatcher'ın aksine "bir kişinin alternatifin olduğunu bize sürekli hatırlatan, insanların tarihi kendilerini yarattıkları bir dünyadır. Ne var ki, herhangi bir tarihsel kavşakta gerçekçi alternatiflerin parametreleri, *nihai olarak*, erişilen o andaki üretkenliğine bağlıdır. Yine de mümkün olan ile fiilen gerçekleştirilen arasında büyük bir açıklık vardır ve o açıklığı kavrayabilmek için, üretim güçlerinden ve ilişkilerinden başlayarak ama kesinlikle onlarla sınırlı kalmaksızın, veriler üzerinde ayrıntılı görgül incelemeler yapmaktan başka bir yol yoktur. Şu da var ki, siyasal olarak başarılabilecekler de, kısmen, insanların neyin başarılabilir olduğuna ilişkin inançlarının bir yansımasıdır. Bu nedenle, Marksist tarih yazıcılığı, dünyayı yalnızca anlamayı amaçlamakla kalmaz, bir şeyleri yapmanın başka, daha iyi yollarına ilişkin tarihsel örnekler üretmeyi de amaçlar. Engels, Almanya'da toprak mülkiyetinin tarihini ele aldığı *Mark*'ta (1892) şöyle diyordu: "Günümüzdeki tarım emekçilerinin sefaletini ve küçük köylülerin ipotek köleliğini, tüm özgür erkeklerin o zamanlar gerçekten 'baba toprağı' olan yerlerdeki eski ortak mülkiyetini, miras yoluyla geçen herkesin özgür ortak mülkiyetini karşılaştırmak gereklidir".[139] Benzer şekilde, Marx'ın *Kapital*'de göstermeyi amaçladığı üzere, işbölümü bir zamanlar işçilerin makine seviyesine indirgenmelerini gerektirmesine rağmen, sanayi devrimiyle birlikte, "işçinin kısmi bir işleve yaşamı boyunca çakılıp kalmasını gerektiren teknik neden ortadan kalkar".[140] Daha iyi bir dünya olasılığı kapitalizmde arttı, ama bu yalnızca bir olasılıktı; ayrıca, aksi yöndeki bazı muğlak

ifadelere rağmen, hem Marx'ın hem Engels'in eserlerinin genel doğrultusu, siyasal ve tarihsel kaderciliğin eleştirisini yapmaktı. Hobsbawm'ın dediği gibi, Marksist tarihsel analizler her zaman "siyasete adanmışlık"tan kaynaklandı.[141]

Notlar

1 H. Draper *Karl Marx's Theory of Revolution* C. 1 (New York, 1977), s. 23-6; E. Hobsbawm "Giriş", K. Marx *Pre-Capitalist Economic Formations* (Londra, 1964), s. 53.
2 Gerry Cohen, Oxford Üniversitesi'nde toplumsal ve siyasal kuram Chichele Profesörüdür. Steve Rigby, Manchester Üniversitesi'nde tarih doçentidir.
3 S. Rigby *Marxism and History* (Manchester, 1998 [1987]), s. 2-3; G. A. Cohen *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Oxford, 2000 [1978]), s. ix.
4 Cohen *Karl Marx's Theory of History*, s. x. Rigby *Marxism and History*, s. 7.
5 Rigby *Marxism and History*, s. 10.
6 R. Dunayevskaya *Rosa Luxemburg, Women's Liberation and Marx's Philosophy of History* (Chicago, 1991), s. 120.
7 J. Ferraro *Freedom and Determination in History According to Marx and Engels* (New York, 1992), s. 86.
8 *Grundrisse*, s. 101.
9 Cohen *Karl Marx's Theory of History*, s. 150-66.
10 A. Prinz "Marx'ın 1859 Tarihli 'Önsöz'ünün Arka Planı ve Alt Dürtüsü", *Journal of the History of Ideas* 30, 1968. Croix *Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 47.
11 Draper *Marx's Theory of Revolution* C. 1, s. 20-1.
12 E. Hobsbawm "Giriş, K. Marx ve F. Engels *Komünist Manifesto* (Londra, 1998), s. 14. Karş. Mészáros'un, "Tarihsel maddeciliğin *Alman İdeolojisi*'ndeki ilk sistematik sunumu, belli başlı tanımlayıcı özelliklerinin tümünü içerir" yolundaki iddiası: I. Mészáros "Tarihsel Belirlenimin Doğası" *Critique* 30-1, 2000, s. 104; ayrıca Christopher Hills'in, "onların tarih konusundaki temel fikirleri... 1848'e kadar şekillenmiş bulunuyordu" yolundaki iddiası: C. Hill (1948) "Marx'ın ve Engels'in Yorumuyla İngiliz İç Savaşı" B. Jessop ve C. Malcolm-Brown, haz. *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments* C. 3 (Londra, 1990), s. 643.
13 Colletti *From Rousseau to Lenin*, s. 13.
14 *Alman İdeolojisi*, s. 62; 42; 46.
15 A.g.y., s. 47.
16 Feuerbach, bugün en çok, "*Der Mensch ist, was er ißt*" ("Ne yersen, osun") sözünün yazarı olmakla ünlüdür.
17 *Alman İdeolojisi*, s. 48-9.
18 N. Geras *Marx and Human Nature* (Londra, 1983).
19 *Kapital*, C. 1, s. 758-9. Marx'ın Feuerbach üzerine ünlü altıncı tezi bu savın ışığı altında okunmalıdır: "Feuerbach, dinsel özü, insan özüne indirger. Ama insan

özü, tek tek her bireye içkin bir soyutlama değildir. Bu öz aslında toplumsal ilişkilerin bütünüdür. Bu gerçek özün eleştirisine girmeyen Feuerbach, bunun bir sonucu olarak: 1 Tarihsel süreçten soyutlanarak dinsel duyguyu, kendi başına ele alarak tanımlamak ve soyut –yalıtılmış– bir beşerî bireyi varsaymak zorunda kalır. 2 Bu nedenle öz, onun tarafından, olsa olsa "tür" olarak, birçok bireyi ancak *doğal biçimde* birbirine bağlayan içsel bir "dilsiz" genellik olarak kavranabilir." (karş. Geras *Marx and Human Nature*).

20 B. Southgate *History: What and Why?* (Londra, 2001), s. 96-7; *Alman İdeolojisi*, s. 57.

21 M. Perry *Marxism and History* (Londra, 2002), s. 47.

22 *Kapital* I, s. 286.

23 K. Marx "Adolph Wagner Üzerine Notlar", *Karl Marx: Texts on Method*, haz. T. Carver (Oxford, 1975), s. 190.

24 *Grundrisse*, s. 85.

25 A.g.y., s. 94.

26 A.g.y., s. 99.

27 A.g.y., s. 101.

28 Hobsbawm "Kapitalizm Öncesi İktisadi Oluşumlara Giriş", s. 17-18.

29 Görgülcülük, çağdaş tarihçiler arasında ağırlıklı araştırma tarzı olmakla birlikte, deyim yerindeyse çıplak verilere hiç kimse bakmaz. Meslekte faal tarihçilerin –insan doğasına ve birtakım kurumların doğallığına ilişkin– varsayımları aracılığıyladır ki indirgemecilik, tarihsel araştırmanın arka kapısından içeriye gizlice süzülür. Ne var ki, en kötü indirgemeciler çoğunlukla tarihçiler arasından çıkmaz –sosyobiyologlar ve evrim pisikologları en dikkat çekici kabahatlilerdir. Bunlarla ilgili bkz. H. Rose ve S. Rose, haz. *Alas Poor Darwin* (Londra, 2000).

30 P. Vilar "Marksist Tarih, Oluşum Sürecinde Bir Tarih: Althusser'le Diyaloğa Doğru" *New Left Review* 80, Temmuz-Ağustos 1973, s. 75.

31 *Alman İdeolojisi*, s. 48.

32 K. Marx *A Contribution to the Critique of Political Economy* (Londra, 1970 [1859]), s. 20.

33 Cohen *Karl Marx's Theory of History*, s. 32.

34 G. Therborn *Science, Class and Society* (Londra, 1976), s. 366; A. Callinicos *Making History* (Leidon, 2004 [1987]), s. 48; ayrıca bkz. aşağıda dipnot 98.

35 Therborn *Science*, s. 366.

36 Cohen *Karl Marx's Theory of History*, s. 29, 35.

37 *Alman İdeolojisi*, s. 43, 51-2.

38 Ste. Croix *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*, s. 43-4. G. de Ste. Croix "Marx'ın Eski ve Modern Tarihe İlişkin Anlayışında Sınıf" *New Left Review* no. 146, Temmuz-Ağustos 1984, s. 100.

39 Ste. Croix *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*, s. 90. Ste. Croix "Marx'ın Eski ve Modern Tarihe İlişkin Anlayışında Sınıf", s. 102.

40 K. Marx *Kapital* C. 3 (Londra, 1981), s. 927.

41 Karş. C. Harman *Marxism and History* (Londra, 1998).

42 Hobsbawm "Kapitalizm Öncesi İktisadi Biçimlere Giriş", s. 36, 38.

43 *Alman İdeolojisi*, s. 57.

44 Hobsbawm "Kapitalizm Öncesi İktisadi Biçimlere Giriş", s. 49-50.

45 T. Shanin "Geç Dönem Marx: Tanrılar ve Zanaatkârlar", T. Shanin, haz. *Late Marx and the Russian Road* (Londra, 1983) içinde, s. 7. Bu, münferit bir olay değildi: Örneğin 1854'te, *New York Tribune* için İspanya üzerine kısa bir yazı yazması istendiğinde, Marx işini öylece ciddiye aldı ki, İspanyolca öğrendi (Vilar "Marksist Tarih", s. 105). Daha genel olarak, Marx'ın titizliği efsaneviydi: Örneğin bir keresinde Engels, onun *Kapital*'i yazmakta geciktirmesinden şikâyet ederek "[Marx] olduğunu düşündüğün bir kitap hâlâ önünde durduğu sürece, yazma işine kovulmazsın" demişti. Anlaşılan Draper *Marx's Theory of Revolution* [illegible]

47 Shanin "Geç Dönem Marx: [illegible] Marx ve Devrimci Rusya" [illegible] haz. *Late Marx and the Russian Road* (Londra, 1983) içinde; E. Kingston-Mann [illegible]

48 Kingston-Mann "Burjuvazi Komünizmin yapısöküm[illegible]" s. 15.

[illegible]

Kitabı).

50 Vrdoljak "Marx ve Devrimci Rusya", s. 70.

51 D. Sayer ve P. Corrigan "Geç Dönem Marx: Süreklilik, Çelişki ve Öğrenme" Shanin haz. *Late Marx and the Russian Road* içinde.

52 Marx'ın savunduğuna göre, eğer Rusya, dünyanın geriye kalanından yalıtılarak analiz edilseydi, o zaman komünler "yok olmaya mahkûm kalırdı". Ne var ki Rusya, hem "daha yüksek bir kültür"ü hem de "kapitalist üretimin ağır bastığı bir dünya piyasası"nı kapsayan "modern bir tarihsel bağlam"da yer aldığı için, komünler, yenilenme için bir araç sunabilirdi: K. Marx "Zasuliç'e Cevabın İkinci Taslağı", Shanin, haz. *Late Marx and the Russian Road*, s. 102. Marx'ın küresel izafet çerçevesi, Troçki'nin birleşik ve eşitsiz gelişim kuramının ön habercisi olmakla birlikte, Marx'ın kuramı Troçki'ninkinden çok farklıdır, çünkü Troçki'ye göre, Rusya'da sosyalizm, komünal bir köylülüğün varlığından dolayı değil, modern proletaryanın gelişmiş olmasından dolayı gündemdeydi.

53 *Alman İdeolojisi*, s. 56

54 Rigby *Marxism and History*, s. 101.

55 A. MacIntyre "Ahlaki Yabandan Notlar" *The MacIntyre Reader*, haz. K. Knight (bu deneme ilk olarak 1958-59'da iki kısım hâlinde *New Reasoner*, no. 7 ve no. 8'de yayınlandı).

56 *Kapital* C. 1, s. 284; karş. Ferraro *Freedom and Determination*, s. 41.

57 F. Engels *Anti-Dühring* (Moskova, 1947 [1877]), s. 140.

58 R. Dunayevskaya *Freedom and Revolution* (Columbia, 1988), s. 53; K. Marx "Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları", K. Marx *Early Writings* (Londra,1975) içinde, s. 386.

59 A. MacIntyre "Özgürlük ve Devrim" *Labour Review*, Şubat-Mart 1960.

60 *Kapital*, C. 3, s. 959.

61 F. Wheen *Karl Marx* (Londra, 1999), s. 368.

62 *Kapital* C. 1, s. 461.

63 Alıntılayan J. Bellamy Foster *Marx's Ecology* (New York, 2000), s. 197.

64 "Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü", F. Engels *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Londra, 1972) içinde, s. 251.

65 A.g.y., s. 252. Bu ifade, Engels'in Darvincilik ile Lamarckçılığı karıştırdığı yolundaki savın kanıtı olarak yorumlanabilir: R. Weikart *Socialist Darwinism: Evolution in German Socialist Thought from Marx to Bernstein* (San Franscisco, 1998), s. 72. Ne var ki ben, Engels'in, kültürel olarak evrilmiş karakteristiklerin kalıtımla doğrudan aktarılabildiğini kastettiği kanısında değilim ve elbette, onun savını o şekilde yorumlamak gerekmez: bkz. Foster *Marx's Ecology*, s. 206; ayrıca S. Jay Gould *An Urchin in the Storm* (Londra, 1987), s. 111. Engels, daha ziyade, içinde insanların hayatta kalmak için yarıştıkları "doğal" çevrenin önemli bir kısmının kültürel yolla inşa edildiği, öyle ki kültürel yapıların, içinde doğal seçilimin meydana geldiği bağlamın bir parçası olarak hareket edeceği, kültürel ve doğal evrim arasında diyalektik bir ilişkiyi varsayar.

66 "Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü", s. 253.

67 A.g.y., s. 255.

68 A.g.y., s. 259.

69 A.g.y., s. 259. Gould'un işaret ettiği üzere, 1920'lerde *A. Africanus* fosilinin bulunmasıyla, Engels'in tezinin temelde doğru olduğu kanıtlanmıştır, ama fosil kayıtlarının tanıklığına rağmen, alternatif görüşün ölümünün kolay olmadığı görülmüştür: S. Jay Gould *The Panda's Thumb* (Londra, 1980), s. 110. Darvinci tez, hiçbir zaman bulunamayan o ünlü "kayıp halka"nın –büyük beyinli bir maymunun–varlığını varsayar.

70 R. Weikart *Socialist Darwinism*, s. 72; ayrıca bkz. T. Benton "1860'tan 1900'a Kadar Almanya'da Sosyal Darvincilik ve Sosyalist Darvincilik", P. Blackledge ve G. Kirkpatrick, haz. *Historical Materialism and Social Evolution* (Londra, 2002) içinde, s. 68. Jean Lamarck, hem bir canlının yaşamı boyunca edindiği karakteristiklerin kalıtımla dölüne geçebildiğini, hem de evrimsel değişmenin temel dinamiğinin bir kümedeki her bireysel birimin içinde bağımsız olarak meydana geldiğini savundu. Bu *gelişimsel* evrim modelinin aksine, Darwin, *çeşitlenmeye* dayalı bir model öne sürdü; buna göre, "canlı biçimlerin, tırmanmaya içkin olarak yatkın oldukları önceden belirlenmiş bir hayat merdiveni yoktur": E. Sober *The Nature of Selection* (Chicago, 1984), s. 154.

71 Bkz. dipnot 65.

72 F. Engels *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Londra,1972), s. 71.

73 A.g.y., s. 87.

74 A.g.y., s. 118.

75 A.g.y., s. 221.

76 A.g.y., s. 220.

77 A.g.y., s. 121.

78 A.g.y., s. 120.

79 A.g.y., s. 224.

80 A.g.y., s. 229, 231.

81 E. Burke Leacock *Myths of Male Dominance* (New York, 1981), s. 25.

82 J. Mitchell *Psychoanalysis and Feminism* (Londra, 1974), s. 365.

83 J. Townsend *The Politics of Marxism* (Londra, 1996), s. 203.

84 I.. Vogel "Engels'in Kökeni: Miras, Yük ve Vizyon", C. J. Arthur haz. *Engels Today* (Londra, 1996) içinde, s. 144-7; L. Vogel *Marxism and the Oppression of Women* (Londra, 1983), s. 151 vd.

85 L. German *Sex, Class and Socialism* (Londra, 1989), s. 66; *Origin of the Family*, s. 72.
86 W. Seccombe *A Millennium of Family Change* (Londra, 1992), s. 35-6; karş. C. Harman "Engels ve İnsan Toplumunun Kökeni" *International Socialism* 65,1994, s. 138.
87 *Origins of the Family*, s. 98.
88 R. Lewontin *Human Diversity* (New York, 1995), s. 149.
89 P. Anderson "W. G. Runciman: Yeni Bir Evrimcilik", P. Anderson *A Zone of Engagement* (Londra, 1992) içinde, s. 165.
90 A.g.y., s. 167.
91 A. Callinicos *Social Theory* (Cambridge, 1999), s. 103. Sober, Lamarckçılığı, evrimci düşüncenin "gelişimsel" bir tipi olarak adlandırır ve Lamarck'ın iki evrimsel gücün varlığını kabul ettiğini belirtir: Birincisi, Lamarck, canlıların zaman içinde gitgide mükemmelliğe doğru evrilmeleri yönünde ilerleyen bir eğilim gözlemledi; ikincisi ise, koşullardaki çeşitlenmeler, tür içinde ve türler arasında bir dereceye kadar yerel farklılaşmaya olanak sağlıyordu: Sober *The Nature of Selection*, s. 148.
92 E. Said *Orientalism* (Londra, 1978), s. 153.
93 A.g.y., s. 155.
94 A. Ahmad *In Theory* (Londra, 1992), s. 230.
95 K. Marx "Hindistan'da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları", K. Marx *Surveys from Exile* (Londra, 1973) içinde, s. 323.
96 Ahmad *In Theory*, s. 228
97 K. Marx "Çin'de ve Avrupa'da Devrim", Marx *Surveys from Exile*, s. 325.
98 K. Marx *The Poverty of Philosophy* (Moskova, 1978 [1847]), s. 56.
99 F. Engels *The Peasant War in Germany* (Moskova, 1956 [1850]), s. 138-9.
100 A.g.y., s. 50.
101 *The German Ideology*, s. 56.
102 Rigby *Marxism and History*, s. 34.
103 T. Ball "Tarih: Eleştiri ve İroni", T. Carver haz. *The Cambridge Companion to Marx* (Cambridge, 1991) içinde, s. 140.
104 R. Brenner, "Burjuva Devrimi ve Kapitalizme Geçiş", A. L. Beier, D. Cannadine ve J. M. Rosenheim, haz. *The First Modern Society: Essays in English History in Honour of Lawrence Stone* (Cambridge, 1989) içinde, s. 279.
105 A.g.y., s. 273.
106 *Kapital* C. 1, s. 873.
107 *Kapital* C. 3, s. 317-75.
108 *Kapital* C. 1, s. 876.
109 A.g.y., s. 926, 874.
110 A.g.y., s. 878.
111 D. McNally *Against the Market* (Londra, 1993), s. 5.
112 J. Schlumbohm "Üretim İlişkileri – Üretici Güçler – Sanayileşme Başlangıcında Krizler", P. Kriedte ve bşk., haz. *Industrialisation Before Industrialisation* (Cambridge, 1981) içinde, s. 94.
113 *Kapital* C. 3, s. 444; bkz. K. Marx "1861-1863 Ekonomik Elyazmaları", K. Marx ve F. Engels *Collected Works* C. 30 (Londra, 1988) içinde, s. 38.
114 *Kapital* C. 3, s. 449.

115 A.g.y., s. 450.
116 A.g.y., s. 452.
117 A.g.y., s. 453.
118 *The German Ideology*, s. 45, 66.
119 G. Comninel *Rethinking the French Revolution* (Londra, 1987), s. 205. A. Callinicos "Burjuva Devrimleri ve Tarihsel Maddecilik" *International Socialism* 2:43, 1989, s. 161-4.
120 Comninel *Rethinking*, s. 29.
121 K. Marx ve F. Engels "Komünist Parti Manifestosu", K. Marx *The Revolutions of 1848* (Londra, 1973) içinde, s. 69.
122 E. Hobsbawm *Echoes of the Marseillaise* (Londra, 1990), s. 109.
123 M. Löwy "'Geçmişin Şiiri': Marx ve Fransız Devrimi" *New Left Review* 177, Eylül-Ekim 1989, s. 113.
124 A.g.y., s. 115.
125 K. Marx "Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i" Marx *Surveys From Exile*, s. 146-50.
126 Callinicos *Making History*, s. 239-54.
127 F. Engels *The Role of Force in History* (Londra, 1968 [1887-8]), s. 56.
128 A.g.y., s. 80.
129 A.g.y., s. 86-7.
130 A.g.y., s. 69,61,89.
131 A.g.y., s. 97-8.
132 A.g.y., s. 101.
133 *The Peasant War in Germany*, s. 22.
134 A.g.y., s. 18,155.
135 A.g.y., s. 29.
136 Comninel *Rethinking the French Revolution*, s. 46-7; Callinicos "Burjuva Devrimleri ve Tarihsel Maddecilik".
137 F. Engels (1886) "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu", K. Marx ve F. Engels *Selected Works in One Volume* (Londra, 1968) içinde, s. 563, 583, 587.
138 Engels'in *Köylüler Savaşı* (*The Peasant War in Germany*) adlı eserine ilişkin derinlikli bir analiz için bkz. E. R. Wolf "Almanya'da Köylüler Savaşı: Toplum Tarihçisi Olarak Friedrich Engels" *Science & Society* 51:1, Bahar 1987. Wolf'un işaret ettiği (s. 85) üzere, Ranke, 1525 köylü ayaklanmasını bir "doğa çırpınışı" olarak açıkladığı hâlde, Engels, "köylülük dâhil bütün bu tabakaları, zamanlarının belirlediği toplumsal ve iktisadi kısıtlamalar içinde çıkarlarını kollayan rasyonel siyasal aktörler olarak ele aldı"; karş. J. Bak haz. *The German Peasant War of 1525* (Londra, 1976).
139 F. Engels (1892) "Mark", *The Peasant War in Germany*, s. 162.
140 *Kapital* C. 1, s. 491.
141 Hobsbawm "*Komünist Manifesto*'ya Giriş", s. 27-8.

3

Tarihsel Maddecilik: İkinci Enternasyonal'den Üçüncü Enternasyonal'e



Giriş

Sosyalist partilerin İkinci Enternasyonal'i, 1889'daki kuruluşundan başlayıp Birinci Dünya Savaşı çıkınca fiilen çöküşüne kadar Marksist "doğru yol"un tartışmasız koruyucusu oldu. Alman Sosyal Demokrat Partisi (SPD), Enternasyonal'in örgütsel merkezi olmakla birlikte, bu partinin Enternasyonal içindeki ağırlığını, indirgeyici bir anlayışla, sırf sayıca nispeten güçlü olmasının sonucu gibi açıklamak yanlış olur; çünkü Almanya, aynı zamanda, Enternasyonal'in en seçkin aydınının -Karl Kautsky'nin- yurduydu; onun Marksizmi kavrayış tarzı, birçok yorumcuya göre, İkinci Enternasyonal Marksizmiyle eşanlamlıydı.

Kautsky'nin tarihsel maddeciliğe getirdiği yorumu bugün pek az aydın savunacaktır. Steve Rigby'nin Kautskycilik eleştirisi bu bakımdan tipiktir: Onun savına göre, Kautsky'nin düşüncesinin temel zaafı, "üretici güçlerin belirleyiciliğinin bir biçimi"ni benimsemiş olmasıydı. Keza Matt Perry'nin öne sürdüğüne göre, Marx'ın ve Engels'in "İkinci Enternasyonal üzerindeki nüfuzu azaldıkça, biyolojik ya da teknolojik açıdan belirlenimci bir tarihsel maddecilik sürümü, Avrupa'daki sosyalist partilere yayıldı". İkinci Enternasyonal konusunda benzer bir değerlendir-

meyi, otuz yıl önce Lucio Colletti yapmıştı; ona bakılırsa, İkinci Enternasyonal'in siyasal zaaflarının temelinde, nihai olarak siyasal iktidara gelişinin "doğal bir süreç gibi, tam bir dinginlikle, kendiliğinden, kesintisiz ve karşı konulmaz bir şekilde"[1] meydana gelmesinin kesinliğine dayanak sağlayan iktisadi evrimin otomatik ilerleyişine duyduğu "kaderci" ve "ilahî takdirci" inanç yatıyordu. Colletti'ye göre, Üçüncü Enternasyonal'in "iradeci" Marksizmiyle olumsuz biçimde karşılaştırdığı bu evrimci Marksizm yorumu, Marx'ın düşüncesini Engels'in kaba bir anlayışla sistemleştirmesinden doğmuş ve Kautsky'nin tarih kuramında doruğa ulaşmıştı. Marksizmin böyle kemikleştirilmesinde Engels'in payı hâlâ tartışılıyor olmasına rağmen, Kautsky'nin düşünce tarzı uzun zaman önce mahkûm edilerek tarihin çöp sepetine atılmıştır, öyle ki yakın tarihli iki değerlendirmede, "kaba evrimcilik"in bir biçimi olarak o düşünce tarzının üstüne kalem çekilmiştir.[2] Genel olarak İkinci Enternasyonal Marksizmine, daha özgül olarak da Kautsky'nin düşünüşüne yönelik bu reddedici yaklaşım bir talihsizliktir, çünkü yirminci yüzyıla girilirken Enternasyonal bünyesinde çalışan Marksistler, gerçekten bugün yeniden okunmasında yarar bulunan bazı büyüleyici ve etkileyici tarihsel eserler ürettiler.[3] Marksizmdeki bu eğilimin türdeşlikten çok uzak olduğunu basit ama inandırıcı şekilde belirten Raphael Samuel, İkinci Enternasyonal'e yönelik daha ilginç bir yaklaşım önerdi.[4] Samuel haklı: İkinci Enternasyonal, çekişen tarih yorumları temelinde kıran kırana siyasal tartışmaların yapıldığı bir yarış arenasıydı. Dahası, eğer Kautsky'nin Avrupalı mevkidaşlarınca yazılan tarihler, indirgeyici bir tutumla, onun tarihsel maddecilik yorumunun basit birer uygulaması gibi anlaşılmak istenmiyorsa, gerek onun gerek ötekilerin Marksizm yorumları, 1889-1914 arası onyıllara yayılan şeyleştirilmiş bütünlükler olarak anlaşılamaz. Doğrusu şudur ki, Kautsky de dâhil çeşitli İkinci Enternasyonal düşünürleri, Birinci Dünya Savaşına uzanan yıllar boyunca değişik düzeyde tarihsel ve yöntembilimsel

eserler ürettiler. Tarihsel maddeciliğe yapılmış bu çeşitli katkılara ilişkin kapsamlı bir irdelemeye ne yazık ki yer darlığı yüzünden girişemediğim için, bu bölümde, Kautsky, Georgi Plehanov ve Antonio Labriola tarafından yazılmış görece daha güçlü yöntemsel denemelerden bazılarını incelemekle yetineceğim.[5] Bu düşünürlerin fikirlerini irdelemeyi seçmenin nedenleri, metin içinde açıklık kazanacak; ama kısaca söylersem, Kautsky hiç kuşkusuz İkinci Enternasyonal'de ağır basan entelektüeldi, Plehanov'un ve Labriola'nın eserleri ise bir sonraki Marksist kuşağın ürettiği en iyi tarih yazıcılığına ilham ve ışık oldu.

İkinci Enternasyonal, kısmen, Birinci Dünya Savaşının başlamasına kadar hüküm süren yirmi ya da otuz yıllık bir göreli toplumsal barış döneminin ürünüyken, Üçüncü ya da Komünist Enternasyonal (Komintern), 1914'te patlak veren savaş ve devrim döneminin bir ürünüydü. Ne var ki, 1914 öncesi ve sonrası dönemler arasında böyle bir karşılaştırma yararlı olmasına rağmen, bu iki çağ sıkıca kapatılıp mühürlenmiş bütünlükler değildi, çünkü 1914'ten önce "küresel iktisadi orkestra zenginliğin majör perdesinden çalmak"la birlikte, aynı zamanda, o dönemde, sermayenin küresel tahakkümünün yarattığı gitgide büyüyen çelişkileri pek çok aydın kavramaya başlamıştı: Toplumsal barışın yanı sıra, emperyalist ve sınıfsal savaş bulutlarının yaklaştığına dair gitgide güçlenen bir duygu da vardı.[6] Perry Anderson, yüzeyden istikrarlı görünmesine rağmen, bu devrin toplumsal-siyasal koordinatlarının, "toplumsal devrimin hayal edilen yakınlığı"nı içerdiğini öne sürmüştür.[7] Yine de, İkinci Enternasyonal düşünürleri devrim diliyle konuştukları hâlde, yirminci yüzyılın ilk on beş yılında birçoğunun pratiği gitgide reformcu bir nitelik kazandı, öyle ki, yaklaşan "devrim", uzun bir barışçıl evrimsel ilerleme döneminin doruğa ulaşması olarak görülüyordu. Bu iyimser dünya görüşünün 1914'teki şok dalgasına dayanamayacağı açıktı, ama savaş peşi sıra devrimi getirince, insanlığın geleceğine ilişkin tüm sosyalist umutların siperlere gömülüp gittiği o kadar da açık değil-

di. Birinci Dünya Savaşının dehşeti, modern sanayi uygarlığının potansiyelini gerçekleştirmenin uç bir olanağını temsil ederken, 1917 Bolşevik Devrimi, bu barbarlığa karşı radikal bir alternatifi temsil ediyordu. Ne üzücüdür ki, İkinci Enternasyonal'in ana kuramcıları, Almanya'da Kautsky ve Rusya'da Plehanov dâhil, yalnızca bu yeni hareketi kucaklayamamakla kalmadılar, aynı zamanda da bahtlarını fiilen eski sisteme bağladılar: Yaşamları boyunca enternasyonalizmi savunduktan sonra, her ikisi de Birinci Dünya Savaşında kendi millî devletlerini destekledi ve Ekim Devrimine muhalefet etti. Üstelik Kautsky'nin Bolşevizm karşıtlığı, Rusya'nın 1917'de iktisadi açıdan bir sosyalist devrimi sürdüremeyecek kadar geri olduğu yolundaki inancının basit bir sonucu olarak açıklanamaz; 1918'den itibaren Kautsky, çok daha ilerlemiş olan Alman devletinin devrimle yıkılmasına karşı çıktı, gerekçe olarak da Alman proletaryasının 1918'deki önceliğinin "kapitalizm çerçevesinde savaş sonrası iktisadi toparlanma biçimlerine ağırlığını koymak" olduğunda ısrar etti.[8]

İyi bilindiği gibi, 1914'te Lenin, Alman Sosyal Demokratların savaşı desteklediklerine ilişkin haberleri okuyunca, bunları Alman hükümetinin yanlış bilgilendirme seferberliğinin ürünü sayıp ciddiye almadı. Ama haberlerin doğru olduğunu anladığında geçirdiği sarsıntıyı atlatınca, hemen kâğıda kaleme sarılıp İkinci Enternasyonal'in ölmüş olduğunu yazdı ve onun yerine, *devrimci* işçi partilerini kapsayan yeni bir enternasyonalin kurulması çağrısı yaptı. 1914'te bu talep ancak propaganda niteliğinde olabilirdi. Yine de Lenin, başarılı bir devrimin verdiği yetkeyle, yeni bir enternasyonal için yaptığı çağrı için gerekli desteğe üç yıl içinde kavuştu ve bu örgüt nihayet Mart 1919'da Komintern olarak kuruldu.

Lucio Colletti gibi Perry Anderson da, İkinci Enternasyonal Marksizminden Üçüncü Enternasyonal Marksizmine geçişi, "kadercilik"ten "iradeci" kopuşu içeren bir olay olarak yorumlamıştır.[9] Buna karşılık, Steve Rigby'nin ısrarla belirttiğine göre,

bu yeni örgüt, öncekine kıyasla yepyeni bir "siyasal pratik" biçimini cisimleştirmesine rağmen, bu pratik değişikliğine, "tarihsel kuram alanında herhangi bir yenilik eşlik etmedi": -hepsi de Bolşevik Parti'nin 1917'deki önderleri olan- Troçki, Lenin, Stalin ve Buharin, "üretici güçlerin belirleyiciliği biçimindeki bir tarihsel maddecilik anlayışı"nı,[10] Kautsky'yle ve Plehanov'la paylaşıyorlardı. Bu bölümde, bu genel yaklaşımların ikisinin de, İkinci ve Üçüncü Enternasyonal Marksizmleri arasındaki gerek değişim gerekse süreklilik düzeyini yeterince açıklamadığını savunuyorum. Çünkü görece daha ileri bir noktada bulunan İkinci Enternasyonal düşünürlerinin en iyi eserlerinde ortaya koydukları tarihsel maddecilik yorumu, gerek Anderson'un gerekse Rigby'nin teslim ettiklerinden çok daha güçlüydü ve Üçüncü Enternasyonal döneminde üretilmiş çok etkili tarihsel analizlerden bazılarına ışık tutan da işte bu güçtü.

Yüzeysel olarak bakılınca, Rigby'nin yaklaşımı daha inandırıcı görünüyor. Gerçekten de Lenin, Plehanov'la ters düşmesinden çok sonra, genç Bolşeviklere hâlâ şöyle öğüt vermeyi sürdürdü: "Plehanov'un tüm felsefi yazılarını incelemediğiniz -yani, gerçekten incelemediğiniz- sürece, gerçek, zeki birer komünist olmayı bekleyemezsiniz, çünkü hiçbir yerde Marksizmle ilgili yazılmış daha iyi bir şey yoktur."[11] Bu sırf laf olsun diye yapılmış bir yorum değildi: Lenin, Kautsky'nin ve Plehanov'un çalışmalarını incelemeye öyle büyük önem veriyordu ki, 1924'te öldüğü zaman, "kitaplığındaki Kautsky kitaplarının sayısı başka bütün yazarlardan fazlaydı" -bunların çoğu da, 1917'den sonra Rusya'da resmî olarak yayınlanmıştı.[12]

Rigby, İkinci ve Üçüncü Enternasyonal Marksizmleri arasındaki önemli süreklilik düzeyini vurgulamakta bu nedenle haklıdır. Ne var ki, bu tarihsel maddecilik yorumlarının hepsini üretici güç belirlenimciliğinin örnekleri olarak tanımlamanın ve reddetmenin pekâlâ mümkün olduğu yolundaki tezi, kabul edilemeyecek kadar aşırı bir iddiadır. Örneğin, daha yakın ta-

rihli bir sürü uzman işi eserin yanı sıra, C. L. R. James'in klasik *The Black Jacobins* (Siyah Jakobenler) adlı eserini doğrudan etkilemiş olan Troçki'nin *Rus Devriminin Tarihi* adlı yetkin yapıtı, Rigby'nin kitabının sayfalarında karşımıza çıkan değerlendirmeden çok daha özenli bir değerlendirmeyi hak etmektedir.[13] Benzer şekilde, Stalinizm ile Troçkizm arasındaki kopmanın önemi ne denli vurgulansa azdır, ama yine de, 1930'larda Stalinistleşen Komintern'in etkisi altında Marksist biçimleriyle ortaya konulan ve söz gelişi Büyük Britanya Komünist Partisi (BBKP) Tarihçiler Grubunun içinden çıkmış büyük tarihçileri etkileyen "halkın tarihi" ve "aşağıdan tarih" gelenekleri, kolay kolay üretici güç belirlenimciliğinin birer örneğine indirgenemez. Ben, Colletti'nin ve Anderson'ın aksine, bu güçlü incelemelerin, İkinci Enternasyonal Marksizminin en iyi öğelerinden kopmayı yansıtmaktan çok, en iyi şekilde, o öğelerin içinden evrilmiş şeyler olarak anlaşılabileceğini savunuyorum.

Kautsky'nin Tarihsel Maddecilik Yorumu

İkinci Enternasyonal Marksizminin bir tür kaba ve kaderci toplumsal evrimciliği temsil ettiği şeklindeki tipik suçlama nedeniyle, bu Marksizm ile on dokuzuncu yüzyılda anlaşıldığı hâliyle evrim kuramı arasındaki ilişkiyi soruşturmak ilgi çekici olabilir. Toplumsal Darvinciler, *Türlerin Kökeni*'nin yayınlanmasından başlayarak, şu ya da bu türden siyasal programları meşrulaştırmak için Darvincilikten yararlanmaya çabaladılar.[14] Bununla birlikte, Darwin'in doğal ayıklanma (seçilim) kuramına toplumsal bir renk katmak için tam olarak hangi mekanizmanın kullanıldığı, büyük ölçüde millî kültürel geleneklerce belirlendi. Hofstadter'in işaret ettiği gibi, on dokuzuncu yüzyılda Amerika, "en uygun olanın yaşaması" ve "varoluş mücadelesi" temalarının geçerli olduğu "Darvinci ülke"ydi.[15] Tam da bu fikirlerin egemenliğinden dolayı, Amerikalı sosyalistler, siyasal ka-

naatlerini toplumsal Darvinci ifadelerle savundular. Pittenger'ın savına göre, "böyle bir kültürel ortamda, sosyalizme eğilimli olan düşünce sahibi sıradan insanlar, evrimci fikirler dile getirmekten pek kaçınamazlardı".[16] Azınlıkta kalan bir sosyalist toplumsal Darvinciliğin yanı sıra, ağır basan tutucu bir toplumsal Darvinciliğin var olduğu Kraliçe Victoria devri Britanya'sıyla ilgili de benzer bir öykü anlatılmıştır.[17] İngilizce konuşulan dünyada Darwin'e ilişkin tutucu bir yorumun egemen olmasının tam aksine, Almanya'da Darwin'in fikirleri halk tarafından çok farklı bir kabul gördü. Kelly'nin iddiasına göre, "Darvincilik, başka herhangi bir ülkeden daha çok Almanya'da, bir çeşit popüler felsefe olup çıktı". Ama bu, ABD'nin 'bırakınız yapsınlar (*laissez-faire*) Darvinciliği değildi:

> Alman popüler Darvinciliği, eski aydınlanma geleneğinin devamıydı. Alman Darvinciliği, boş inançları yıkma, bilgilendirme, özgürleştirme ve dolaylı olarak demokratikleştirme çabası içindeydi. Daha dar bir anlamda, popüler Darvincilik, 1848'in radikal demokratik ruhunun –siyasal arenada bastırılmış ama siyaset dışında, daha az tehditkâr kisvelerle yaşamaya devam edebilmiş bir ruhun– kültürel uzantısı olarak görülürse çok daha yerinde olabilir.[18]

Ted Benton, Almanya'nın tutucu akademik kurumunun Darvinciliği nasıl reddettiğini, ülkenin en saygın Darvincisi Ernst Haeckel'i bir taşra üniversitesinde görev kabul etmeye nasıl zorladığını gözler önüne sermiştir. Bu nedenle, Haeckel'in liberal toplumsal Darvinciliği, gerek Britanya'nın gerek Amerika'nın elit söylemlerinde benzer görüşlerin ulaştığı başatlık düzeyine hiçbir zaman ulaşamadı. Bunun yerine, Darvincilik ile sosyalizm arasındaki bağlantıyı kendisi açıkça reddetmesine rağmen, Haeckel'in fikirleri, Almanya'daki sosyalist hareket içinde benimsenip radikalleştirildi ve bu da, Alman popüler Darvinciliğine, başka yerlerde sık görülmeyen, çok daha radikal bir keskinlik kazandırdı.[19]

On dokuzuncu yüzyıl sonu Almanya'sında Darvinci Marksizmin ürettiği en popüler eser, hiç kuşku yok ki, August Bebel'in, –yazarın sağlığında elli üç baskı yapan– *Kadın ve Sosyalizm* adlı eseriydi. Sosyalist siyasete ve sendikacılığa katılması sayesinde SPD'nin liderliğine kadar yükselmiş bir marangoz olan Bebel (1840-1913), hem siyasal hem de kuramsal katkıları nedeniyle uluslararası sosyalist harekette çok saygı duyulan bir kişiydi. Bebel'in öne sürdüğüne göre, "sosyalizm, Darvinci kuramın mantıksal bir sonucuydu ve bu çıkarımı tartışma konusu yapan Darvinciler ... sınıfsal mülahazaların, korkunun ya da başka pespaye güdülerin etkisi altındaydılar".[20] Erkekler ile kadınlar arasındaki eşitsizliği doğallaştırma girişimine karşı Bebel'in yönelttiği eleştirinin tartışmasız siyasal değeri ne olursa olsun, kitabı kuramsal açıdan zayıftı, öyle ki Vogel, kadınların ezilmesi meselesi konusunda Bebel'e karşı Engels'in ima yollu ama gözden kaçması imkânsız bir "polemiği"ne dikkat çekti.[21]

Bebel, Marksizm ile toplumsal Darvincilik arasında en açık seçik bağı kurduğu hâlde, Karl Kautsky, çoğunlukla, "Marksizm ile biyolojik evrimin çok daha kapsamlı bir sentezi"ni yapan mekanik bir Marksizm yorumunun en gelişkin yandaşı kabul edilir.[22]

Marx'la genç yaşta tanıştığı ve Marx'ın bu genç izleyicisini bilgiç diye nitelediği talihsiz bir karşılaşmadan[23] sonra, Karl Kautsky'nin bir Marksist kuramcı olarak ünü, yirminci yüzyılın ilk onyılında doruğa çıktı, ama Birinci Dünya Savaşının patlak vermesinden sonraki yıllarda çarpıcı şekilde tersine döndü. Marx'ın bu "vasat" genç hakkındaki kuşkularına rağmen, Kautsky, İkinci Enternasyonal'in en önemli sosyalist kuram dergisi hâline gelecek olan *Neue Zeit*'ı 1883'te kurduğu ve yönetmeye başladığı zaman, erken gelen kuramsal şöhretini sağlam bir zemine oturtmuş oldu. Ardından, ilkin Engels onu 1888'de Marx'ın *Artık Değer Kuramları*'nı yayına hazırlamakla görevlendirince, Engels'in ölümünden sonra ise Marx'ın edebî mirasının editörlüğüne uygun görülünce, Kautsky'nin Marksist aydınlar arasın-

daki seçkin konumu kesinleşti. İşte bu konumdayken, 1891'de Almanya SPD'nin Erfurt Programının eş yazarlığını yaptığında, milletlerarası sosyalist harekete derinlemesine damgasını vurdu. Gerçekten de, Engels'in ölümü ile Birinci Dünya Savaşının patlak vermesi arasında geçen yirmi yılda Kautsky'nin fikirleri öylesine etkili oldu ki, Steenson'a göre Kautsky, "dünyada Marksizmin en önemli kuramcısı" hâline geldi ve Batı Avrupa'da Marksizmin halk arasında yayılması için diğer aydınların herhangi birinden daha çok şey yaptı".[24] Bu dönemde Kautsky öyle bir konumdaydı ki, aklı evvelin biri onu "Marksizmin Papası" diye tanımlayınca, bu yafta tuttu.

Kautsky'nin Marksizme Darvincilik yoluyla geldiği[25] su götürmez bir gerçek olmakla birlikte, Darwin'in fikirlerinin Marksizmle eşitlenemeyeceğini daha 1890'larda kavramış olduğu da doğrudur.[26] Dolayısıyla, başyapıtı olan *Materialist Conception of History*'de (Maddeci Tarih Anlayışı; 1927) Marksizmin evrimci bir yorumunu savunmasına rağmen, bu tarih kuramını, Stack'in iddiasının aksine, Darvinci bir bakıştan çok, Lamarckçı bir bakışla ele aldı.[27] Şu da var ki, *Materialist Conception of History*'nin yayınlanmasına kadar geçen yirmi yıllık sürede, Kautsky'nin Marksizm yorumu gitgide belirginleşen mekanik bir niteliğe büründü. Kitabında savunduğu tezlerden birini, 1906'da yazdığı "Amerikalı İşçi" makalesinde özetlenenle karşılaştırırsak, bu kaymanın ilgi çekici bir örneğini görebiliriz. Kautsky, *Kapital*'in birinci basımına Önsöz'de yer alan, "Sanayi bakımından daha gelişmiş olan ülke, daha az gelişmiş olanına, yalnızca kendi geleceğinin imgesini gösterir"[28] yolundaki savı 1927'de yorumlarken, bu sözün "hâlâ geçerli olduğu"nu iddia ediyordu; oysaki 1906'da, "bu tez ancak kuvvetli çekincelerle kabul edilebilir" şeklinde bir uyarıda bulunmuştu.[29] Kautsky'nin 1906'da öne sürdüğüne göre, Marx'ın genel tezi 1867'de doğru olmakla birlikte, artık, İngiltere'nin kırk yıl önce oluşturmuş olduğu gibi "klasik" bir gelişme "model"i bulunmuyordu. Aslında, artık, çağdaş üretim

tarzının uç öğelerini temsil eden iki millî devlet vardı: Kapitalist sınıfın orantısız ölçüde güçlü olduğu Amerika ve işçilerin aşırı kudretli olduğu Rusya. Bu arada Almanya, "Amerikan modeline en yakın" ekonomiye sahipti, ama siyasal açıdan Rusya'ya "en yakın"dı, ya da Kautsky öyle iddia ediyordu.[30] Dolayısıyla, efsanedeki "Kautskycilik"in tek doğrultulu anlayışının aksine, gerçek Kautsky, en azından 1906'da, çağdaş dünyanın karmaşık gelişme örüntüsü, "ancak muhaliflerimizin ve tenkitçilerimizin suçlama amacıyla bize atfettikleri, *bir sorgulama yöntemi olarak* değil de *hazırlop bir model* gibi anladıkları tarihsel maddecilik türüyle çelişir," iddiasını öne sürüyordu.[31]

Daha genel olarak, Donald'ın işaret ettiği gibi, Kautsky, "Marx'ın otoritesine başvurma uygulamasına karşı uyarıda bulundu" ve 1896'da ısrarla, "insanın gözlerini gerçeklere kapatarak eski Marksist bakış açısına sımsıkı sarılması Marksizmle hiç bağdaşmayan bir tutum olur," diyordu.[32] Bu yaklaşımın içerdiği esneklik 1906'da yayınlanan iki makalede, yani "Amerikalı İşçi" ile "Rus Devriminin İtici Güçleri ve Ufukları"[33] adlı makalelerde en açıkça görülmekle birlikte, Kautsky'nin erken dönem Kiliseye ve Reformasyon komünizmine yönelik tarihsel incelemeleri için de geçerlidir.[34] Başka bir yerde belirttiğim gibi, Kautsky, 1905'teki ilk Rus devrimini de kapsayan dönemde tarihsel maddeciliğe üç önemli katkı yaptı, ki bunlar, o kavşak noktasında, Kautsky'nin eserlerinin pekâlâ ya "kaderci" olarak ya da "kaba evrimcilik"in bir biçimi olarak yaftalanabileceği şeklindeki basitleştirici iddiayı zayıflatan katkılardı. Birincisi, erken dönem Kilise üzerine ve Reformasyon komünizmi üzerine makalelerinde Kautsky, kaba bir tarihsel ilerleme modelinden koptu. İkincisi, Amerikan, İngiliz, Alman ve Rus toplumsal oluşumlarını ele alan parlak karşılaştırmalı analizlerinde, tarihsel gelişime ilişkin tek doğrultulu modelleri reddetti. Üçüncüsü, Thomas More, Amerika ve Reformasyon komünizmi üzerine makalelerinde, fikirlerin tarihteki nedensel önemini açık seçik vurguladı. O zamanlar

Kautsky'nin Marksizminin, daha sonra geldiği durumdan çok daha incelikli olduğunu söyleyen Paul Le Blanc'ın bu görüşüne bu nedenle katılabiliriz.[35]

Örneğin, 1905'te Plehanov, Rusya'daki devrimci kaynaşmalar konusunda Kautsky'ye şöyle sormuştu: "Bir burjuva devrimiyle mi, yoksa sosyalist bir devrimle mi karşı karşıyayız ... kendi bildikleri yolla siyasal hürriyet mücadelesi veren burjuva demokrat partilere yönelik tutum[umuz] ne olmalı ... burjuva muhalefet partilerinin gücünden yararlanmak için Duma seçimlerinde ... hangi taktikleri izlemeli[yiz]?".[36] Kautsky'nin yanıtına yazdığı Önsöz'de Lenin'in işaret ettiği gibi, bu soruların bizatihi yapısı bile, Plehanov'un Rus tenkitçilerinin yorumlarını engelleyecek şekilde düzenlenmişti.[37] Plehanov, yaklaşan devrimin niteliğine ilişkin soruyu burjuva ve sosyalist devrim arasında bir ikilem olarak sormakla, Rusya'nın ya yeni tip bir devrime doğru ya da sözünü ettiği iki tipin bir bileşimine doğru ilerleyebilmesine yönelik herhangi bir öneriyi saf dışı bırakmaya çabalıyordu. Bunun ötesinde, sosyalistlerin liberallerle ilişkisine dair soruları, kendisinin bu konudaki yaklaşımına herhangi bir muhalefeti önlemeye çalışan bir tarzda soruyordu. Eğer Plehanov, muhalifleriyle girişmiş olduğu polemiğe Kautsky'nin yanıtının yardımcı olacağını ummuş idiyse, fena hâlde yanılmıştı: Çünkü Kautsky, devrim konusunda, hem Lenin'in hem de Troçki'nin kendi analizlerinin doğrulanması sayarak benimsedikleri bir analiz kaleme aldı.[38] Başka bir yerde enine boyuna irdelediğim Kautsky'nin savlarının ayrıntılarına girmeksizin, Plehanov'un Rusya tarihine ilişkin mekanik okumasının aksine, Kautsky'nin yalnızca Marx'ın *Kapital*'deki yorumlarının Rusya tarihine mekanik şekilde aktarılabileceği iddiasını reddetmekle kalmadığına, "önceki hiçbir modelin uygun düşmediği bütünüyle yeni durumlara ve problemlere yaklaşıyoruz"[39] savını bile ısrarla belirttiğine işaret etmek belki yeterli olur.

Plehanov ve Labriola: Sentetik Bir Tarih Kuramı

Plehanov'un 1905'ten sonraki kuramsal müdahaleleri gitgide daha mekanik bir biçim alırken, bu kaymanın başta gelen gerekçesi, Rus orta sınıfının zayıflığına daha önce koymuş olduğu teşhisi sanki geçersiz kılan bir yükseliş içindeki burjuva liberal parti Kadetlerin ortaya çıkışı konusunda yaptığı siyasal analizdi.[40] Üstelik Plehanov, 1905'ten itibaren bu perspektifi haklı çıkarmak için mekanik kavramlardan yararlanmasına rağmen, daha önce çok daha verimli bir tarihsel maddecilik yorumu geliştirmişti.

Kautsky'nin Marksizmi, Darwin okumasından kaynaklandığı hâlde, Plehanov, tarihsel maddeciliği benimsemeden önce ilk olarak Hegel okudu. Sonuç olarak, Plehanov'un Marksizmi, evrimci bir bileşen içermesi bakımından on dokuzuncu yüzyıl düşünüşünün geneline benzemekle birlikte, o, toplumsal evrimciliğin işleyişini aşamalı bir süreç gibi algılayan tarih yorumlarının tek yanlılığını eleştirdi. Bu tür modellere karşı, "gelişim sürecinde sıçramalar"ın kaçınılmaz olduğunu ısrarla savundu.[41] Dolayısıyla, toplumsal evrimin temelinde üretim güçlerinin gelişiminin yattığını öne sürmekle birlikte, bunun düzensiz ve ayrı olayların oluşturduğu bir süreç olduğunu savundu.[42] Daha genel olarak, tarih insanlar tarafından yapıldığına göre, "aynı zamanda da 'büyük insanlar' tarafından yapıldığı apaçıktır," iddiasında ısrar etti. Peki, ama tarihi büyük insanların yaptıklarına ilişkin kavrayışı nasıldı? Plehanov, tarihi, büyük bireylerin iradeleri arasındaki çatışmanın sonucuna indirgeyen tarih anlatımlarından kaçınmaya çalıştı, ama aynı zamanda da, tarihin beşerî aktörler tarafından yapıldığı gerçeğini gözden kaçırmadı. Bu amaçla, bireylerin arkasına bakıp "böyle insanların faaliyetlerini belirleyen" süreçleri görmeye çalıştı.[43] Bu problemi anlamasını sağlayabilecek bir yöntem geliştirirken Plehanov, büyük olaylar genellikle gerçekleştirilebilmelerine aracılık eden büyük aktörler gerektirdiği için, söz konusu olayların kaynağında bulu-

nan aynı güçlerin, gerçekleştirilmeleri için gerekli aktörleri yaratabildiğini de mantıken kabul edilebilir buldu ya da hiç değilse bunu savundu:

> Gelişmeleri için elverişli toplumsal koşullar her ne zaman mevcut olduğunda, büyük yeteneklerin her yerde ortaya çıktığı çok önceden gözlemlenmiştir. Bunun anlamı, fiilen ortaya çıkan her yetenekli insanın, yani toplumsal bir güç hâline gelen her yetenekli insanın, toplumsal ilişkilerin bir ürünü olduğudur. Durum böyle olunca, yetenekli insanların niçin olayların genel eğilimini değil de yalnızca tikel özelliklerini değiştirebildikleri açıktır: *Kendileri de bu eğilimin ürünüdürler; o eğilim olmasaydı, olasılık ile gerçeği birbirinden ayıran eşiği asla geçmiş olmazlardı.*[44]

Plehanov, Robespierre'in Ocak 1793'te ölümünü irdelediğinde, bu yaklaşımın pratik sonuçlarını açık seçik dile getirdi: "Onun yerini elbette başka birisi alırdı ve bu kişi belki her yönüyle ondan aşağı olabilirdi, ama yine de olaylar, Robespierre'in sağlığında izlediği *seyrin aynısını* izlerdi."[45]

Plehanov'un polemiğinin hedefinde, bireysel şiddet eylemleriyle çarlığı devirerek şu ya da bu biçimde bir köylü sosyalizmi kurmayı amaçlayan Rus Narodnikleri vardı ve Plehanov, onlara karşı, devrimci pratiğin temeline ilişkin daha net bir maddeci kavramsallaştırma geliştirmeyi planlıyordu.[46] Özellikle de, Hegel'in ve Engels'in özgürlük ile zorunluluk arasındaki ilişkiye dair irdelemelerini izlemek istiyordu. Hegel'in "zorunluluk ancak kavranılmadığı ölçüde kördür" şeklindeki savıyla ilgili olarak Engels'in *Anti-Durhing*'de yaptığı irdelemeye atıfta bulunuyordu.[47] Bu önermeyi yorumlarken Engels, "özgürlük, 'kendimiz üzerinde ve dış doğa üzerinde denetim', doğal zorunluluğun bilgisi üzerine kurulu bir denetim uygulamaktır" diyordu.[48] Plehanov, bu savın mantığını izleyerek, Rus sosyalistler için gerçekçi bir stratejik perspektifi ana çizgileriyle ortaya koyabilmek amacıyla, maddi zorunluluk parametrelerini kavramaya çalıştı ve Robespierre'in Fransız Devrimindeki rolüne ilişkin

irdelemesinin apaçık zayıflıklarına rağmen, önerdiği yöntemin "kadercilik"ten kopmayı sağladığını öne sürdü.[49]

Ne yazık ki, Plehanov'un tezinin mantığı, kendi terimleriyle bile hatalıdır. *Marksizmin Temel Sorunları*'nda, *Tarihte Bireyin Rolü Üzerine*'de ortaya attığı savları tekrarlayarak, "uzun erimde" daima önemli bireylerin yerini tutacak başka kişiler bulunabileceğini, çünkü "insanoğlunun zihinsel gelişiminin 'ortalama' ekseninin, iktisadi gelişiminin eksenine paralel [gittiğini]"[50] öne sürdü. Oysaki neresinden bakılırsa bakılsın, Robespierre hiç de ortalama bir birey değildi ve başka bir yerde de Plehanov, ya "vücut bulmakta olan yeni toplumsal ilişkilerin anlamını [çağdaşlarından] daha erken kavrayan dâhi"nin[51] ya da "bir sınıfla, kitlelerle, halkla kurduğu temas"ta gücü yansıyan "olağanüstü birey"in[52] rolünden söz ediyordu. O kişiler, tam da sahip oldukları "deha" nedeniyle, ortalama tipe indirgenemezler ve onların yerine kolayca başkasının geçebileceği söylenemez. Dahası, bireylerin yerine "uzun erimde" daima başka kişilerin geçebileceği iddiası, Plehanov'un kendi düşüncesinin merkezinde yer alan, Lenin'in de yol gösterici bir özdeyiş olarak benimsediği şu düsturla çelişir: "Soyut gerçek yoktur. Gerçek her zaman somuttur".[53] Lenin'in 1917'deki rolü konusunda Troçki'nin yaptığı irdeleme,[54] aşağıda göstereceğim üzere, bireyin tarihteki rolü konusunda Plehanov'un yaptığı kuramsal irdelemeden üstündür, çünkü tam da kuramın, tarihin somut gerçeğini kavrayabilmek için pratiğin düzeyine yükselmesi gerektiğini ciddiye alır.

Ne var ki, Troçki'nin tarihsel maddecilik yorumu, sırf Plehanov'dan ayrılmasıyla öne çıkmadı, daha çok, onun en iyi unsurlarından doğdu. Gerçekte, Rusya'nın kendine has tarihsel evrimine Troçki'nin getirdiği yorum, kendisinin belirttiğine göre, Kautsky'den, Plehanov'dan ve Labriola'dan aldığı yöntemsel temeller üzerine kuruluydu.[55] Troçki özellikle Labriola'nın denemesinden etkilenmişti, çünkü bu denemenin, tarihsel nedenselliğin yorumlanmasına yönelik çoğulcu yaklaşıma en incelikli

Marksist eleştiriyi getirdiğine inanıyordu: "[Labriola,] tarihin Olimpos'unda oturduğu ve oradan kaderlerimize hükmettiği sanılan çoklu faktörlere ilişkin kuramı bir çırpıda yere serdi, hem de harika bir üslupla."[56] Plehanov da 1897'de yazdığı *Maddeci Tarih Anlayışı* adlı denemede, Labriola'nın "toplumsal yaşama ilişkin birleştirici bir görüşü ... faktörler kuramının yerine geçirmesi"nden, aynı ölçüde etkilenmişti.[57] Dahası, Labriola'nın denemesinde ve Plehanov'un yazdığı değerlendirmede, İkinci Enternasyonal Marksizminin en gelişkin ifadelerini görürüz ve bu düşünürlerin Marksizmi "kabaca" halka yaymaktan başka bir şey yapmadıkları efsanesinin çöküşüne tanık oluruz.

Raymond Williams'ın öne sürdüğü üzere, "Marx'tan Marksizme geçişte", başka kavramların yanı sıra "temel", "üstyapı", "üretim güçleri ve ilişkileri" gibi kavramlar "ilk olarak sanki kesin kavramlarmış gibi, ikinci olarak da sanki yaşamın gözlemlenebilir 'alanlar'ını tanımlayıcı terimlermiş gibi yansıtıldı".[58] Williams'ın bu açıdan eleştiri oklarını yöneltmek için Plehanov'u seçtiği düşünülünce, ne ironiktir ki, Rus Marksizminin Babası, tarihsel maddeciliğe yönelik neredeyse aynı yansıtma yanlışını Labriola'yı değerlendirirken eleştirmişti. Labriola, *Maddeci Tarih Anlayışı Üzerine Denemeler*'de (1896), burjuva tarih yazıcılığının tarihsel nedenselliği açıklarken benimsediği faktör yaklaşımına açıkça karşı çıktı.[59] Bu yaklaşımda tarihin iktisadi, siyasal, hukuksal, ideolojik vb. bileşenlerine ayrıldığını, bunun da, Marksizmin bir tür iktisadi belirlenimcilik olarak yanlış tanımlanmasına elverişli olduğunu öne sürdü. Bunun aksine, Labriola, Marksizmi eleştirenlerin kendilerinin iktisadi olana ilişkin şeyleştirilmiş bir anlayışı savundukları için, Marx'ın yöntemini böyle yanlış anlayabildiklerini vurguladı. Bu eleştirmenlere Marx'ın yöntemini açık seçik göstermek amacıyla, bu yöntemin adının "organik tarih anlayışı" olarak değiştirilmesini önerdi. Yanlış anlaşılmasın: Labriola, "iktisadi tarih anlayışı" tanımlamasını çöpe atmak isterken, Marx'ın temel ve üstyapı vb. kavramlarını

da onunla birlikte çöpe atmaya çalışmadı. Esas olarak, Marx'ın sermaye-ücretli emek ilişkisi düzeyinde "modern tarihin tüm içsel özü olan" üretici temel konusundaki anlayışının dinamik niteliğini yeniden vurgulamaya çalıştı. Labriola, Genç Marx'la birlikte, özünde tarih, insanların toplumsal üretici faaliyet yoluyla gereksinimlerini karşılama girişimidir ve bu süreç, kendi payına, "yukarı yönlü bir gelişim"le yeni gereksinimler ve yetenekler üretir görüşünde ısrar etti. Bu bakışın evrimci bir bileşen içerdiği açık olmakla birlikte, Labriola, Marx'ın toplumsal evrim kuramı ile Darwin'in doğal evrim modeli arasındaki uçurumu vurgulamaya çok dikkat gösterdi: Son zamanlarda "birden fazla düşünürün zihnini istila etmiş" olan Darvincilik "salgın"ını eleştirdi.

Ne var ki, Labriola, Marx'ın ve Darwin'in yaklaşımları arasında gerçek bir paralelliğe de işaret etti: Uyguladıkları araştırma yönteminin ayırt edici özelliği, ne birinin ne de diğerinin, "bir büyük plan ya da bir tasarım vizyonu" kapsamamasıydı. Labriola, ondan sonra, Marx'ın yöntemi ile "faktörler" yöntemini karşılaştırdı. Bu ikincisinin, tarihe yönelik hatalı bir yaklaşım sayılıp basitçe bir kenara atılamayacağını, çünkü o yöntemin, tarihin sunduğu sayısız olguya bilimsel bir anlam vermek için tarihçilerin duydukları arzudan kaynaklandığını savundu. Onun gözünde, her tarihçi, ilk olarak, önerdiği araştırma alanı ile çevresindeki olayların ve süreçlerin genel velvelesi arasındaki ayrım çizgisini çizmesini sağlayan "bir ayıklama edimi"yle işe başlamalıdır. Bu işlemin ötesinde, anlatıcı, teziyle alakalı kabul ettiği olguları farklı kümeler içinde düzenlemelidir. Ne yazık ki bu, analiz sürecinde gerekli bir şey olmakla birlikte, bu bilimsel işlemin doğasında, rotasının ötesine geçme ve söz konusu olgu kümelerini "bağımsız kategoriler" olarak kavrama eğilimi vardır. Sonuç olarak, faktör yaklaşımı, sırf hata yansıtmakla kalmaz, tarihe bilimsel yaklaşım yönünde kısmi, şeyleştirilmiş bir hareket de yansıtır. Labriola, bu nedenle, faktör yaklaşımını öylesine reddetmenin kolaycılığına kapılmadı; bunun yerine, bilimsel tarihçilerin, "bunu alt etmeyi,

açıklamayı ve aşmayı" amaç edinmeleri gerektiğini öne sürdü. Labriola'ya göre, bizatihi tarih yazma süreci, tarihçilerin, çeşitli faktörlerin etkileşimine aracılık eden bir "karşılıklı eylem" anlayışı geliştirmelerini gerektirir. Bu "karşılıklı eylem" anlayışı ise tarihçinin malzemelerini kategorilere ayırmakta kullandığı ilk soyutlamaların ötesine geçmeyi gerektirdiği için, Marx'ın "organik tarih anlayışı" gibi bir şeyi de ima eder.

Peki, ama böyle bir "organik tarih anlayışı" niçin hâlâ temel ve üstyapı gibi kavramlara bağlı kalmalıdır? Labriola'nın bu soruya yanıtı, onun yukarıda belirtilen hümanist tarih modeliyle ilişkilidir. İnsanlar, gereksinimlerini karşılamayı amaçladıkları kesintisiz bir süreç yoluyla kendilerini yarattıklarına ve yeniden yarattıklarına göre, "biricik kalıcı ve kesin gerçek ... insanların," ihtiyaç duydukları şeyleri toplumsal olarak üretmeyi hedefleyen "belirlenmiş bağlantılar aracılığıyla belirlenmiş bir toplumsal biçimde gruplaşmalarıdır". Böyle bir üretim anlayışı, –tarih dışı olduğu için– yetersiz kalan geleneksel insan doğası kavramının sunduğunun ötesine geçen bir tarih kuramına "temel" oluşturdu. Buna karşılık, faktörler yaklaşımının karşısına çıkarılan toplumun "toplumsal organizma" olarak görüldüğü modellerde geçerli Marksizm dışı bütünlük anlayışlarının aksine, Labriola, tarihsel bütünlüğün yapısını, toplumsal üretimin –şeyleştirilmemiş bir tarzda kavranan ekonominin– belirlediğinde ısrar etti. Toplumların hiyerarşik yapılandırılmış bütünlükler oldukları gerçeğini göz ardı etmeksizin, faktörlere dayalı yaklaşımın sınırlamalarını aşmayı amaçladı. Siyaset, fikirler vb. tarihte belirleyici bir rol oynayabilseler bile, bunların doğdukları kaynak, daha sonra üzerinde karşı etkide bulundukları üretim sürecinden başkası değildi. Labriola, tarihe faktörler açısından bakan yaklaşıma karşı ve bunun da ötesinde, toplumsal bütünlüğe ilişkin maddeci olmayan anlayışlara karşı şunu ısrarla belirtmekten hoşlanırdı: "Fikirler gökten zembille inmez, bize hiçbir şey rüyadayken gelmez." Bu nedenle, tarihsel maddeciliği iktisadi tarihle özdeşleş-

tirmek "ahmakça" olmakla birlikte, modern dünyada, toplumsal bütünlüğün, "öncelikle ve dolaysız olarak" sınıf mücadelesini, hukuku, ahlakı ve güç ilişkilerini, "ikinci olarak ... [ve] dolaylı bir şekilde sanat, din, bilim üretiminde imgelem ve düşünce nesnelerini" belirleyen "kapitalist üretim biçiminin işleyişi sayesinde", bir birlik olarak inşa edildiği doğruydu. Bu gerçeklerin hiçbiri, tarih için önceden belirlenmiş bir örüntüyü ima etmiyordu; aksine, tarih, "önceden tasarlanmış" her türlü planı reddeder, çünkü "milletler arasında durmaksızın süren mücadele ve her bir milletin mensupları arasındaki mücadeleler", tarihsel süreçlerin böyle basitçe kavranmasına olanak vermez. Bu nedenle, üretim süreci, toplumsal çatışmaların yapısını şekillendirmekle birlikte, sonucunu belirleyemezdi: Önceki toplumsal evrim tarafından şekillendirilmesine rağmen, devrimin başarısı ya da başarısızlığı, o evrim sürecine indirgenemezdi. Labriola, böylece, tarihsel maddeciliğin zengin ve esin verici bir yorumunu ana çizgileriyle ortaya koymakla birlikte, bunu, siyasete yönelik tipik şekilde zayıf bir İkinci Enternasyonal yaklaşımıyla birleştirdi: Yukarıda özet olarak verilen yönteme açıkça zıt bir biçimde, sosyalizmin zaferinin "kaçınılmaz" olduğuna inanmayı sürdürdü. Yine de Plehanov'u en çok etkileyen şey, Labriola'nın tarihe ilişkin faktör yaklaşımına yönelttiği eleştiri oldu.

Plehanov, Labriola'nın kitabı üzerine yazdığı değerlendirmeye başlarken, onun özelde iktisadi tarihe ve genelde faktör temelli tarihe yönelttiği eleştiriyi benimsediğini coşkulu bir dille ifade ediyordu. "Faktörler kuramı"nın, beşerî tarihin akışını anlamaya yönelik bilimsel bir girişim olarak ortaya çıktığını belirttikten sonra, düşünürleri bütünleştirilmemiş kavramlardan oluşan bir çerçeveye hapsetmeye eğilimli akademik uzmanlaşmanın kısmen sonucu olarak, bu atılımı en sonunda rayından çıkaran süreçten dert yanıyordu: Örneğin, iktisatçılar iktisadi faktörleri incelerken, siyaset kuramcıları siyasal faktörleri inceliyorlardı. Plehanov'un vurguladığına göre, tüm "tarihsel-toplumsal faktör-

ler" yararlı "soyutlamalar" olmakla birlikte, bunlar şeyleştirmeye yönelik yapısal bir eğilim içeriyordu:

> soyutlama süreci sayesinde, toplumsal kompleksin çeşitli yanları, ayrı kategoriler biçimini alır ve toplumsal insanın faaliyetinin çeşitli dışavurumları, çeşitli ifadeleri ... zihinlerimizde, bu faaliyeti ortaya çıkarıyormuş, belirliyormuş ve bunun nihai kaynağıymış gibi görünen ayrı güçlere çevrilir.[60]

Dolayısıyla, Plehanov yaşasaydı, temel ve üstyapı mecazının çok da bire bir sözlük anlamıyla alınmaması gerektiği konusunda Raymond Williams'ın görüşüne katılırdı, ama yine de o, toplumsal yapıların bir modeli olarak bu mecazın yararına inanmaya devam ederdi. Gerçekten de Plehanov, tarihsel maddeciliği, "toplumsal yaşama ilişkin sentetik bir görüş" olarak, teleolojik bir bileşen içermeyen ve toplumun yapılandırılmış bir hiyerarşi olduğu şeklinde karmaşık bir anlayış içeren bir görüş olarak kabul ediyordu. Bu modele göre, toplumsal evrim, insanlığın gereksinimlerini doyurma çabaları aracılığıyla kendini sürekli yaratmasına ve yeniden yaratmasına bir cevap olarak meydana geliyordu. Bu gereksinimleri "büyük ölçüde ... insanın üretici güçlerinin ... durumu belirlediği" için, Plehanov, temel ve üstyapı kavramlarını şeyleştirmeksizin benimseme olanağını buldu.[61] Onun, *Marksizmin Temel Sorunları* adlı incelemesinde özetlediği üzere, temelin ve üstyapının beş toplumsal düzeyine ilişkin "kısa ve öz" değerlendirmesini işte bu modeli dikkate alarak okumamız gerekir: "üretici güçlerin durumu"; "iktisadi ilişkiler"; "toplumsal-siyasal sistem"; "toplumsal insanın zihniyeti"; ve "çeşitli ideolojiler".[62] Williams, bu faktörlerin her birinin "ayrı 'alanlar' ya da 'unsurlar' olmadığı"nı unuttuğu için bu belirlemeyi eleştirdi.[63] İroniktir ki, Plehanov'un işaret ettiği tam da buydu; şu koşulla ki o, toplumsal yapıları ayrıştırılamaz bütünlükler olarak anlamakla birlikte, o bütünlüklerin içinde bir faaliyetler hiyerarşisinin bulunduğunda da ısrar ediyordu: Marx'ın mezarının başında Engels'in dediği gibi, "insanların siyaset, bilim, sanat, din vb. ile

uğraşabilmeleri için ilkönce yemeleri, içmeleri, barınmaları ve giyinmeleri gerekir".

Bu nedenle, Labriola'nın ayrıntılı savlarından bazılarına sert eleştiriler yöneltmekle birlikte, Plehanov'un değerlendirmesi özünde olumluydu: O, Labriola'nın Marksizme önemli bir katkı yapmış olduğu kanısındaydı. Özellikle, Labriola'nın tarihe faktörler açısından yaklaşılmasına yönelttiği eleştiri, hem tarihsel araştırmanın geleneksel yöntemlerine, hem de tarihsel maddeciliğin bir tür iktisadi indirgemecilik olduğu iddiasına karşı Marksistlerin güçlü bir cevap vermelerini sağladı. Dolayısıyla Labriola, tarihi, birtakım tunç yasaların kendi başına işlediği "kaderci" bir sürece indirgemeksizin, özgürlük ve zorunluluk arasındaki diyalektik ilişkiyi kavramayı amaçlayan bir yönteme katkı yapmıştı.[64]

Rus Devrimi Üzerine Lenin ve Troçki

İkinci Enternasyonal Marksizminin kimi öğelerinin mekanik ve kaderci olduğu hiç kuşkusuz doğru olmakla birlikte, İkinci Enternasyonal düşünürlerinden bir kısmının, tarihsel maddeciliğe ilişkin çok daha açık yorumların temelini attıkları da bir gerçektir. 1890'larda Labriola'yı okuduktan sonra, Marksizmin Rusya'da kapitalizmin gelişimi için "dar" ve mekanik bir teşvikten fazlası olduğu kanısına ulaşan Troçki, Marx'ın tarih kuramının bu yeniden yorumunu geliştirenler arasında öne çıktı.[65] Troçki, İkinci Enternasyonal'in etkisiyle geliştirdiği yöntemi, hem Rusya'nın toplumsal evrimi konusundaki analizinde, hem de anıtsal eseri *Rus Devriminin Tarihi*'nde (1931-32) kullandı. Sözü edilen bu son eseri öyle güçlüydü ki, Perry Anderson, Troçki'yi ilk "büyük Marksist tarihçi" olarak tanımladı:

> Köhnemiş bir toplumsal düzenin temellerini "aşağıdan" zorlayan erkek ve kadın emekçi kitlelerinin değişim içindeki kafa yapıları ve yaratıcı yetenekleri konusunda böylesine derin bir anlayış ser-

gileyen –aynı zamanda da, "yukarıdan", karmaşık değişimleri ve örgütlü siyasal güçleri eşsiz bir kavrayışla saptayabilen– bir başka klasik Marksist daha yoktur.

Sonuçta Troçki, tarihçilerin çoğunun ancak özlem duydukları türden bütüncül bir tarih çabasına girişti.[66]

Troçki, 1905 ve 1917 devrimlerinin ardından tarihsel maddeciliğe iki büyük katkı geliştirdi; daha doğrusu, bir temel katkı yaptı ve bir de İkinci Enternasyonal'de çarpıtılmış bir hakikati ön açıcı şekilde yeniden ortaya koydu. Yaptığı temel katkı, onun sürekli devrim kuramına esas oluşturan bileşik gelişim yasasıydı,[67] gerçekleştirdiği yeniden ifade etme ise Marksizmin eylemci çekirdeğiyle ilgiliydi.

Troçki Rus Sosyal Demokrat hareketine katıldığında, bu hareketin stratejik yöneliminin genel şekli zaten belirlenmiş durumdaydı. Plehanov'un ortaya attığı, Lenin'in de derinleştirdiği tez, yani Rus burjuvazisinin yapısal bakımdan muhafazakâr bir sınıf olduğu ve Rusya'da kapitalist gelişimin önündeki engelleri kaldırmak açısından zorunlu olan ciddi reformları gerçekleştirmek için gerekli türden militan eylemler karşısında geri çekileceği yolundaki tez, bu stratejik yönelimin merkezinde yatıyordu. 1880'li ve 1890'lı yıllarda Plehanov'un öne sürdüğüne göre, Rusya'da kapitalist gelişim köy komününün altını oyarken, Rus devleti de aynı anda bu sürecin daha ileri gelişimine engel oluyordu; Rusya bu nedenle sosyalist bir devrim için değil, burjuva devrimi için olgunlaşmıştı; ve Rus orta sınıflarının zayıf olması nedeniyle, çelişkili olarak, bu devrime sosyalistler öncülük etmek zorunda kalacaklardı.[68] Lenin, bütüncül tarih yazmaya yönelik girişimine yöntemsel bir savunma sunduğu *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi* (1899) adlı eseriyle bu literatüre ilk katkısını yaptı. "Bir iç piyasanın oluştuğunu ve geliştiğini" gösteren olguları seçmek yeterli değildir, diyordu, "çünkü bu tür olguların keyfî olarak seçildiği itirazı yükselebilir". Lenin, verileri gözden kaçırmaksızın –yaptığı inceleme iktisadi verilerle tıka basa doluydu– Rusya'da

kapitalizmin gelişmesini "bütünlüğü içinde" betimlemek gerektiğini öne sürdü. Böyle bir projenin "bir tek kişinin yeteneğinin ötesinde" olduğu yönündeki eleştirilerin gücünden habersiz değildi, ama yaptığı irdelemeyi, birincisi yalnızca iç pazara, ikincisi reform sonrası döneme, üçüncüsü içerideki süreçlere, son olarak da gelişmelerin iktisadi yanına ilişkin analizlerle sınırlı tutmakla, Rusya'nın gelişim sürecini bütünlüğü içinde anlamaya başlayabileceğine inanıyordu.[69]

Narodniklerin kapitalizmin kötülüklerini öğrenmelerini sağlayan ve benimsedikleri romantik antikapitalizme esin kaynağı olan Marx yorumuna karşı Lenin'in öne sürdüğü tez, mitolojik bir geçmişe geri dönmeye yönelik her türlü çabanın hem hayalci, hem de gerici olduğunu savundu. Bununla birlikte, Rusya'nın kapitalist gelişimini analiz ederken "nesnel" tarih sürecini olumlayıcı bir eğilim sergileyen Plehanov'un aksine, Lenin, gerek burjuvaziyi gerekse burjuva sistemini eleştirmekten kaçınmayı reddetti.[70] Dahası, Lenin Rusya'nın feodal geçmişine kıyasla kapitalizmin ilerici karakterinden söz etmekle birlikte, bunun için gösterdiği gerekçeler tamamen insancıldı:

> Orta Çağa özgü bölünmelerinin ardında ot gibi yaşayan köylülerin eski ekonomi ve yaşam biçimlerini temelden sarsmakta olan, ülkenin ve tüm dünyanın iktisadi (yalnızca iktisadi de değil) yaşamının bütününe faal katılım, ilişki kurma ve birleşme yönünde zorunlu bir çabaya itilen yeni toplumsal sınıflar yaratmakta olan kapitalizmin ilericiliğine ikna olmak için, küçük üreticilerin ataerkil tarımın kaçınılmaz sonucu olan hayret verici parçalanmışlığını zihinde canlandırmak yeter de artar bile.[71]

Dolayısıyla Lenin, emeğin üretkenliğindeki ve toplumsallaşmasındaki artışları ilerleme ile bir tutan karakteristik Marksist söylemi kullanmasına rağmen, bu kavramları şeyleştirmeyi ve bu sürecin kaçınılmaz sonucu olan beşerî acıları görmezden gelmeyi reddetti: "Bu rolün ilericiliğini kabul etmek, ... kapitalizmin olumsuz ve karanlık yanlarını açıkça görmekle pekâlâ bağdaşır."[72]

Lenin, feodalizmden kapitalizme geçişte tüccar sermayesinin rolüne ilişkin Marx'ın yaptığı irdelemeyi izledi. Önceki bölümde belirtildiği üzere, Marx, özgül olarak tüccar sermayesi ile daha genel olarak kapitalizmi özdeşleştirmenin en büyük hata olacağını öne sürdü, ama aynı zamanda da, tüccar sermayesinin özgül koşullarda hakiki kapitalizmin gelişimini güçlendirebildiğini ısrarla belirtti.[73] Lenin, *Kapital*'in 3. Cildine göndermede bulunarak, tüccar sermayesinin kendi başına "sanayi sermayesinin yükselişi için yeterli bir önkoşulu temsil etmediği", "bu ikincisinin oluşmasının, 'tarihsel gelişim aşamasına ve ona eşlik eden şartlara bütünüyle bağlı' olduğu" yolunda benzer bir tez öne sürdü.[74] Ne ki, Marx'ın kapitalizmin ortaya çıkışına ilişkin analizi, Lenin'e, Rusya'nın iktisadi gelişimini analiz etmekte kullandığı yöntemi sağlamakla birlikte, Rus sosyalistlerin başını ağrıtan problemleri yanıtlamıyordu. Bu durumda Lenin, eski üretim tarzının, tüccar sermayesinin kapitalist gelişmeyi güçlendirebilecek noktaya kadar gelişmiş olup olmadığı meselesinin "bir olgusal veri sorunu" olduğunda ısrar etti.[75] Lenin'in vurguladığına göre, Marksizmde "doğru çizgi"nin ayırt edici özelliği, ne "Marx'ın basitçe yorumlanması", ne de "bir şeyin sorgusuz sualsiz doğru kabul edilmesi"ydi. Tam aksine, doğru çizgi, "Marksizmin temel ilkelerinin, farklı ülkelerdeki değişen koşullara ve yerel ayırt edici özelliklere uygun olarak geliştirilmesi"ni gerektiriyordu.[76]

Sonuç olarak, Lenin, Marx'ın yöntemini Rus toplumsal tarihine somut şekilde uygulamaya girişti. Kapitalizmin, ülke ekonomisinin içinden doğduğunu ve köylülük içinde gitgide artan bir farklılaşmayı ister istemez dayattığını ısrarla belirtti. Bu analiz, Narodniklerin siyasal perspektiflerinin, hem gerçekleştirilemezliği yüzünden olumsuz anlamda ütopyacı, hem de gerici olduğu yargısını beraberinde getirdi, çünkü onlar kapitalizmin gerici yanına öyle bir mıhlanmışlardı ki, kapitalizmin özgürleştirici sonuçlarını göremiyorlardı. Lenin'in savları, Rusya'da sosyalizmin

eski köylü komünlerine dayanarak gelişme olasılığının bulunmadığını öne süren Plehanov'un genel tezini destekliyordu. Benzer biçimde, kapitalist gelişim henüz tam olgunlaşmadığı için, Lenin, yaklaşan devrimin burjuva nitelikli olacağı konusunda Plehanov'la aynı görüşteydi. Bununla birlikte, burjuva devrimi kavramını şeyleştirmeyi reddetti ve sonuç olarak, yaklaşan devrimde burjuvazinin rolüne Plehanov'dan çok daha eleştirel bir gözle baktı. Gerçekte, Rusya'da üretici güçlerin gelişim düzeyinin, yirminci yüzyıl başı Rusya'sında yaşayabilecek tek devrimin bir burjuva devrimi olmasını gerektirdiği şeklindeki tezin temel olduğunu kabul etmekle birlikte, Lenin'in o noktadan itibaren odaklandığı ana husus, yaklaşan burjuva devriminin akıbetinin ne olacağı sorunuydu: Onun amacı, devrim sonrası rejimin pratikte mümkün olabileceği kadar demokratik olmasını sağlamaktı ve bu karakteristiği vurgulamak için, yaklaşan devrimi sırf burjuva olmaktan çok, demokratik olarak adlandırma eğilimindeydi.[77] Tarihte bireylerin rolüne ilişkin Plehanov'un yaptığı belirlemeye zımnen darbe vurur şekilde öne sürdüğüne göre, "kaçınılmazlıktan söz etmek anlamsız"dı. ".... bu, devrimin kapsamlı etkisini güçlü ve yenilmez kılmanın kolay mı, yoksa zor mu olduğu meselesi değil, o kapsamlı etkiyi daha güçlü kılmak için nasıl hareket edileceği meselesidir".[78]

Rusya'da sermaye birikiminin iç dinamikleri konusunda Lenin'in çizdiği genel resmin[79] aksine, Troçki, Rusya'nın kapitalizme geçişine ilişkin irdelemesini, daha güvenli şekilde uluslararası bir çerçeveye yerleştirdi. Rusya'nın toplumsal oluşumuna yönelik bilimsel incelemenin düzgün şekilde yapılabilmesi ve bir anlam ifade edebilmesi için, bu analizin tek yanlı millî bir bakış açısıyla yürütülmemesi gerektiğini tekrar tekrar belirtti.[80] Lenin'in Rus kapitalizminin kökenini ülkenin iç yapısında görmesine karşılık, Troçki bunun milletlerarası kaynağını vurguladı[81] ve yirminci yüzyıl başında Rus liberalizminin zayıflığını kısmen şu olguyla açıkladı: Rus burjuvazisi ülkenin iç koşulla-

rından kendi kendine evrilmiş olmadığı için, kendinden önceki Avrupa burjuvazisi gibi derin köklere sahip olamadı.[82] Ek olarak, Avrupalı kapitalistler Rusya'da modern fabrika ve donanım yatırımı yapmakta oldukları için, Rus işçi sınıfı, Avrupa işçi sınıfının yaşayıp katlanmak zorunda kaldığı bütün bir toplumsal evrim dönemini bir çırpıda atlayıp geçmişti. Dolayısıyla, nispeten genç olmasına rağmen Rus proletaryası, Avrupa işçi sınıfının daha ileri kesimlerinin örgütlenme birimlerine benzeyen, hatta bazı durumlarda onlardan üstün olan birimlerde örgütlenmişti.

Rus Marksist hareketinin tüm kesimlerinin ortak görüşünü yansıtır şekilde, Troçki, Rusya'nın üretici güçlerinin gelişme ihtiyacı ile köhnemiş siyasal üstyapısının bu gelişmeyi destekleme yeteneksizliği arasında çelişki bulunduğunda ısrar etti: Sermaye birikiminin önündeki engeller yıkılmak isteniyorsa burjuva devrimini zorunlu kılan bir çelişkiydi bu. Dahası, Lenin'le ve Kautsky'yle aynı doğrultuda, ama Plehanov'a aykırı olarak, Troçki, burjuvazinin yaklaşan devriminden ürküp çekileceğini savundu. Kautsky gibi Troçki de, Marx'ın *Kapital*'de dile getirdiği, daha geri ülkelerin daha ilerlemiş ülkelerdeki gelişme seyrini izleyecekleri yolundaki ifadeyi mekanik bir anlayışla uygulamanın yanlış olduğunda ısrar etti: İngiltere'de meydana geldiği şekliyle kapitalist gelişme ve "sömürgeler"de meydana gelmekte olan kapitalist gelişme arasında "hiçbir benzerlik olamazdı, ama ikisi arasında gerçekten derin bir bağlantı var"dı.[83] Fransız burjuvazisinin 1789-1848 arasında gitgide tutucu bir nitelik kazanmasıyla ilgili Marx'ın yorumunu esas alan Troçki, burjuvazinin, bir altmış yıl daha toplumsal evrim geçirdikten sonra hiçbir yerde devrimci bir sınıf olarak davranamayacağını ısrarla belirtti. Bu yargı, açıkça, Rusya'da bir burjuva devrimi kavramıyla bir şekilde ilintiliydi. Troçki'nin yaklaşan devrime ilişkin analizinin özgüllüğü işte bu noktada apaçık ortaya çıktı: Çünkü Troçki, kırsal kesimde köylülerin yaklaşan devrimin belkemiğini oluşturacakları konusunda Lenin'e katılmakla birlikte,[84] Alman Marksist

Parvus'u izleyerek ve Marx'ın köylü hareketlerine ilişkin genel analizi doğrultusunda, modern devrimler şehirlerde kazanıldığı ve kaybedildiği için, yaklaşan devrimin başarılı olması isteniyorsa, devrimin önderliğini zorunlu olarak kentli bir sınıfın üstlenmesi gerektiğini ısrarla belirtti.[85]

Troçki'ye göre, burjuvazi tutucu bir sınıf olduğu için, ancak işçilerin önderlik ettiği bir devrim, burjuva devriminin taleplerini gerçekleştirebilirdi: "Rus Devrimi bir 'burjuva' devrimidir ... Ama Rus Devriminin başta gelen itici gücü proletaryadır."[86] Troçki'nin analizi, bu noktada, hem Parvus'un hem de Lenin'in ve Kautsky'nin analizlerinin ötesine geçti: Çünkü Troçki'nin öne sürdüğüne göre, işçilerin önderlik ettiği bir devrim, zorunlu olarak, burjuva devriminin sınırlamalarını çok aşan talepler ortaya çıkarırdı. Bu nedenle, bir burjuva devrimi ihtiyacını yaratmış olan çelişkiler, işçilerin iktidar ya da sosyalizm talebinin yolunu açardı.[87]

Bu, Troçki'nin sürekli devrim kuramının birinci unsurudur: Rus burjuva devrimi gelişerek bir sosyalist devrim hâline gelirdi. Bu gelişme, ancak, Rus rejiminin yapısının dünya kapitalist ekonomisi içindeki konumundan derinlemesine etkilenmesi bağlamında kavranabileceği için, Rusya'da bir devrimi tetiklemesi beklenebilecek türden krizin aynı zamanda Batıda da devrimci ayaklanmaları tetiklemesi olasılığı vardı. Bir Rus devriminin başarısı ise muhtemelen böyle bir krizi büyütebileceği için, yaklaşan Rus devriminin, tüm milletlerarası kapitalist sisteme yayılması beklenebilirdi. Devrim, ikinci ve daha derin bir anlamda sürekli hâle gelirdi: Devrimin ülke içindeki başarısı, milletlerarası devrimin zaferine bağlı olurdu.[88] Rusya'nın iktisadi geriliği sosyalizmin gerçekleştirilmesini köstekleyeceği için, devrimi ülke dışında yaymak, "Rus proletaryası için, sınıfın kendi varlığını koruma meselesi hâline gelir"di.[89] Ruslar bu girişimde başarıya ulaşırlarsa, o zaman herhangi bir "kuramsal olarak 'kaçınılmaz' aşama, gelişmenin dinamiğince daraltılarak sıfıra indirilebilir"di.[90]

Bu tez, kilit nitelikteki iki sezgiye dayanıyordu: Birincisi, Rus toplumsal oluşumu açıkça kendine özgü olmakla birlikte, bunun biçimini, büyük ölçüde, kapitalist üretim ağı içindeki konumu yapılandırmıştı; ikincisi, Rusya'nın *nevi şahsına münhasır* yapısı, daha gelişmiş kapitalist ülkelerin oluşum hâlindeki bir biçimi olarak açıklanamazdı. Dolayısıyla, 1905 olayları, "Rusya'nın 'eşsizliği' efsanesini yerle bir etmiş" olmakla birlikte, aynı zamanda da, "Rus devriminin bütünüyle kendine has bir karakter, yani tüm toplumsal ve tarihsel gelişimimizin özel niteliklerinden kaynaklanan bir karakter taşıdığı"nı kanıtlamıştı.[91] Troçki'nin toplumsal sınıfa aşkın bir gerçeklik atfetmeye eğilimli olduğunu ve herhangi bir tikel toplumsal oluşumun özgüllüğünü gözden kaçırdığını öne süren Krasso'nun bu iddiasının aksine, Troçki, Rusya'yı farklı bir heterojen bütünlük olarak gösteren bir tablo çizdi.[92]

Troçki, "Rus devriminin sınıfsal dinamikleri"ni betimlemeye öncelik vermesi nedeniyle,[93] yaklaşan devrimin burjuva karakteri konusunda hem Lenin'in hem de Plehanov'un analizlerini eleştirdi; ama bu eleştiri, Rusya'da üretici güçlerin düşük gelişim düzeyi konusunda onların yaptıkları irdelemeler önemsiz olduğu için değil –"üretici güçlerin gelişimi, toplumsal-tarihsel süreci belirler"[94] diye yazmıştı– onların analizleri, yaklaşan devrimin dinamik güçlerini yeterince kavrayamadığı içindi.[95]

Eşitsiz gelişime ilişkin geleneksel Marksist kuramın mekanik yorumlarına göre, kapitalist üretim tarzı, doğum yeri olan Kuzeybatı Avrupa'dan yerküreye yayılırken türdeş olmayan bir şekilde gelişirdi; ama sürece sonradan katılanlar ilk kapitalist ülkelerin geçtikleri genel yörüngeyi aynen tekrar ederlerdi. Buna karşılık Troçki, kapitalizmin, eşitsiz yayılma yoluyla, her ulusa ve her yöreye özgü koşullar yaratacağından, bunların dinamik yapısının önceki kapitalist toplumsal oluşumların mekanik birer kopyası olmayacağı konusunda ısrarcıydı. Özellikle, modern bir proletarya yaratacak şekilde sanayileşmenin olduğu, ama feodal ya

da yarı feodal üstyapıların proletaryanın gelişmesini kısıtlamaya devam ettiği ülkelerde, burjuva demokratik devrimin görevleri işçi sınıfına düşerdi, çünkü küçük burjuvazi muhafazakârlaşmış olurdu. Bununla birlikte, işçi mücadeleleriyle bağlantılı iktidar biçimleri kapitalist toplumsal ilişkilere meydan okumaya eğilimli olduğu için, bu mücadeleler, burjuva ve proleter devrimlerin taleplerini pratikte birleştirme işlevini üstlenirdi.

> Tarih yasalarının çokbilmiş şematizm ile hiçbir ortak yanı yoktur. Tarihî sürecin en genel yasası olan gelişim eşitsizliği, geri kalmış ülkelerin yazgısında en keskin ve en karmaşık şekilde kendini açığa vurur. Bu ülkelerin geri kültürü, dış zorunluluğun kamçılamasıyla, sıçramalar yapmaya zorlanır. Evrensel bir yasa olan gelişim eşitsizliğinden, böylece, başka bir yasa, bileşik gelişim yasası türer. –Bununla anlatmak istediğimiz, yolculuğun farklı aşamalarının bir araya getirilmesi, ayrı adımların birleştirilmesi, köhne biçimlerle çağdaş biçimlerin harmanlanmasıdır.[96]

Troçki, bileşik gelişim modelini ilk tasarladığında, bunu tamamen Rusya'ya özgü bir bağlamda kavradı. Ne var ki, 1927 Çin devriminin yenilgisinin ardından, yarı modernleşmiş toplumların deneyimlerini açıklamak için bu yasayı genelleştirdi.[97] Beilharz'ın iddiasına göre, Troçki, sürekli devrim kuramını genelleştirmekle, Rusya'nın gelişimine ilişkin ince ayrımlı analizini bir yana bırakıp bu modeli mekanik olarak *tüm* az gelişmiş ülkelere uygulamayı benimsedi.[98] Ne var ki, bu eleştiri yersizdir, çünkü Mandel'in belirttiği gibi, Troçki sürekli devrim kuramını evrenselleştirmedi; daha çok, önceden sanayileşmenin bir dereceye kadar gerçekleşmiş olduğu yerler için geçerli olduğunda ısrar etti.[99]

Görüldüğü gibi, Troçki, İkinci Enternasyonal Marksizminin ayırt edici özelliği olan mekanik siyasetle bağını koparmakla birlikte, tarihsel açıdan mümkün olan parametreleri, üretim güçlerinin gelişmişlik düzeyinin belirlediği yolunda Marx'ın dile getirdiği maddeci içgörüyü reddetmedi; aksine, bu güçlerin, ulusal

düzeyden çok uluslararası düzeyde kavranması gerektiğini ısrarla belirtti. Knei-Paz, Troçki'nin düşüncesine ilişkin analizinde, hem bu noktayı hem de Troçki'nin devrim öncesi Rusya'ya ilişkin iktisadi analizinin gücünü kabul eder ve vurgular. Yine de Troçki'nin bu analizden çıkardığı siyasal sonuçlara ciddi eleştiri yöneltir: "[Troçki'nin analizi] iktisadi değişimin dinamiklerini doğru teşhis etti. Ama toplumsal ve siyasal değişim söz konusu olunca abartıya kaçtı."[100] Ne var ki, Troçki'nin iktisadi analizi, siyasal perspektiflerinden öyle kolayca koparılamaz. Molyneux'nün dediği gibi, Troçki'nin siyasal analizine Knei-Paz'ın yönelttiği eleştiri ikna edici değildi, çünkü "bağımsız, yaşamsal, devrimci bir güç" olarak "Rus proletaryasının varlığı", hem 1905'te hem de 1917'de kanıtlanabilir bir gerçekti".[101]

Troçki'nin siyasal analizine Knei-Paz'ın yönelttiği eleştiri inandırıcı olmamakla birlikte, Troçki'nin sürekli devrim kuramında esaslı bir zayıflık –İkinci Dünya Savaşından sonra açıkça görülür hâle gelen bir zayıflık– vardı. Molyneux'nün öne sürdüğüne göre, bu çerçeve, "İkinci Enternasyonal'in başat Marksizmine birçok bakımdan karşı durduğu için büyük bir kuramsal atılım"a işaret etmekle birlikte, Troçki ne yazık ki bunu "yalnızca bir strateji değil, aynı zamanda da bir öngörü" olarak belirledi.[102] Bu zaaf, onun daha zayıf eserlerinin birçoğunda dikkati çeken bir kadercilik biçiminin özel bir örneğini temsil eder.

Ne var ki, Troçki bu zaafı fark edince, bunu en sert eleştiren kişi yine kendisi oldu. Nitekim 1928'de yaptığı açıklamada, Bolşeviklere 1917'den önce katılmama kararının, sınıf mücadelesine yönelik önceki kaderci tutumunun bir sonucu olduğunu belirtti.[103] Dediğine göre, önceki tezinin ana zaafı, sosyalist harekette liderliğin rolü konusunda gelişkin bir kavrayıştan yoksun olmasıydı. Troçki, tarihin kilit kavşaklarında bireylerin yerine getirebilecekleri belirleyici rolü 1917'den sonra anladı; bunu da *Rus Devriminin Tarihi*'nde en etkileyici anlatımla kuramlaştırdı.

Troçki'nin *Tarih*'i, 1917'nin Şubat'ından Ekim'ine kadar Rus

Devriminin öyküsünü anlatmayı amaçladığı anıtsal bir eserdir. Eserin ana izleğine, Önsöz'ünde işaret edilmiştir: "Bir devrimin en şüphe götürmez özelliği, kitlelerin tarihî olaylara doğrudan karışmalarıdır. ... Bize göre, devrimin tarihi, her şeyden önce, kitlelerin kendi kaderlerine hükmetme alanına zorla girmelerinin tarihidir."[104] Devrime halkın katılımının haritasını çıkarmaya girişmesiyle, Troçki'nin *Tarih*'i, tarihi aşağıdan incelemeye yönelik sonraki girişimlerin öncüsüdür. Ne var ki, *Tarih*, aşağıdan bir tarih olmayı çok aşan bir eserdir: Aynı zamanda, Rus toplumsal oluşumuna ilişkin Troçki'nin kendi analizlerini derinlemesine yansıtır ve toplumun birçok farklı düzeyinde -Şubat öncesi ve sonrası rejimler içinde; silahlı kuvvetler içinde; burjuva ve işçi partileri içinde- dönen siyasal dalaverelere ilişkin anlatısal açıklamaları, Rus işçiler ile köylülerin yörüngesinin içgörülü bir analiziyle birleştirir.

Troçki'nin *Tarih*'i, kuşku götürmez sanatsal gücüne rağmen, yine de onu bilimsel bir tarih çalışması saymayanlardan gelen birçok önemli eleştiriye maruz kalmıştır. Ne var ki, Troçki'nin bilimsel iddiaları reddedilirken gösterilen gerekçeler türdeş olmaktan uzaktır, hatta bazen çelişiktir. Belki en garip eleştiri, Thatcher'ın yönelttiği eleştiridir. Thatcher, "kulağa tumturaklı gelen" eşitsiz ve bileşik gelişme kuramını, "Troçki'nin Stalin'e karşı çıkışlarının sırf bir başka örneği" sayıp küçümser; Troçki'nin Ekim anlatısının tüm yapısını ise, içinde "bir kahraman (Lenin) ile bir kötü adamın (Stalin) bulunduğu" bir hikâye diye nitelendirerek yerer.[105] Öte yandan ise, hem Troçki'nin sözümona efsane yaratma çabasına, hem de eserinin teleolojik olduğunu iddia ettiği yapısına rağmen, Troçki'nin tezleri ile daha yakın tarihli çalışmaların tezleri arasındaki paralelliğe işaret eder. Thatcher'ın dediğine bakılırsa, Waldron, çarlık rejiminin modernleşmedeki başarısızlığına Troçki'nin yönelttiği eleştirinin genelliğini doğrulamıştır; Figes de, kırsal kesimde radikalleştirici bir güç olarak hareket edenlerin, askerlikten dönen köylüler olduğu yolunda Troçki'nin

ortaya attığı tezi doğrulamıştır; Marot ise, Ekim Devriminin yapılmasında Bolşeviklerin merkezî rolüne tanıklık etmiştir. Richard Pipes bile, ara sıra, "olayların gerçeklere dayalı aktarımı için *Rus Devriminin Tarihi*'ni esas alır." Dolayısıyla, Thatcher'ın ulaştığı sonuca göre, Troçki'nin *Tarih*'i, Rus Devrimini öğrenmek isteyenler için "temel okuma kaynağı" olma özelliğini korumaktadır.[106] Troçki'nin yöntemi gerçek bir içgörü yaratmamış olsaydı, *Tarih*'in bir tarihsel ilgiden fazlasını nasıl hak edebileceğini hayal etmek zor olurdu: Eğer onun eseri gerçekten yalnızca iyi adam Lenin'in kötü adam Stalin'i nasıl alt ettiğinin hikâyesi olsaydı, bileşik ve eşitsiz gelişme kuramından açıkça beslenmemiş bir anlatı olsaydı, bir tarihsel ilgiden fazlasını hak edemezdi.

Thatcher'ın aksine Beilharz'ın öne sürdüğüne göre, Troçki'nin anlatısı sırf "mükemmel" olmakla kalmaz, onun "eşitsiz gelişme olgusuna duyarlılığı" da övgüye değerdir.[107] Yine de Beilharz'a göre, *Tarih*, doğal bir evrimci ve teleolojik tarih modelini anıştıran "eskimiş mecazlar"la çeşnilendirilmiştir.[108] Troçki'nin İkinci Enternasyonal teleolojisiyle bağını güya koparamadığı yönündeki bu eleştiri yaygın olarak tekrarlanmakla birlikte,[109] Troçki'nin sözde iradeci tarihsel maddecilik yorumuna yönelik başka eleştirilerle pek bağdaşmaz.[110] Knei-Paz'ın öne sürdüğüne göre, Lenin'in Ekim Devriminde vazgeçilmez bir rol oynadığı yolundaki tezi Troçki'nin savunması, kaba Marksizmden iradeci bir kopma olarak değil, en iyi şekilde, Marx'ın kaba belirlenimci çerçevesinin alttan alta bir tekrarı olarak anlaşılabilir. Knei-Paz, Troçki'nin "başarı ile 'nesnel zorunluluk'u eşitlediği"ne ilişkin "kuşku"yu ve devrim fırsatını Lenin'siz "maddi gerçeğe dönüştürmenin imkânsız olabileceği" yönünde Troçki'nin dile getirdiği iddia karşısındaki "şaşkınlığı" birleştirerek şu yargıya varır: Troçki'nin gözünde, Lenin devrim için vazgeçilmez bir rol oynadığına göre, onun önceki varlığı ve dolayısıyla devrimdeki eylemleri de "kaçınılmaz"dı.[111] Bununla birlikte, Knei-Paz, "Troçki'nin bir 'bilimsel tarih' yazmadığı" yargısına[112] varmasına rağmen,

Troçki'nin iktisadi analizinin "başka kaynaklarca genel olarak doğrulandığı"na da işaret eder.[113]

Ne var ki, Troçki'nin analizi ile sonradan yapılan akademik çalışmalar arasındaki uyuşma sırf tesadüf eseri değilse, Troçki'nin yapıtının bilimsel iddialarını ciddiyetle ele almamız gerekir. Kendi payına Troçki, "bilimsel nesnelliğin kanıtı, tarihçinin gözlerinde ya da sesinin tonunda değil, bizatihi anlatısının içsel mantığında aranmalıdır," tezini savundu. İşte bu önermeyi gözeterek, kitabının, "Ekim'in kaçınılmazlığını açığa çıkardığı"nı iddia etti.[114] Dolayısıyla, gerçeklere bağlı kalmak tarihsel anlatıların "ilk emri" olmakla[115] birlikte, gerçeklerin kendi adlarına konuşmadıklarını ve yorumlanmaları gerektiğini Troçki pekâlâ biliyordu. Yaptığı yorum için yararlandığı kavramlar, "toplumsal yapı"dan yola çıkıp sınıflardan ve partilerden geçerek, "nesnel çıkarların küçük yansıması" olan "fikirlere ve sloganlara" ulaştı.[116] Troçki'nin bizzat savunduğu üzere, bu yöntemin kendisinin bilimsel niteliği yargılanacaksa, yöntemin meyvelerinin de "hesaba katılması" gerekir.[117] Bundan şu sonuç çıkar: Modern akademik çalışmalar Troçki'nin analiziyle büyük ölçüde uyuşuyorsa, gerek bu ilginç örtüşmeyi, gerekse Troçki'nin teleolojiyi bizzat reddini[118] açıklamaksızın, onun yöntemini teleolojik sayarak bir kenara itmek, oldukça mantıksız görünüyor. Aslında, Troçki, Ekim'in *başarısının* değil, *kendisinin* kaçınılamaz olduğunu savundu: Rusya'nın tarihsel süreçte oluşmuş yapısı, yakalanabilse de yakalanamasa da devrimci bir fırsatın kaçınılmazlığına işaret ediyordu. Bu demek değildi ki, Troçki, bu konjonktürden herhangi bir sonucun çıkabileceğine inanıyordu: Devrimin olası akıbetlerinin parametreleri, Bolşevizm için önceden yazılmış bir zaferden daha geniş olabilirdi, ama liberal demokrasinin zaferini kapsamıyordu; Rus burjuvazisinin önemsiz toplumsal ağırlığı konusunda Troçki'nin yaptığı analiz bu sonuca işaret ediyordu ve liberal Kadet Partisi'nin 1917'de General Kornilov'un kalkıştığı askerî darbe girişimini destekleme hamlesi bunu doğrula-

dı. İstikrarlı bir liberal demokrasi bu nedenle mümkün olmasa bile, karşı-devrimci bir diktatörlük mümkündü. 1917'nin sonlarında, Lenin ile Kornilov arasında bir seçim yapmak gerekliydi: Ya Bolşeviklerin önderliğinde bir işçi devrimi ya da askeriyenin egemenliğinde bir burjuva diktatörlüğü.[119] Ama bu yine de bir seçimdi: Tarih, aklın kurnazlığıyla Lenin'in lehine karar verecek değildi. Troçki, bu nedenle, eski rejimin gebe olduğu sosyalizm potansiyelinin gerçekleşmesi açısından Bolşeviklerin taşıdığı temel önemi doğru kavradı.

Troçki, devrimin öyküsünü, Lenin'in kahramanca iktidara geliş öyküsüne de indirgemedi. Lenin, daha çok, olaylar zincirinin son halkası gibi görünüyordu:

> Ekim ayaklanmasının gelişimini bu kitapta adım adım izlemeye çalıştık: İşçi kitlelerinin şiddetlenen hoşnutsuzluğu, Sovyetlerin gitgide Bolşevik sancağı altında toplanması, ordudaki kızgınlık, köylülerin toprak beylerine karşı seferberliği, sel gibi kabaran millî hareket, mülk sahibi ve egemen sınıfların gittikçe artan korkusu ve dağınıklığı, son olarak da Bolşevik Parti içinde ayaklanma için verilen mücadele.[120]

Troçki'nin Bolşevik Parti içindeki bu nihai mücadeleye ilişkin analizi, onun genel yöntemine yöneltilen pek çok eleştirinin odak noktasını oluşturmuştur. Nasıl olur da "Nisan 1917'den sonra Bolşevik Parti içinde (Troçki'den başka) tek 'devrimci' Lenin olur?" diye sorar Beilharz;[121] Deutscher ise, tarihte bireyin rolüne Plehanov'un getirdiği yoruma çok şey borçlu olan bir bakış açısıyla, Troçki'nin "klasik bir problem olan tarihte kişilik problemiyle cebelleşmesi"nin, onun tezinin "en az başarılı" yanı olduğunu öne sürer.[122] Knei-Paz'ın *Tarih*'te diğer kilit oyuncuların rolüyle ilgili yapılan irdelemeye atıfta bulunarak iddia ettiğine göre, Troçki'nin yöntemi "klişeler"i konuşlandırmaktır, öyle ki bu oyuncular sırf önceden yazılmış olan ve tarihin *telosunun* (ereğinin) gerçekleşmesine aracı olan bir rolü oynamak üzere devrim sahnesine çağrılırlar.[123]

Bu eleştirinin iki öğesi de –Troçki'nin, Lenin'in dehasını abarttığı ve Bolşevik olmayan aktörlerin yaratıcılığının boyutunu küçümsediği yönündeki savlar– Troçki'nin yöntemiyle ilgili bir yanlış anlamaya dayanır. Çünkü Troçki'nin analizinin o iki anı, onun, kadercilikle bağını koparırken, iradeci bir kuramı ortaya atmadığı gerçeğine tanıklık eder. Alasdair MacIntyre'ın yine bu doğrultuda öne sürdüğüne göre, Troçki'nin Marksizmi, Deutscher'in Plehanovcu analizine indirgenemez, çünkü Troçki, "tarihin zaman zaman bize gerçek alternatifler sunduğu"nu, dolayısıyla öyle kavşaklarda eylemlerimizin "salt kaçınılmaz bir tarihsel ilerlemenin parçası" olarak anlaşılamayacağını kabul eder.[124] Ne var ki, aralarından seçim yapabileceğimiz alternatif eylem çizgilerinin kendileri, sınıfsal konumumuzca az ya da çok sınırlandırılmıştır. 1917'de, devrimci proletaryanın temsilcilerine kıyasla, Rus burjuvazisinin siyasal temsilcileri –burjuva devrimi paradigmasını mekanik olarak benimseyenlerin hepsi buna dâhildir– daha çok sınırlandırılmışlardı. Troçki, bu olguyu, liberal demokrasinin doğup boy verebileceği bir toplumsal tabanın olmamasıyla açıkladı. Lenin ile Kornilov arasındaki seçim, bundan kaçınmak isteyenleri, artan toplumsal kutuplaşmayı çaresizce seyreder durumda bırakan gerçek bir seçimdi. MacIntyre'ın dediği gibi, siyasal oyunun kilit katılımcılarına ilişkin Troçki'nin analizlerinin gücü –"Shakespeare'e yaraşır karakter zenginliği"–, alternatif bir stratejik pratik için pek az alana sahip toplumsal sınıfların yeri doldurulabilir temsilcileri olan aktörler ile başka liderlerin isabetli karar veremeyecekleri kritik bir seçimle yüz yüze kalındığı için kolayca yeri doldurulamayacak Lenin gibi aktörler arasında ayrım yapabilme yeteneğinde yatar.[125]

Bu, Beilharz'ın iddia ettiği gibi, Troçki'ye göre biricik devrimci Bolşeviklerin kendisi ve Lenin olduğunu öne sürmek değildir. Aksine, Troçki, 1917'de Rus işçi sınıfının Bolşevik Parti'den daha radikal olduğu, partinin kendisinin ise Merkez Komitesinden daha radikal olduğu yolunda Lenin'in sözlerinden sık sık alın-

tı yapar. Lenin'in başarısının temelinde, daha tutucu Merkez Komitesi karşısında, partinin sıradan üyelerine ve sıradan işçilere hitap edebilme yeteneği yatıyordu.[126] Bu nedenle, Lenin'in 1917'deki belirleyici rolü, kitlelerin sınıf bilincinin dinamik hareketini –kendisinin anlamayı amaçladığı, Troçki'nin de *Tarih*'inde kaydetmeye çalıştığı psikolojik gelgiti– kavramasından kaynaklanıyordu.[127] Buna karşılık, büyük bölümüyle Bolşevik Parti önderliğinin muhafazakârlığı, bir yandan "İşçilerin ve Köylülerin Demokratik Diktatörlüğü" şeklindeki eski Bolşevik slogana bağlı kalmalarına, öte yandan da, eski toplumun hem içinde hem de karşısında sahip oldukları konumun sosyolojisine dayanıyordu: Rus işçi hareketi içinde kök salmayı başarmalarının bedeli, belirli bir siyasal atalet yaşamalarıydı.[128]

Lenin'in bu bağlamdaki rolü, 1917'de, zamanın en uygun olduğu, öyle ki Lenin olmaksızın devrim fırsatının kolayca elden kaçabileceği bir anda, "nesnel tarihî güçler zinciri"ne, Bolşevik Parti içindeki öğrenme sürecini hızlandırma işlevini üstlenen bir "etken bağlantı" olarak katılmaktı.[129] Ne var ki, Lenin, 1917'ye kadarki yıllarda Bolşevik Parti'yi inşa etmiş olduğu için bu rolü üstlenebildi: "Parti olmaksızın, Lenin, kolektif bilimsel çalışmalar olmasaydı Newton'ın ve Darwin'in kalacakları kadar çaresiz kalırdı."[130] Yine de parti, proletaryanın faaliyetinin yerini tutan bir şey değildi; daha çok, işçi sınıfının enerjisini odaklamak için bir piston silindiri gibi hareket etti: "Yol gösterici bir örgüt olmasaydı, kitlelerin enerjisi, piston silindirindeki buhar gibi dağılıp giderdi. Ama yine de şeyleri hareket ettiren, piston ya da silindir değil, buhardır."[131]

Daha genel bir bakışla, Rusya'nın milletlerarası kapitalist ekonomi içindeki yerinden dolayı Ekim Devrimi ancak bir işçi devrimi olarak düşünülebilirdi. Bu milletlerarası çerçeve, Troçki'nin devrime ilişkin perspektiflerinin dayandığı ana temeldi ve savaşın başlangıcında emperyalizm konulu kitabı için yaptığı incelemelerden sonra Lenin için de ana temel bu oldu: Devrim ya

Avrupa'ya yayılırdı ya da yok olup giderdi.[132] Devrimin akıbetine ilişkin bu öngörü dikkate alınınca, Beilharz'ın, Stalin'in yükselişini Troçki'nin yeterince açıklayamadığını öne sürmesi ve Knei-Paz'ın, Troçki tarafından yazılan Stalin biyografisini "bir şeytanlaştırma alıştırması" diyerek eleştirmesi tuhaf görünmektedir.[133] Çünkü Troçki'nin safça bir tarihsel ilerleme vizyonuna sahip olduğu yolundaki iddialara rağmen, gerçek bunun tam tersidir: Devrimin yurtdışına yayılmayı başaramaması, Troçki'ye göre, kaçınılmaz olarak karşı-devrimin zaferiyle sonuçlanırdı; çünkü öylesi koşullarda, burjuva devrimi paradigmasına bağlılığını sürdüren Marksistlerin vurguladıkları maddi sıkıntı, hükümetin sosyalist özlemlerine gem vururdu. Anabaptistlerin on altıncı yüzyılda Münster'de iktidarı ele geçirmelerinin trajik olduğunu, çünkü onların iktidarı için henüz zamanın olgunlaşmadığını öne süren Engels'in bu tezini[134] çağrıştıran bir yöntemi Stalin'in biyografisinde uygulayan Troçki, 1921'deki Kronstadt isyanının bastırılmasına yaptığı ünlü atıfta, son çözümlemede bunu, devrimci rejimin görece iktisadi geriliğinin neden olduğu bir "trajik zorunluluk" olarak betimler.[135] Keza onun Stalinizme ilişkin en yetkin analizi olan *İhanete Uğrayan Devrim* adlı eseri, Marx'ın, "üretici güçlerin gelişmesi," komünizmin "mutlak şekilde zorunlu pratik önkoşuludur" şeklindeki tezi üzerine kurulmuştur. Troçki, işte bu önermeye dayanarak şu sonucu çıkardı: "Bürokratik egemenliğin temeli, toplumun tüketim nesneleri açısından yoksulluğu, bunun sonucu olarak da herkesin herkese karşı mücadelesidir."[136] Şu da var ki, Marx'ın üretici güçlerin belirleyiciliği tezini 1906'dan sonraki yazılarında görülenden çok daha mekanik bir şekilde uyguladığı bir çerçeveye dayanarak, 1919'da Sovyet sistemini bir devlet kapitalizmi biçimi olarak sınıflandıran Kautsky'nin aksine,[137] Troçki, Marksizmin daha açık bir yorumunu savundu; buna göre, Stalinci bürokrasi "burjuva restorasyonu"nun son biçimini değil, sadece bu sürecin "ilk aşama"sını temsil ediyordu. Troçki, bu eğilime karşı koyabile-

cek tek gücün, "Batıda proletaryanın zaferi" olduğunda da ısrar etti.[138] Batı proletaryasının yenilgisinden sonra ve "burjuva restorasyonu" sürecinin tamamlanmasından önce, Stalinci bürokrasiyi, dolaşım alanındaki "jandarma" olarak nitelendirdi: varlığını, Rusya'nın görece iktisadi geriliğinin gerekli kıldığı, ama niteliği mekanik olarak ülkenin yapısal yetersizliğine indirgenemeyecek asalak bir oluşum.[139]

Troçki'ye göre bürokrasi, üretim ilişkileri düzeyinde, işçi sınıfıyla bir karşıtlık ilişkisi geliştirmemiş olduğu için, bu tabaka, işçilerin sırtında asalak olarak yaşamakla birlikte, en iyi, *henüz* ayrı bir toplumsal sınıf olmayan bir bürokratik kast olarak anlaşılabilirdi.[140] Troçki, Stalinci devletin, birçok çarpıklığına rağmen, bir anlamda hâlâ bir işçi devleti olduğunu ısrarla vurguladı. Oldukça gerçek dışı bir şekilde öne sürdüğüne göre, aslında bürokrasi, "devlet mülkiyetini sadece proletaryadan korktuğu ölçüde koruyor"du.[141] Segal, bu savında Troçki, Stalin'in "kişisel despotizm"inin, bir işçi devleti olarak Rusya kavramıyla bağdaşır olmadığını anlayamadığı için onu eleştirir.[142] Bu açıkça güçlü bir iddia olmasına rağmen, Segal yanlış bir saptama yaparak, sorunun kaynağını, Troçki'nin Rus devletini öyle tanımlamasına yol açan üretici güçlerin belirleyiciliğine ilişkin kaba görüşünde buluyor.[143]

Ne var ki, bu eleştiri, hem Troçki'nin 1930'larda cebelleşmekte olduğu yepyeni durumun karmaşıklığını kavramaktan, hem de Stalinizme ilişkin yeterli bir kavrayış geliştirememesinin asıl kaynağını saptamaktan uzaktır. İşçi sınıfının nasıl kendi devletince siyasal olarak mülksüzleştirilebildiği sorusuna Troçki'nin verdiği yanıt aslında hiç de apaçık değildi: Troçki, Sovyet rejiminin 1930'larda geçiş evresinde bulunduğunu ve nihai biçimini henüz almamış olduğunu savunuyordu.[144] Troçki'nin Stalinizme ilişkin anlayışına başlı başına bir değer yüklememeliyiz, çünkü MacIntyre'ın belirttiği gibi, Troçki'nin tezleri 1930'lu yıllar boyunca bir gelişim süreci içindeydi.[145] Bu süreç, en başta, Stalinist

olgunun yepyeni bir şey olmasıyla en iyi şekilde açıklanabilir: Bu olgu henüz şekilleniyorken onu yeterince anlayıp kavramasını herhangi bir kişiden beklemek aşırı bir beklenti olurdu; öte yandan, ikinci olarak, Troçki'nin analizine ışık tutan, üretici güç belirlenimciliğinden artakalan herhangi bir şey değildi. Daha çok, MacIntyre'ın belirttiği gibi, Troçki'nin analizindeki asıl problem, "mülkiyetin millileştirilmesini sosyalizm için bir ölçüt olarak kullanması"nda yatıyordu.[146] İlginçtir ki, *1905* adlı kitabında Troçki, Plehanov'un yukarıda değinilen tezlerine kadar izi sürülebilen bir içgörüyle, despotik *sınıf* devletlerinin millileştirilmiş mülkiyet temelinde var olabildiklerini öne sürmüştü.[147] Troçki'nin Stalinizm analizinde bu içgörüden yararlanmaması bir talihsizliktir, ama bu, onu, kaba bir iktisadi indirgemeci olmakla suçlamamız için dayanak sağlamaz; tam aksine: Troçki'nin, Stalinist devleti dolaşım alanında bir "jandarma" sayan irdelemesinin, analitik kusurları ne olursa olsun, "üstyapı"nın mekanik olarak "temel"e indirgenmesi olduğu söylenemez.

Stalinist "Marksizm"

Lenin, Temmuz 1918'de, *Emperyalizm* (1915) üzerine incelemelerinin ardından,[148] "ne denli kahraman, ne denli örgütlü ve ne denli disiplinli olurlarsa olsunlar, tek bir ülkenin proletarya güçlerinin ve devrimci halkının emperyalizmi devirebileceği hayaline asla kapılmadık. Bu ancak dünya işçilerinin ortak çabasıyla yapılabilir," diyerek, Rus devriminin dinamikleri konusunda Troçki'nin yaptığı analizle örtüşen bir görüş dile getirdi; yine o yılın ocak ayında, "tek bir ülkede sosyalizmin nihai zaferi elbette imkânsızdır," diye ısrarla vurguladı.[149] Rusya dışında devrimci ayaklanmalar patlak vermesine rağmen, ne yazık ki, bu hareketler her yerde yenilgiye uğradı. En önemlisi, Almanya'da başarılı bir devrim fırsatı 1923 sonbaharında elden kaçtı.[150] İşte o yenilginin ardından, Sovyet bürokrasisi ayrı bir toplumsal taba-

ka olarak gelişmeye başladı; bu, ideolojik karşılığını Stalin'in tek ülkede sosyalizm dogmasının 1924'te ortaya çıkışında bulan bir süreçti.[151] Belirttiğim gibi, Troçki, bu bürokratik eğilimin ortaya çıkışını saptamış olmakla birlikte, bürokrasinin yeni bir egemen sınıf olarak oluştuğu fikrini reddetti. Michael Reiman'in daha gerçekçi ve inandırıcı bir şekilde belirttiği gibi, 1924 yılı Sovyet siyasetinde önemli bir dönemeç olmakla birlikte, kilit dönüm noktası, 1927-29 dönemiydi: "1926'nın Stalin'i, 1929'un Stalin'i değildi". Şimdi kendisini bildiğimiz haliyle Stalin, 1920'li yıllar boyunca evrilen ve nihayet onyılın sonunda Rusya'yı kargaşaya sürükleyen yapısal bir bunalım sonucu ortaya çıktı. Stalinizm bu krizden doğup gelişerek, sosyalizmle "taban tabana zıt" bir sosyopolitik sistem haline geldi.[152] Sonuçta, Lenin'in ve Troçki'nin dünya devrimini kollama stratejisinin aksine, 1920'lerin sonlarından başlayarak Stalin, Rusya'nın tarihsel geri kalmışlığı sorununu devlet öncülüğünde sanayileşme yoluyla çözmeye çalıştı; Çarlık Başbakanı Witte'nin devrimden önce aynı amaçla giriştiği çabadan, sadece kapsamıyla ve şiddetiyle farklılık gösteren bir süreçti bu.[153]

1920'lerde Stalin'in en güvendiği yardımcısı iken 1930'larda onun en tanınmış kurbanlarından biri hâline gelen eski Bolşevik Nikolay Buharin, bu yepyeni olgunun kavramsal temelini on yılı aşan bir süre önce atmıştı. Birinci Dünya Savaşını açıklamak için kaleme aldığı *Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi* adlı eserinde Buharin, çağdaş iktisadi eğilimleri analiz ederek, "(kapitalizm ayakta kaldığı sürece) gelecek, devlet kapitalizmine yakın iktisadi biçimlere aittir" sonucuna varmıştı.[154] Başka bir yerde ise, devlet kapitalizmi kavramını kullanmasına açıklık getirmek için, kapitalizmin sırf görüngüsel biçimleri tanımlanarak özünün yeterince kavranamayacağını öne sürmüştü: Buharin, bunun yerine, sermayenin bir dizi aşamadan –merkantilizm, müdahalesiz piyasa, en son olarak da emperyalizm ya da devlet kapitalizmi aşamalarından– geçerek evrildiği düşüncesindeydi.[155] Soyut bir

ihtimal olarak Sovyet rejiminin bozulup devlet kapitalizminin bir biçimine dönüşme olasılığını Buharin tasavvur etmiş olabilir, ama onun içgörülerinden yararlanarak Stalinist rejiminin zoraki sanayileşme programını bürokratik devlet kapitalizminin bir biçimi olarak anlamak başkalarına, en başta Tony Cliff'e kaldı.[156] Ne var ki, Stalinizm açıkça karşı-devrimci bir olgu olmasına rağmen, Stalin, Marksizmin –yozlaştırılmış– dilinden yararlanmayı sürdürdü.

Stalin'in rejimini tanımlamak için sosyalist söyleme başvurmasında bazı açık yararlar vardı: Ekim Devrimine atıf yaparak Sovyet Devletini meşrulaştırırken, aynı zamanda, rejimin sosyalist muhaliflerini tarihsel maddecilik dilinden yoksun bıraktı. Ne var ki, Stalin bir problemle yüz yüzeydi: Marx'ın eleştirel kavramlarının Stalinist Rusya'nın kendisine uygulanabilmesi olasılığı hâlâ vardı. Stalin, böyle bir eleştirinin nahoş sonuçlarına engel olmak için, rejimin eleştirilmesinde kullanılabilecek en açık seçik kavramsal araçlardan bazılarını Marksizmin elinden almaya girişti. En belirgin olarak, Troçki'nin yozlaşan rejimle ilgili analizi ve Buharin'in devlet kapitalizmi kuramı üzerindeki çalışmaları yok edildi; Bölüm 4'te belirttiğim gibi, daha içrek bir düzeyde ise, Marx'ın Asya tipi üretim tarzı kavramı, Stalin'in Marx'ın tarih kuramıyla ilgili olarak yaptığı genelleştirilmiş yeni yorumdan çıkarıldı.[157] Stalin için Marksizm, gerçekte, Sovyet rejiminin politikalarını *a posteriori* haklı göstermek için kullanılan basit bir ideolojik silah olup çıktı.[158] Ne var ki, yukarıda değinilen koşulların tümü yerine getirilse bile, kuram ile uygulama arasındaki uçurum kolayca öyle belirginleşebiliyordu ki, ancak gitgide daha çok tuhaflaşan ideolojik akılcılaştırmalarla bunlara mazeret uydurulabiliyordu. Edward Thompson'ın nükteli bir dille söylediği gibi, bu amaca erişmek için, Marx'ın tarihsel ve diyalektik maddeciliği, Stalinistlerin elinde "histerik ve şeytani" maddeciliğe dönüştürüldü: Bu biçimde kavranmış bir diyalektiğin büyük değeri, ne demek istediğini kimsenin anlamadığı bir

şey olup çıkması ve böylece, neredeyse her türlü akıldışılığa mazeret olarak kullanılabilir hale gelmesi oldu.[159]

Bu dönem, Buharin'in *Tarihsel Maddecilik* (1921) kitabındaki zayıf yorumdan aşırılmış hâliyle Marksizmin Stalin tarafından çarpıtıldığı ve resmen doğru yol olarak benimsendiği bir dönem olmasına[160] rağmen, Marksizmin milletlerarası komünist hareket içinde yaratıcı çalışmalara esin vermeyi sürdürmüş olması dikkat çekicidir. Eğer Büyük Britanya Komünist Partisi (BBKP) Tarihçiler Grubu üyeleri Stalinist partilerden çıkmış çok nüfuzlu tarihçiler arasında yer alıyorlarsa, Stalin'in yekparelik niyetlerine rağmen komünist hareket içinde yaşamayı sürdüren tarihsel maddeciliğin çok daha ilgi çekici bir yorumuyla tanışmış oldukları için bunu başardılar.

Boris Hessen'in Newton'ı

Stalin'in 1929'un hemen sonrası dönemde Rusya'yı götürmekte olduğu yönle ilgili pek açık seçik görüş sahibi olmadığını düşündüren ufak bir kanıt, Buharin'in Merkez Komitesinden kovulması ile 1938'de öldürülmesi arasındaki yıllarda onunla olan ilişkilerinden çıkarılabilir. Çünkü Stalin, bu "halk düşmanı"nı hemen tutuklatmak yerine, onu ilkönce Yüksek İktisadi Konsey ve sonra, o kurum kapatılınca, Ağır Sanayi Komiserliği bünyesinde araştırma direktörü olarak görevlendirdi: bunlar, Buharin'in "Bilimler Akademisinde önde gelen bir rol oynama" imkânı "bulabildiği" makamlardı ve bu vesileyle, 1931'de Londra'da düzenlenen Bilim ve Teknoloji Tarihi Milletlerarası Kongresine katılan çok etkili Sovyet delegasyonuna başkanlık etti.[161] Stalin, son anda, bu konferansa Buharin'in önderliğinde geniş ve entelektüel açıdan müthiş bir heyet göndermeye karar vermişti. Buharin'in Londra'da bulunması biraz skandala yol açmış olmakla birlikte, en tartışmalı ve etkili olay, Moskova Fizik Enstitüsü direktörü Boris Hessen'in kongrede sunduğu bildiri oldu.[162] John Saville'in

BBKP Tarihçiler Grubundan Raphael Samuel'e söylediği gibi, "Newton'ın *Principia*'sı konusunda Hessen'in yaptığı inceleme hepimizin gözünü açan olay oldu".[163]

Hessen, çığır açıcı incelemesi *Newton'ın Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökleri*'nde, gerçek Newton'ı tarihsel maddeci bir analize tabi tutarak, Newton'ın dehası fikrini efsane olmaktan çıkarmayı amaçladı. Newton konusunda bize miras kalan anlayışın aksine, Hessen, onun fikirlerini, içinde yer aldıkları tarihsel, siyasal ve toplumsal bağlama yerleştirmek amacındaydı. Bununla birlikte, Hessen, Newton'ı yaşadığı zamana kabaca indirgeyen bir analiz yapmaktan çok uzaktı; daha çok, Newton'ın tartışılmaz dehasıyla ele aldığı problemlerin, yaşadığı çağın problemleri olduğunu ikna edici şekilde savundu. Dahası ve Keynes'in Newton'ı en son büyücü olarak tanımlamasından[164] çok önce, Hessen'in tezi, Newton'ın bir simyacı, Hıristiyan ve bilimci olarak ürettiklerinin bütününü kapsayan bir araştırmaya dayanıyordu.

Hessen, Newton'ın fikirlerini sunuş yöntemi ile onları ürettiği gerçek süreci ayırmak gerektiğinde ısrarcıydı: Amacı, "soyut matematiksel dil"in altında yatan "alçakgönüllü ilham kaynağı"nı açığa çıkarmaktı.[165] Bu amaçla, Newton'ı çağının teknolojisinin üstadı gibi gösteren bir Newton portresi çizdi; bu portre, genç bir arkadaşına, Avrupa'ya seyahat olasılığını en yararlı biçimde değerlendirmek istiyorsa, şu alanlarda incelemelerde bulunmasını tavsiye eden bir Newton'a aitti: Gemi seyir, sevk ve idare mekanizması ve yöntemleri; kale inşaatı yöntemleri; bir ülkenin doğal maden zenginlikleri; metalürji yöntemleri; altın taşıyan ırmaklardan altın elde etme yöntemleri; uzun deniz yolculuklarında gemilerini çürümekten korumak için Hollandalıların kullandıkları yöntemler; Hollanda'da kullanılan cam parlatma yöntemleri; sarkaçlı saatlerin boylam belirlemede yararı; simya yöntemleri.[166] Newton, soyut düşünmeyi başlı başına övmek şöyle dursun, düşüncenin pratik sorunları

çözmek için uygulanmasını vurguladı. Keza Newton, bir dizi tarihaşırı bilimsel muammadan çok, kapitalizm tarihinin belirli bir anıyla ilişkili problemleri çözmekte yetkinleşmişti. Hessen'in savına göre, Newton, olgun tüccar sermayesinin sanayi sermayesine dönüşümünden hemen önceki devrin çocuğuydu: Kendine özgü problemleri, özellikle de ulaşımla, madencilik sanayisiyle ve askerî işlerle çok yakından ilgili problemleri olan bir devirdi bu.[167] Hessen'in analizinin derinine dalmadan söylenecek olursa, onun yorumlarının ana tezi, *Principia*'nın yayınlanmasından önceki iki yüzyılda bu alanların tümüyle alakalı teknik problemlerin, en iyi şekilde, mekanik fiziğinin çeşitli yönleriyle olan ilişkileri açısından anlaşılabileceğiydi.[168]

Bu dönem boyunca birçok pratik insan, Orta Çağ skolastizminin zincirlerini kırarak, bu sorunlar için az ya da çok tutarlı çözümler geliştirmeye çabalamıştı. O bakımdan, Newton şu ünlü sözü ettiğinde gerçeğin çok uzağına düşmüş değildi: "Eğer insanların çoğundan daha ileriyi görmüşsem, bunun nedeni, devlerin omuzlarında duruyor olmamdır." Bununla birlikte, Hessen, Newton'ın girişiminin yapısını esas olarak tüccar sermayesi devrinin pratik gerekliliklerinin şekillendirmiş olduğuna işaret etmesine rağmen, aynı zamanda da, Newton'ın düşüncesini iktisadi sorulara verilmiş bir dizi yanıta indirgemenin kaba bir yaklaşım olacağında ısrar etti. Çünkü Newton daha derin bir anlamda zamanının adamıydı: Çağının dinini ve ideolojisini paylaştı; bu bağlam görülmezse, onun fiziği yeterince anlaşılmazdı.[169] Bu nedenle Hessen, Fara'nın haklı olarak işaret ettiği gibi, Newton'ı kendi çağının sınıf mücadelesi içinde konumlandırdı, ama Fara'nın[170] aksine, Newton'ın fiziğe katkısını "on yedinci yüzyıl sınıf mücadelesinin ürünü"ne indirgemedi: Daha çok, Newton'ın yanıtladığı sorunların çerçevesini üretici güçlerin önceki yüzyıllarda gösterdiği gelişimin çizdiğini, ancak yanıtların biçimlendirilmesinde sınıf mücadelesinin yardımcı olduğunu savundu. Hessen'in iddiasına göre, Newton yalnızca tüccar sermayesi dev-

rinin ürünü değildi, kabaca 1640'tan 1688'e kadar sürdüğü kabul edilen İngiltere'deki burjuva devriminin de ürünüydü. Bu devirde burjuvazi, hem Hobbesçu biçimiyle, hem de daha özgül olarak –Richard Overton'ın bazı eserlerinde ifadesini bulan– devrimci biçimiyle felsefi maddeciliği tiksindirici buluyordu ya da Hessen öyle olduğunu söylüyordu.[171] Özgül olarak Hobbes'un iç karartıcı maddeciliği, muhafazakâr imalarından dolayı, devrimin önderliğini üstlenen Püritenlere pek az hitap ediyordu: "Yalnızca dinsel aykırılığından dolayı değil, aristokratik bağlantılarından dolayı da Hobbes'un 'insan sevmez' maddeciliği, burjuvazi için nefret edilesi bir şeydi". Bu arada, Overton'ın radikal demokrasisini Cromwell yenilgiye uğrattı ve zaten onun fikirleri yalnızca aşırı bir gruba ait fikirlerdi: "Asıl mücadele, din kisvesinin altında devam etti."[172]

Newton, burjuvazinin "tipik bir temsilcisi" olarak, o sınıfın dinsel coşkusunu paylaşıyordu, bu nedenle de, "*Principia*'da saklı duran maddeci tohumlar, Newton'da gelişip Descartes'ın fiziğine benzeyen tam oluşmuş bir mekanik maddecilik yapısı ortaya çıkarmadı, aksine, onun idealist ve teleolojik inançlarıyla karışıp arada kaynadı.[173] *Principia*'nın temel zaafı, içerdiği "ana fikir"e indirgenebilirdi: Gezegenlerin hareketini, birisi yerçekimi ve diğeri Tanrı'nın verdiği ilk dürtü olmak üzere iki kuvvetin yönettiği fikriydi bu: "Saf mekanik nedensellik ilkesi, ilahî unsur anlayışının doğmasına yol açar."[174] Dolayısıyla, Newton'ın evreninin merkezinde Tanrı ve din vardı. Gerçekte, Fara'nın işaret ettiği gibi, genellikle Newton'a atfedilen o ünlü "devlerin omuzlarında duruyor olma" sözü, Newton'a ait değildi, geçmişi on ikinci yüzyıla uzanan bir dinsel özdeyişti ve çağdaşlarınca da o şekilde anlaşılırdı.[175] Gerçekte, Newton'ın simyası bile salt nevi şahsına münhasır değildi: Daha çok, "metallerin dönüştürülmesi, önemli bir teknik sorun oluşturuyordu, çünkü o zamanlar bakır madenleri çok azdı, savaşlar ve top dökme işi çok fazla bakır gerektiriyordu". Dolayısıyla, Kraliyet Darphanesinde çalışması istendi-

ğinde, bunun nedeni, Newton'ın "metaller ve metalürji hakkındaki bilgisi"ne "çok değer verilmesi"ydi.[176]

Şeyleştirilmiş dâhi Newton modeline Hessen'in yönelttiği eleştirinin gücü, yalnızca *Principia*'nın maddi ve ideolojik köklerini açığa çıkarmasında değil, belki daha çok, bu büyük kitabın kayıp bir parçasına ışık tutmasında yatıyordu. İlginçtir ki, Hessen'in öne sürdüğüne göre, enerjinin korunumu yasası, "Newton'ın uğraştığı merkezî kuvvetlerin basit bir matematiksel sonucu olması"na rağmen, Newton'ın kendisi bu çıkarımı yapamadı. Ama matematikçilerin en büyük meslektaşları arasında sayıp hürmet ettikleri birisi, bu "basit" bağlantıyı nasıl kuramamış olabilirdi? Hessen, bu soruya, termodinamiği evrilen bir bilimsel araştırma alanı olarak tarihselleştirme yoluyla yanıt verdi. Öne sürdüğüne göre, yeni termodinamik fiziğini gerektiren pratik problemler, ancak buhar çağıyla birlikte, yani Newton'ın yaşadığı devrin hemen sonrasına rastlayan dönemde, ivedi bir kaygı olarak ortaya çıktı. Newton, enerjinin korunumu yasasını açıklığa kavuşturmadı, çünkü böyle bir çözümü gerektiren sorunlar, onun zamanının sorunları değildi.[177]

Hessen, Britanya'nın o zamanki en iyi bilimcilerinin bazılarına hitap eden bu analizden bazı siyasal sonuçlar çıkardı. "Bilim, üretimden doğup geliştiği" için "... üretici güçlerin önünde engel hâline gelen toplumsal biçimler, bilimin önünde de engel hâline gelir," savını ortaya attı.[178] Büyük Buhranın başında bunları kaleme alan Hessen'in, sözlerini bağlarken antikapitalist çabaya katılmaları için bilimcilere yaptığı çağrı hafife alınmamalıdır.[179] Sheehan'ın öne sürdüğüne göre, konferansın yarattığı siyasal yansımalar, sonraki yıllarda Britanya'da radikal bilimi şekillendirecek kadar büyük oldu.[180] Hessen'in esin kaynağı olduğu tarihî çalışmalarını, ne yazık ki yer darlığından dolayı burada irdeleme olanağım yok. J. D. Bernal, J. B. S. Haldane, Hyman Levy, Joseph Needham ve Lancelot Hogben gibi kendi alanlarında birer dev olan şahsiyetlerin hepsinin Hessen'den etkilendiğini söylemek

yeterli olur;[181] ve Bernal'ın dediğine bakılırsa, Hessen'in denemesi, "İngiltere'de, bilim tarihine ilişkin yeni bir değerlendirmenin başlangıç noktası" oldu.[182]

Hessen'in incelemesinin entelektüel etkisi muazzam olmasına rağmen, Komintern'in o sırada ultra sola doğru aşırı bir savrulmanın sancılarını yaşıyor olması, 1931'de Marksizme yönelmiş olan bilimcilerin tecrit edilmiş durumda kalmaları anlamına geliyordu –Komünist Parti, Moskova'nın izinden giderek, Sosyal Demokratları sosyal faşist olmakla suçluyordu. "Antifaşist' güçbirliği için bir dizi yeni fırsatın önlerinde açılması, ancak Komintern'in birkaç yıl sonra Halk Cephesi perspektifini benimsemeye yönelmesiyle oldu. Dimitrov'un 1935'te duyurduğu Halk Cephesi de yeni türden bir radikal tarihe –*halk tarihi*ne– alan açtı; Marksist olsun ya da olmasın, yirminci yüzyılın en büyük tarihçilerinden bazıları oradan çıkacaktı. O sırada BBKP'ye katılan tarihçilerin –Thompson, Hobsbawm, Hill vb.– isimleri şimdi efsaneleşmiş olmakla birlikte, 1930'lu ve 1940'lı yıllar, onların akıl hocalarının, en başta da Maurice Dobb'un, Leslie Morton'ın ve Dona Torr'un bir araştırma paradigmasını şekillendirdikleri bir dönemdi, onların parlak öğrencileri ise bu paradigmayı savaş sonrası yıllarda genişleteceklerdi; BBKP Tarihçiler Grubunun yarattığı tarihi anlamak istiyorsak, öğretmenlerince gerçekleştirilmiş olan çalışmalara bakmamız gerekir.

Halkın Tarihi

Komintern'in yeni genel sekreteri olan Georgi Dimitrov, 1935'te düzenlenen Komintern Yedinci Dünya Kongresine sunduğu raporda, faşistlerin Avrupa'nın her yanında millî tarihsel efsaneler üretmekte olduklarını ve izlemekte oldukları siyaseti bunlarla haklı göstermeyi umduklarını belirtti. Bu gelişmeye yanıt olarak, komünistler, her millî devlet bünyesinde yaşanan ilerici demokrasi mücadelesinin anlatıldığı kendi tarihleriyle o

efsanelere meydan okumalıydılar: "şimdiki mücadele ile halkın devrimci gelenekleri ve *geçmişi* arasında bağ kurma"lıydılar.[183]

Tumturaklı sözlerin ötesinde, bu yeni çizginin temelinde Stalinist *Realpolitik* yatıyordu. Hitler'in 1933'te iktidara gelişinden sonra, Stalin, Almanya'nın artan tehdidine karşı sınırlarını korumaya yardımcı olmak üzere Britanya'yla ve Fransa'yla ittifak görüşmeleri yapma çabasına girdi –Mayıs 1935'te Fransa'yla "karşılıklı güvenlik paktı"nın imzalanmasıyla doruğa ulaşan bir süreçti bu. Bu hamlenin altında yatan gerçekçi hesapların değeri ne olursa olsun, bunları Fransız Komünist Partisi'nin millî hükümete karşı yürüttüğü sözüm ona devrimci muhalefetle bağdaştırmak zordu. Komintern'in yeni Halk Cephesi stratejisini anlamanın en iyi yolu, bunu *öncelikle* belli bir siyasal düğümü çözme denemesi olarak görmektir –Rusya'nın Almanya'ya karşı müttefiklere gereksinimi vardı; bu da, Fransız ve İngiliz burjuva hükümetlerini pembe gözlüklerle görmek demekse, varsın öyle olsundu. Yine de, yeni çizginin demokratik bir öğesi vardı: önceki altı ya da yedi yıllık sürede, yani "Üçüncü Dönem" denilen dönemde Komintern'in içine saplanmış olduğu sekter yalıtılmışlığa karşı birçok komünist tepki içindeydi; bu gruplar ve kişiler, izledikleri siyaseti yeniden yurttaşlarının kaygılarıyla ilintili hâle getirebilmelerini sağlayacak bir yol olarak Halk Cephesi stratejisini hoş karşıladılar. Ne yazık ki, Komintern'in sağa kayışı öyle ani oldu ki, bu demokratik hareketin içerebileceği her türlü devrimci potansiyel çarçabuk harcandı: Halk Cephesi, temel olarak, "sınıf işbirlikçisi" denilen türden siyaseti, yani aslında Komintern'in 1919'da kurulmasına neden olan siyaseti geri getirdi.[184]

Bu programın siyasal değeri ne olursa olsun, tarih yazıcılığı açısından bakılınca, demokrasiyi kurmaya ve derinleştirmeye çabalamış olan hareketlere aşağıdan yukarı doğru bakan bir dizi incelemenin yapılmasına kapı açıldı: "Köylü ayaklanmasının, İngiliz devrimindeki solun, Çartist hareket öncesinin, 1790'lardan bugüne süregelen kadınlara oy hakkı mücadelesi-

nin mirasçıları oluverdik," diye yazıyordu, BBKP'li tarihçi James Klugmann.[185]

Bu yenilik BBKP'li tarihçilere ne kadar cazip gelmiş olursa olsun, kararlılıkla Marksizm dışı sayılan "halk" kavramının Marksist sözlüğe dâhil edilmesinin yenilikçiliği ne denli vurgulansa azdır –daha önce Stalin'in tek ülkede sosyalizm diyerek Marksizmin "ana öğretisi"ne getirdiği kavramsal "yenilik" gibi, bunu da haklı göstermek için kullanılabilecek pek az şey bulunabilirdi. Aksine, "şimdiye kadar var olan tüm toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir ... ezen ve ezilen, sürekli birbirleriyle karşıtlık içinde bulunmuştur" diyen Marx'ın bu iddiası, en üstünkörü okura bile, "halk" gibi farklılaşmamış bir kavramın, geleneksel olarak Marksistlerce çok eleştirilecek bir kavram olarak görüleceğini düşündürürdü.

Ne var ki, tarihsel toplumların sınıflara bölünmüş mahiyetine Marx'ın yaptığı vurguyu halk tarihi fikriyle bağdaştırmak zor olmakla birlikte, Samuel'in dediği gibi, gerçekte bu fikir, "Marksist tarihçilerin eserlerini üzerine inşa ettikleri temel"i sağladı.[186] Bu geleneği devralan tarihçilerin inşa ettikleri yapılar ise çok hayranlık verici olmuştur: Dobb'un *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*'inden, Morton'ın *İngiltere Halk Tarihi*'nden, Dona Torr'un *Tom Mann ve Zamanı*'ndan tutun da Hill, Hilton, Hobsbawm, Kiernan, Rude, Saville, Thompson vb. yazarların olgun eserlerine kadar, bu grubun başarıları, bir ucundan ötekine, tarih çevrelerinin övgüsünü kazanmıştır. Ne var ki bu inşa işi, "sınıf" kavramıyla "halk" kavramı arasında temelde bir bağ kurulmasını gerektirdi. 1948'de, "halk, toplumsal sınıflar, toplumsal değişimin gerçekleşmesine vesile olan araçtır," diye yazan Christopher Hill, bu bağı apaçık ortaya koydu.[187] Yine de 1930'ların komünizm geleneklerini devralan Marksist tarihçiler gerçekten de büyük bir eser inşa ettiler ve bunu, kısmen, Moskova'dan kaynaklanan izafet çerçevesine rağmen, Stalin'in bayağılaştırılmış Marksizmine indirgenemeyecek bir Marksizm anlayışına

sahip oldukları için yapabildiler. Bu, bir dereceye kadar, Marx'ın Britanya'da kapitalizm evrimiyle ilgili *Kapital*'de sunduğu genel bakışı miras alma şansına sahip olmalarının sonucuydu; gelgelelim dönemin en iyi Marksist tarihçilerinde görülen bağımsız düşünme yeteneği olmasaydı, o mirasın bir değeri bulunmazdı.[188]

Bu dönemin önde gelen komünist akademik tarihçisi Maurice Dobb, ne ilginçtir ki, meslekten tarihçi değil, neoklasik iktisadın tarih dışı şeyleştirmelerini reddeden bir Cambridge iktisatçısıydı. Dobb'un en etkili eseri, 1946'da yayınlanan ve Hobsbawm'ın BBKP Tarihçiler Grubunun genç üyelerini kastederek yazdığı gibi, "ana ve merkezî problemimizi fomülleştiren"[189] *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*'di. Schwarz aksini iddia etse de,[190] Dobb iktisadi indirgemeciliği reddetti; öyle yaptığı için de *Daily Worker*'ın sayfalarında şiddetli suçlamalara hedef oldu. Stuart Macintyre'ın işaret ettiği gibi, Dobb, *Günümüzde Marksizm* (1932) başlıklı ufuk açıcı incelemesinde, "olayların 'maddi' ve 'düşünsel' diye soyut şekilde ayrılması"nı eleştirdi; "bir devirdeki siyasetin ve ahlakın tam etkisinin, ancak o devre ait toplumsal ilişkiler dikkatle incelenerek belirlenebileceğini savundu".[191] Keza *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*'de Dobb'un ileri sürdüğüne göre,

> iktisadi gelişmeyle ilgili belli başlı sorunlar ... gerçekçiliğin acımasızca genel geçerliğe feda edildiği o kısıtlı geleneksel iktisadi analiz türünün sınırları dışına çıkılmadıkça ve moda hâline gelmiş yaftalamayla 'iktisadi faktörler' ile 'toplumsal faktörler' arasındaki mevcut sınır kaldırılmadıkça yanıtlanamaz.[192]

Dobb, başka bir yerde, maddeci ama indirgemeci olmayan bir vurgu yaparak, fikirlerin tarihte önemli rol oynayabilmesine rağmen, fikirler ile iktisadi koşullar arasındaki "iki yönlü etki"nin "simetrik olmadığı"na işaret etti; çünkü "olayların ve yaşam koşullarının, fikirler üzerinde kuvvetli seçici ve oluşturucu bir etkisi bulunduğu" hâlde, "fikirler olayları ancak belirli şekiller-

de etkileyebilirdi ve kesin sınırlamalara tabiydi".[193] Bu yöntemi uygulayan Dobb'un *Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*'de güttüğü amaç, o "kesin sınırlamalar"ın kavranabilir hâle gelmesine dayanak oluşturacak bir temel sağlamayı gözeterek, İngiliz kapitalizminin gelişmesini ana hatlarıyla ortaya koymaktı. Dobb "'bütünsel tarih' yazmaktan uzak" olmakla birlikte, "... iktisat tarihini, iktisadın ötesine taşıdı," diyen Kaye bu bakımdan haklıydı.[194] Dobb'un girişimini kolaylaştıran şey, kapitalizmi, kendisi de sürekli gelişme süreci içinde bulunan ayrı bir üretim tarzı olarak gören Marx'ın tarihsel kapitalizm modelini ciddiyetle ele alması oldu;[195] bu yaklaşımın sonucu olarak Dobb'un İngiliz kapitalizminin iktisadi tarihinin eriştiği güç, BBKP Tarihçiler Grubunun araştırmalarına uygun bir çerçeve oluşturdu.

Grup, Leslie Morton'ın *İngiltere Halk Tarihi*'nin ikinci basımına yardımcı olmak amacıyla 1946'da düzenli olarak toplanmaya başladı. İlk basımı 1938'de yayınlanmış olan Morton'ın kitabı, Halk Cephesi döneminin en önemli entelektüel ürünleri arasındaydı ve Samuel'in söylediğine bakılırsa, "kaynağı, [o] devirdeki İngiliz komünizminin 'sağduyu'suydu".[196] Aynı zamanda da, radikal tarihin halka indirilmesine birçok bakımdan model oluşturdu: Morton, ilk yerleşimcilerle başlayıp feodalizme karşı ayaklanmaları ve İngiliz Devrimini içine alarak, sanayi çağının modern mücadelelerine kadar uzanan halkın özgürlük mücadelesinin büyük öyküsüne keskin bir gözle ayrıntılarını incelediği mikro anlatılarla ışık tutan, ayrıca da harika bir üslupla kaleme alınmış bulunan güzel bir düzyazıyla, İngiltere'nin inandırıcı bir bireşimsel "aşağıdan tarih"ini dokudu. Üstelik, artık birçok bakımdan eskimiş olmasına rağmen, bu kitap esin vermeye devam ediyor: On yedinci yüzyıl konusunda otorite olan Christopher Hill gibi birinin bile teslim ettiği üzere, 1980'lerin sonunda, hem şanlı devrimin hem de İspanyol Armadası karşısındaki zaferin üç yüzüncü yıldönümlerinde konuşma yapması ısrarla istendiğinde, tezinin omurgasını, -ilk basımından yarım yüzyıl, ikinci

basımından kırk yıl sonra– Morton'ın kitabını tekrar okuyarak oluşturdu.[197] Ne yazık ki, bu kitabın birçok güçlü yanına rağmen, hem Marksizme duyulan güvensizlik, hem de gazeteci ve öğretmen Morton'ın meslekten bir akademisyen olmaması nedeniyle, kitap yayınlandığında akademik çevrelerde pek az dikkat çekti.

Schwarz'ın iddiasına göre "Norman Boyunduruğu" başlıklı denemesi Tarihçiler Grubunun "merkezî metni" olan Hill'in eseri için aynısı söylenemez. İlk kez 1954'te yayınlanan bu denemede Hill, Norman boyunduruğu fikrinin izlerini, –bu kavramın köklerinin ta 1066'ya kadar gidiyor olabileceğini öne sürmesine rağmen– on yedinci yüzyıldan başlayıp modern sosyalist hareketin doğuşuna kadar sürdü. İlginçtir ki, Hill, Norman boyunduruğu kuramının –yani, İngiliz Devletine ait baskıcı kurumların fetih zamanında ithal edilmiş olduğu, önceleri ise, "bu ülkenin Anglosakson sakinlerinin özgür ve eşit yurttaşlar olarak yaşadıkları, temsilî kurumlar eliyle kendi kendilerini yönettikleri"[198] düşüncesinin– "sosyalizm kuramlarınca özümsendiği"ni[199] savunmasına rağmen, Schwarz'ın ima ettiği[200] gibi, mutlakiyete karşı erken dönem halk mücadeleleri ile çağdaş sosyalist hareket arasında basit bir sürekliliğin olduğunu öne sürmedi. Aksine, Hill, radikal süreklilik anlatısının yanı sıra, önemli değişim anlarını da vurguladı: "1832'den sonra (1660'dan sonra olduğu gibi) süreklilik kuramı, devrim karşıtı bir kuram olup çıktı ... Eski anayasaya düzülen övgüler, *statükoyu* korumayı arzulayanlara uygundu".[201] Dolayısıyla, Hill'in on yedinci ve on dokuzuncu yüzyıllar arasında Norman boyunduruğu kuramıyla ilişkili kesintisiz bir demokratik mücadele yörüngesi çizdiği kuşku götürmez olmakla birlikte, onunki hiç de basit bir yukarıya doğru evrimsel ilerleme modeli değildi. Çünkü Hill, on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak gelişen demokratik mücadelede proletaryanın oynadığı yeni rolü vurgulamaya özen gösteriyordu.

Bu tutumun güçlü bir tarihsel gerekçesini ilk yayınlayan Hill olmasına rağmen, bu perspektifin en gelişkin sürümünü

ana çizgileriyle ortaya koyan, esin verici üslubuyla Dona Torr oldu. Bu proje tam olarak gerçekleştirilemeden acı verici şekilde ölen Torr'un *Tom Mann ve Zamanı* adlı incelemesinin yalnızca birinci cildi ve ikinci cildinden bazı parçalar yayınlanmıştır –hatta hastalığı nedeniyle, birinci cildin bazı bölümlerini, tuttuğu notlardan yararlanarak Hill ve Morton kaleme aldılar. Torr, birçok bakımdan, İngiliz Marksist tarih yazıcılığının yitik dâhisiydi; John Saville, Maurice Dobb, Christopher Hill ve George Thomson'a göre o, BBKP Tarihçiler Grubunun genç üyelerine "tarih tutkusu"nu öğretti; öğrencilerine, "tarihin sıradan insanların, halkımızın teri, kanı, gözyaşları ve zaferleri olduğu" fikrini aşıladı.[202] Yine de Torr, tutkularının, tarihsel yargılarını bulandırmasına izin vermedi; aksine, tarihin önemine duyduğu güçlü inanç, içgörüsünü keskinleştirdi. Christopher Hill'in yorumuyla, "tarih hakkında hepimizden daha çok şey biliyordu, daha çok şey öğretti; dahası, çalışmalarını, bildiklerini ve bilgeliğini hepimize sundu".[203]

Torr'a göre, Tom Mann, sanayi çağındaki "yeni yaratılmış"[204] işçi sınıfının, yarım binyıllık özgürlük mücadelelerini miras almış bir sınıfın temsilcisiydi: "Özgürlük mücadelesine dair öykümüz, Wat Tyler'ın önderlik ettiği ve Ball'un 20 yıllık vaazlarının ilham verdiği büyük İsyan ile başlıyor."[205] Torr, Tyler'dan Mann'a kadar uzanan beş yüzyıllık mücadeleyi üç döneme ayırdı: Birincisi, feodalizm; ikincisi, kapitalizmin yükselişi; üçüncüsü ise "yeni yaratılmış" sanayi çağı. Feodalizm çağında bireysel haklar topluluğa bağlıyken, kapitalizm, insanlığı, hakları topluluğun haklarına karşıtlık içinde düşünülen bireysel atomlara ayrıştırdı. Torr'a göre, "burjuva bireysel özgürlük anlayışının en iyi yanlarını reddetmeden, eski topluluk fikirlerinden bazılarını demokratik harekete" yeniden katmayı ancak sanayi çağının yeni proletaryası tasarlayabilirdi.[206] Öyleyse, on sekizinci yüzyıl sonunda doğup "zikzaklı bir ilerleme çizgisi"yle on dokuzuncu yüzyılda olgunlaşan sosyalist hareketin hedefi buydu;[207] Tyler'ın,

Eşitlikçilerin ve Çartistlerin demokratik hedeflerini, o taleplerin gerçek kılınması potansiyelini yaratan yeni bir dünyada, eski demokratların kavramalarına imkân bulunmayan bir derinlikle gerçekleştirmek. İşçilerin –"halk"ın tam demokrasiyi gerçekleştirme hedefini ve mücadelelerini miras almış sınıfın– demokratik mücadeleleri, Torr'a göre, bu nedenle milletin umutlarını cisimleştiriyordu.

Sonuç

1930'ların ortasından 1950'lerin ortasına kadar geçen yirmi yılda İngiltere'de komünist tarih yazıcılığı, ilginç şekilde çift anlamlı bir alanı kapladı. Siyasal açıdan, "halk tarihi", BBKP'nin bu dönemde, Moskova önderliğinde devrimci siyasetten kopuşunun bir sonucuydu. Kuramsal düzeyde demokratik devrim kavramı, sosyalizme geçişin gerçekleşebilmesi için kapitalist devletin yerle bir edilmesi gerektiğini söyleyen Lenin'in tezinden ödün verilmesi anlamına geliyordu. Bu tarih yazıcılığının millî izafet çerçevesi de Lenin'in emperyalizm analizine tamamen aykırıydı. Lenin'in fikirlerinin böyle yeniden yoğrulması, kolayca liberal sonuçların çıkarılmasına elverişliydi. Ne var ki, bu dönemin komünist tarihçileri, halk tarihini liberalizme indirgemediler: Çünkü halk tarihi kavramı ister istemez muğlak olmakla birlikte, bu komünistlerin ellerinde "halk", önceki ezilen ve sömürülen sınıflardan tarihsel olarak proletaryaya evrilen kitleler olarak anlaşıldı.[208] Lenin gibi bu komünistler de, demokratik devrimin ön safında proletaryanın yer alacağı anlayışına sahiptiler. Tarihe böyle bir yaklaşım, çağdaş siyasetin ayrıntılı stratejik kaygılarına dokunmamakla birlikte –tarihçiler 1917 sonrası tarihi analiz etmedikleri sürece, parti aygıtı onların çalışmalarına karışmadı– Komünist Parti'nin bu dönemdeki siyasetine genel bir haklılık gerekçesi oluşturdu. Ne yazık ki, Komünist Parti'nin kendisinin belirli taktiklerine ve siyasal çark edişlerine ilişkin bir irdeleme yapmak mümkün

olmadığı için, bu tarih yazıcılığı, kuramın kılgıdan koparılmasını içeriyordu, bu da bizzat Marx'ın yönteminin yadsınmasıydı ve Troçki'nin *Tarih*'inde rastlanan siyasal ve tarihsel sentez düzeyine asla ulaşamamasına yol açtı.

Troçki'nin *Tarih*'i bu dönemdeki Marksist tarih yazıcılığının doruğunu oluşturmakla birlikte, onun yaklaşımıyla ilişkili genel yöntem, en iyi ifadesini Gramsci'nin ve Lukács'ın eserlerinde buldu. Gramsci, Rus Devrimini, evrimcilik karşısında iradeciliğin zaferinin bir dışavurumu olarak kutlamakla[209] birlikte, Marksizmi olgunlaştıkça, tarihsel sürecin öznel ve nesnel anlarını birleştirme çabasını gitgide yoğunlaştırdı; öznelliğe ilişkin mekanik bir okuma, önceki evrimcilik yorumlarını lekelemiş olmasına rağmen, *Hapishane Defterleri*'nde (1929-35) Gramsci, tarihte etkin öznelliğin oynadığı merkezî rolü ısrarla vurguladı. Dolayısıyla, Robespierre tarihsel sahnenin merkezine çağrılmadan önce ölmüş olsaydı tarih bir başka Robespierre yaratırdı, diyen Plehanov'un bu iddiasının aksine, Gramsci, bir "organik kriz"i alt etmek için gereken etkin özne ortaya çıkmazsa o krizin süresiz olarak devam edeceğini savundu.[210] Benzer şekilde, sosyalistlerin üzerinde örgütlendikleri maddi –yapısal ve konjonktürel– zemini haritalamak temel önem taşımakla birlikte, katıksız nesnel tahminler yapmanın saçma olduğunu savundu.[211] Buharin'in *Tarihsel Maddecilik*'ine doğrudan yönelttiği bir eleştiride şöyle yazıyordu: "Gerçekte, yalnızca mücadele 'bilimsel olarak' öngörülebilir, ama içlerindeki niceliğin sürekli nitelik hâline gelmesi nedeniyle asla sabit niceliklere indirgenemeyen, sürekli hareket içindeki zıt kuvvetlerin sonuçlarından başka bir şey olmayan mücadelenin somut anları öngörülemez."[212] Gramsci'nin Marksizme yaptığı katkıya paralel olarak, Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde (1923) öne sürdüğüne göre, "kadercilik ve iradecilik ancak diyalektikten ve tarihsellikten yoksun bir zihne birbiriyle çelişkili görünür".[213] Kapitalist toplumun evrimiyle ilgili olarak, Lukács, "güdülen amaç erişilebilir olmadıkça, işlerlikteki kuv-

vetlerin kör gücü, 'otomatik olarak', ancak kendi kendini yok etme amacına ilerler" tezini öne sürdü. Bu gelişimin belirli bir düzeyinde, "ancak proletaryanın bilinçli iradesi"nin bu kuvvetleri yeniden yönlendirip sosyalist bir doğrultuya çevirebileceğinde ısrar etti: "Nesnel iktisadi evrim, proletaryanın üretim sürecindeki konumunu yaratmaktan fazlasını yapamaz ... Herhangi bir dönüşüm ancak proletaryanın kendisinin özgür eyleminin ürünü olarak gerçekleşebilir."[214]

Troçki'nin ve Hessen'in tarihlerinde en iyi ifade edildiği üzere, Üçüncü Enternasyonal tarihçileri, gerçekten de, yapıyı ve etkin özneyi Lukács'ın önerdiği şekilde sentezleyen bir tarih ürettiler; üzerlerinde Stalinizmin habis etkisinin hissedilebildiği Dobb, Hill, Morton ve Torr gibi tarihçiler bile, hâlâ tekrar tekrar okunmaya değer ve sonraki bölümlerde göstereceğim gibi, son yarım yüzyılın en önemli radikal tarih yazıcılığı örneklerinden bazılarına esin kaynağı olan tarihsel incelemeler ürettiler.

Notlar

1 S. Rigby *Marxism and History*, s. 13; M. Perry *Marxism and History*, s. 22; L. Colletti *From Rousseau to Lenin*, s. 105.

2 D. Sassoon *One Hundred Years of Socialism* (Londra, 1996), s. 5; Callinicos *Social Theory*, s. 112.

3 Yazdığı Fransız Devrimi tarihiyle sonraki bütün ciddi tartışmaları etkilemiş olan Jean Jaurès, herhalde bu listenin başında yer alırdı. Onun tarihsel maddeciliğe yaptığı katkıyı bu kitapta irdelemediğim için ancak özür dileyebilirim ve ilgilenen okurları, George Rudé'nin iki mükemmel denemesine yönlendirebilirim: Birisi "Fransız Devrimine İlişkin Yorumlar", *The Face in the Crowd: Selected Essays of George Rudé*, haz. H. Kaye (Atlantic Highlands, 1988) içinde; diğeri ise *The French Revolution* (Londra,1988), s. 12 vd. Geç dönem yazılarında "Marx'ın tarih görüşünün özüne yaklaşmış" olan William Morris hakkında yazmak isterdim: D. Torr *Tom Mann and His Times* (Londra, 1956), s. 192; ayrıca bkz. N. Salmon, haz. *William Morris on History* (Sheffield, 1996). İkinci Enternasyonal metodolojisi konusunda daha genel olarak bkz. Karl Mehring *Karl Marx: The Story of His Life* (Ann Arbor, MI, 1962[1918]); yine Mehring'in yazdığı *Absolutism and Revolution in Germany 1525-1848* (Londra, 1975 [1892, 1897, 1910]) ve *On Historical Materialism* (Londra,1975 [1893]): Bunların hepsi zayıf belirlemeler içerir, ama tarihsel yönteme ilişkin içgörü sunan başka belirlemeler de yapar.

4 R. Samuel "İngiliz Marksist Tarihçiler, I" *New Left Review* no. 120, Mart-Nisan 1980, s. 23.
5 Labriola (1843-1904) bir Hegel bilginiydi; 1874'te Roma Üniversitesi'nde ahlak felsefesi ve pedagoji profesörü oldu. O zamanlar liberal görüşlüydü, ama 1880'lerde sola yönelerek, 1890'larda Marksist oldu. Plehanov (1856-1918), 1880'lerde Marksist olmadan önce Rus popülizmine destek vermişti. O zamandan sonra "Rus Marksizminin Babası" olarak bilinen Plehanov, 1905'te devrimci ajitasyona karşı tavır aldığı yirminci yüzyılın erken yıllarında hareketin sağ kanadına geçti, 1917 Devrimine karşı çıktı ve Birinci Dünya Savaşında Rusya'yı destekledi.
6 E. Hobsbawm *The Age of Empire* (Londra, 1987), s. 46, 9.
7 P. Anderson *A Zone of Engagement* (Londra, 1992), s. 34.
8 M. Salvadori *Karl Kautsky and the Socialist Revolution* (Londra, 1979), s. 230.
9 P. Anderson *Arguments Within English Marxism* (Londra, 1980), s. 101.
10 Rigby *Marxism and History*, s. 62; karş. J. Molyneux *Leon Trotsky's Theory of Revolution* (Brighton, 1981), s. 196.
11 V. İ. Lenin (1921) "Bir Kez Daha Sendikalar Üzerine", erişim için: www.marxists.org /archive/lenin/works/1921/jan/25.htm#fw03b.
12 M. Donald *Marxism and Revolution* (Londra, 1993), s. 247.
13 James, Troçki'nin *Tarih*'inin, "gelmiş geçmiş en büyük tarih kitabı ... iki bin yıllık Avrupa tarih yazımının ve incelemesinin doruğu" olduğunu öne sürmüştür: C. L. R. James "Tarihte Troçki'nin Yeri", *C. L. R. James and Revolutionary Marxism: Selected Writings of C. L. R. James, 1939-1949*, haz. S. McLemee ve P. Le Blanc (New Jersey, 1994) içinde, s. 118.
14 M. Hawkins *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945* (Cambridge, İngiltere, 1997).
15 R. Hofstadter *Social Darwinism in American Thought* (Boston, MA, 1955), s. 4-6.
16 M. Pittenger *American Socialists and Evolutionary Thought 1870-1920* (Madison, 1993), s. 26.
17 G. Jones *Social Darwinism and English Thought* (Brighton, 1980), s. 8, 63.
18 A. Kelly *The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914* (Chapel Hill, NC, 1981), s. 5-7.
19 T. Benton "1860'tan 1900'e Almanya'da Toplumsal Darvincilik ve Sosyalist Darvincilik", P. Blackledge ve G. Kirkpatrick, haz. *Historical Materialism and Social Evolution* (Londra, 2002), s. 36-75; R. Weikart *Socialist Darwinism: Evolution in German Socialist Thought from Marx to Bernstein* (San Francisco, CA, 1998), s. 104.
20 R. Weikart *Socialist Darwinism*, s. 134-5.
21 L. Vogel *Marxism and the Oppression of Women* (Londra, 1983), s. 98.
22 Weikart, *Socialist Darwinism*, s. 152.
23 Marx, 11 Nisan 1881'de kızı Jenny'ye yazdığı mektupta, 1881'deki ilk tanışmalarının ardından Kautsky'yi şu ünlü sözlerle tanımlıyordu: "vasat, dar kafalı, çok ukalâ (sadece 26 yaşında) ve kibirli, ama bir şekilde çalışkan da, kendini istatistiklere fena kaptırmış ama bunlardan pek akıllıca bir sonuç çıkaramıyor, tabiatı gereği yontulmamışlar kabilesine mensup, ama başka yönden kendi tarzında düzgün bir adam".
24 G. Steenson *Karl Kautsky, 1854-1938* (Pittsburgh, 1991), s. 101, 3.

25 K. Kautsky *The Materialist Conception of History* (Londra, 1988 [1927]), s.6; Salvadori *Karl Kautsky*, s. 23.
26 A. Kelly *The Descent of Darwin*, s. 125.
27 Kautsky *The Materialist Conception*, s. 520; karş. D. Stack *The First Darwinian Left* (Cheltenham, 2003), s. 80-4.
28 *Kapital*, C. 1, s. 91.
29 Kautsky *The Materialist Conception*, s. 418; K. Kautsky (1906) "Amerikalı İşçi" *Historical Materialism* 11:4, 2003, s. 15.
30 Kautsky "Amerikalı İşçi", s. 16.
31 A.g.y.
32 M. Donald *Marxism and Revolution*, s. 83-4.
33 K. Kautsky (1906) "Rus Devriminin İtici Güçleri ve Ufukları", N. Harding haz. *Marxism in Russia: Key Documents 1879-1906* (Cambridge, 1983) içinde.
34 P. Blackledge "Karl Kautsky ve Marksist Tarih Yazıcılığı" *Science and Society*, yakında çıkıyor.
35 P. Le Blanc "Birleşik Devletler'de Sosyalizmin Yokluğu: Kautsky'nin 'Amerikalı İşçi'sinin Bağlam İçine Yerleştirilmesi" *Historical Materialism* 11:4, 2003, s. 134.
36 Plehanov alıntısı a.g.y., s. 370.
37 V. İ. Lenin [1906] "Kautsky'nin 'Rus Devriminin İtici Güçleri ve Ufukları'na Önsöz" N. Harding haz. *Marxism in Russia: Key Documents 1879-1906* içinde, s. 355.
38 A.g.y.; L. Troçki "Sonuçlar ve Ufuklar", L. Troçki *The Permanent Revolution and Results and Prospects* (New York, 1969 [1906]) içinde, s. 33-4; ve 1905 (Londra, 1973 [1907]), s. 10.
39 Kautsky "Amerikalı İşçi", s. 15-16; ve "Rus Devriminin İtici Güçleri", s. 371; karş. Blackledge "Karl Kautsky ve Marksist Tarih Yazıcılığı".
40 N. Harding "Giriş", N. Harding haz. *Marxism in Russia: Key Documents 1879-1906* (Cambridge, 1983) içinde, s. 35.
41 G. Plehanov *Fundamental Problems of Marxism* (Moskova, 1962 [1908]), s. 38.
42 A.g.y., s. 41.
43 A.g.y., s. 70.
44 G. Plehanov *The Role of the Individual in History* (Londra, 1940 [1898]), s. 53.
45 A.g.y., s. 46.
46 A.g.y., s. 61.
47 *Anti-Dühring*, s. 140.
48 Plehanov *Fundamental Problems*, s. 83.
49 Plehanov *The Development of the Monist View of History*, s. 74.
50 Plehanov *Fundamental Problems*, s. 70-1.
51 Plehanov *The Development of the Monist View of History*, s. 191-2.
52 Plehanov *The Role of the Individual in History*, s. 7.
53 Plehanov *The Development of the Monist View of History*, s. 240.
54 L. Troçki *The History of the Russian Revolution* (Londra, 1977 [1931-32]), s. 343.
55 L. Troçki *My Life* (Londra, 1970 [1930]), s. 123; 1905, s. 10 ve 347; ayrıca, "Sonuçlar ve Ufuklar", s. 33-4.
56 Troçki *My Life*, s. 123.
57 G. Plehanov *The Materialist Conception of History* (Londra, 1946 [1897]), s. 13.
58 R. Williams *Marxism and Literature* (Londra, 1977), s. 77, 80.

59 A. Labriola *Essays on the Materialist Conception of History* (1896), www.marxists.org/ archive/labriola/index.htm.
60 Plehanov *The Materialist Conception*, s. 11.
61 A.g.y., s. 13.
62 Plehanov *Fundamental Problems*, s. 73.
63 Williams *Marxism and Literature*, s. 80.
64 Plehanov *Fundamental Problems*, s. 90.
65 Troçki *My Life*, s. 123,102; B. Knei-Paz *The Social and Political Thought of Leon Trotsky* (Oxford, 1978), s. 11.
66 Anderson *Arguments*, s. 154.
67 Knei-Paz'ın işaret ettiği gibi, bu terim 1930'lardan önce Troçki tarafından kullanılmaz, ama 1905'ten itibaren analizlerinde zımnen vardır: *Social and Political Thought of Leon Trotsky*, s. 89.
68 G. Plehanov *Socialism and the Political Struggle* 1883, www.marxists.org/archive/ plekhanov/1883/struggle/index.htm.
69 V. Lenin *The Development of Capitalism in Russia* (Moskova, 1964 [1899]), s. 25.
70 T. Cliff *Lenin: Building the Party* (Londra, 1975), s. 36-7.
71 Lenin *The Development of Capitalism in Russia*, s. 386-7.
72 A.g.y., s. 602-3, 322.
73 *Kapital* C. 3, s. 449.
74 Lenin *The Development of Capitalism in Russia*, s. 187.
75 A.g.y.
76 A.g.y., s. 639, 623.
77 V. Lenin (1905) "Demokratik Devrimde Sosyal Demokrasinin İki Taktiği", V. Lenin *Selected Works* (Moskova, 1968) içinde, s. 78.
78 A.g.y., s. 92, 117.
79 N. Harding *Lenin's Political Thought* C. 1 ve C. 2 (Londra 1983), s. 87.
80 Troçki *History of the Russian Revolution*, s. 38, 991, 1219 vd.
81 Troçki "Sonuçlar ve Ufuklar", s. 49; M. Löwy *The Politics of Combined and Uneven Development* (Londra, 1981), s. 48.
82 Troçki *1905*, s. 37. Troçki'nin kanısına göre, "Çarlık, Avrupa mutlakiyeti ile Asya istibdatı arasında bir ara biçimi temsil eder ve bunların ikincisine muhtemelen daha yakındır": *1905*, s. 26. Sawer'ın belirttiğine gibi, bu model, Rus şehirlerinin "Batılı olmayan" bir nitelik taşıdıkları; Çarlığın devrimci bir alternatifi olarak hareket edebilecek güçlü bir kentli küçük burjuvaziyle birlikte kendiliklerinden evrim geçirmedikleri yolunda Troçki'nin ortaya attığı iddiaya dayanıyordu: M. Sawer *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production* (Lahey, 1977), s. 182.
83 Troçki *1905*, s. 67.
84 A.g.y., s. 50.
85 Knei-Paz *Social and Political Thought of Leon Trotsky*, s. 18; Troçki *My Life*, s. 172; I. Deutscher *Trotsky: The Prophet Armed* (Oxford, 1954), s. 104-5; Knei-Paz *Social and Political Thought of Leon Trotsky*, s. 21.
86 Troçki *1905*, s. 66.
87 A.g.y., s. 73.
88 Molyneux *Leon Trotsky's Theory of Revolution*, s. 21-9.
89 Troçki *1905*, s. 333.

90 Troçki "Sonuçlar ve Ufuklar", s. 241.
91 Troçki *1905*, s. 21.
92 N. Krasso "Troçki'nin Marksizmi" *New Left Review* no. 44, 1967, s. 72; Troçki *1905*, s. 53. Krasso'ya yönelik eleştiriler için bkz. E. Mandel "Troçki'nin Marksizmi: Bir Karşı Eleştiri" *New Left Review* no. 47, 1968, s. 37 ve Löwy *The Politics of Combined and Uneven Development*, s. 49.
93 Troçki *1905*, s. 317
94 Troçki "Sonuçlar ve Ufuklar", s. 37
95 Troçki *1905*, s. 321, 328.
96 Troçki *History of the Russian Revolution*, s. 27.
97 Molyneux *Leon Trotsky's Theory of Revolution*, s. 42.
98 P. Beilharz "Tarihçi Olarak Troçki", *History Workshop Journal*, 20:1,1985, s. 38.
99 E. Mandel *Troçki: A Study in the Dynamic of His Thought* (Londra, 1979), s. 20.
100 Knei-Paz *Social and Political Thought of Leon Trotsky*, s. 105.
101 Molyneux *Leon Trotsky's Theory of Revolution*, s. 39.
102 A.g.y., s. 40, 43.
103 Troçki *Permanent Revolution*, s. 173.
104 Troçki *History of the Russian Revolution*, s. 17.
105 I. Thatcher *Trotsky* (Londra. 2003), s. 182.
106 A.g.y., s. 185-7.
107 Beilharz "Tarihçi Olarak Troçki", s. 40.
108 A.g.y.
109 G. Eley "Marksist Tarih Yazıcılığı", S. Berger, H. Feldner ve K. Passmore, haz. *Writing History* (Londra, 2003) içinde, s. 70. W. Thompson *Postmodernism and History* (Londra, 2004), s. 63-4.
110 Anderson *Arguments*, s. 101.
111 Knei-Paz *Social and Political Thought of Leon Trotsky*, s. 510.
112 A.g.y., s. 501.
113 A.g.y., s. 75.
114 Troçki *History of the Russian Revolution*, s. 509
115 Troçki "Tarihsel Nesnellik Nedir?", L. Troçki *Writings of Leon Trotsky* (New York, 1972) içinde, s. 187; Troçki *History of the Russian Revolution*, s. 316.
116 Troçki, *History of the Russian Revolution*, s. 509.
117 Troçki "Tarihsel Nesnellik Nedir?", s. 184.
118 Troçki *History of the Russian Revolution*, s. 1192.
119 A.g.y., s. 468, 575, 642.
120 A.g.y., s. 1079.
121 Beilharz "Tarihçi Olarak Troçki", s. 43.
122 I. Deutscher *Trotsky: The Prophet Outcast* (Oxford, 1963), s. 241.
123 Knei-Paz *Social and Political Thought of Leon Trotsky*, s. 509.
124 A. MacIntyre "Troçki Sürgünde", A. MacIntyre *Against the Self-Images of the Age* (Londra, 1971) içinde, s. 59.
125 A.g.y.
126 Troçki *History of the Russian Revolution*, s. 994.
127 A.g.y., s. 18.
128 A.g.y., s. 989, 1015-16.
129 A.g.y., s. 343.

130 L. Troçki *Stalin* (Londra, 1947 [1940]), s. 205.
131 Troçki *History of the Russian Revolution*, s. 19.
132 A.g.y., s. 1227.
133 Beilarz "Tarihçi Olarak Troçki", s. 47; Knei-Paz *Social and Political Thought of Leon Trotsky*, s. 529.
134 Engels *The Peasant War in Germany*, s. 138-9.
135 Troçki *Stalin*, s. 337.
136 L. Troçki [1936] *The Revolution Betrayed* (New York, Pathfinder 1972), s. 56; 112.
137 Donald *Marxism and Revolution*, s. 240
138 Troçki *Stalin*, s. 429, 433.
139 Troçki *The Revolution Betrayed*, s. 52-6.
140 A.g.y., s. 248.
141 A.g.y., s. 251.
142 R. Segal *The Tragedy of Leon Trotsky* (Londra, 1979), s. 386.
143 A.g.y., s. 387.
144 Troçki *Revolution Betrayed*, s. 249.
145 MacIntyre "Troçki Sürgünde", s. 54.
146 A.g.y., s. 57.
147 Troçki *1905*, s. 27.
148 Neil Harding'in işaret ettiğine göre, 1914'te savaşın patlak vermesiyle, Lenin, işçi hareketinin yüz yüze kaldığı uluslararası problemler için eski ulusal analiz çerçevesinin artık yeterli olmadığını açıkça gördü. Bu nedenle, "tıpkı emperyalist aşamasında kapitalizmin ancak küresel bir temelde değerlendirilebilecek olması gibi, sınıfsal güçler dengesi de benzer şekilde uluslararası bir düzlemde değerlendirilmeliydi": N. Harding *Lenin's Political Thought*, s. 6.
149 D. Hallas *The Comintern* (Londra, 1985), s. 7.
150 C. Harman *Germany: The Lost Revolution* (Londra, 1982). P. Broue *The German Revolution* (Leiden, 2005 [1971]).
151 Troçki *Revolution Betrayed*, s. 32.
152 M. Reiman *The Birth of Stalinism* (Londra, 1987), s. 119,122.
153 M. Haynes *Nikolai Bukharin and the Transition from Capitalism to Socialism* (Londra, 1985), s. 110.
154 N. Buharin *Imperialism and the World Economy* (Londra, 2003 [1915]), s. 167.
155 N. Buharin (1915) "Emperyalist Devlet Kuramına Doğru", N. Buharin *Selected Writings on the State and the Transition to Socialism* (Londra, 1982) içinde, s. 16.
156 T. Cliff "Stalinist Rusya'nın Niteliği", T. Cliff *Marxist Theory After Trotsky* (Londra, 2003 [1948]) içinde.
157 J. Stalin *Dialectical and Historical Materialism* (1938), erişim için: www.marxists.org/reference/ archive/stalin/works/1938/09.htm.
158 N. Harris *Beliefs in Society* (Londra, 1968), s. 152.
159 A.g.y., s. 162.
160 P. Blackledge "Tarihsel Maddecilik: Toplumsal Evrimden Devrimci Siyasete", Blackledge ve Kirkpatrick *Historical Materialism and Social Evolution* içinde, s. 19.
161 S. Cohen *Bukharin and the Bolshevik Revolution* (Oxford, 1980), s. 352.

162 P. Fara *Newton* (Londra, 2002), s. 262; E. Hobsbawm "Önsöz", B. Swann ve F. Aprahamian haz. *J. D. Bernal: A Life in Science* (Londra, 1999), s. xvii; H. Rose ve S. Rose "Kızıl Bilimci: Üç Renkli Bir Yaşamdan İki Damar", a.g.y., s. 143. Hessen, 1930'ların sonuna doğru, Stalin'in yaptığı temizliklerin birçok kurbanından biri oldu.
163 Samuel "Britanya Marksist Tarihi", s. 80.
164 Fara *Newton*, s. 273.
165 B. Hessen "Newton'un 'Principia'sının Toplumsal ve İktisadi Kökleri", N. Buharin haz. *Science at the Crossroads* (Londra, 1931), s. 171'de.
166 A.g.y., s. 172.
167 A.g.y., s. 155, 157.
168 A.g.y., s. 165.
169 A.g.y., s. 177.
170 Fara *Newton*, s. 262.
171 Hessen *Newton*, s. 181.
172 A.g.y., s. 182.
173 A.g.y., s. 183.
174 A.g.y., s. 184.
175 Fara *Newton*, s. 207.
176 Hessen *Newton*, s. 173.
177 A.g.y., s. 203.
178 A.g.y., s. 210.
179 E. Roberts *The Anglo-Marxists* (Oxford, 1997), s. 150 vd.
180 H. Sheenan *Marxism and the Philosophy of Science* (New Jersey, 1993), s. 306 vd.
181 A.g.y., s. 304-36; *Roberts Anglo-Marxists*, s. 143-208.
182 J. D. Bernal *The Social Function of Science* (Londra, 1964), s. 406.
183 G. Dimitrov *The Fascist Offensive and the Tasks of the Communist International in the Struggle of the Working Class against Fascism* (1935) erişim için: www.marxists.org/reference/archive/ dimitrov/works/1935/08_02.htm#sl8.
184 F. Claudin *The Communist Movement: From Comintern to Cominform* (Londra, 1975), s. 171-99; Hallas *The Comintern*, s. 139-42.
185 B. Schwarz "Tarihte 'Halk': Komünist Parti Tarihçiler Grubu, 1946-*1956*", R. Johnson, G. McLennan, B. Schwarz ve D. Sutton haz. *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics* (Minnesota, 1982) içinde, s. 56.
186 A.g.y., s. 71; Samuel "Britanya Marksist Tarihi", s. 37.
187 C. Hill (1948) "Marksizm ve Tarih", J. Tosh haz. *Historians on History* (Londra, 200) içinde, s. 89.
188 Samuel "Britanya Marksist Tarihi", s. 64.
189 E. Hobsbawm "Komünist Parti Tarihçiler Grubu", M. Cornforth haz. *Rebels and Their Causes* (Londra, 1978) içinde, s. 23.
190 Schwarz "Tarihte 'Halk'", s. 46-53.
191 S. Macintyre *A Proletarian Science* (Londra, 1986), s. 121; H. Kaye *The British Marxist Historians* (Londra, 1995), s. 27-8.
192 M. Dobb *Studies in the Development of Capitalism* (Londra, 1963), s. 32, 281.
193 M. Dobb (1951) "Tarihsel Maddecilik ve İktisadi Faktörün Rolü", M. Dobb *On Economic Theory and Socialism* (Londra, 1955) içinde, s. 228.
194 Kaye *British Marxist Historians*, s. 67.

195 Dobb *Studies in the Development of Capitalism*, s. 7 vd.
196 R. Samuel "Bir Asi ve Soyundan Gelenler", M. Heinemann ve W. Thompson haz. *History and the Imagination: Selected Writings of A. L. Morton* (Londra,1990) içinde, s. 23.
197 C. Hill "Bir Halk Tarihçisi", M. Heinemann ve W. Thompson haz. *History and the Imagination* içinde, s. 13.
198 C. Hill (1954) "Norman Boyunduruğu", C. Hill *Puritanism and Revolution* (Londra, 1958) içinde, s. 64.
199 A.g.y., s. 119.
200 Schwarz "Tarihte 'Halk'", s. 70.
201 Hill "Norman Boyunduruğu", s. 117-19.
202 J. Saville ve bşk. "Önsöz", J. Saville haz. *Democracy and the Labour Movement: Essays in Honour of Dona Torr* (Londra, 1954) içinde, s. 8.
203 C. Hill, alıntılayan Kaye *The British Marxist Historians*, s. 14.
204 Bu söz, Marx'ın 1856'da yaptığı "*People's Paper*'ın Yıldönümü Konuşması"ndan alınmıştır: Marx *Surveys from Exile*, s. 300.
205 Torr *Tom Mann*, s. 98.
206 A.g.y., s. 100-1.
207 A.g.y., s. 175.
208 W. Thompson *What Happened to History*? (Londra, 2000), s. 29.
209 A. Gramsci (1917) "'*Kapital*'e Karşı Devrim", A. Gramsci *Selections from Political Writings 1910-1920* (Londra, 1977), s. 34-5'te.
210 A. Gramsci *Selections from the Prison Notebooks* (Londra, 1971 [1929—35]), s. 178.
211 A.g.y., s. 171.
212 A.g.y., s. 438.
213 G. Lukács *History and Class Consciousness* (Londra, 1971 [1923]), s. 4.
214 A.g.y., s. 70, 208-9; bkz. G. Lukács *Tailism and the Dialectic* (Londra, 2000 [1925-26]), s. 54; J. Rees *The Algebra of Revolution* (Londra, 1998), s. 202-62.

4

Üretim Tarzları ve Toplumsal Geçişler



Giriş

Tarih yazıcılığının temel sorunlarından biri, dönemleştirmedir: Tarihteki çeşitli dönemler arasında bilimsel olarak ayrım yapılıp yapılamayacağı, eğer yapılabilecekse bunun nasıl yapılabileceği sorusudur. Genelde modern sosyolojinin, özel olarak da Marksizmin, kısmen, iki farklı tarihsel dönem arasında algılanan böyle bir geçişi –modern kapitalist toplumun modern öncesi, kapitalizm öncesi habercisinden ortaya çıkışını– açıklamak üzere evrildiği öne sürülmüştür.[1] Bu anlaşmazlığın, yani feodalizmden kapitalizme geçişin doğası üzerindeki tartışmanın Marksist çeşidi, en ünlü ifadesini, çok etkili iki fikir alışverişinde bulmuştur: Birincisi, 1950'lerde Dobb, Sweezy ve başkaları arasında yapılandır; diğeri ise yaklaşık yirmi yıl sonra alevlenen ve Brenner tartışması denilendir. Marksizm, özünde, kapitalizmin hareket yasalarını anlama çabası olarak evrildiğine göre, Marksist tarih yazıcılığının, *Kapital*'le başlayarak, bu sorun üzerine odaklanma eğilimi göstermesinden daha doğal bir şey olamazdı. Dolayısıyla, bu bölüm, söz konusu tartışmaya yapılan çeşitli katkılarla ilgili bir irdeleme üzerine odaklanıyor. Ne var ki, feodalizmden kapitalizme geçişin kendisi, insanlığın birçok benzer dönemsel geçiş yaşamış olduğu uzun bir sürecin sonunda meydana geldi.

Tarihsel dönemleştirme üzerindeki Marksist tartışmalarda feodalizmden kapitalizme geçiş ağır basmakla birlikte, Marksistler, aynı zamanda, çeşitli üretim tarzları arasındaki bir dizi benzer dönemsel geçişi de analiz etmeye girişmişlerdir. Kapitalizme geçiş üzerindeki tartışmaya, bu daha geniş literatürün irdelenmesi yoluyla ışık tutulabileceği için, daha önceki geçişlerden bazılarına ilişkin rakip Marksist yorumları bu bölümde inceliyorum.

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'ya yazdığı "Önsöz"de Marx, kapitalist üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkilere sosyalist çözüm getirilmesiyle, "insan toplumunun tarihöncesinin ... kapandığı" yorumunu yapmıştı. O yazının başlarında, insanlığın tarihöncesini betimlerken, "geniş çizgileriyle, Asya tipi, Eski Çağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları"nı[2] kapsayan bir taslak çizmişti. Bu şema, Marx'ın ve Engels'in yaşamları boyunca taslağını çizdikleri birçok şemadan sadece biri olduğu için, Chris Wickham, bu listenin belirli herhangi bir çeşidini kesin kabul etmenin "saçma" olacağını haklı olarak ileri sürmüştür.[3] Bununla birlikte, hem buradaki hem de başka yerlerdeki genel anlamıyla, Marx'ın bu konuda bir tezi bulunduğu inkâr edilemez: İnsanlık tarihi, her biri içerdiği başat üretim tarzıyla belirlenen bir dizi çağdan geçerek gelmiştir. Dahası, bu üretim tarzlarının her biri, aralarındaki çelişkiler nedeniyle bir dizi devrimci ayaklanmaya yol açan ve sonraki üretim tarzının doğmasına vesile olan üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin özgül bir bileşimiyle tanımlanabilir. Açıkçası, insanlık tarihinin tümünü bu çizgiler doğrultusunda modelleyecek olursak, o zaman Marx'ın yukarıda belirttiği kapitalizm öncesi üretim tarzlarına, sınıflı toplumların ilk ortaya çıkışından önceye rastlayan en az bir üretim tarzını daha eklememiz gerekir. Bu şemayla karşılaşınca, insanın aklına hemen iki soru geliyor: Birincisi, Marx'ın tarih kuramı, sınıflı toplumların tarihi boyunca geçiş anlarının çoğulluğunu açıklayabilir mi; ikincisi, bu model, sınıflı toplumun ilk ortaya çıkışını açıklayabilir mi?

Bu bölümde, okura tarihsel maddeciliğin gücünü tattırmak için, bu soruları ele alan zengin literatürün küçük bir kısmını gözden geçiriyorum. Yirminci yüzyılın belki en nüfuzlu arkeoloğu olan ve Marx'tan derinlemesine etkilenen V. Gordon Childe'ın katkısına genel bir bakışla başlıyorum. Childe, "neolitik" ve "kentsel" devrim kavramlarını ortaya attı; o zamandan beri de bu kavramlar akademik literatürde ortak kullanım alanına girdi. Ayrıca, kentsel devrimden doğmuş toplumların belirli özelliklerini açıklamak için Asya tipi üretim tarzı kavramını kullandı. Yakın zamanlarda bu kavram, Marksistlerin sürekli eleştirilerine hedef olmuştur ve ben, bu gelişmeyi yansıtmak üzere, Childe'ın çalışmalarına ilişkin bir irdelemenin ardından, Childe'ın analiz ettiği tarihsel süreçlerin bazılarını açıklamaya yönelik sonraki Marksist girişimlere ilişkin bir incelemeyle devam ediyorum. Perry Anderson, Geoffrey de Ste. Croix, Chris Wickham ve Ellen M. Wood tarafından yapılan açıklamalar dâhil, klasik Eski Çağın gerileyişi konusundaki Marksist katkılardan bazılarını özetliyorum. Ardından, kapitalizm öncesi köylü toplumlarının doğasına ilişkin tartışmaları irdelemeye geçiyorum. Yaşamlarının çeşitli noktalarında Marx'ın ve Engels'in değindikleri, feodal, Asya tipi ve haraca dayalı (tribüter) sistemler de dâhil birtakım tarzların çeşitli toplumlara uygulanabilirliği, bu tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bu tartışmaları, özellikle Samir Amin, Halil Berktay, Maurice Godelier, John Haldon, Chris Harman ve Chris Wickham tarafından yapılan katkılara atıfta bulunarak irdeliyorum. En sonunda, genel olarak feodalizmden kapitalizme geçiş üzerine ve özgül olarak burjuva devrimi kavramı üzerine tartışmaları, özellikle de Perry Anderson, Christopher Hill, Eric Hobsbawm ve Edward Thompson tarafından bu literatüre yapılan katkıları irdeliyorum. Açıkça görülecektir ki, Marksizm, bu geçişler konusunda zengin ve şiddetli çekişmelere konu olan bir dizi açıklamayı kapsamaktadır.

Gordon Childe: Arkeolojide Devrimler[4]

Bölüm 2'de belirttiğim gibi, Engels, Morgan'ı izleyerek, insanlığın tarihöncesinden tarihe ilerleyişinde üç aşamayı ayırt etmişti: yabanıllık, barbarlık, uygarlık. Engels, yiyecek toplayan yabanıllık ile gıda üreten barbarlık arasındaki iktisadi ayrımı daha kesin şekilde saptayarak, Morgan'ın bulgularına maddeci bir vurgu eklemiş olmakla birlikte,[5] Marksist kategorileri arkeolojik düşüncenin merkezine yerleştiren kişi, V. Gordon Childe (1892-1957)[6] oldu; Childe, Patterson'ın "yirminci yüzyılın en nüfuzlu arkeoloğu"[7] olarak tanımladığı kişiydi.[8] Bu alanda sonradan kaydedilen gelişmelerle Childe'ın savlarının pek çok ayrıntısı aşılmış olmakla birlikte –bu, kendisinin de tahmin ettiği bir şeydi[9]– arkeolojik verilerin anlaşılmasına onun yaptığı çok önemli katkıların ikisi, yani neolitik (cilalı taş) ve kentsel devrim kavramları, zamanın sınavından geçmiştir.[10] Arkeolojiye yapılan bu esaslı katkılara ek olarak, Eski Çağın yükselişine ve gerileyişine ilişkin Childe'ın şematik analizi, Marksist tarih yazıcılığı bünyesindeki sonraki tartışmalara ışık tutmuştur.[11]

Childe'ın kendisi, dogmatik olmadığı apaçık olan bir Marksist olarak yazdı. İngiliz komünist R. Palme Dutt'a yazdığı bir mektupta (1938) şöyle diyordu: "Bana göre, Marksizm, pratikte arkeolojik ve tarihsel malzemelere bir yaklaşım tarzı ve onları yorumlamak için yöntemsel bir araç anlamını taşıyor; onu, işe yaradığı *için* ve işe yaradığı *ölçüde* kabul ederim."[12] Bu satırlara yansıyan kurama yönelik pragmatik yaklaşımı, Childe'ın, Stalin'in Marksizmde yaptığı çarpıtmaların saçmalıklarından bağışık kalmasına yardımcı oldu. *Tarih* (1947) adlı kitabında Childe, Stalin'in *Diyalektik ve Tarihsel Maddecilik*'te Marksizme yaptığı katkıdan olumlu söz etmesine[13] karşın, bunu, kendisinin indirgemeci olmayan ve dolayısıyla zımnen Stalinizm karşıtı yöntembilimini haklı gösterecek bir tarzda yaptı.

Stalin, *Diyalektik ve Tarihsel Maddecilik*'te (1938), tek doğrultulu bir toplumsal evrim modeli öne sürmüştü; buna göre

insanlık, ilkel komünist üretim tarzıyla başlayıp, köleci, feodal, kapitalist ve en sonunda sosyalist üretim tarzına ilerleyen bir dizi aşamadan geçmişti. McGuire'ın işaret ettiği gibi, bu aşamalar 1930'ların Rusya'sında "dogmalaştırıldı", öyle ki Stalinciler, söz gelimi Marx'ın Asya tipi üretim tarzı kavramını akademik tartışmanın dışında bıraktılar.[14] Dahası, bu eserinde Stalin, Marksizmin mekanik şekilde kaderci bir yorumunu yeniden ortaya attı; buna göre, "ezilen sınıflarca yapılan devrimler, tümüyle doğal ve kaçınılmaz olgular"dı. Childe, yukarıda anımsatıldığı üzere Stalin'e açıkça saygı belirtmesine karşın, onun analiz çerçevesine zımnen meydan okudu.

Patterson'ın işaret ettiği gibi, yöntemsel açıdan Childe, Stalin'in kaba ekonomist toplum analizinden değil, toplumsal oluşumları birer bütünlük olarak irdeleme yaklaşımından yola çıktı.[15] İkinci Enternasyonal tarih yazıcılığının en iyi örneklerini izleyen Childe, bütünlüklerin merkezinde üretim süreçlerinin ve ilişkilerinin yer aldığını, ama toplumsal bütünün mekanik olarak üretici çekirdeğine indirgenemeyeceğini savundu. Childe, *Man Makes Himself* (*Kendini Yaratan İnsan*; 1936) adlı eserinin ilk bölümünde, geleneksel siyasal tarihe Marksist bir alternatifin ana hatlarını çizmeye girişti. Onun savına göre, siyasal tarih, yakın zamanlı tarihsel süreçleri açıklamak için bile yetersiz bir yaklaşım olmak bir yana, tarihöncesinin incelenmesi söz konusu olunca hiç kuşkusuz ki kördü, çünkü o dönemden geriye kalmış arkeolojik izler, siyasetle ya da ideolojilerle ilgili pek az dolaysız kanıt sunuyordu. Childe'a göre, geleneksel siyasal tarihin aksine, Marksizm, insanlığın geçmişini incelemede esas alınacak bilimsel bir temel sunuyordu: "Marx, iktisadi koşulların, toplumsal üretim güçlerinin ve bilim uygulamalarının tarihsel değişimde birer faktör olarak taşıdıkları birincil öneme vurgu yaptı."[16] Öyle görünüyor ki, Childe, gençliğinden beri Marksizme yakın ilgi duymuştu; ama Marx'ın teknolojik değişimi "toplumsal ve siyasal bir bağlamda" kavramsallaştırma çabasının gücüne 1935'te

Rusya'ya yaptığı bir ziyarette kesin ikna oldu.[17] Tam da Stalin'in elinde Marksizmin eleştirel yeteneklerini birer birer yitirdiği bir zamanda Marksizme yönelmesi Childe için bir talihsizlik olmakla birlikte, Childe'ın kendi kuramsal içgüdüleri, Marx'ı ve Engels'i okumasından da güç alarak, onun düşüncesine Stalin'in kabalıklarına karşı bağışıklık kazandırıcı bir işlev gördü, bu nedenle de onun Marksizmi çok daha açık bir yoruma eğilimliydi.

Childe, Marx'ın yöntemini bir "kültürel tarih" biçimiyle eş tutarak, hem burjuva siyasal tarihten, hem de Stalinist iktisadi indirgemecilikten zımnen koptu.[18] Marx'ın temel ve üstyapı mecazına getirilen "teknolojik belirlenimci" yorumları, *Arkeoloji ve Antropoloji*'de (1946) işte bu bakış açısıyla eleştirdi.[19] Bu eleştiri, Amerikalı arkeolog Leslie White'ı hedef almakla birlikte, 1938'de teknolojik belirlenimciliğin aşırı bir biçimini yayma çabasına girişmiş olan Stalin'e karşı da pekâlâ kullanılmış olabilirdi: "İlkönce toplumun üretici güçleri değişip gelişir ve sonra da bu değişikliklere *bağlı* ve *uygun olarak* insanların üretim ilişkileri, iktisadi ilişkileri değişir." Trigger'in işaret ettiği gibi, tarihsel maddeciliğin bu kaba karikatürünün tam aksine, Childe, Marksist belirlenim kavramının nedensellik kavramına eşit sayılamayacağını vurguladı, çünkü üretici güçler, yaşayabilir alternatif üretim ilişkilerinin parametrelerini belirleyebilmesine ve iktisadi temel, yaşayabilir alternatif siyasal-ideolojik üstyapıları belirleyebilmesine rağmen, üstyapı temelin mekanik bir yansıması olarak görülemezdi.[20] Childe, Stalin'in tarihsel maddecilik yorumundan olumlu bir dille söz ettiği aynı metinde, "ideolojik üstyapı ile üretim ilişkileri arasındaki uyuşmalar ... hiçbir surette otomatik değildir," diye yazıyordu ve Marx ile Engels, toplumsal çelişkilerin alt edilmesi için devrimlerin "arzulanır ya da esas" olduğuna inanmış olsalar bile, bundan, bu tür devrimlerin "kaçınılmaz" olduğuna inandıkları sonucunun çıkarılamayacağını ısrarla vurguluyordu.[21] Trigger'in işaret ettiği gibi, Childe'ın çerçevesi, Stalin'in kaçınılmazcı şemasının zımni olsa bile güçlü

bir eleştirisiydi: Toplumsal üretim ilişkileri, üretici güçler üzerinde, toplumsal ilerlemeyi "belirsiz bir süreyle" durduracak şekilde etki yapabilirdi.[22]

Childe, üstyapı ile temel arasındaki ilişkiyi basitleştirici modelleri *Kendini Yaratan İnsan*'da yine benzer bir dille hafife aldı: Alaycı bir yorumla, "on dokuzuncu yüzyıl İngiliz anayasasının ve İngiliz Protestanlığının tam biçimi, kapitalist sistemden çıkarsanamaz," diyordu.[23] Benzer şekilde, neolitik uygarlık da, ayırt edici özellikleri basitçe o çağa ait aletlerden saptanabilen tek biçimli bir bütünlük olarak değil, ancak "farklı somut uygulamaların çoğulluğu" olarak var oldu.[24] Childe, iktisadi indirgemeciliğin kaba biçimlerinden uzak durmasına rağmen, iktisadi belirlenim kavramını reddetmedi. Aksine, Marx'ın maddeci yönteminin, eğer karmaşık ve dolayımlı bir şekilde anlaşılırsa, açıklayıcı gücünü koruduğunda ısrar etti.

Childe, sınıflı toplumların evriminde iki belirleyici anın olduğunu savundu: neolitik ve kentsel devrim. Patterson, Childe'ın görüşünü şöyle anlatır: Son Buzul Çağının ardından, yiyecek toplayıcı kültürlerin birçoğu, "tükenen kaynaklarla ve yeni koşullarla başa çıkamadıkları için yok olmak"la birlikte, başka gruplar, "yenilebilen bitkilerin ya da meyvelerin tohumlarını ve hayvanları evcilleştirmeyi başardılar".[25] Avcılıktan ve toplayıcılıktan gıda üretimine geçişe dayanan bu "neolitik devrim", sonraki kentsel devrimin ardından, uygarlığın temelini yarattı. Childe, bu devrimlerin kaçınılmaz olmadığında ısrar etti: Bunlar, "her biri kendine özgü tarihe sahip özgül toplumlar"da gerçekleşti. Dahası, bu toplumların devrimci dönüşüme kadar izledikleri değişik kültürel yörüngeler, çeşitli teknolojik yenilikleri –bu grupların her birinin yeni çevrede başarılı olma yeteneklerini güçlendiren yenilikleri– kapsıyordu.[26] Gerçekte Childe, sınıf öncesi toplumların bilimsel ve teknolojik yaratıcılığını vurgulamaya büyük özen gösterdi; Trigger'ın işaret ettiği gibi, neolitik ve kentsel devrimlerin başarısını bu önceki gelişmelerin varlığına bağladı: "Childe,

hem neolitik hem de kentsel devrimlerin, yaygın bir ilişki ağının sonucu olarak çeşitli kaynaklardan bir araya getirilmiş, birbirine kenetli bir dizi buluşun uygulanmasıyla meydana geldiği kanısındaydı."[27] Childe, teknolojik ve bilimsel yenilenmeyi besleyen şeyin, sınıf öncesi toplumların eşitlikçi doğası olduğunu savundu. Bu iki devrim arasındaki dönemde, belki de "2000 yıldan kısa bir sürede kendine yeterli köylerden sınai ve ticari şehirlere doğru hızla ilerlemeye, katı ideolojilerin ve derinlemesine kökleşmiş kurumların bulunmamasının imkân verdiği"ni öne sürdü.[28] Dahası, 1930'larda arkeolojiyi kirleten ırkçı söylemlerin çoğunun tam aksine, Childe, etnik kültürel geleneklerin birbirinden farklı olduğu düşüncesine karşı çıkarak, çeşitli sınıf öncesi toplumlar arasında kesintisiz bir kültürel yayılma sürecinin bulunduğunu, bu sayede de hem insan yapısı nesnelerin, hem de kültürel geleneklerin kuşaklar boyunca biriktiğini savundu.[29]

Son Buzul Çağından sonraki çevresel dönüşüme yanıt olarak gıda üretimine dayalı bir yaşama geçiş, bu sürecin attığı teknolojik ve kültürel temeller üzerinde ortaya çıktı. Paleolitik (yontma taş) dönemden neolitik döneme geçiş, insanoğlunun doğal dünyayla ilişkisinde bir devrim içeriyordu ve bu, insan nüfusunun artışıyla ölçüldüğünde ileriye doğru atılmış bir adımdı: "Türümüz, ancak birinci devrimden sonra –ama hemen sonrasında– gerçekten hızla çoğalmaya başladı."[30] Childe, nüfus artışının ve onunla bağlantılı olarak ömür uzamasının, insanın ilerlemesi konusunda genel yargılara varmakta kullanılabilecek biricik nesnel ölçütler olduğunu ısrarla vurguladı.[31]

Bu neolitik devrim, insanlığın (belirli unsurlarının) kendini yarattığı noktayı belirtiyordu ya da hiç değilse, insanlığın daha sonra kentsel devrimde kendini yaratırken dayanacağı temeli inşa ettiği noktayı belirtiyordu: insanların doğayla olan ilişkilerini asalakça bir bağ olmaktan çıkarıp yapıcı bir bağa dönüştürdükleri ve doğal tarihten toplumsal tarihe adım attıkları anlamında.[32] Tarih yönündeki bu son hamle, "kendine yeterli

çiftçilerin yaşadıkları ufacık köyleri, ikincil sanayilerin ve dış ticaretin beslediği, Devlet şeklinde düzenli örgütlenmenin kurulduğu kalabalık şehirlere dönüştüren *ikinci* kentsel devrimde doruğa çıktı".[33] Childe, neolitik toplulukların yaşamlarına musallat olan iki çelişkiyi çözebilmeleri için bu ikinci devrimin zorunlu olduğunu savundu. Birincisi, bu topluluklar fazlalık (artık) ürün ürettiklerinden ve nüfus artışı ancak genişleme yoluyla gerçekleştirilebildiğinden, çok yıkıcı olabilen savaş tehditlerine açık durumdaydılar. İkincisi, bu toplulukların küçük olması, seller gibi doğal felaketlere özellikle açık olmaları anlamına geliyordu. Bu sorunların ikisi de ancak topluluk birimlerinin çapının büyümesiyle hiç değilse bir ölçüde hafifletilebilirdi; kentsel devrimin ayırt edici özelliği de buydu.[34]

Marx'ın, Engels'in, Plehanov'un ve başkalarının dile getirdikleri, bu büyük atılımın meydana geldiği yerlerde alüvyonlu ovaların ortak çabayla denetim altına alınmasının gerekli olduğu yolundaki tezleri[35] izleyen Childe, bu şekilde kurulan devletlerin, sırf yeni bir egemen sınıfın çıkarlarını korumaya çalışmakla kalmadığını, su taşkınlarını denetim altına almak için gerekli kitlesel emeğin örgütlenmesinde işlevsel bir rol de oynadığını savundu.[36] Yeni devletlerin üstlendikleri üretici rol, Nil, İndüs ve Fırat bölgelerindeki yeni toplumsal oluşumların tümünün gelecekteki gelişmelerini belirleyici ölçüde etkiledi. Bu devletlerin yeni örgütleyici ve denetleyici işlevleri, kendileri de önceki kültürel gelişmelerden kaynaklanan yazının, matematiğin ve diğer bilimlerin ortaya çıkışına ön ayak olmasına rağmen, kentsel devrimden sonraki iki bin yıl, "insanın ilerlemesi açısından öncesiyle kıyaslanabilir düzeyde pek az katkı üretti". Gerçekten de, Childe, o dönemle ilgili yalnızca dört katkının altını çizdi: "ondalık kayıt yöntemi"; "demir ergitmenin ekonomik bir yöntemi"; "hakiki alfabetik yazılar"; "kentlere su temini için su kemerleri".[37] Büyük uygarlıkların hesabına kaydedilebilecek yeniliklerin azlığı, aslında bu listenin ima edeceğinden de kötüdür, çünkü alfabe

ve demir ergitme yöntemi, bu imparatorlukların çevrelerindeki devletlerde geliştirildi.[38] Childe, bu "hayal kırıcı" başarım düzeyi için üç neden gösterdi: birincisi, o imparatorluklardaki çok büyük eşitsizlikler; ikincisi, o dönemde çok yaygın olan savaşlar; son olarak da, egemen sınıfın tutucu büyüsel-dinsel ideolojisi. Bu faktörlerin birincisi, ekonomik açıdan kitleleri yenilik yapamayacak derecede alçaltırken, varlıklı egemen sınıfları yenilik yapmaya zorlayacak pek az baskı vardı. İkinci faktör, iktisadi fazlalık elde edildiği zaman bunun sıklıkla savaşta harcanmasına yol açtı. Son olarak, bu uygarlıkların denetlemeye çalıştıkları doğal kuvvetlerin altında yatan yapıya ilişkin pek az bilgi ve anlayış sahibi olan rahip hükümdarlar, üretim problemlerine yönelik yenilikçi yaklaşımları boğmaya giriştiler, çünkü öyle yaklaşımların, önceleri kendilerine başarı getiren tanrılarla çatışmaya girmelerine yol açmasından korkuyorlardı.[39] Childe, bu yörüngelerin geniş tarihsel yakınsamasını açıklamak için, Marx'ın Asya tipi üretim tarzı kavramından yararlandı. Marx'ın kavramının bu uygulaması ilginçtir, çünkü Stalin, Asya tipi üretim tarzı kavramını 1931'den sonra "fiilen yasak"lamıştı.[40] Dahası, Childe, çeşitli tarihsel kavşaklarda saptadığı dayatılmış yavaşlatma sürecini açıklamak için bu kavramı kullandı; Stalin'in tarihsel maddecilik modelinde açıkça yadsınan bir süreçti bu.[41]

Childe, antik Yunanistan'a ilişkin irdelemesinde, eşitlikçi yenilikçi toplumlar ile eşitlikçi olmayan tutucu toplumlar arasında ana çizgileriyle bir kıyaslama yaptı. Yunanistan'da fark edilebilir düzeyde bir modern bilimin, ne ilginçtir ki, "altın çağ" denilen dönemde değil, daha çok, "Minos-Miken uygarlığının çökmesinden sonra Yunanlar karanlık çağdan henüz çıkıyorlarken" doğduğunda ısrar etti. İşte bu noktada, "Doğunun bilimsel gelenekleri yeni bir ruhla dönüştürüldü".[42] Bu sav, hem *Man Makes Himself*'teki, hem de Childe'ın daha sonra kaleme aldığı *What Happened in History* (*Tarihte Neler Oldu*; 1942) adlı kitabındaki tezler açısından belirleyici önem taşır. Bu sonraki kitabında

Childe, insanlık tarihinin öyküsünü neolitik ve kentsel devrimlerin ötesine taşıyarak, klasik Eski Çağın çöküşüne kadar olan tarihin genel bir incelemesini sunar.

Childe, *What Happened in History*'de, Atina ve Roma dâhil çeşitli devletlerle ilişkili olarak yeni köleci üretim tarzının yükselişini ve çöküşünü açıklamak üzere Doğulu ya da Asya tipi devletlerin felç edici yapısal çelişkilerine ilişkin eleştirisini geliştirir. Childe, Asya tipi devletlere özgü savaşların, insanların üretken şekilde köleleştirilebilme olasılığını ortaya çıkarmış olduğunu *Man Makes Himself*'te zaten belirtmişti.[43] *What Happened in History*'de ise kölelik üzerine kurulu yeni bir üretim tarzının, nihayetinde kendi sonunu getiren çelişkileri nasıl ürettiğini açıkladı.

Childe, demirin ergitilmesi için verimli ve ucuz bir işleme yönteminin bulunmasının, "tarımı ve sanayiyi, hatta savaşı da demokratikleştirdiği"ni öne sürdü.[44] Ne var ki, demir silahlar, barbar orduların, Asya tipi imparatorluklarla üstün bir zeminde karşılaşmalarına ve en sonunda onları yok etmelerine olanak vermekle birlikte, yeni barbar devletler sıfırdan uygarlık inşa etmediler. Aksine, karanlık çağ denilen dönem, seçkinlerin kültürel düzeyinde bir çöküşe yol açmakla birlikte, önceki devrin yenilikleri halk kitleleri arasında unutulmadı, dolayısıyla da gerileme mutlak olmaktan uzaktı. Gerçekte, barbar istilaları, "en elverişli durumlarda, özellikle de Yunanistan'da ... sadece tepedeki dengesiz üstyapıları silip süpürmekle, temelde sağlıklı bir yapıya daha ilerici ilavelerin yapılmasına zemin hazırladı".[45] Aşağıdan bakıldığında, karanlık çağlar pek de geleneksel siyaset tarihçilerinin gördükleri kadar karanlık görünmez.

Ne var ki, yeni toplumsal oluşumlar, Asya tipi devletlerin *totaliter* siyasal yapısındaki en kötü çelişkilerden bazılarını alt edebilmekle birlikte, bunu ancak kendilerine özgü yeni çelişkiler yaratarak yaptılar. Özgül olarak, kölelik kurumu, teknik yenilikleri frenleyici bir işlev gördü. Childe, bunu, çeşitli faktörlerin

sonucu olarak açıkladı: Birincisi, köleler nispeten ucuz olduğu için, zengin köle sahiplerini emek tasarrufu sağlayacak araçlar geliştirmeye yönelten hiçbir özendirici yoktu; ikincisi, köleler yaşamak için gerekenden pek fazlasını almadıkları için, tüketim malları piyasası oluşturmak açısından sınırlıydılar; üçüncüsü ise, köleliğin salt varlığı bile, sanayi üretimini fiilen aşağılayıcı bir etki yaptı.[46] Childe, Yunan tarihindeki bir paradoksu açıklamak için köleliğin tutucu işlevine ilişkin bu anlayıştan yararlandı: MÖ yaklaşık 600-450 yılları arasındaki dönem "hayret verici" bir bilimsel ilerlemeye sahne olmuş olmakla birlikte, bu kuramsal ilerleme, savaş amacıyla kullanılması hariç, "teknik icatlarda ifadesini bulmadı".[47] Helenistik bilimin "bir dizi mekanik icat yarattığı" İskender'in fetihlerinden sonraki dönemde bile, bu icatlar "Helenistik dönemde, –savaş hariç– pratik olarak pek az uygulama alanı buldu".[48] Benzer şekilde, görünüşteki ihtişamına rağmen, Roma, insanlığın bilgi dağarcığına ne herhangi bir önemli bilimsel varsayım kattı, ne de "başlı başına büyük bir buluş"a kaynaklık etti.[49]

Bunun bir sonucu, hem kara hem de deniz yoluyla ulaşımın son derecede zor olmaya devam etmesiydi. Bu, Romalıların ünlü karayollarını inşa etmelerinden sonra bile geçerliydi, öyle ki pazara mal gönderip oradan mal almak yerine, bizzat pazara taşınıp yerleşmek üreticilere hâlâ daha mantıklı geliyordu.[50] Bu süreç, Roma İmparatorluğunun içeriden parçalanmasına *fiilen* katkıda bulundu. Klasik ekonomi yaygın büyümesinin sınırlarına –yaklaşık MS 150'de– ulaşınca, önceki yedi yüzyıl boyunca yoğun büyümeyi kısıtlamış olan içsel çelişkileri, imparatorluğu daraltıcı bir etki yaratmaya başladı.[51] Askerî zaferlerle ele geçirilen yeni köle kaynakları kurumaya başlayınca, ekim-dikim işleri yapan köleleri sömürmekten köylüleri sömürmeye yönelmek, zenginliğini sürdürmek isteyen Roma egemen sınıfının kimi kesimleri için mantıklı –aslında zorunlu– hâle geldi. Bu yeni tarımsal üretim biçimini yürütenler, "klasik Yunan'ın ve erken dönem

İtalya'nın belkemiğini oluşturan özgür köylüler değil, tohum ve donanım için toprak sahibine muhtaç olan ve kira ödeyen kiracı çiftçiler"di.[52] Childe'ın öne sürdüğüne göre, MS 150'den sonraki üç buçuk yüzyılda, art arda gelen Roma imparatorları, bu üretici temelin üzerinde yeniden eski Doğulu çerçeveye uygun devletler yaratmaya uğraştılar. Ne var ki, imparatorluk genişlediği sürece karşılanabilen emperyal devletin iktisadi gerekleri, genişleme sona erince gitgide bir yük hâline geldi.[53] O noktadan sonra devlet, yeniden üretimi için gerekli gelirleri ancak toplumun kendisi gitgide askerileştirilirse garanti edebilirdi; kiracı çiftçilerin serf hâline dönüştürülmesini kapsayan bir süreçti bu.[54] Yine de Childe, yeni Roma sisteminin, eski Doğulu devletlerin salt bir kopyası olduğu kanısında değildi, çünkü erken demir çağının teknolojik yenilikleri unutulmadı, Roma yıkılınca onun yerini alan Avrupa çapındaki bölük pörçük bir sürü küçük devlette uygulamaya geçirildi.[55]

Roma'nın gerilemesi ve yıkılması, köleci üretim tarzının içerdiği çelişkilerin işleyişinin bir sonucuydu. Peki, eğer köleci üretim tarzının çöküşü eski Doğulu yapılara geri dönüşe yol açmadıysa, Avrupa'da yaratılan neydi? Childe buna yalnızca "ima yollu" bir yanıt verdi: Yeni feodalizm, hem Doğunun hem de Roma'nın eski sistemlerine göre ilerleme içeriyordu. Childe, ne yazık ki, feodalizmin olumlu ayırıcı özelliklerini irdelemedi; eski Asya tipi toplumlardaki sisteme kıyasla farklılıklarını da incelemedi.[56] Başka Marksistler, bu geçişin ayrıntılarına ilişkin pek çok şey söylemişlerdir.

Eski Çağdan Feodalizme

Childe, Eski Çağdan feodalizme geçişe ilişkin klasik Marksist yoruma yalnızca şöyle bir dokunmakla birlikte, Marksistler, 1957'de ölümünden beri onun analizini genişletme, geliştirme ve –daha seyrek olarak– tümden reddetme çabasına girişmiş-

lerdir. Childe gibi kuramcıların *ortodoks* tezine eleştirel yaklaşan Marksistlerin belki de en yenilikçisi, Ellen Meiksins Wood[57] olmuştur; Wood, Avrupa'da kapitalizmin yükselişi konusunda Robert Brenner'ın analizine en yakın duruşa sahip "siyasal Marksizm" okulunun önde gelen bir mensubu olarak yazılar yazmaktadır.[58] Brenner'ın bu geçişe ilişkin yorumu konusundaki analizimi sonraya bırakarak şunu hemen belirteyim ki, onun gözünde kapitalizm, benzersiz şekilde yenilikçi bir üretim tarzıdır; bir tek o, emek üretkenliğinin artmasını sistematik olarak destekleme biçimiyle *tüm* kapitalizm öncesi üretim tarzlarından rahatça ayırt edilebilir.[59]

Bu yaklaşımdan genelleme yapan Wood, Yunanistan'da ve Roma'da teknolojik yeniliğin nispeten az olmasının nedenini tarihçilerin yanlış anladıklarını savunur. Sistematik yenilik, insanlık tarihinin ortak bir ayırıcı özelliği değildir, daha çok, modern kapitalizmin yepyeni bir ürünüdür:

> Yunan-Roma dünyasındaki "teknolojik durgunluk"ta dikkat çekici bir şeyin olmadığı görülmektedir... Erken modern Avrupa'da, özgül olarak da İngiltere'de başlayan iktisadi büyüme dönemi, tam da önceki çağlara özgü tek tük yeniliklerle bezenen "durgunluk" örüntüsünü kırdığı için dikkat çekicidir.[60]

Bu mantık çizgisine göre, Yunan ve Roma toplumsal oluşumlarındaki göreli teknolojik durgunluk, diğer kapitalizm öncesi üretim tarzlarındaki teknolojik yenilik yavaşlığına benzer ve ondan daha şaşırtıcı değildir. Wood, Yunanistan'da ve Roma'da köleliğin teknolojik ilerlemeyi sınırlayıcı etki yaptığını kabul etmekle birlikte, Roma *latifundia*'sına özgü geniş üretim birimlerinin, aynı zamanda, "teknik yenilikleri uygulama" koşullarını yarattığında ısrar eder.[61]

Wood'a göre, insanlık tarihi boyunca teknolojik yenilenmeyi engelleyici etki yapan şey, kölelik değil, köylüye dayalı üretimdi: "Küçük köylü mülkiyetinin, büyük ölçekli teknolojik yenilik

için elverişli bir zemin olmadığı belki genel bir kural olarak ileri sürülebilir."[62] Wood, bu sava açıklık getirmek için, Orta Çağ Avrupa'sında su çarkı kullanımına karşı köylülerin direnişiyle ilgili ilk kez Bloch'un anlattığı ve sonra Dockes'un yararlandığı öyküyü tekrarlar; Avrupalı efendi sınıfının zor kullanarak bastırdığı bir direnişti bu. Wood'un yorumuna göre, Roma köleciliğiyle ilişkili geniş üretim birimleri, su çarkının yaygın kullanımını değilse bile geliştirilmesini hızlandırmıştı; Orta Çağda köylülük, bu aracın kullanılmasına karşı tutucu bir muhalefet sergilemişti, çünkü bu yöntemin kullanıma sokulmasıyla, sömürü düzeyinde artıştan başka bir şey olmayacağı kanısındaydılar.[63]

Wood, su çarkı kullanımına karşı köylülerin direnişini, efendilerin sömürüyü yoğunlaştırma çabalarına karşı yaşam düzeylerini korumaya yönelik mantıklı bir girişim olarak açıklar. Görüldüğü gibi, kitabının ana izleği, köylülüğü tutucu bir sınıf olarak kötüleme girişimi değildir; daha çok, Atina demokrasisinin, köle kitlesini elbirliğiyle sömüren bir "aylak ayaktakımı"nın demokrasisi olduğu yolundaki gerici efsaneye karşı çıkmayı amaçlar.[64] İlginçtir ki, bu savın dayanağı, klasik Atina'yı köleci üretim tarzının bir çeşidi olarak kategorileştiren geleneksel Marksist anlayış ile Wood arasındaki kopmadır. Wood'un ısrarla belirttiğine göre, "köleci üretim tarzı" kavramının kökeni, "aylak ayaktakımı" efsanesine dayanır.[65] Wood, kendi iddiasına göre, "'Yunanistan'ın en parlak dönemi'nde yalnızca sanayinin değil tarımın da esas olarak köleler tarafından yürütüldüğü"nü kabul eden Engels'i bu bakımdan özellikle eleştirir.[66]

Tarımsal üretimin büyük ölçüde kölelerce yürütüldüğüne inanmakla Engels yanılmış görünmekle birlikte, sonraki Marksistler, klasik Eski Çağda köleliğin konumuna ve işlevine ilişkin çok daha incelikli ve ayrıntılı bir model geliştirmişlerdir. Bunların başta geleni, *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi* (1981) kitabıyla yirminci yüzyıl Marksist tarih yazıcılığının en büyük eserlerinden birini vermiş olan Geoffrey de

Ste. Croix'dır (1910-2000).[67] Bu "büyük kitap"ın gücüne duyduğu saygıdan dolayı, Perry Anderson, yalnızca Ste. Croix'nın "Arkaik Yunanistan'dan Arap Fetihleri"ne kadar 1.400 yıllık bir dönemi kapsayan kaynaklara olan hâkimiyeti nedeniyle değil, "coşturucu keskinlikteki anlatım"ı nedeniyle de değil, ama belki en çok Ste. Croix'nın, meslekten bir tarihçi için bütünüyle sıra dışı bir şekilde, tüm kitap boyunca Marksist kuram ve kavramlar konusunda sergilediği kavrayış nedeniyle eseri göklere çıkarır: Eser, "bu ülkede en titiz bir çabayla yazılmış kuramsal tarih eserlerinden biridir".[68]

Gerçekten de, Ste. Croix, köleci üretim tarzına ilişkin Marksist anlayışı, iki olası görgül kural dışılığın ışığı altında inceltti: Eski Çağda, tarımda özgür emekten yaygın olarak yararlanıldığına ve genel olarak kölelik dışında kalan ama özgür olmayan emek biçimlerinin yaygın kullanımına ilişkin kanıtlar. Bu amaçla Ste. Croix, ilkin Marksist kuramın merkezî bir izleğini yeniden öne sürerken, ikinci olarak, bizatihi köleci üretim tarzına yepyeni bir anlayış kattı. Marx'a ait bir izleği güçlü şekilde yeniden öne sürmesiyle ilgili olarak, Ste. Croix'nın görüşüne göre, Marx, üretim tarzlarının, "*üretim çalışmasının büyük kısmının* nasıl yapıldığı"na göre tanımlanmasından çok, "üretim koşullarının denetimini elinde tutan *mülk sahibi hâkim sınıfların rahat yaşamalarını olanaklı kılan fazlalığın sızdırılmasını nasıl garantiledikleri*"ne göre tanımlanması gerektiği "düşüncesindeydi". Bu modele göre, belki de gerçekten olduğu gibi, klasik Atina'da tarımsal üretimin büyük kısmını özgür köylüler kitlesi yapıyor olsa bile, klasik Atina'yı bir "köleci ekonomi" olarak görmek kesinlikle olanaklıdır, çünkü Atina aristokrasisi, toplumsal ve tarihsel yeniden üretimini kolaylaştıran fazlalığın çoğunu kölelerden ya da daha genel olarak özgür olmayan emekten elde ediyordu.[69]

İkincisi, Ste. Croix'nın öne sürdüğüne göre, Atina ve Roma devletlerinin "köleci ekonomiler" olarak sınıflandırılması, egemen sınıfın tükettiği fazlalığın büyük kısmını, terimin dar an-

lamıyla kölelerin üretiyor olmasına bağlı değildir. Daha çok, Ste. Croix'nın vurguladığına göre, "köleci ekonomiler"i ayırt eden özellik, egemen sınıfın fazlalık sızdırdığı başat emek biçiminin özgür olmayan emek olmasıdır: Ste. Croix, özgür olmayan emeği tanımlarken, asıl kölelerin yanı sıra, borç yükümlülüğüne tabi olan ya da fiilen serf konumunda bulunan işçileri de kapsayan geniş bir çerçeve çizdi. Dolayısıyla Ste. Croix, "Yunan (ve Roma) dünyasını 'köleci ekonomi' olarak adlandırmanın teknik açıdan doğru olmayacağı"nı öne sürmekle birlikte, kurnazca bir yorum yaparak, "başka birileri o ifadeyi kullanmak isterse, buna herhangi bir kuvvetli itiraz getirmeyeceği"ni söyledi. Marx'ın *Grundrisse*'deki bir önermesini izleyerek Croix'nın parmak bastığı nokta, "doğrudan zorla çalıştırmanın, antik dünyanın temeli olduğu"ydu.[70] Daha kesin bir deyişle, Ste. Croix'nın öne sürdüğüne göre, kölelik, "nicel anlamda değil ... ama Yunan-Roma antik dönemi boyunca *özgür olmayan emeğin arketip biçimi* olması anlamında, antik çağda 'özgür olmayan emek'in başat biçimi"ydi. Örneğin, Roma'da yaklaşık MS 300'lerden sonra *de facto* serfliğin, özgür olmayan emeğin başat nicel biçimi hâline geldiği dönemlerde bile, Romalıların özgürlük ile kölelik arasında geçiş niteliğinde bir konum kavramına sahip olmadıkları gerçeği, kölelik fikrinin, "tüm sınıfların psikolojisinde yaygın varlığı"nı sürdürdüğü anlamına geliyordu.[71] Ste. Croix'nın öne sürdüğüne göre, Romalılar, serflik kurumunu ifade edebilmelerini sağlayan bir terminoloji geliştirince –imparatorluğun geç döneminde *coloni* sözcüğü kullanılıyordu– kültürlerinde kölelik fikrinin başat olması nedeniyle, *coloni*'lere, "dar teknik anlamı dışında kalan bütün kölelik terimleri"ni uygulama eğilimindeydiler.[72]

Eski Çağın öncelikle bir "köleci ekonomi" olarak tanımlandığı düşüncesinin bu yepyeni savunusu oldukça büyük tartışmaya yol açmıştır. Özellikle Ellen Wood klasik Yunanistan'a uygulandığı biçimiyle Ste. Croix'nın tezine karşı çıktı. Wood, Yunanistan'ın bir "köleci toplum" olduğunu kabul etmekle bir-

likte, Yunanistan'da tarımsal üretimin kölelerce yürütüldüğüne ilişkin Ste. Croix'nın iddiasının görgül gerekçelerini eleştirerek, Ste. Croix'nın bu savı doğrulamak için pek az somut kanıt sunduğuna, daha çok birkaç edebî kaynağa dayandığına işaret eder.[73] Belirttiğim gibi, Wood, Ste. Croix'nın bazı koşullara bağladığı ama reddetmediği köleci üretim tarzı kavramının, en iyi şekilde, Yunan demokrasisine aylak ayaktakımının egemenliği olarak yöneltilen geleneksel aristokratik eleştirinin Marksist bir aktarımı olarak anlaşılabileceğini öne sürer. Wood'un Ste. Croix'nın savını çürütme girişimine başka Marksistler karşı çıkmışlardır. Alex Callinicos, kanıt göstererek, Wood'un Ste. Croix'nın tezini reddetmesindeki bir ironiye işaret eder: Wood, bu sorunla ilgili tezini, Moses Finley'nin otoritesine başvurarak destekliyor, oysaki Finley'nin bu sorunla ilgili savları, Ste. Croix'nınkilerle örtüşüyor.[74] Daha kavramsal bir düzeyde, Perry Anderson'ın belirttiğine göre, Wood'un klasik Atina'daki kölelerin çoğunun ev işlerinde çalıştıkları yolundaki iddiası, eğer köleler tarımda da çalışmıyor idiyse, üretici olmayan böyle büyük bir işgücünün nasıl sürdürülebildiğine "hiçbir açıklama getirmez".[75]

Ste. Croix'nın bu sorun konusundaki duruşunun güzelliği, demokrasi ile köleliği, şık bir diyalektik birleşim içinde ilişkilendirmesidir. Croix'nın tezine göre, Atina demokrasisi köylülüğün sömürülmesine karşı önlemler aldığı için ve vergi düzeyleri aşırı yükselirse yabancılar –*metoikos*'lar– her zaman kenti terk edebildikleri için, zenginliğini devam ettirmek istiyorsa Atina aristokrasisinin yapabileceği tek şey kalıyordu, o da köleleri daha fazla sömürmekti.[76]

Adlandırma konusundaki bu pek de anlaşılır görünmeyen tartışmaya değinilirken sorulması gereken apaçık soru şudur: Önemli mi? Bu Marksistlere göre önemlidir, çünkü kullanılan kavramlar, tarihsel süreçleri açıklayacakları umuduyla kullanılıyor. Anderson'ın işaret ettiğine göre, Ste. Croix'nın kitabının tüm altyapısı, antik çağın yükselişini ve düşüşünü betimlemekten

çok daha fazlasını sunmak üzere tasarlanmıştı: Ste. Croix gerçekte bu süreci *açıklamayı* amaçladı.[77] İşte bu amaçla, toplumsal katmanlara ilişkin Weberci kavramsallaştırmayı reddetti, çünkü Weber'in sınıf kavramı tarihsel değildi, bu yüzden de "en basmakalıp ve zararsız bir yaklaşım dışında, herhangi bir şeyi anlamamıza ya da açıklamamıza pek yardımcı olmaz"dı ya da Ste. Croix öyle iddia ediyordu.[78] Weber'in sınıf kavramı öylesine "muğlak" ve "katıksız tanımlayıcı" olduğu için, Moses Finley o kavramı Eski Çağa uyguladığı zaman, o toplumun dinamik doğasını analiz etmeyi hiç başaramadı.[79]

Finley'nin Weberci yaklaşımının aksine, Ste. Croix, en güncel araştırmalardan yararlanarak, antik çağın yükselişini ve yıkılışını, Childe'ın yaklaşımına benzer bir doğrultuda açıklamayı amaçladı –antik çağın çöküşünü tam bir felaket olarak gören seçkinci tarihçilerin kötümserliğine karşı, Roma'nın yıkılışından sonra kültürel ve teknolojik sürekliliğe ilişkin Childe'ın yaptığı soğukkanlı analizi salık verdi.[80] Childe gibi Ste. Croix'nın da öne sürdüğüne göre, en sonunda Roma'nın yıkılmasına neden olan şey, köleliğin yapısal sınırlamalarıydı. Ste. Croix, hem köleliğin tam olarak nasıl bir süreçte gerilediğine ilişkin titiz bir irdeleme yaparak, hem de Yunan demokrasisinin ortadan kaldırılmasının en sonunda Roma'nın yıkılmasını ne şekilde kolaylaştırdığına ilişkin bir çözümleme yaparak, bu analizi derinleştirdi.

Ste. Croix'nın öne sürdüğüne göre, demokrasi, "güçlülerin sömürüsüne ve ezmesine karşı alt sınıfları bir ölçüde koruyarak önemli bir rol oynayabildi". Gerçekte tam da bu rolü oynayabildiği içindir ki, zengin ve yoksul Atinalılar arasındaki sınıf mücadelesi demokrasi dönemi boyunca Atina Devletinin demokratik yapıları üzerine odaklandı: Zenginler demokrasiyi baskılama amacı güderken, yoksullar güçlendirme amacı güttüler.[81] Ste. Croix'nın savunduğuna göre, MÖ 4. yüzyılın sonlarından itibaren zenginlerin saldırıları gitgide daha başarılı oldu, ta ki en sonunda Makedonyalı ve Romalı fatihler Atina demokrasisini yavaş yavaş

iğdiş edinceye kadar, öyle ki Hıristiyanlık çağının 3. yüzyılına gelindiğinde demokrasinin son kalıntıları da yok edilmişti. Bu süreç, Atinalı köylüleri ve Akdeniz bölgesinin daha zayıf demokrasilerindeki köylüleri, artan sömürüye karşı kendilerini savunabilmelerini sağlayan kilit nitelikteki bir mekanizmadan yoksun bıraktı. Roma egemen sınıfının zenginlik yığmasını sağlayan fazlalığın ana kaynağı köleler bu dönemde kıtlaşmış olmasaydı, bu yenilgi, Yunan köylülüğünün yaşam koşullarında mutlaka uzun erimli bir gerilemenin habercisi olmayabilirdi.[82]

Önceleri yeni köle temini için ucuz ve bol bir kaynak sağlamış olan yayılmacı savaşlar Hıristiyanlık çağının başlamasından sonra sayıca azaldığı için, yeni köle girişi yavaş yavaş kurumaya başladı. Ste. Croix'nın ileri sürdüğüne göre, verimli çalışan bir nüfusu devam ettirmek için, "kölelerin artık öncekinden çok daha kapsamlı şekilde bakılıp yetiştirilmeleri gerekliydi".[83] Kölelerin bakılıp yetiştirilmeleri, zorunlu olarak, hiç değilse bazılarına, önceleri tanıdıklarından daha kaliteli yaşam koşulları sağlanmasını beraberinde getirdi; çünkü kölelerin, hiç değilse çocuklarını büyütmek için zamana ihtiyaçları vardı, onların ucuz ve kolayca kullanılıp atılabilir bir meta olmaktan çok, uzun vadeli bir yatırım olmaları için bu gerekliydi. Ne yazık ki, köylülük açısından bu gelişmenin anlamı, eğer egemen sınıf alışmış olduğu zenginliğini sürdürmeyi arzu ediyorsa, fazlalık için yeni kaynaklar bulmak zorunda olduğuydu; geleneksel haklarının baskılanması hâlinde özgür köylüler açıkça hedef olabilirlerdi. Ste. Croix'nın ileri sürdüğüne göre, "kölelik artık Roma'nın şaşaalı günlerinde ürettiği kadar fazlalık üretmediği içindir ki, mülk sahibi sınıflar, özgür yoksullara daha çok yüklenme gereği duydular".[84] Köylülüğün daha çok sömürülmesine demokrasinin izin vermediği, demokrasinin son kalıntıları da baskı altına alınınca kölelerin daha çok kullanılmasına gerekçe sağlayan Atina'daki durumun tersine ve köle sayısının gitgide azaldığı koşullarda, Roma Devleti, fazlalık kaynağı olarak gitgide köylülüğe yönelir oldu.

Bir yandan kölelerin durumu yavaş yavaş düzelirken, öte yandan köylülüğün yaşam koşullarında yavaş yavaş bozulmanın olduğu, öyle ki en sonunda iki grubun karışıp kaynaşarak yeni bir serf sınıfı meydana getirdiği o sürecin tam olarak nasıl geliştiğine ilişkin bir açıklama, Ste. Croix'nın kitabının çekirdeğini oluşturur. Ama Ste. Croix, Roma'nın yıkılışının, Gibbon'dan bu yana birçok yorumcunun ileri sürdüğü gibi, "otomatikman" olmadığını vurgulamaya önem verdi. Gerçekte, imparatorluk, barbarlara karşı savaşlarında köylülüğün verdiği sessiz sedasız desteği kaybetti, çünkü köylüler, onları sömüren *devletlerine* gitgide yabancılaşmışlardı -Ste. Croix, Roma İmparatorluğunun geç dönemdeki işleyişini betimlemek için "vampir yarasa" mecazını kullanır. Bu durum pek az köylü isyanına yol açmasına rağmen -askerî aygıt böyle isyanların sık sık çıkmasına izin vermeyecek kadar güçlüydü ve isyan çıktığı zaman da "asla başarıya ulaşmadı"-, yine de imparatorluk Cermen kavimlerinin askerî tehditleriyle karşı karşıya kalınca köylülüğün imparatorluğa destek vermemesine yol açtı. Bu nedenle, Ste. Croix, Roma'nın gerilemesini ve yıkılmasını, öncelikle Roma egemen sınıfının, köylülerce pek az sevilen son derecede sömürücü ve masraflı bir devlet yaratmasının yıkıcı sonuçlarıyla açıklar.[85]

Ek olarak, Ste. Croix'nın belirttiğine göre, yaygın serfliğin ortaya çıkışından önce Yunan dünyasında köle isyanlarının olması zordu, çünkü köleler "karma karakterliydiler ... paylaştıkları ortak bir dil ya da kültür yoktu".[86] Ne yazık ki, Anderson'ın işaret ettiği gibi, Ste. Croix'nın kitabının muazzam gücüne rağmen, tarihsel gelişime ilişkin eksik bir anlayış bu tezi sakatladı. Anderson, sınıfsal kavramlar ile sınıf bilincini eşitleme eğiliminin sergilendiği -söz gelişi, Edward Thompson'ın eserindeki- öznel sınıf modellerine Ste. Croix'nın yönelttiği eleştiriyi alkışlamakla birlikte, Ste. Croix'nın yazdığı tarihle zıt doğrultuda belki de aşırı ileri gittiğini öne sürdü: Ne tuhaftır ki, kitabının adına rağmen, Ste. Croix, antik çağdaki somut sınıf mücadelele-

riyle ilgili pek az şey söyledi. Anderson'ın belirttiğine göre, bunun nedeni, Eski Çağın yükselişini ve düşüşünü açıklayan "gerçek mekanizma"nın *başlı başına* sınıf mücadelesi değil, "üretici güçler ile üretim ilişkileri" arasında gelişen çelişki olduğunu aslında fark etmiş olmasıydı. Ne var ki, Ste. Croix bu kör güçleri vurgulamakla, antik çağda bile var olan bilinçli *etkin özne* unsurunu hafife almıştı. Anderson, Roma İmparatorluğunun coğrafi sınırlarına ulaşılınca ve savaş ganimeti olarak köle sağlayan kaynak kurumaya başlayınca, köleliğin yavaş yavaş zayıfladığı konusunda Croix'yla aynı görüşteydi. Bununla birlikte, Ste. Croix'nın, daha önce türdeş olmayan köle gruplarının bir araya getirilmesi ve daha sonra bunların imparatorluğa karşı ortak bir direniş kültürü geliştirebilmesi sonucunda, Roma'nın köleler üzerindeki ideolojik denetiminin giderek zayıflamasını göz ardı ettiğini öne sürdü.[87]

Anderson, Ste. Croix'nın Atina demokrasisinin çöküşü konusundaki analizine ilişkin irdelemesinde bu eleştirel mantık çizgisini geliştirdi. Ste. Croix, gerek Yunan devletlerine karşı koymak üzere kendi silahlı kuvvetlerine ağırlık vermiş oldukları için Makedonları bir anlamda bizzat Yunanların yaratmış oldukları gerçeğini, gerekse "radikal şekilde doğrudan karakteri" nedeniyle bizatihi Atina demokrasisinin "kendi kendisiyle çelişkiye düşmeden asla kentsel büyüklüğün ötesine geçemediği" gerçeğini, Atina'nın gerileyişine ilişkin açıklamasına dâhil etmeyi başaramadı.[88] Bu savıyla Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism* (*Antikiteden Feodalizme Geçişler*; 1974) adlı kitabında özetlendiği üzere, bu geçişe ilişkin kendi analizinde geliştirmiş olduğu bir izleği tekrar etti: Atina'nın kurduğu demokratik koloniler, ana devletle tam olarak bütünleştirilemedi ve Atina, kendi demokratik ülküleri ile emperyal emelleri arasındaki çelişkide sıkışıp kaldı.[89]

Bu savın ötesinde, Anderson'ın kitabı, köleci üretim tarzı kavramının belki de en güçlü savunularından birini içerir. Anderson'a

göre, söz konusu tarz, "kentsel sanayi olmadığı için", antik çağda "kırsal kesimde köle emeği"ni, "metropolis görkeminin olabilirlik koşulu" haline getirmiştir.[90] Anderson, doruk noktasında bu tarzın, Yunanistan'da MÖ 4. ve 5. yüzyıllardan Roma'da MS 2. yüzyıla kadar sürdüğünü savundu.[91] Anderson'ın *Passages from Antiquity to Feudalism*'de savunduğuna göre, Roma'nın yıkılmasıyla köleci üretim tarzı, sonraki birkaç yüzyıl boyunca "Cermen" tarzıyla karışıp kaynaşarak feodal üretim tarzını yarattı ve "dolayısıyla feodalizmin ana kurumları Şarlman öldüğünde artık mevcuttu".[92] Feodal tarzın, daha önce birçok Marksistin öne sürdüğünün aksine serflikle eşit sayılamayacağı ve bu nedenle, gerek geç dönem Roma İmparatorluğunun gerekse serfliğe benzer üretimle tanımlanan başka herhangi bir devletin yeterli şekilde *feodal* kategorisine sokulamayacağı iddiası, Anderson'ın tezinin merkezinde yer alır. Bu anlamda, Anderson'ın savları, geç dönem Roma İmparatorluğunda serflerin yaygın kullanımına bakılarak imparatorluğun feodalleşmiş olduğu sonucunun çıkarılamayacağı tezini desteklemek için Anderson'ın feodalizm tanımından yararlanan Ste. Croix'nın savlarıyla örtüşür.[93]

Ste. Croix'nın geç dönem Roma İmparatorluğunu tanımlamak için "feodal" nitelemesini reddetmesi geniş kabul görmekle birlikte, özgür olmayan emek yaygın şekilde kullanıldığı ve kölelik, özgür olmayan emeğin ana örneği denilebilecek bir doğaya sahip olduğu için geç dönem imparatorluğun, en iyi, bir "köleci ekonomi" olarak anlaşılabileceği yolundaki önermesi, çok daha tartışmalı bir sav olarak karşılanmıştır. Örneğin Chris Wickham,[94] geç dönem Roma üretim tarzı konusunda daha ince ayrımlı bir analizin –köleci tarz kavramını saf dışı bırakan bir analizin– gerekli olduğunu öne sürmüştür. Wickham, Ste. Croix'nın değindiği kanıtlara –feodalizmin, köleler ile kiracı çiftçilerin kaynaşarak yeni bir serf sınıfı oluşturmaları sonucunda evrildiğine– gerçekte katılır, ama bu geçiş durumunun, "köleci ekonomi" kavramı kullanılarak yeterince betimlenebileceğini reddeder.[95]

Şehirlerin, çevrelerindeki kırsal kesimi önce denetimlerine aldıkları, sonra da buraları bir toprak vergisi sistemi uygulayarak sömürdükleri biçimindeki bir antik tarza ilişkin Marx'ın geliştirdiği kavrama geri dönen Wickham'ın savunduğuna göre, geç dönem imparatorlukta kölelik unsurlarıyla birlikte feodalizm unsurları da mevcut olmasına rağmen, bu dönemde başat üretim tarzı, önceki antik tarza bir geri dönüştü.[96] Gerçekte Wickham, geç dönem Roma Devletindeki antik tarzın, Samir Amin'in "haraca dayalı" üretim tarzı dediği şeyin değişik bir biçimi olduğunu savunur. Wickham'a göre, bu tarz, birincil üreticilerden artı emeğin sızdırılış biçimiyle değil, haraca dayalı toplumsal ilişkilerin "toprak beylerinin çıkarlarına uygun olarak düzenlenmeyip devletin çıkarlarına uygun olarak düzenlendiği"[97] gerçeğiyle feodalizmden ayrılıyordu. Feodal tarzda, köylülerin fazlalık ürünlerinin sömürüsü, toprak beylerinin denetimindeki kira aracılığıyla yürütüldüğü hâlde, haraca dayalı tarzda Devlet hem köylülerden hem de toprak beylerinden vergi alıyordu.

Bu ayrışan yapılar, ayrışan toplumsal dinamikleri gerekli kıldı: Haraç toplayan egemen sınıf, üretim noktasına feodal beyler kadar yakın değildi ve bu nedenle, üretkenliği artırmak için doğrudan müdahale etme olasılığı daha zayıftı; haraca dayalı tarzda, toprak beylerinin özel çıkarları, feodalizmdeki konumlarının aksine, "devletin yöneticileri ve araçları olarak sahip oldukları çıkarlarla çelişki içinde"ydi.[98] Roma'nın yıkılmasına ilişkin Wickham'ın yorumu ile Ste. Croix'nın daha ortodoks okuması arasındaki ayrışmanın kaynağı, işte bu ikinci çatışmaydı; çünkü Wickham'ın modeli Ste. Croix'ninkine benzemekle birlikte, kilit bir noktada ondan farklıydı. İmparatorluğun geç döneminde halkın barbarlara karşı devlete askerî destek vermemesinin Roma'nın yıkılışına yardım ettiği konusunda ikisi de aynı görüşteydiler; ama Ste. Croix bunu, köylülüğün imparatorluğa karşı gizli sınıf mücadelesinin sonucu olarak açıklarken, Wickham bu açıklamaya bir ekleme yaparak, toprak beyleri ile imparator-

luk arasında da bir sınıf mücadelesinin olduğunu ve bu yüzden seçkinlerin bile Roma'nın emperyal gücünün çöküşüne kayıtsız kaldıklarını iddia etti. Marx'ın "Bugüne kadarki tüm toplumların tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir" özdeyişinin geç dönem Roma İmparatorluğuna böyle uygulanması, Marx'ın modelinin amacına aykırı görünmekle birlikte, Wickham, bunun gerçekte Marx'ın genel iddiasını desteklediğini ısrarla vurgular: "Vergi kaçkını aristokratlar" sınıf mücadelesinin "kendilerine bakar bakmaz sempati duyulacak kahramanları değildirler", ama onun başoyuncusu olmaktan da geri kalmazlar.[99]

Feodalizm Tartışması[100]

Bölüm 3'te belirttiğim gibi, Stalinist karşı-devrimin önemsiz bir sonucu, Marx'ın Asya tipi üretim tarzı kavramının yaklaşık 1931'de başlayıp 1960'ların ortasına kadar Sovyetler Birliği'nde ve dolayısıyla milletlerarası komünist harekette baskılanmasıydı, öyle ki Stalin'in *Diyalektik ve Tarihsel Maddecilik* kitabının 1938'de yayınlanmasından sonra, bu kavramı reddetmek kesinlikle Marksist "doğru yol" olup çıktı. Bu garip görünen gelişmenin nedeni, Marx'ın kavramının kuramsal gücüyle ya da tutarlılığıyla ilişkili değildi, daha çok siyasal çıkara dayanıyordu.[101] Gerçekte, Asya tipi tarz kavramı, 1920'lerde Çin politikasına ilişkin Komintern tartışmalarının sonucu olarak terk edilmişti. O sırada Stalin'le Buharin'in elinde olan Komintern önderliği, Çin'in feodal bir devlet olduğunu, burjuva devrimi için olgun durumda bulunduğunu savunuyordu. Ek olarak, emperyalist devletler Çin'i bölüp parçaladıkları için, burjuva devriminin, millî kurtuluş hareketi biçimini alacağında ısrar ediyordu. Sovyet önderliğinin kanısına göre, bu koşulların bir araya gelmesinin, hem Çin burjuvazisini hem de Çin köylülüğünü yakında devrimci eyleme yönelteceği ve proletaryanın bunu desteklemesi gerektiği anlamını taşıyordu. Sonuçta Sovyetler, Çin Komünist

Partisi'nin Çin'in burjuva Milliyetçi Partisi *Guomindang*'a tabi olması gerektiğini öne sürüyordu.[102] Bu siyaset felaketle sonuçlandı –1927'de Şanghay, komünistlerin Kuomintang tarafından kanlı şekilde bastırılmasına tanıklık etti;[103] ama Stalin, bu yenilgi üzerine fikirlerini gözden geçirme yoluna gitmedi; bunun yerine, Çin'in ekonomisinin feodal niteliğini diline doladı ve bu savı eleştirenlerin hepsini Troçkist olmakla suçladı.

Asya tipi tarz üzerine Rus akademik tartışmalarına 1920'lerin sonu ile 1930'ların başında "Troçkist" akademisyenlerin pek az katkıda bulundukları düşünülürse, Stalin'in suçlamasının maddi temelleri çok zayıftı.[104] Ama Komintern önderliğine yönelik siyasal eleştirilerinde Troçki, Çin'in toplumsal yapısı konusunda, bu tartışmayla bağlantılı bazı sözler etmişti. 1929'da, Çin burjuvazisinin hem emperyalizmle hem de toprak sahipliğiyle bağlarının, devrimci bir sınıf gibi davranmasını engelleyecek ölçüde sıkı olduğunu savundu:

> Tabanda, Çin ekonomisinin tarımsal temellerinde, burjuvazi organik olarak ve kopmaz şekilde feodal sömürü biçimleriyle bağlantılı [iken], tepede de aynı ölçüde organik olarak ve kopmaz şekilde dünya mali sermayesiyle bağlantılıdır. Çin burjuvazisi, gerek tarımsal feodalizmden gerekse yabancı emperyalizmden kendi başına kurtulamaz.

Troçki, bu savıyla, ortaya Stalin'in siyasal projesini sorgulayan sorular atmanın yanı sıra, önceden de diktatörün perspektiflerinin kuramsal mimarisine meydan okumuştu: "Kelime oyunu yapılmıyorsa, Çin'de feodalizmin olmadığı söylenmelidir. Çin köyünde serf-toprak sahibi ilişkileri vardır, ama bunlar, feodal değil, burjuva mülkiyet biçimleriyle ve burjuva toplumsal-siyasal düzeniyle taçlandırılmış ilişkilerdir."[105] Dolayısıyla, Troçki, Çin'de Asya tipi üretim tarzı meselesine doğrudan değinen hiçbir söz etmediği hâlde, Çin'in toplumsal dinamiğini feodalizm kategorisini kullanarak açıklamanın mümkün olmadığına olan inan-

cı, Çin feodalizmi kavramını eleştiren akademisyenlerin, Stalin tarafından çağrışım yoluyla suçlu sayılmalarını ve fikirlerinin baskı altına alınmasını kolaylaştırdı. Hal Draper'ın belirttiği gibi, o noktadan sonra, Çin tarihini araştıran Rus akademisyenlerin, Stalin'in siyasetini doğrulamaya ve Troçki'nin görüşlerini çürütmeye yardım edecek sonuçlara varmaları zorunlu oldu.[106]

Çin'deki üretim tarzının feodal olduğu konusunda ısrarın bir sonucu, Marx'ın Asya tipi üretim tarzı kavramının komünist hareket içinde reddedilmesiydi. Marx, bu kavramı, çok doğrultulu bir toplumsal evrim modeli önermek üzere kullanmış olduğu için, bunun Stalinistlerce reddedilmesi, "ortodoks" Marksizmin, yirminci yüzyılın ortalarında tek doğrultulu bir tarihsel gelişim modelini benimsemesiyle sonuçlandı; buna göre, tüm toplumlar, önceden belirlenmiş sonuca doğru mekanik olarak bir dizi aşamadan geçerek hareket ediyordu: ilkel komünist, antik, köleci, feodal, kapitalist, son olarak da sosyalist. Bu şema ile tarihin gerçek seyri arasındaki uçurum belki Stalin'i kaygılandırmamış olabilirdi -onun gözünde "Marksizm", rejiminin siyasi çark edişlerini ve manevralarını *a posteriori* haklı göstermekte kullandığı salt bir tılsım hâline geldi[107]- ama tarih ve siyaset üzerine kendi eleştirel araştırmalarına yardım etmesi için Marx'tan yararlanmak isteyen tarihçilerin canını sıkıyordu. Bu mesele, feodalizmden kapitalizme geçiş üzerindeki tartışmada doruğa çıktı; çünkü o tartışma küresel çapta sürüp giderken, bir soru hep tekrarlanıyordu: Kapitalizm bağımsız olarak niçin yalnızca Avrupa'da ortaya çıkmıştı?

Geçen bölümde irdelediğim gibi, İngiliz tarihini inceleyenler, Marx'ın *Kapital*'inde, İngiltere'de kapitalizmin gelişmesiyle ilgili zengin bir tarihsel malzeme kaynağı buldular; Fransız tarihini inceleyenler de, Marx'ın 1789, 1848 ve 1871 devrimlerine ilişkin çeşitli analizlerinde bir o kadar uyarıcı malzeme bulabildiler.[108] Bu iki tarihçi grubu, yirminci yüzyılda, bu temeller üzerinde inşa ettikleri çalışmalarla, kendi dallarını derinden etkileyeceklerdi.

Marx, o toplumlarda, öncelikle de Batıdaki kapitalist atılımdan sadece birkaç yüzyıl önce Avrupalıların bildiklerinden çok daha yüksek iktisadi ve kültürel gelişim düzeylerine ulaşmış olan Ortadoğu'da, Hindistan'da, Çin'de kapitalizmin ortaya çıkamamasına ilişkin bir açıklama getirdi. Bu kıyaslamadan çıkan muammaya Marx'ın verdiği yanıt, dile getirdiği Asya tipi üretim tarzı kavramında anlatımını buldu; toprakta özel mülkiyetin olmamasıyla, kendi kendine yeterli köy topluluklarıyla ve toplumun tümünden haraç toplayan bir devletle ayırt edip betimlediği bir tarzdı bu.[109] Marx, Asya tipi tarzını, özgül bir coğrafi referanstan çok, evrensel bir referansa sahip olarak anladı –tıpkı, "Pekin Adamı" terimini evrensel referansa sahip olarak anlayan on dokuzuncu yüzyıl antropolojisi gibi.[110] Ne var ki, bu tarz evrensel olmakla birlikte, bazı bölgelerde *fosilleşmiş*ti.[111] Marx, bu ayrışan tarihsel yörüngeleri, kapitalizmin doğuşuyla ilgili anlayışına ışık tutacak bir bakışla kavramayı amaçladı.

Stalincilerin Asya tipi üretim tarzı kavramını reddetmelerinin yanı sıra, 1950'li ve 1960'lı yıllarda yeni bir eleştirel anti-Stalinist Marksizm kuşağının doğuşundan sonra yazan başka Marksistler de Marx'ın kavramının benimsenmesine karşı çok daha saygın gerekçelere dayanan bir direnme eğilimi sergilediler. Bu gelişmenin önemsiz de olsa bir nedeni, Asya tipi tarz kavramının 1950'li ve 1960'lı yıllarda ilginç bir şekilde yeniden ortaya atılmasıydı. Soğuk Savaş silahşoru olup çıkan eski komünist Karl Wittfogel, 1957'de, *Oriental Despotism* (Doğu Despotizmi) kitabını yayınladı; orada, Marx'ın kavramını geliştirerek, bunu, firavunluk dönemi Mısır ve Stalinist Rusya gibi çok farklı devlet yapılarını açıklamak üzere kullandı. Wittfogel'in kitabı, öncelikle, Sovyetler Birliği'nin yeni bir doğu despotizmi biçimi olduğunu, "bürokratik devlet köleliği"yle tanımlanan bir toplum olduğunu ve Batının da totaliter bataklığa sürüklenmek istemiyorsa bu oluşuma karşı cesaretle harekete geçmesi gerektiğini kanıtlama amacı güden siyasal bir metindi.[112] Wittfogel'in Batı yanlı-

sı söylemi ve tarih dışı harmanlama yöntemi, ne yazık ki, onun kitabında aranıp bulunabilecek her türlü içgörüyü yok etmişti. Perry Anderson, bu kitaba "pespaye bir gevezelik" demekte haklıydı.[113] Marksizme açıkça düşman olmasına rağmen Wittfogel'in kaba Soğuk Savaş polemiği, yine de bazı Marksistleri, Stalin'in 1930'larda susturmaya çalıştığı tartışmaları yeniden irdelemeye yöneltti.

1960'larda bir Marksistin Asya tipi tarzı kavramıyla yeniden cebelleşmesinin en incelikli örneğini, belki de Maurice Godelier sundu.[114] Childe'ın katkısını temel alan Godelier'nin iddiasına göre, "Marx, tam olarak farkına varmaksızın, sınıfsız toplumdan sınıflı topluma geçişe özgü bir toplumsal örgütlenme biçimini betimledi."[115] Godelier, sınıflı toplumların ortaya çıkışı için somut nedenlerin farklı yerlerde ve farklı zamanlarda değişkenlik gösterdiğini –örneğin, bazı yerlerde geniş ölçekli kamu hizmetlerine duyulan ihtiyacın itici güç sağladığını, başka yerlerde ise bu mekanizmayı, seçkin bir zümrenin üretim sürecine yaptığı dolaylı müdahalenin sağladığını öne sürdü.[116] Yine de tüm bu biçimlerin ortak bir özelliği vardı: Her durumda, "devlet erkini kullanan ve topluluklarca üretilenlerin bir kısmına el koyarak sınıfsal sömürüsünün temellerini sağlamlaştıran", bunu yapmakla da toplumun üretici güçlerinin gelişimini kolaylaştıran bir aristokrasi ortaya çıkmıştı.[117] Marx'ın aksi yöndeki bazı önermelerine karşıt olarak, Asya tipi tarz durağan değildi: "Topluluk yapıları ile sınıfsal yapılar arasında örtüşme" olmasından dolayı, Asya tipi toplumsal oluşumlar, "özel mülkiyetin gelişmesi nedeniyle topluluğa dayalı (komünal) ilişkilerin gerçekliklerini gitgide yitirdikleri sınıflı toplum biçimlerine doğru" kendi iç çelişkileri yoluyla gelişme eğilimi gösterirlerdi.[118] Bu eğilim, "antik tarz yoluyla" köleci tarzın ortaya çıkması ya da "feodalizm" yönünde bir hareketin gelişmesi dâhil, "en az" iki olası sonuç doğurabilirdi.[119] Godelier'ye göre, tipik olan bu ikinci yörüngeydi. İstisnai olarak, Avrupa'da tarihsel evrim, ancak köleci tarz yoluyla feodal

tarza ulaştı. Dolayısıyla, bu modele göre Avrupa, feodal mirasıyla değil, köleci tarz yoluyla feodalizme ulaşmada tuttuğu yolla benzersizdi. Onun savına göre, bu yörünge, feodal özel mülkiyet ile meta üretiminin birleştirilmesine yardımcı oldu, bu da sırası gelince feodal Avrupa'da üretim güçlerinin genişlemesini teşvik ederek kapitalizmin ortaya çıkmasına olanak sağladı.[120]

Godelier'nin savı güçlü olmasına rağmen, 1970'li yıllar, Asya tipi tarz için iyi bir onyıl olmadı. Belki de Marx'ın bu kavramı kullanmasına Perry Anderson'ın yönelttiği akademik eleştiri, kavramın gözden düşmesinde kilit faktör oldu. Anderson'ın tezine göre, Marx, Asya tipi üretim tarzı kavramını, Doğu ile Batıyı olumsuz şekilde kıyaslayan yerleşik Batı geleneğinden miras aldı; bu geleneği izlediği için de o tarza ilişkin "tutarlı ve sistematik bir açıklama"yı ana çizgileriyle ortaya koyamadı.[121] İlginçtir ki, Anderson'ın yorumuna göre, Godelier'nin feodalizm kavramını neredeyse evrenselleştirmesi "savunulamaz" olmakla birlikte, "kabile tipi toplumsal oluşumlardan merkezî devlet yapılarına geçişin farklı aşamaları ve biçimleri" konusunda yaptığı analiz son derecede aydınlatıcıydı. Godelier'nin daha geniş kuramsal iddialarını reddederken Anderson'ın dayandığı gerekçe, Avrupa feodalizminin benzersiz dinamiğini bu tezin bulandırdığı yolunda taşıdığı kanıydı.[122]

Anderson'ın klasik antik çağdan burjuva devrimleri çağına kadar Avrupa devlet sistemine ilişkin iki ciltlik tarihinde güttüğü ana amaç, kapitalizmin Avrupa'da benzersiz biçimde ortaya çıkmasının temelini saptamaktı. Çin vb. ülkelerin *feodal* diye yaftalanması yönünde Stalin'in isteğinden etkilenmiş olan Marksistlere Anderson'ın yönelttiği eleştiri, feodalizmin özünde "toprak beyliği" olarak tanımlanmasıyla, "Batı Avrupa'daki gelişimin taşıdığı tüm özgüllüğün böylelikle silinip atılması"ydı.[123]

Avrupa'nın benzersiz karakterini anlama çabasıyla ve kendi görüşüne göre Marx'ın *Grundrisse*'de ifadesini bulan yöntemi izleyerek Anderson'ın savunduğuna göre, "kapitalizm öncesi

üretim tarzları ancak sahip oldukları siyasal, hukuksal ve ideolojik üstyapılarla tanımlanabilir, çünkü bu tarzlara özgü iktisadi olmayan zorlamanın belirleyicileri bu yapılardır."[124] İktisadi olmayan zorlamanın kilit kurumu devlet olduğu için de Anderson, kapitalizm öncesi üretim tarzlarını, esas olarak farklı devlet yapılarına göre tanımladı.

Anderson, feodalizmi, "ne emeğin ne de emek ürünlerinin birer meta olduğu, toprağın ağır bastığı doğal ekonomi" ile ayırt edilen bir üretim tarzı olarak tanımladı. Köylü, hukuki olarak serflik diye tanımlanan toprağa bağlıydı, serfliğin "sahibi" beydi, ama bu "yalnızca dereceli" olarak öyleydi. Bunun doğal sonucu, beyin, fazlalık sızdırmak için iktisat dışı yollara başvurmak zorunda kalmasıydı. İktisat dışı zorlama için kullanılan bu güçler, egemenliğin devletten beylere aktarılmasına yol açtı. Bununla birlikte, beyler hiçbir yerde mutlak mülkiyet haklarına sahip olmadılar. Uygulamada egemenlik parsellendi ve "toprak üzerinde kademeli özel mülkiyet"le birleştirildi.[125]

Böylesine ayrıntılı bir tanımlama yaptığı zaman bile Anderson'ın vardığı sonuca göre, feodalizmin coğrafi yayılım alanı önceki Marksistlerin zannettiklerinden daha dar olmakla birlikte, Orta Çağ Avrupa'sıyla sınırdaş değildi: Özgül olarak, Meiji öncesi Japonya, feodal üretim tarzının tüm alameti farikalarını taşıyordu.[126] Japonya'nın kapitalizme içsel bir gelişmeyle geçmediği gibi, *mutlakiyet* yönünde kendiliğinden bir hareket de başlatmadığını dikkate alan Anderson'a göre bu, kapitalist üretim tarzının ortaya çıkışını feodalizm yapısının *yalnız başına* açıklayamadığı anlamına geliyordu.[127] Kapitalizmin Avrupa'da tutunması için bu yapının ötesinde bir şey gerekliydi. Anderson'un savunduğuna göre, Batı Avrupa feodalizminin özgüllüğü, dayandığı temelin niteliğinde yatıyordu.[128] Romalı ve Cermen kabilelerin kaynaşmasından doğan Batının benzersizliği, sahip olduğu Roma mirasından kaynaklanıyordu. Özellikle Roma hukuku, hem "mutlakçı kamu otoritesi"ne, hem de "mutlak özel

mülkiyet"e temel oluşturan hukuksal bir çerçeve sağladı. Roma hukukunun bu ikili rolü, Batı Avrupa'ya *differentia specifica*'sını (ayırt edici özelliklerini) sağladı. Ek olarak, Roma hukuku, hem Rönesans'tan sonra mutlakiyetin gelişmesini, hem de eşzamanlı ama ayrı olarak, kapitalizmin gelişmesini kolaylaştırdı.[129]

Ne yazık ki Anderson'ın tarihi, Hirst'ün işaret ettiği gibi, bir tür "spekülatif ampirizm"in (kurgusal görgüllüğün) damgasını taşımaktadır,[130] bu ise onun, genel bir üretim tarzları modeli geliştirememesiyle ilgili olabilir. Hirst'e göre, Anderson, farklı üretim tarzlarını, "emekçinin toplumsal-hukuksal statüsüne [kölelik], devlet erkinin paylaşım biçimine [feodalizm] ve üretimin bir dizi teknik koşuluna [göçerlik]" göre çeşitli şekillerde tanımladı. "... Bu kullanımların hiçbirini kuramsal olarak önermedi ya da savunmadı."[131] Anderson, kapitalizm öncesi üretim tarzlarıyla ilgili yaptığı tanıma üstyapı unsurlarını soktuğu için, ister istemez, "devletin biçiminin toplumsal üretim ilişkilerini oluşturduğu, dolayısıyla üretim tarzlarının, ampirik (görgül) tarihte açığa çıkan devlet yapılanmalarıyla ve onlardaki farklılıklara göre belirlendiği" sonucuna vardı.[132] Bu nedenle, Anderson, kapitalizm öncesi üretim tarzlarına ilişkin analizinde, çeşitli üretim tarzlarını belirli toplumsal oluşumlara indirgeme eğilimi sergiledi.[133] Fulbrook ve Skocpol da Anderson'ın yöntemine buna benzer bir eleştiri yöneltmişlerdir: Öne sürdüklerine göre, Anderson'ın kavramları ile Weber'in ideal tipleri arasında benzerlik vardır, ama "Anderson'ın kavramları, somut toplumsal-tarihsel komplekslere gönderme yaptığı için ... kestirme yoldan betimlemede bulunma araçları olmaktan öte bir anlam taşımama tehlikesine düşmektedir".[134]

Anderson'ın tezinin yapısının bir sonucu olarak, bu zayıflık, onun eserinde olabileceğinden daha az belirgindir. Çünkü Anderson, Japon feodalizmine ilişkin yaptığı irdeleme hariç ve Marx'ın "Asya tipi" diye yaftaladığı toplumsal oluşumların bazılarının birbirlerinden ve Marx'ın kendisinin Asya tipi tarz mo-

delinden çok farklı olduklarına işaret etmesi dışında, Avrupalı olmayan toplumsal oluşumlar hakkında pek az katkıda bulundu. Ne var ki onun yöntemi ne kadar Avrupalı olmayan devlet varsa, o kadar Avrupalı olmayan üretim tarzının bulunduğunu ima ediyordu. Bu devletlerin toplumsal dinamiğini irdeleyememesinin bir sonucu olarak, Anderson şu soruya doyurucu bir yanıt veremedi: Bu tarzlardan herhangi biri, bağımsız olarak kapitalizme yönelebilir miydi?[135] Dahası, onun Avrupa feodalizminin özgüllüğü konusunda yaptığı irdeleme de su götürür niteliktedir. David Parker'ın savunduğuna göre, Roma hukuku, "mutlak mülkiyet haklarına ilişkin açık seçik bir anlayış doğurmadı,"[136] ve Anderson "Roma hukukunun kabulünü ve uygulanmasını" somut şekilde irdelemediği[137] için, Avrupa feodalizminin benzersizliği konusunda ortaya attığı iddialar da çok şüpheli görünüyordu. Gerçekte, Parker, Roma hukukunun "bu meselelerle pek az ilintisinin olduğu"nu öne sürmektedir.[138] Avrupa'nın kapitalizme giderken izlediği benzersiz yolu Marksist terimlerle kavrama sorunu, bu nedenle, Anderson'ın çözüm bulma girişimini atlatmış görünüyor.

Alternatif bir yaklaşım, Samir Amin tarafından önerildi ve Chris Wickham tarafından geliştirildi. *Eşitsiz Gelişme* (*Unequal Development*; 1973) kitabında Amin, ilk olarak, Marx'ın Asya tipi diye yaftaladığı Çin ve firavunluk Mısır'ı gibi devletlerin göreli istikrarını, ikinci olarak da Avrupa'da kapitalizmin ortaya çıkışını açıklamak amacıyla, Marx'ın Asya tipi tarz kavramının anlamını açıklığa kavuşturmaya çalıştı. Amin'in savunduğuna göre, Marx'ın Asya tipi tarz kavramı "çok derin bir içgörü sergilemek"le birlikte, ortaya attığı ayrıntılı savların, zorunlu olarak, yeni arkeolojik kanıtlar doğrultusunda güncellenmesi gerekliydi. Ayrıca, Amin, "isabetsiz şekilde 'Asya tipi' tarz olarak adlandırılan olgu"nun dört kıtada mevcut olduğunu belirterek, Marx'ın adlandırmasını reddetti.[139] Amin, bu üretim tarzını, "haraç ödenen" ya da haraççı tarz olarak yeniden adlandırdı ve "en

normal şekilde komünal tarzın yerini alan" tarzın bu olduğunu savundu.[140] Sonra, haraca dayalı tarzın kilit nitelikte beş ayırıcı özelliğinin olduğunu; ya da bu tarzın, Çin ve Mısır olmak üzere en az iki temel çeşidinde bu özelliklerin bulunduğunu öne sürdü. Birincisi, bu devletler, çevrelerindeki uygarlıklara oranla nüfusları açısından hakikaten merkezî devletlerdi. İkincisi, bu devletlerin her birindeki köy toplulukları, "devlet otoritesinin gücü arttıkça hızla zayıfladı ve neredeyse ortadan kalktı". Üçüncüsü, bu toplumsal oluşumların egemen devlet sınıfları "özgül olarak 'despotik' nitelikte" değildi. Dördüncüsü, vergi şeklindeki haraç ödemesi, bu devletlerde fazlalık sızdırmanın başat biçimiydi. Son olarak, devletlerin toplumsal yapısı, "üretici güçlerin çok farklı gelişmişlik düzeyleri" ile uyumluydu. Bu son husus, Amin'in tezine göre, "üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmanın ancak kapitalist tarz dışarıdan getirilince kendisini gösterdiği" anlamına geliyordu. "Tam gelişmiş haraca dayılı tarzın tarihsel süresi bu nedenle ilke olarak çok uzundu."[141]

Amin, haraca dayalı istikrar modelinin karşısına, kendi geliştirdiği feodalizm anlayışını koydu. Öne sürdüğüne göre, feodalizm, haraca dayalı tarzın "eksikli bir biçim"iydi, burada merkezî devlet zayıf ve dolayısıyla yerel beyler sınıfı nispeten güçlüydü. Sonuç olarak, egemen sınıf için ana artık kaynağı, devletçe alınan vergi şeklinde değil, toprak sahiplerince alınan rant şeklinde sızdırılıyordu. Feodalizmin nispi "geriliği", diğer haraca dayalı devletlerdeki tipik duruma kıyasla "ticari kesimlerin daha fazla bağımsızlığa sahip olmaları" anlamına geliyordu. Bu da onların, "uzun mesafeli ticaret"le uğraşmak için Doğudaki muadillerinden daha fazla özgürlüğe sahip olmaları demekti. Bu durumun getirdiği ticaret, dışarıdan yeni servet ve lüks mal akışına yol açtı; öyle ki feodal beyler, bunları elde etmek istiyorlarsa, "uyguladıkları sömürü yöntemlerini, daha fazla artık sızdıracak ve bunu paraya çevirecek şekilde modernleştirmek" zorunda kaldılar; bu ise "feodal ilişkilerin parçalanması"nı çabuklaştıracak bir

süreçti.[142] Amin'in feodal dinamiğin mantığına ilişkin ayrıntılı irdelemesi ikna edici olmamakla birlikte, feodalizm ile haraççı tarzı, rant-vergi ekseninde karşılaştırması içgörülü bir yaklaşımdır. *Kapital*'in üçüncü cildinde Marx'ın feodalizm ile Asya tipi tarz arasında yaptığı ayrımla da tutarlıdır.[143]

Amin'in feodalizm ile haraca dayalı tarz arasındaki ayrıma ilişkin genel anlayışı, Chris Wickham tarafından geliştirildi. İlk kez *Past and Present* (1984) ve *Journal of Peasant Studies* (1985) dergilerinde yayınlanan "Öteki Geçiş" ve "Doğunun Benzersizliği" başlıklı iki önemli denemesinde Wickham'ın savunduğuna göre, önceki bölümde belirttiğim üzere, devlet ile toprak sahipleri arasında sınıfsal çatışmaların büyümesinin temelinde yatan olgu, Roma'nın MS yaklaşık ikinci yüzyıldan itibaren haraççı bir devlete dönüşmesiydi ve bunun sonucu olarak, barbar istilaları ortamında imparatorluk çöktü. Dolayısıyla, Wickham, Asya tipi ile feodal tarzlar arasındaki eski Marksist ayrımı tersine çevirdi. Marx'a göre birincisi durağan ve ikincisi dinamik bir tarz olduğu hâlde, Wickham'a göre devletin tek toprak sahibi olmasıyla ayırt edilen haraççı tarz dinamik iken, merkezî otorite ile yerel toprak sahipleri arasındaki karmaşık ilişkiyle ayırt edilen feodalizm nispeten durağandı. Wickham'ın ısrarla belirttiğine göre, belirli haraççı toplumsal oluşumların toplumsal evrimini açıklayan şey, yerel toprak sahipleri ile haraççı tarzın karakteristiği olan devlet arasındaki çelişkiydi.[144] Bu nedenle, Wickham, Amin'in haraca dayalı istikrara ilişkin açıklamasını ayrıntıda reddetmesine rağmen, vergilendirme yoluyla artık sızdırmanın belirlediği bir tarz olarak haraççı tarza ilişkin genel modelini kabul etti.[145]

Wickham'a göre, "en geleneksel devlet toplumlarında," haraca dayalı tarz tipik olarak ranta dayalı feodal tarzla yan yana yaşadı ve başat durumdaydı.[146] Keza haraca dayalı tarz da feodal tarz gibi köylülerden artık sızdırılmasını esas aldığı için, bu iki üretim tarzında gerek vergi gerekse rant yoluyla sürdürülen sömürünün köylülükte uyandırdığı "varoluşsal" duygu aşağı yuka-

rı özdeşti.[147] Ama haraca dayalı ve feodal devletlerin izledikleri farklı tarihsel yörüngeleri açıklamak için, vergi ile rant arasındaki ayrımdan yararlanılabilirdi. Özgül olarak, feodal tarzın başat olduğu devletlerde, bey sınıfının "bizatihi üretim"e "yapısal" katılımlarına rastlanırdı, oysaki haraca dayalı tarzın başat olduğu devletlerde buna genellikle rastlanmazdı.[148] Rodney Hilton'ın geliştirdiği (aşağıda belirtilen) tezi izleyerek, Wickam'ın savunduğuna göre, beylerin üretim sürecine yapısal katılımı, beyler ile köylüler arasında bu sürecin denetimi için yürütülen bir sınıf mücadelesinde kendini dışa vururdu; bunun doğuracağı sonuç ise, bir uçta köylülüğün toptan proleterleşmesine ya da diğer uçta sosyalist devrime kadar uzanabilirdi.[149]

Wickham'ın "Doğunun Benzersizliği" makalesi, ilk kez 1985'te *Journal of Peasant Studies*'ın "Feodalizm ve Avrupalı Olmayan Toplumlar" başlıklı özel sayısında yayınlandı.[150] Marksist kurama yetkin bir katkı yapmış olmasına rağmen Wickham'ın haraççı ve feodal tarzlar arasında ayrım yapma çabasının inandırıcı olmadığını öne süren Halil Berktay'ın makalesi, bu tartışmaya güçlü katkı yapanlar arasında yer alıyordu. Berktay, Wickham'ın, önerdiği haraççı ve feodal tarzların, gerçekte iki ayrı "sınıfsal yapı" ürettiğini gösteremediğini öne sürdü. Berktay'ın ısrarla belirttiği üzere, aslında Wickham'ın yaklaşımı, kapitalizm öncesi üretim tarzlarını kendilerine has üstyapısal biçimlere göre, özellikle de her bir tarzda devletin aldığı biçime göre birbirinden ayırmakla, fiilen Anderson'ın yolunu izledi. Anderson gibi Wickham da, Avrupa feodalizminden kapitalizmin benzersiz şekilde doğuşunu açıklamak arzusuyla bu yolu tuttu. Oysaki Berktay'a göre, Avrupa'nın farklı yörüngesi, sahip olduğu üretim tarzının ikincil bir görüngüsüne (epifenomen) indirgenmemeliydi, onun yerine, Avrupa'da devlet biçiminin Avrupalı olmayan feodal toplumlardaki alışılmış durumdan görece zayıf olmasıyla açıklanabilirdi. Buna göre, evrensel bir feodal tarz, farklı doğrultularda ilerleyen tarihsel örüntüler üretebilirdi.[151]

John Haldon[152] bu savın daha kapsamlı bir sürümünü geliştirmiştir. Berktay'ı ve Ste. Croix'yı izleyerek Haldon'ın belirttiğine göre, eğer bir üretim tarzı, en iyi şekilde, egemen sınıfın dolaysız üreticilerden artık sızdırmasını sağlayan başat mekanizmayla kategorize edilebiliyorsa, o zaman, biri ranta ve diğeri vergiye dayanan feodal ve haraççı tarzlar, gerçekte bir tek üretim tarzının çeşitleridir.[153] Haraca dayalı tarzın eşanlamlısı olarak kavranan feodalizmi, "sınıflı toplumlarda temel ve evrensel kapitalizm öncesi üretim tarzı olarak anlamak" mümkündür.[154] Ama eğer öyleyse, Avrupa'nın özgüllüğü ne olacak? Haldon, bu soruya verdiği yanıtı, üretim tarzı kavramıyla ilgili kuramsal bir iddiayla açıyor. Her üretim tarzı, diyor, "ontolojik olarak gerçek bir ilişkiler sistemi değil, ideal bir tipin kavramsallaştırılmasıdır", o tipin yapısına ise "üretici güçlerin gelişimi bakımından aşağı yukarı aynı duruma denk gelen toplumsal oluşumların tümü incelenerek derlenmiş tarihsel verilerden kuramsal soyutlama yoluyla ulaşılır".[155] Haldon, Berktay'ı izleyerek şöyle devam ediyor: Feodalizm, "üretici güçlerin gelişiminde, kabaca söylemek gerekirse, neolitik devrimle ortaya çıkan düzeye denk ve o düzeyin belirlediği, organik enerjiye ek olarak el aletlerinin kullanımına dayalı tarla tarımının oluşturduğu" tarzdır.[156] Daha genel olarak, Haldon'ın belirttiğine göre, üretim tarzları ideal tipler oldukları için, hiç mi hiç "gelişmez"ler; "değişen [yalnızca] toplumsal oluşumlar"dır.[157] Feodal tarz-haraççı tarz ayrımının, Avrupa feodalizminin benzersiz dinamiğini açıklamasına olanak sağladığı yolunda Wickham'ın dile getirdiği iddiayla ilgili olarak, Haldon şöyle itiraz eder: Birincisi, Wickham, feodal toprak sahiplerinin niçin öyle müdahale edip de haraca dayalı devletlerin etmediklerine ilişkin sistematik bir açıklama yapmamıştır ve ikincisi, feodal tarzın "asıl lokomotifi", beylerin üretim sürecine müdahil olmaları değil, üretimin denetimi için beyler ile köylüler arasında yürütülen sınıf mücadelesidir.[158]

İlginçtir ki, Haldon'ın feodal toplumun dinamiğinin belirlenmesinde sınıf mücadelesinin merkezî rolü konusundaki yorumu, Wickham'ın vardığı ve yukarıda belirtilen sonuçla uyuşmaktadır; Wickham emeğin üretkenliğinin artırılmasında beylerin rolüne odaklanmasına rağmen, yaptığı analiz, üretici güçlerin gelişiminin, gerek kapitalizme, gerekse sosyalizme geçiş için bir önkoşul olmadığını ima etmektedir.[159] Siyasal bakımdan bu sonuç belki de Enver Hoca'nın Arnavutluk'unun sosyalist bir devlet olduğu şeklinde Wickham'ın taşıdığı oldukça saçma kanıdan[160] esinlenmekle birlikte, dayandığı kuramsal temelini, Stalin'in kaba üretici güç belirlenimciliğine karşı gösterilen anlaşılabilir Marksist tepkiye kadar izlemek mümkündür. Birçok Marksist, üretici güçlerin önceliği anlayışını tümden reddetmiş ve onun yerine, tarihte üretim ilişkilerinin açıklayıcı önceliğine ilişkin bir savı benimsemiştir. Berktay, Haldon ve Wickham tarafından övgüyle karşılanan *Pre-Capitalist Modes of Production* (Kapitalizm Öncesi Üretim Tarzları; 1975) adlı eserde Paul Hirst ve Barry Hindess, bu bakış açısını en tutarlı şekilde dile getirmişlerdir.[161] Bu hayranlığa rağmen, Hindess ve Hirst, tüm tarihsel çalışmaları görgülcü sayıp bir yana itmekle ünlendikten sonra, pek az somut tarihsel araştırmaya esin verdiler.[162] Bununla birlikte, başka Marksist tarihçiler, bir üretim tarzından diğerine geçişleri, üretim güçlerinin gelişimine atıfta bulunmaksızın açıklamaya giriştiler. Bunların başta geleni, feodalizmden kapitalizme geçişi yeniden yorumlamasıyla, 1970'li ve 1980'li yıllarda *Past and Present* sayfalarında hararetli bir tartışmanın fitilini tutuşturan Robert Brenner'dır.

Feodalizmden Kapitalizme

Robert Brenner, Maurice Dobb'un feodalizmden kapitalizme geçişe ilişkin analizini değerlendirirken, Dobb'un tezinin, "Avrupa'nın iktisadi gelişimini irdelemek için bir başlangıç nok-

tası olmaya devam ettiği"ni öne sürdü.[163] Bu iddianın doğruluk derecesi bir yana, Brenner'ın geçişe ilişkin kendi analizini, kısmen, Dobb'un savındaki bazı zaafları giderme girişimi olarak yazmış olduğu kesinlikle doğrudur.[164]

Brenner, Dobb'un *Studies in the Development of Capitalism* (Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler) adlı kitabına ilişkin değerlendirmesine başlarken, modern kapitalizmin kendine has karakterini insan doğasının temel bir özelliği sayarak doğallaştıran klasik ve neoklasik iktisatçıların tarihaşırı bakışlarından yazarın kopmuş olmasını överek söze giriyordu.[165] Buna göre Dobb, kapitalizmin ortaya çıkışını, iki farklı üretim tarzı –farklı yaşam biçimlerini beslemiş olan tarzlar– arasındaki devrimci bir kopuş açısından analiz etti. Dobb, bu analiz çerçevesini açıkça savunmaya girişmekten çok, "herhangi bir tanımın doğruluk gerekçesi, nihayetinde, o tanımın tarihsel gelişim sürecini aydınlatmakta başarıyla kullanılmasına dayanmalıdır," savını ortaya attı.[166] Troçki gibi o da Marx'ın yönteminin içerdiği güçlü uygulama potansiyelinin, geçiş konusuna rakip açıklamalardan daha güçlü bir açıklama getirmek üzere tarih yazıcılığında gerçekleştirilebileceğini göstererek, Marx'ın yönteminin doğruluğunu kanıtlamayı amaçladı.

Dobb'un savunduğuna göre, hiçbir gerçek iktisadi sistem "saf biçimiyle bulunmaz". Daha çok, bir tarihsel dönem, "az çok türdeş olan tek bir iktisadi biçimin ağırlıklı etkisi altında şekillenir ve bu ağırlıklı sosyoekonomik ilişki türünün doğasına göre karakterize edilir".[167] Gerçekte Dobb, analizinin merkezindeki iki ana tarz olan feodalizmi ve kapitalizmi, her birinde dolaysız üretici ile sömürücü arasındaki var olan ilişkiye göre tanımladı: Feodalizmi "serflik"le ve kapitalizmi ücretli emekle eşit tuttu.[168] Ayrıca, üretim tarzlarının zaman içinde evrim geçirdiğini ve kapitalizmin doğuşunu açıklamanın en iyi yolunun, feodalizmin içsel dinamiği açısından açıklamak olduğunu öne sürdü.[169]

Dobb, emeğin üretkenliğinde serflikten ücretli emeğe doğru değişimin ekonomik açıdan sürdürülebilir olmasını sağlayacak

ölçüde artış olmasının kapitalizme geçişin önkoşulları arasında yer aldığını ısrarla belirtmekle birlikte, feodalizm bünyesinde sistematik olarak böyle bir üretkenlik artışının nasıl gelişebileceğini açıklamadı.[170] Keza ticaretin feodal toplum üzerindeki yıkıcı etkisine ilişkin hikâyenin, "büyük ölçüde, şehirlerin yükselişiyle özdeşleştirilebileceği"ni savundu ama sözlerinin devamında, "bu aşamada [şehirleri] kapitalizmin mikro evrenleri saymanın yanlış olacağı"nı öne sürdü.[171] Dahası, Orta Çağ dünyasında şehirlerin yükselişine ilişkin analizini, feodalizmin iç dinamiğini yansıtan bir modelle bütünleştiremedi. Şehirlerin yükselişi konusunda bazı açıklamalar önerdi –Roma şehirlerinin ayakta kalması olarak, kırsal nüfus artışının sonucu olarak, tüccar yerleşimleri olarak ya da feodal bir hak olan sığınma hakkının gelişmesinden doğan bir sonuç olarak açıkladı– ama bu içgörüleri dört başı mamur bir kuramda birleştirmeye girişmedi.[172]

Dobb'ın ısrar ettiği bir husus, serfliğin yerini bir kez ücretli emek almaya başlayınca, tüccar sermayesi o zaman bu süreci hızlandırıcı etki gösterebilmesine rağmen, tüccar sermayesinin yükselişinin, feodalizmin dağılması için kendi içinde ve başlı başına yeterli bir neden olmadığıydı.[173] Böyle bir rol oynamalarına karşın tüccarlar, geçişin ana itici gücü değildiler. Kapitalizme giden iki yol –birincisi, üreticilerin bir kesiminin sermaye biriktirir hâle gelmesini öngören "gerçekten devrimci yol", ikincisi ise tüccarların "üretimin sahipliğini doğrudan üstlenmeleri"ni varsayan yol– konusunda Marx'ın yaptığı irdelemeyi izleyerek Dobb'un öne sürdüğüne göre, serfliğe dayalı bir ekonomiden ücretli emeğe dayalı bir ekonomi yaratmada tüccarlar devrimci bir rol oynayabilseler bile, bu, "gerçekten devrimci yol"a bağımlı olan ikincil bir süreçti; gerçi bu iki yol zaman içinde "birleşme"ye ve "kesişme"ye eğilimliydi.[174]

Genelde ticaretin ve özelde tüccar sermayesinin gelişmesinin feodalizmin dağılmasında ana itici güç olarak işlev görmediği yolundaki sav, Dobb'un 1950'lerde bu sorun üzerinde Paul

Sweezy'le girdiği tartışmadan sonra Marksist çevrelerde neredeyse genel kabul gören bir görüş hâline gelmiştir. Sweezy (1910-2004),[175] Dobb'un feodalizm ile serfliği eşit saymasının "aşırı bir genelleme" olduğunu ve feodalizmi "kullanım için üretim sistemi" olarak tanımlamanın daha uygun düşeceğini savundu.[176] Dolayısıyla Sweezy, tarihçilerin, feodalizmden kapitalizme geçişteki ana itici gücü bulmaya çalışırlarken, üretimin amacını köylülerin ve beylerin dolaysız kullanımından uzaklaştıran kuvveti aramaları gerektiğinde ısrar etti. Kapitalizmin yükselişini kolaylaştıran şeyin, onuncu yüzyıldan başlayarak ticaretin gösterdiği artış olduğunu öne sürdü: "Önemli çatışma, pazar için üretim ile kullanın için üretim" arasında ortaya çıkan çatışmaydı.[177] O noktadan itibaren, birinci olarak, "üretimin derebeylik temelinde örgütlenmesinin verimsizliği ... artık açıkça ortaya çıktı"; ikincisi ise, "mübadele değerinin muazzam bir iktisadi gerçek olarak fiilî varlığı, üreticilerin tavırlarını dönüştürme eğilimini yarattı"; üçüncüsü, "feodal egemen sınıfın beğenileri" dönüşüm geçirdi; son olarak da, köylülüğe "topraktan kaçış" olanağını sunan birer çekim merkezi olarak şehirler yeniden ortaya çıktı ve o yönde işlev gördü –"feodalizmin çöküşü"nde "belirleyici faktörler"den birisi olduğunda, Sweezy ile Dobb'un anlaştıkları bir noktaydı bu.[178] Sweezy, kurduğu geçiş modelini şehirlerin yükselişiyle birleştirerek, Dobb'un savındaki önemli bir açığa işaret etti. Giuliano Procacci'nin dediği gibi, ticaretin yükselişinin geçişte ana itici güç olduğu tezine Dobb'un yönelttiği eleştiri bir tür olumsuz başarıydı; çünkü Dobb, "feodalizmin iç dinamiği"ne ilişkin kendi olumlu açıklamasını yeni baştan kuramadı.[179]

Dobb'a göre, birtakım tüccarlar kendi çıkarları gereği kapitalizmin gelişimine ivme katarlarken, kraliyet sarayıyla daha sıkı bağlara sahip başka tüccarların ise, bu süreci frenleyici muhafazakâr bir görev üstlenmelerinden sonra, kapitalizm, dolaysız üreticilerin saflarından doğdu. Dobb, kral ile Parlamento arasındaki bölünmelerin "iktisadi ve toplumsal çizgilere oldukça yakın bir

doğrultu izlediği" İngiliz devrimini, bir burjuva devrimi olarak açıklamak için bu çerçeveden yararlandı. Ama İngiltere'deki bu burjuva devrimi modelinde burjuvazi ile feodal unsurların basitçe karşı karşıya dizilişi söz konusu değildi, çünkü burjuvazinin kimi kesimlerinin çıkarları pek çok bakımdan monarşinin çıkarlarıyla kesişiyordu. Yine de millet, 1640'larda, toplumsal-iktisadi doğrultularda bölündü, öyle ki "taşradaki endüstriyel veya yarı endüstriyel çıkarlar ile metropoldeki daha ayrıcalıklı ticaret sermayesi arasındaki rekabet hiç kuşkusuz ... Presbiterler ile Bağımsızlar arasındaki zıtlaşmada önemli bir öğeydi". Burjuvazi içindeki kilit bir bölünme, sanayiyle uğraşanlar ile bu sektörden en uzakta yer alanlar arasında meydana gelen bölünmeydi.[180] Dobb, taleplerini dayatmak için radikal güçlere ihtiyaç duymalarına rağmen "burjuvazinin geniş kesimleri"nin, o radikal güçler bir kez serbest kalınca onlardan korkmaya başlamalarının, burjuva devrimlerinin tipik bir özelliği olduğunun da pekâlâ ayırdındaydı. Burjuvazi, tipik olarak, kendi devriminde olsa olsa ancak ürkek bir rol oynar.[181] Yine de, devrimcilerin sınıfsal bileşimi ne olursa olsun, devrimin kendisi, sermaye birikimine feodalizmin vurmuş olduğu prangayı kırıp attı. Bu nedenle, Dobb, İngiliz devriminde burjuvazinin oynadığı rolden dolayı değil, devrimin başarısıyla doğan sonuçlardan dolayı bu devrimi bir burjuva devrimi olarak tanımladı: "İngiliz Devrim Devleti, iktisadi politikasıyla, kapitalizmin gelişmesi açısından büyük öneme sahip birçok değişikliği hayata geçirdi." Seyrüsefer Yasası, feodal arazi tasarruflarını kaldıran düzenlemeler ve yarım yüzyıl sonra çıkarılan Haklar Yasası, yürürlüğe konulan yasalar arasındaydı.[182]

Bu sav güçlü olmasına karşın, devrim öncesi rejimin sınıfsal karakteri konusunda Dobb'un yaptığı irdeleme, bir burjuva devriminin eski feodal üstyapıyı silip süpürmeye giriştiği yolundaki iddiasını haklı çıkarır görünmüyordu. Brenner'ın işaret ettiği üzere, eğer feodalizm ile serflik, Dobb'un tezinde önerildiği gibi, birbirine eşitse ve eğer serflik, Dobb'un tezinde öne sürdüğü gibi,

aşağı yukarı on beşinci yüzyıldan itibaren aşılmaya başlandıysa, demek ki feodalizm de kesinlikle 1640'lardaki başkaldırılardan çok önce "ölmüş"tü. Sonuç olarak, on yedinci yüzyılda bir burjuva devrimi kavramı su götürür hâle gelmektedir.[183]

Gerçekte, Dobb'un İngiltere'de on beşinci yüzyıl ile on yedinci yüzyıl arasındaki geçiş evresini apayrı bir "küçük üretim tarzı"nın ağır bastığı bir evre olarak değerlendiren analizi, İngiltere'de feodalizmin yerini kapitalizmin alması için devrimin gerekli olduğu düşüncesine darbe vurur görünmektedir.[184] Dobb'un ısrarla belirttiğine göre, küçük üretim tarzı, "kapitalist nitelikte" değildi, "ancak zanaatkârın mallarını, bir efendiye hizmet yükümlülüğü olarak üretmeyip pazarda satmak için üretmesi ölçüsünde, feodal bir çerçevede icra edilen zanaatlardan farklılık gösteren ... sınıfsal olmayan, köylü tipi basit bir meta üretimi biçimi"ni temsil ediyordu.[185] Dobb, gelişerek kapitalizme dönüştüğünü öne sürdüğü bu üretim tarzının ortaya çıkışının temelini, feodal tarzda beyler ile serfler arasındaki çatışmalı ilişkilerde saptadı. Söz konusu ilişkilerin doğurduğu sınıf mücadelelerini yorumlarken, on dördüncü yüzyıldaki köylü isyanları yenilgiye uğratılmış olmakla birlikte, bunların kapısını açtığı köylü kaçışının, toprak sahiplerini bir "hayalet" gibi korkutmayı sürdürdüğünü, öyle ki köylülere taviz olarak reform yapmak zorunda kaldıklarını öne sürdü. Ama eğer köylüler serflikten artık çıktılarsa ve küçük tarz gelişerek kapitalizme dönüştüyse, o zaman, sermaye birikimi önündeki engellerin kaldırılmasını sağlayan zorunlu bir adım olarak, geleneksel Marksist anlamıyla burjuva devrimi kavramının kendisi gereksiz görünüyordu. Brenner, Dobb'un analizini işte bu doğrultuya çekti.

Brenner,[186] "Sanayi Öncesi Avrupa'da Tarımın Sınıfsal Yapısı ve İktisadi Gelişme" (1976) başlıklı denemesinde, kapitalizmin, feodalizm bünyesindeki sınıf mücadelesinin tasarlanmamış bir sonucu olarak doğduğunu savundu:

> "Geleneksel ekonomi"den nispeten kendi kendine yeterli iktisadi gelişmeye doğru büyük geçiş, kırsal kesimde özgül bir dizi sınıfsal ya da toplumsal mülkiyet ilişkisinin –yani, kapitalist sınıf ilişkilerinin– ortaya çıkması koşuluna bağlıydı. Bu sonuç ise, sınıfsal gelişmenin ve sınıfsal çatışmanın oluşturduğu iki yanlı bir sürecin önceden başarılı olmasına –bir yanda serfliğin yıkılmasına; öte yanda ise, ağırlığı giderek artan küçük köylü mülkiyetinin saf dışı bırakılmasına– bağlıydı.

Fransa'da serflik, köylüler ile beyler arasındaki sınıf mücadelesiyle ortadan kaldırıldı, ama süreç, kapitalizmin gelişmesi için gerek duyulanın ötesine geçerek, onun yerine, yaygın küçük köylü mülkiyetinin yerleşmesine yol açtı. Doğu Avrupa'da köylüler yenilgiye uğradılar, bu ise serfliğin yeniden getirilmesine yol açtı. Tarımsal kapitalizmin gelişimi için elverişli koşullar yalnızca İngiltere'de evrildi.[187] İngiltere'de, dolaylı olarak da Avrupa'da ve dünyada kapitalist gelişme, sınıf mücadelesinde köylülüğün feodal soyluluk karşısında zafer kazanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmadı, hele de hiçbir şekilde yükselen bir burjuvazinin eseri değildi. Kapitalizm, daha çok, İngiliz kırsalındaki sınıf mücadelesinin tasarlanmamış bir sonucu olarak evrildi.

Makalesinin yayınlanmasını izleyen tartışmada, Brenner, Marksist doğru yoldan saptığı için yaygın olarak eleştirildi. En keskin eleştiriyi yönelten Guy Bois'nın savunduğuna göre, Brenner'ın tezi, "sınıf mücadelesini tüm diğer nesnel olumsallıklardan, en başta da özgül bir üretim tarzına özgü olabilecek gelişim yasalarından koparan iradeci bir tarih görüşüyle aynı kapıya çıkıyor"du.[188] Brenner'ın, revizyonizmini (gözden geçirmeciliğini) savunmak için, "Burjuva Devrimi ve Kapitalizme Geçiş" makalesinde öne sürdüğüne göre, Marx'ın 1840'lardaki çalışmaları, özellikle *Komünist Manifesto*, *Alman İdeolojisi* ve *Felsefenin Sefaleti*, feodalizmden kapitalizme geçişle ilgili Adam Smith'ten miras alınmış sakat bir model içeriyordu. Brenner, Marksistlerin geçiş konusundaki açıklamalarını tekrar modelle-

mek için Marx'ın o erken dönem çalışmalarından değil, sonraki çalışmalarından, özellikle de *Kapital*'den ve *Grundrisse*'den başlamaları gerektiğini, çünkü Adam Smith'in kapitalizmin doğasına ilişkin güçlü bir açıklama geliştirmekle birlikte, bu açıklamayı kapitalizmin kökeni konusundaki son derecede su götürür bir tez üzerine oturttuğunu öne sürdü.[189] Gerçekte Smith, kapitalist akılcılığın evrensel olduğunu varsaydı ve bu nedenle, feodalizmden kapitalizme geçişe ilişkin analizinde, akılcı kapitalist bireylerin oluşumunu kolaylaştırabilecek olan güçler aramaktan çok, feodalizm bünyesinde kapitalist gelişimi önleyen köstekler aradı. Brenner, modernlik öncesi toplumlarda kapitalist davranış örüntülerine ilişkin tarihsel kanıtlar bulunmadığı için, bunun doğrulanabilir bir görüş olmadığını savundu.

Brenner, Marx'ın önceki yazılarında önerdiği geçiş modelinin, Smith'in yaklaşımına paralel olduğunu öne sürdü. Bu yöntemin kilit önem taşıyan bir sonucu, genç Marx'ın, tıpkı Smith gibi, toplumsal dönüşüme dair bir kuram geliştirememesiydi; onun geçiş modeli,

> nevi şahsına münhasır görünür, çünkü ne kentte ne de kırda, bir toplum tipinden bir başkasına dönüşüm anlamına gelecek herhangi bir şey gerçekte tasavvur edilmiş değildir. Kentsel ekonomiye bakınca, doğuşundan itibaren bütünüyle burjuvadır ... Kırsal gelişime gelince, feodalizmin ... hiçbir olumlu rolü yoktur ... Nihayet ... burjuvazinin iktidara gelişi, neredeyse otomatiktir.[190]

Brenner'ın savunduğuna göre,

> eğer İngiltere gerçekten esas olarak feodal bir toplum idiyse ... ticaretin gelişmesinin niçin eski feodal düzeni yeniden üreten bir sonuç vermekten çok, kapitalist gelişmeye yol açtığını açıklamak gerekirdi ... Öte yandan, eğer İngiliz feodalizmi dağılma sürecinde idiyse ... kırsal toplum zaten kapitalizm yoluna çoktan girmiş olurdu ve o zaman, toprak beylerinin kapitalistlikle niçin hiçbir alakalarının olmadığını açıklamak gerekirdi.[191]

Brenner, bu araştırma denemesini, geçişe ilişkin toplumsal bir yoruma hâlâ ihtiyaç bulunduğu, ama, –bunu sırf ima yollu söylese de– burjuva devrimine ilişkin eski Marksist kavramın terk edilmesi gerektiği görüşüyle sonlandırıyordu.[192]

Brenner'ın tarihsel yönteminin çerçevesini, kapitalist akılcılığın gelişimi sorununa yönelik tarih dışı bir yaklaşım saydığı tutuma karşı giriştiği polemik oluşturur. Brenner'ın İngiliz tarihiyle ilgili öne sürdüğü sava göre, 1350 yılı civarındaki Kara Ölüm dönemine kadar ve sonrasındaki sınıf mücadelesi örüntüsü öyle olağandışı koşullar yarattı ki, "ne köylüleri yeniden serfleştirme ne de mutlakiyet yolunu tutma imkânını bulabilen İngiliz lortlar ... uzun vadede, içine düştükleri gelir bunalımından çıkmak için yepyeni yolaklar açabilecek çözümler aramak zorunda kaldılar".[193] Tutulan bu yeni yol, tarımsal kapitalizme götürdü. Bu sistemde büyük toprak sahipleri, arazilerini topraksız çiftçilere kiraladılar ve bu toplumsal ilişki, kendi kendine genişleyen bir ekonomik hareketin temelini kurdu: "Smith'in öngördüğü 'normal' gelişim", ancak bu olağandışı koşullarda "meydana gelebilirdi".[194]

Brenner, tezini geliştirirken, geçişe ilişkin Malthusçu açıklamaları yerden yere vuran bir eleştiriye girişti. Bunu Malthusçuların ortaya attıkları verileri çürütmekle yapmak yerine, benzer demografik eğilimlerin Avrupa'nın farklı kısımlarında farklı doğrultulara yöneldiğini gösterdi.[195] Dahası, Avrupa'daki çeşitli sınıf mücadelelerinin bu sonuçlarının, şehirlerin iktisadi büyümesinden bağımsız olduğunu savundu.[196] Brenner, işte bu anlamda, kendi savları ile hem Smith'in hem de Marx'ın savları arasında en açık şekilde ayrım yaptı.

Bu, Brenner'ın şehirlerin geçişteki rolünü göz ardı ettiği anlamına gelmez. Çünkü o, bir yandan, feodalizmden kapitalizme geçişe ilişkin modelinin "zorunlu önkoşul" olarak Orta Çağ döneminde tüccar kapitalizminin gelişmiş olması koşuluna dayandığını savunur:[197] Ama feodal mülkiyet ilişkilerinin, bu bağlamda

oluşan kapitalist potansiyelin gerçekleştirilmesini engellediğinde de ısrar eder.[198] Öte yandan Brenner, 1993'te yayınlanan İngiliz devrimiyle ilgili 700 sayfalık *Merchants and Revolution* (Tüccarlar ve Devrim) adlı incelemesinde, Londra'nın tüccar camiasını analizinin merkezine yerleştirir. Brenner'ın bu kitaba yazdığı seksen sayfalık "Sonsöz"de öne sürdüğüne göre, geçişe ilişkin "geleneksel toplumsal yorum"un iler tutar yanı yoktur,[199] çünkü "İç Savaş dönemine gelindiğinde, çoğunluğu aynı sınıftan olduğu için büyük arazi sahipleri kategorisi içinde ne türden olursa olsun sınıfsal bir ayrım ifade edebilecek herhangi bir şey saptamak artık fazlasıyla zor"du.[200] Mevcut kanıtlar, feodal bir aristokrasiyle karşı yükselen bir burjuvazi fikrini doğrulayamazdı. Yine de Brenner, eski toplumsal yoruma karşı revizyonist meydan okumanın çok daha az inandırıcı olduğu kanısını korudu, çünkü revizyonistler, İç Savaşı, genel bir ideolojik oybirliği ortamında belirli bireysel ve grupsal çıkarlarla ilgili bir çatışmaya indirgemişlerdi. Bu tutuma karşı, Brenner, "İç Savaş öncesi dönemde, bir sürü vesileyle, esasen benzer nitelikteki anayasal ve dinsel sorunlarla ilgili benzer siyasal çatışmaların patlak verdiği"ne işaret etti.[201] Brenner, devrime ilişkin geleneksel Marksist açıklama savunulamaz olmasına karşın, İç Savaşa ilişkin toplumsal bir açıklamanın vazgeçilmez olduğunda ısrar etti. Bir bütün olarak toprak sahiplerinin önceki yüzyıllarda kapitalist bir sınıfa dönüşmüş olmasına rağmen, monarşinin, Orta Çağdan kalma bir miras yoluyla devletin tepesindeki konumunu devam ettirdiğini öne sürdü: Hükümdarlar, diyordu Brenner, "sırf birer yönetici değildiler, birer büyük hanedan lordu idiler".[202] Dahası, "kral, bir bütün olarak toprak sahibi sınıftan 1641 sonbaharına kadar siyasal olarak büyük ölçüde tecrit edilmiş durumdaydı".[203] İngiliz devriminin özündeki temel çatışma, toprak sahibi sınıfın büyük kısmı ile zenginliğini siyasal yolla kurulmuş mülkiyet haklarından elde eden bu "hanedan grubu" arasındaydı.

Brenner'ın kapitalist toprak sahipleri ile monarşi arasında vurguladığı çatışma, özünde, devletin niteliği ve rolü üzerinde yürü-

tülen bir mücadeleydi. Toprak sahipleri, kapitalist sömürü yoluyla bir toplumsal artık üretmeye yönelmiş oldukları için, iktisat dışı yollardan fazlalık sızdırma biçimlerine bundan böyle ihtiyaç duymuyorlardı. Daha çok, mutlak özel mülkiyeti korumak üzere asgari, ama millî, bir rol oynayan bir devlete ihtiyaç duyuyorlardı.[204] Bu nedenle, aristokrasi, devlet erkinin monarşinin elinde toplandığını görmekten çok büyük mutluluk duyarken, monarşi de siyasal yolla oluşturulmuş mülkiyete dayalı mutlakiyet hareketini başlattığı için mutluydu.[205] Devlet erkinin gelişimi yönünde oluşan görüş birliğinin bu farklı temelleri, ancak bir noktaya kadar aynı doğrultuda hareket edebilirdi: Çatışma, özgül olarak, "hükümdarlar, parlamento yanlısı sınıflarca onaylanmayan özel savaşlara girişme –ve özgül dış siyasetler izleme– eğilimi sergiledikleri zaman" meydana geldi.[206] Brenner'ın öne sürdüğü üzere,

> kapitalizm ve landlordizm (toprak beyliği) az ya da çok ortak yaşamsal bir şekilde gelişirken, kapitalist gelişme, yeni bir devlet biçiminin ortaya çıkışının hızlanmasına yardımcı oldu, bu yeni devlet biçiminde, kapitalist toprak beyleriyle hanedana dayalı monarşinin ilişkisi esasen muğlak ve ikircikliydi ve nihayetinde, temeldeki içkin çatışmanın kaynağı oldu.[207]

Bununla birlikte, Brenner, çatışmanın temel nitelik taşıdığını öne sürdükten hemen sonra, özel mülkiyet ile hanedana dayalı monarşi arasındaki ayrılığın sadece "içkin açıdan sorunlu" olduğu şeklinde daha zayıf bir saptamaya yöneldi.[208] En sonunda ise Brenner, toprak beylerinin ve monarşinin farklı siyaset hedefleri gütmelerinin "neredeyse zorunlu" olduğunu öne sürdüğünde, monarşi ile kapitalist aristokrasi arasında erken modern dönemde bir uzlaşmaya varılmış olması ihtimali yönündeki bu kaymayı benimsemiş oldu: "Hanedana dayalı monarşi ile parlamento yanlısı sınıfların anlaşmaya varmalarının fıtraten imkânsız olduğu ya da çatışmanın kaçınılmaz olduğu sonucuna elbette varılamaz."[209] John Morrill'in işaret ettiği gibi, bu saptama, Brenner'ın, İç Savaşın toplumsal nedenlerinden dem vurmayı bırakıp top-

lumsal yorumunu irdelemeye yönelmesine olanak verir.[210] Durum böyleyse, Brenner İç Savaşın toplumsal bağlamından söz ediyorsa, o zaman Morrill de bunun, İç Savaş konusunda bizzat revizyonistlerin geliştirmiş oldukları yorum türünden yöntemsel olarak hiç mi hiç farklı olmadığına işaret ediyor.

Gerçekte, Brenner'ın devrim konusundaki anlatısı, belirli bir "yeni tüccarlar" grubunun nasıl açık çatışmanın fitilini ateşleme noktasına gelecek kadar monarşiyle çatışma içine girdiğinin hikâyesidir. Brenner'ın öne sürdüğüne göre, İngiltere'de tüccarlar, "Tahtın onay verdiği ve koruma altında ticaret yapmalarını sağlayan ticari şirketlere derinden bağımlılığı" geleneksel olarak paylaşıyorlardı.[211] Tahtın 1620'li yıllarda bu gruba koyduğu keyfî vergilere rağmen, söz konusu ilişki, bu tüccarların devrimde muhafazakâr bir rol oynamalarını garantiledi.[212] Buna karşılık, on yedinci yüzyılın başından itibaren, tahtla çok daha çelişkili bir ilişki içinde olan yeni bir tüccar grubu ortaya çıktı. Bu "yeni tüccarlar", alışılagelmiş muadilleri gibi "sırf tüccar" değillerdi, üretim sürecinin içinde de fiilen yer alıyorlardı.[213] Üretim sürecine böyle katılmalarının nedeni, salt tüccarlara göre daha yoksul oldukları için, imtiyazlı tüccar birliklerinin kapalı dünyasına girememeleriydi. Bu yeni grup, pratikte, ancak geleneksel tüccarların başarısız oldukları yerlerde serpilip büyüyebilirdi, çünkü açık pazarlar oradaydı. Londra'nın büyüyen kapitalist camiasının üyeleri olarak bunlar, sadece ucuza alıp pahalıya satmakla ilgilenen geleneksel tüccarların mevcut üreticileri sömüremedikleri durumlarda üretim sürecine fiilen katılma deneyimine sahiptiler.[214] Kalburüstü tüccarların tahtla olan ilişkilerinden bu yeni tüccar grubu yararlanamıyordu. Dahası, "yeni tüccarlar", geleneksel tüccar gruplarına sağlanan korumacılığın yararlarını herhangi bir şekilde paylaşma olanağından yoksun olmalarına karşılık, keyfî vergilendirmenin tüm yüklerini omuzlarında hissediyorlardı. Tahtın keyfî eylemlerine tepki olarak, bu grup, 1640-42 dönemindeki devrimci dalganın ön saflarında yer

aldı.[215] Bu anlatı, orta sınıf ile Taht arasındaki daha geniş ve uzlaşmaz çelişkinin bir yüzü olarak yorumlanabilir. Ama yine aynı kolaylıkla, revizyonist bir tarzda da okunabilir: Devrime, kralın aptalca hareketleri neden oldu. Morrill'in dediği gibi, Brenner'ın gösterdiği kanıtlar, Charles'ın yaşça büyük ve daha akıllı olan erkek kardeşi çiçek hastalığını atlatabilmiş olsaydı, bu olay tümüyle önlenebilirdi, diyen revizyonistlerin açıklamasını destekleyecek şekilde yorumlanabilir.[216]

Perry Anderson, "Caroline [Stuart] monarşisinin çöküşüyle ilgili elimizde bulunan en güçlü toplumsal açıklama"yı Brenner'ın getirmiş olduğu kanısını taşımasına rağmen, aynı zamanda ve oldukça alaycı bir şekilde, kırsal kesimin çoğunlukla niçin kuzeyde ve batıda kralı desteklerken, güneyde ve doğuda Parlamentoyu desteklediği" sorusuna Brenner'ın "makul bir yanıt" vermediğini belirtir.[217] Bu noktada Anderson, devrimin hedefinde yer alan "kendi kendine yeten bir sülale" olarak Stuart monarşisini betimlemek için Brenner'ın Weber'e ait "hanedana dayalı monarşi" kavramını kullanmasını eleştirir. Böyle bir kavram, Brenner'ın şemasının gerekli bir bileşenidir, çünkü Brenner, monarşinin, kapitalist üretim ilişkilerinin genişlemesine engel olan feodal sömürü biçimlerine dayandığı görüşünü reddeder. Anderson, erken on yedinci yüzyıl İngiltere'sindeki başat üretim ilişkileri konusunda Brenner'ın yaptığı genel tanımlamaya katılmasına rağmen, eğer Brenner feodal mülkiyet ilişkilerinin hem siyasal olarak hem de "ideolojik olarak" oluşturulabildiğini kabul etseydi, devrim sürecine getirdiği açıklamanın daha güçlenmiş olabileceğini öne sürer. Brian Manning'in otoritesine başvurarak, monarşinin, devrime kadar üstlenmiş olduğu "ideolojik rol" nedeniyle feodal olarak anlaşılabileceğini savunur.[218] Böylelikle Anderson, Brenner'ın aristokrasiyi kapitalist bir sınıf sayan temel tezine katılmasına rağmen, buna monarşinin ideolojik düzeyde oynadığı feodal rol öğesini katıp karmaşıklığını artırarak, bu tezi güçlendirmeye çalışır.

Anderson'ın bu sav için Manning'in otoritesine başvurması pek içtenlikli görünmüyor. Çünkü Manning, Charles'ın 1642'de York'a kaçmasıyla "monarşinin en yalın özüne –kralın şahsına bağlılık duygusuna– indirgendiği"ni öne sürmesine karşılık, sözlerinin devamında, "monarşinin, halkın sevgisine değil, bir sınıfın, özgül olarak soyluların ve büyük eşrafın- çıkarlarına dayandığı görüldü," diyordu.[219] Ek olarak, Manning'in işaret ettiğine göre, "savaş sürdükçe, parlamento yanlıları gitgide çatışmayı krala karşı bir mücadele olmaktan çok, aristokrasiye karşı bir mücadele olarak görmeye başladılar".[220] Sonraki bir çalışmasında da bu savı geliştiren Manning, eşraf içindeki bölünmelere işaret ederek Hill'in izinden gitti. Devrimi eşrafın yükselmesiyle ya da gerilemesiyle ilişkilendiren daha eski toplumsal yorumlara karşı, Hill ve Manning, "eşraf"ın bir sınıf değil, bir statü grubu (zümre) olduğuna ve çeşitli mensuplarının, kırsal kesimde kapitalizmin ortaya çıkışını çok farklı yaşadıklarına işaret ettiler.[221] Dahası, Manning'in öne sürdüğüne göre, "asillerin ve eşrafın zenginliği toprak sahipliğine dayanıyor" olmakla birlikte, "gelir türü açısından önemli bir ayrım" vardı: "daha yüksek düzeydekilerin gelirlerinin ana bölümü kiracı çiftçilerin ödedikleri rantlardan geldiği hâlde, daha düşük düzeydekilerin birçoğu tarımsal ürün satışından gelir elde ediyordu".[222] Manning, Brenner'ın açıklamasını özgül olarak hem 1640'a uzanan onyıllarda sanayinin gelişmesini göz ardı ettiği için, hem de devrimden önce kapitalist çiftçiliğin aristokrasi arasında gelişmesini aşırı vurguladığı için eleştirdi.[223] İlginçtir ki, Manning, Brenner'ın devrimde tüccarların rolüne ilişkin ampirik bulguları ile kendisinin çok daha klasik olan tezinin, yani devrimin arkasındaki itici gücün "orta sınıf" olduğu tezinin, birbiriyle uyuştuğunu açıkça belirtti. Bu kesimin artan önemini, sanayinin gelişmesiyle ilişkilendirmek gerektiğini öne sürdü; bu gelişmeyi Dobb vurguladığı için de, onun modeli, niçin "parlamentocu ve devrimci partiler için ana temeli –hepsi değilse de– sanayi bölgelerinin oluşturdukları"nı açıklamakta,

Brenner'in modelinden daha başarılı oldu.[224] Manning'e göre, İngiliz devrimini, klasik Marksistlerce anlaşıldığı gibi, "kapitalizmin yükselişi"nin ağır bastığı bir çerçevede yer alan bir burjuva devrimi olarak anlamak en iyi yaklaşımdır.[225]

Burjuva Devrimleri

Brenner, Marksist burjuva devrimi kavramına ilişkin irdelemesinde ilginç bir ikrarda bulundu: "Geleneksel toplumsal yorum" olarak nitelendirdiği yorumu reddederken, "gerek Stone'un, gerekse Hill'in" –sözüm ona geleneksel toplumsal yorumları yapanların– "bugün olsa bu senteze bağlı kalmayacakları" şeklindeki kanısını dile getirdi.[226] Brenner'a göre, İngiltere'deki burjuva devriminin geleneksel toplumsal yorumu, "yükselen burjuvazi"nin "eski aristokrasi"yle çatışmaya girmesini ve en sonunda onu devirmesini içeriyordu.[227] Bu normatif model, gerek Hill'in olgunluk dönemindeki yorumuyla, gerekse bu kavrama ilişkin önceki klasik yorumlarla pek az ilişkilidir.[228] Marx'ın ve Engels'in bu kavram üzerindeki yorumlarına, özellikle Engels'in Bismarck'ın yukarıdan aşağıya yaptığı burjuva devrimi üzerindeki analizine ve Lenin ile Troçki'nin Rusya tarihi bakımından bu kavramı radikalleştirmelerine önceki bölümlerde değinmiştim. 1974'te, bu kavrama ilişkin irdelemesinde Hill, burjuva devrimlerini, gerçekleştirilmelerini sağlayan burjuva ya da başka etkenlere göre tanımlamaktan çok, doğurdukları sonuçlara göre –"burjuva mülkiyetin içinde serpilip geliştiği koşulları yaratmaları"na göre– tanımlarken, Isaac Deutscher'in otoritesine başvurdu,[229] oysaki Dobb'un yukarıda anılan benzer savlarına gönderme yapsa da pekâlâ olurdu. Hill, İngiliz devrimini, bir yanda yükselen bir burjuvazi ile öte yanda gerileyen bir feodal düzenin mekanik şekilde karşı karşıya geldiği bir çatışma olarak gösteren karikatürleştirilmiş Marksist yorumu bu nedenle reddetti.[230] Bununla birlikte, Hill, devrimi, İngiliz kırsalında 1640'tan önceki yüzyıl-

larda kapitalist üretim ilişkilerinin eşitsiz ortaya çıkışı bağlamına yerleştirmekte ısrar etti.

İngiliz devriminin arka planı konusunda Hill'in yaptığı en gelişmiş analiz belki de onun *Economic Problems of the Church* (Kilisenin İktisadi Problemleri; 1956) adlı kitabında bulunabilir. Hill'in bu kitapta öne sürdüğüne göre, üretimin gitgide pazara yönelmekte olduğu bir ekonomide taht ve Kilise, fiilen büyük birer toprak sahibi olmalarına rağmen, bu iki kurumun nevi şahsına münhasır üstyapısal rolleri, ikisinin de piyasada başarısız olmalarına siyasal ve ideolojik nedenlerle meydan verilemeyeceği anlamına geliyordu. Bu politika açıkça eşitsiz bir oyun alanı yarattı, öyle ki ayakta kalmaları eski düzen açısından daha önemsiz olan toprak sahiplerini karşısına alan bir eğilim oluştu. Nefret yaratan bu nedenden başka, devletin sanayi kârlarını denetleme çabalarıyla birlikte, Başpiskopos Laud'un devrimden önceki yıllarda Kilisenin zenginliğini güvenceye alma çabaları, hem Kiliseyi hem de tahtı, devrimden önceki yüzyılda servetine servet katmış olanlarla giderek şiddetlenen bir çatışma ilişkisi içine soktu: Hill, on yedinci yüzyıl başlarında I. James'in giriştiği eylemleri, "paranın dengeleri yeni baştan kuran gücüne karşı hem Kiliseyi hem de aristokrasiyi koruma" çabası olarak açıkladı.[231] Hill, devrimin –dinsel, anayasal, iktisadi vb.– nedenlerini, İngiltere'de 1640'tan önceki yüzyıllarda kapitalizmin gelişmesinden kökenlenen bir bütünlük olarak açıklamaya çalıştı.[232] Ne var ki, yükselen bir burjuvazi ile gitgide tutuculaşan eski düzeni karşı karşıya getiren kaba modeli benimsemeyi reddetti. Daha çok, devrimi, toplumun eski yürütülüş şekli ile içinde eski düzenin kendini yeniden üretmeye çabaladığı, gitgide daha kapitalist nitelikteki yeni bağlam arasında ortaya çıkan çelişkilerin bir sonucu olarak açıkladı. Söz gelişi, Kilisenin cemaatten vergi –ondalık– toplamakta kullandığı eski yöntemin, pazar genişledikçe gitgide demode olduğunu gösterdi: Köylünün ürününün % 10'unu belirlemek önceleri nispeten kolayken, yeni oluşan para ekonomisinde işadamlarının

kârları, tartışmalı şekilde yorumlanmaya daha elverişli olan çok daha muğlak olgulardı.[233]

Kilisenin burjuvazi mensuplarıyla çatışmaya girmesine yol açan bir neden, onlardan sağladığı vergi gelirini sürdürmeye çalışmasıydı. Bu çekişme süreci eşitsizdi, çünkü büyük güç sahibi işadamları, bugün olduğu gibi o zaman da ödeyecekleri vergiler için daha iyi koşullar elde etme açısından, zayıf işadamlarına göre daha güçlü konumda bulunuyorlardı.[234] Hill, para ekonomisinin gelişmesiyle eşraftan kimilerinin yükselmesi ve kimilerinin düşmesi gerçeği karşısında, devrimde, yükselen eşraf ile eski düzen arasında meydana gelen çatışmanın rol oynadığı şeklindeki görüşü reddetti.[235] Hill, devrime ilişkin açıklamasını, kapitalizmin önceki gelişimini ve eski kurumlar olan taht ile Kilisenin iyi uyum sağlayamadıkları para ekonomisinin büyümesini içeren bir modeli temel alarak oluşturdu. "Papalığa Hayır" şeklindeki ideolojik slogan, halkın hoşnutsuzluğu ile Kilise hiyerarşisinin yoksullar üzerindeki vergi yükünü artırma çabalarını ve oligarşinin vergiden kaçma girişimlerini birleştirmeye işte bu bağlam içinde yardımcı olabilirdi.[236] Bu karmaşık bağlam, toprak sahibi sınıfın "kiliseyi talan etme"ye yönelik geleneksel çabalarıyla bağlantılı "oligarşik" temaların yanı sıra, halktan gelen –"demokratik"– protesto unsurlarını, on altıncı yüzyıl Protestanlığının birleştirme tarzına temel oluşturdu.[237]

Kapitalizmin gelişmesi karşısında Kilisenin ve devletin verdikleri yanıt, yeni durumun gerçeklerine uygun olarak kendilerini köklü şekilde ıslah etmek yönünde değil, toplumdaki seçkin konumlarını devam ettirme umuduyla "idareimaslahat" yönünde oldu.[238] Bu tavır gitgide daha çok batağa saplandı, o kadar ki Başpiskopos Laud, eski düzeni devam ettirebilmenin tek yolunun, İngiltere'yi "Orta Çağlar"a geri götürecek "devrimci" bir girişimden geçtiği kanısına vardı.[239] "[Laud] reformu olanaksız kılmakla, devrimi çabuklaştırdı".[240] İngiliz toplumunda artan çatışmalarla patlak veren İç Savaş, Hill'e göre, burjuva devrimi

olarak tanımlanabilirdi, çünkü eski düzene kol kanat geren devlet yapılarını yıkmakla, sırf toplumun tepesindeki zevatın değişmesine yol açmakla kalmayıp eski düzenin kökten ıslahına da yol açtı, öyle ki "feodal tasarruflar" ve tekeller –üretimde olduğu kadar fikirlerde de– yıkılıp giderken, "kamu kredisini, ticareti ve sömürgeleri, kilise törenlerinden ya da din adamlarının servetinden ve şerefinden daha önemli sayan" yeni bir sınıf geldi.[241]

Hill, burjuva devrimi kavramının, "burjuvazi tarafından ya da onun bilinçli iradesiyle yapılmış bir devrim anlamına *gelmediği*" yolundaki ısrarını yakın zamanda tekrarladı. Bu konuyla ilgili Deutscher'e yapmış olduğu önceki göndermeyi yorumlayan Hill, ondan "bir yenilikçi olduğu için değil, saygı duyulan ve temsil yeteneğine sahip bir Marksist olduğu için" alıntı yaptığına işaret etti.[242] Hill'in başka bir yerde öne sürdüğüne göre, devrim öncesi çağda en büyük toprak sahibi olan monarşi, servetinin çoğunu, arazi tasarrufları vererek feodal bir tarzda elde etti ve devrimin kendisine ilişkin maddeci bir anlayış geliştirebilmemiz, ancak bu gerçeğin siyasal önemini anlarsak mümkün olurdu. Hill, İngiliz devrimi sırasında feodal arazi tasarruflarına son verilmesinin, bir sonraki yüzyılda gerçekleşen tarımsal devrime temel oluşturduğu yolundaki önermesini tekrarladı.[243] Feodal arazi tasarruflarının kaldırılması 1646'da, ilk İç Savaşın ardından gerçekleşti, 1656'da onaylandı ve Hill'e göre, "Restorasyonun dillendirilmeyen koşullarından biri" bunun kabulüydü.[244] Dolayısıyla, büyük bölümüyle İngiliz tarımının devrim öncesinde birçok bakımdan kapitalist mahiyet kazandığı doğru olmakla birlikte, İngiliz toplumunda kapitalist unsurların ülke düzeyinde yavaş, eşitsiz bir tempoyla geliştiği[245] ve besleyip büyüttükleri yeni sistemin potansiyelini tam olarak gerçekleştirmesi için devrim yapmayı gerekli gördükleri de doğrudur.

Devrimi anlamamıza Brian Manning'in yaptığı ana katkı, bu hususla doğrudan ilgilidir. Manning, devrimde burjuvazinin etkenliğini küçümsediği gerekçesiyle Hill'i eleştirdi ve devrimci

dinamiği yeterli ölçüde açıklamak için, "orta sınıftan" insanların bağımsız rolünü tanımak gerektiğini ısrarla belirtti.[246]

Manning, devrimin 1640-42 döneminde egemen sınıf içinde bir bölünme olarak başladığı şeklindeki geleneksel siyasal yoruma katılıyordu. Gerçekte, Manning'in öne sürdüğüne göre, Charles önceki onyılda aristokrasinin geniş kesimlerinin güvenini öylesine kaybetmişti ki, onların isteklerine boyun eğip kilit önemdeki iki bakanını, yani Laud'u ve Stafford'u yargıya sevk ettiği zaman bile bu sınıfın güvenini geri kazanamadı, buna karşılık, Stafford'un idamı için kendisini zorlayanlara karşı nefreti daha da arttı.[247] Bununla birlikte, Manning'in, devrimin geleneksel siyasal yorumuyla yetinmeyerek öne sürdüğüne göre, Charles 1640'ta kendi sınıfı içinde tamamen tecrit edilmiş durumda iken, 1642'ye gelindiğinde, lortların çoğunluğunu ve avam vekillerinin hatırı sayılır bir kısmını kapsayan oldukça güçlü bir kralcı parti ortaya çıkmıştı. Manning, bu gelişmeyi, Londralı kalabalıkların giriştiği bağımsız eylemlerin egemen sınıf içinde korku yarattığını ve bu yüzden, o sınıfın büyük kısmının kralın arkasında saf tuttuğunu ortaya koyarak açıkladı: "Kralcı partinin doğuşu, başıbozuk halk hareketlerinin yol açtığı hoşnutsuzluktan kaynaklandı: Bu, Piskoposçuların ya da Straffordçuların partisi olmaktan çok, düzenin partisiydi."[248] Buna karşılık, egemen sınıftan parlamentocular, Londralı kalabalığın kendilerini kralın gazabından koruyan tek güç olduğu kanısına vardılar.[249]

Bununla birlikte, kalabalıklar, parlamentocu liderlerin keyiflerine göre krala karşı kullanacakları basit bir oyuncak değildi; çünkü kalabalığın kendi çıkarları vardı ve egemen sınıf içindeki bölünmelerin yarattığı boşlukta o çıkarlar için savaşmaya başladı. Bu grubun bağımsızlığı, özünde, "orta sınıftan insanlar"ın, bu çatışma anına varıncaya dek, yüzyıl boyunca artan iktisadi bağımsızlığından kökenleniyordu.[250] Dahası, orta sınıftan insanlar bağımsız hareket etmekle kalmadılar, üstüne üstlük, topluluğun

dini bütün kesimi olarak paylaştıkları kimlikte ifadesini bulan bir tür "sınıf bilinci" geliştirdiler.[251]

Manning, orta sınıfın modern anlamıyla bir sınıf olmadığını, daha çok, bir yanda burjuvalığa doğru yükselenler ve öte yanda proleterliğe doğru itilenler şeklinde ikiye ayrılmaya başlayan bir toplumsal katman olduğunu savundu.[252] Ne var ki bu süreç, on yedinci yüzyılın ilk kısmında henüz bebeklik döneminden geçiyordu, öyle ki 1640'ların başında bu "bağımsız küçük üreticiler", hem üstlerindeki "rantiye ... ve finans sınıfı"ndan hem de altlarındaki "ücretli sınıfı"ndan kolaylıkla ayırt edilebiliyordu.[253]

Manning'e göre, devrimin liderliğini yapan ve yörüngesini şekillendiren, işte bu toplumsal gruptu. Bu nedenle, devrim, egemen sınıf içinde bir kavga olarak başlamakla birlikte, orta sınıfın müdahalesiyle derinleşerek çok daha fazlasına dönüştü. Böylece, Manning'in orta sınıfa ilişkin analizi, hem Dobb'un İngiliz kapitalizminin doğrudan üreticilerin saflarından doğduğu şeklindeki genel savını, hem de yukarıda belirttiğim üzere, milletin 1640-1642 yılları arasında toplumsal-iktisadi ayrım çizgileriyle bölündüğü konusundaki ısrarını izleyip derinleştirdi. Daha genel olarak, Manning, devrimin Avrupa'daki genel bir krizin özgül bir dışavurumu olarak en iyi şekilde anlaşılabileceği yolunda Hill'in ve Dobb'un taşıdıkları kanıyı paylaştı.[254]

Hill, İngiliz devrimine ilişkin analizini, "başka Avrupa ülkelerindeki benzer çatışmalar" bağlamı içine yerleştirdi.[255] Bu görüşüne destek olarak, feodalizmin on yedinci yüzyıldaki "genel kriz"ine ilişkin Eric Hobsbawm'ın yaptığı ünlü analize atıfta bulundu. Hill, Hobsbawm'ın makalesinin fitilini ateşlediği ve ilk kez 1950'li ve 1960'lı yıllarda *Past and Present* dergisinde yayınlanan tartışmaya yazdığı girişte, Avrupa'daki bu genel krizin ortaya çeşitli millî çözümler çıkardığı yorumunu yaptı.[256] Kendi payına Hobsbawm, bu krizin, Avrupa'daki feodal yapıları "devrimcileştirme" yönünde genel bir ihtiyacı ifade ettiğini, yaklaşık 1300'lerde başladığını, ardından da çeşitli Avrupa ülkele-

rinin "kapitalizmin eşiğinde titrediği" bir kriz dönemi açtığını öne sürmüştü. Ne var ki, feodalizm ile kapitalizm arasındaki devrimci kırılma ancak on yedinci yüzyılda gerçek potansiyeline ulaştı.[257] Bu krize getirilen çözümlerden biri mutlakiyetin ortaya çıkışı olmakla birlikte, "on yedinci yüzyıl krizinin en belirleyici ürünü" İngiltere'deki burjuva devrimiydi.[258] Hobsbawm'ın öne sürdüğüne göre, İngiltere'nin, feodal topluma musallat olan çelişkileri en sonunda alt etmesine bu devrim olanak sağladı.

İngiltere'nin on yedinci yüzyıl devriminden doğan devlet, Robin Blackburn'e göre, "kapitalizmi icat etmedi, daha çok, hâlihazırda var olan bir tarımsal ve ticari-imalatçı kapitalist kompleksin daha da gelişmesini sağladı". Bunu ise, en azından kısmen, köleleri vahşice sömürerek yaptı: "Britanya'nın yaygın bir ilk birikim rejimi yaratmada ve Amerika kıtasındaki köleleri aşırı sömürerek palazlanmada gösterdiği başarı, Britanya'daki kapitalist sanayileşme temposunu belirleyici ölçüde hızlandırdı."[259]

Burjuva devrimlerini, gerçekleştirilmelerinde rol oynayan etkenlerden çok, doğurdukları sonuçlara bakılarak en iyi şekilde anlaşılabilecek olaylar sayan Hill'in bu genel kavramsal yaklaşımını Hobsbawm da paylaşmakla birlikte, başka Marksistler, burjuva devrimleri için daha normatif bir model belirleme çabasına giriştiler. Bu savın klasik ifadesini belki de Perry Anderson dile getirdi. Anderson, çağdaş sosyalist siyasete yol göstermek amacıyla, "Bugünkü Krizin Kökeni" (1964) başlığını taşıyan şematik bir İngiltere tarihi yazdı. Bu deneme, İngiliz burjuvazisinin İngiliz devletini tamamen modernize etmedeki başarısızlığının tarihini içeriyordu ve bunun sonucu olarak, aristokrasinin devlet erkinin kaldıraçları üzerindeki denetimi sürdürmek için verdiği başarılı mücadelenin bir tarihiydi.[260] İngiltere, Anderson'ın ünlü ifadesiyle, "Avrupa'nın büyük ülkeleri arasında ilk, en dolayımlı ve en az saf burjuva devrimini yaşadı". Üstelik bu devrim, yeni bir burjuvazinin zaferini temsil etmekten çok, toprak sahibi aristokrasinin bir kesiminin diğer

kesimi üzerindeki zaferini temsil ediyordu. İç Savaş "öncelikle ... sınıflar arasında değil, içinde" yürütüldü; parlamentocu toprak beyleri birer kapitalist olmalarına rağmen, bir burjuvazi oluşturmuyorlardı. Dolayısıyla, devrim, kapitalist ilerlemenin önündeki engelleri yıkmakla birlikte, bunu İngiltere'nin "toplumsal yapı"sını değiştirmeksizin yaptı, öyle ki, sonuç olarak kapitalizm öncesi ideoloji egemen durumda kaldı: "Devrimin ideolojik mirası neredeyse sıfırdı ... Püritenizm, yararsız bir tutkuydu."[261]

"İngilizlerin Kendilerine Has Özellikleri" (1965) başlıklı denemesinde Edward Thompson, Anderson'ın İngiliz tarihine ilişkin yorumuna hararetli bir tartışma açarak yanıt verdi. "Bugünkü Krizin Kökeni"ne Thompson'ın yönelttiği ana eleştiri, eserin normatif yapısıyla ilgiliydi: "Aslında, yaptıkları analiz boyunca ifşa edilmemiş bir Diğer Ülkeler modeli var ki, içerdiği tipolojik simetri İngiliz istisnailiğini ayıplıyor." Bu yöntemin aksine, Thompson, kapitalist gelişmenin "Fransa'da bir şekilde, İngiltere'de başka bir şekilde meydana geldiği"nde ısrar etti.[262] Thompson, özgül olarak, Anderson'ın İngiltere'deki on yedinci yüzyıl devrimi modelini eleştirdi. Devrimi toprak sahiplerinin yaptığı konusunda Anderson'a katılmakla birlikte, onların "aslında üstün başarılı ve kendine güvenen bir kapitalist sınıf olduğu"nda ısrar etti.[263] O toprak sahipleri, aynı zamanda, Adam Smith'in ekonomi politiğinde ifadesini bulan apayrı ve ikna edici bir ideolojinin üretilmesini de etkilediler.[264] Dahası, Thompson'ın savunduğuna göre, İngiliz devrimi, ana sonuçlarından biri olarak, kapitalist gelişmeyi kolaylaştıran 1688'deki çözümü getirdi ve bunu, bir buçuk yüzyıl yürürlükte kalmaya yeterli esnekliğe sahip bir çerçevede gerçekleştirdi. Sonra, 1832'de, özgün anlaşma dışında tutulmuş olan ve o zamandan beri büyüyüp güçlenen küçük kapitalistler, özgün anlaşmanın "esnekliği"ni yeniden sağlayan yeni bir çözüme dâhil edildiler.[265] Thompson, 1789 Fransız Devrimi'nin normatif modeline uygun düşse de düşmese

de İngiltere'nin on yedinci yüzyılda bir burjuva devrimi yaşamış olduğunda ısrar etti.

Anderson'ın İngiliz tarihi yorumu, birçok "Batılı Marksist"ten etkilendi; *Aklın Yıkımı* (*The Destruction of Reason*; 1954) adlı eserinde Almanya'nın millî karakteristiklerini, Nazilerin yükselişini açıklamaya dönük bir bakışla irdeleyen Georg (György) Lukács da o Marksistlerden biriydi.[266] Lukács, Nazizmin tekelci sermayenin çıkarlarını temsil ettiği yolundaki Stalinist iddiayı benimsemekle birlikte, Almanya'da on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak akıldışıcı bir ideolojinin gelişmesini analiz ederek, bu tezin kaba yanlarını aşmaya çabaladı. Onun modeli, Hitler'in yükselişine ilişkin ortodoks Stalinist yorumdan hiç kuşkusuz daha incelikli olmakla birlikte, *Aklın Yıkımı*, Hitler'in zaferini, Fransa'nın ya da İngiltere'nin tarihsel yörüngesini izleyememesinden sonra Alman tarihinin güttüğü yolun, –solun karşı koyma gücüne sahip olmadığı bir yolun– kaçınılmaz bir sonucu olarak açıkladığı için, bu sürecin geleneksel Stalinist yorumuyla paralellik içindeydi. Hollanda, İngiltere ve Fransa "normal" burjuva devrimleri yaşadıkları hâlde, Almanya'nın Bismarck yönetiminde birleştirilmesi "fazla gecikmişti".[267]

Alman akıldışıcılığını anlattığı tarihinde Lukács'ın burjuva devrimine ilişkin normatif bir kavram kullanmasının aksine, David Blackburn ve Geoff Eley, Alman tarihiyle ilişkili olarak, burjuva devriminin, sermaye birikimini kapitalizm öncesi prangalardan kurtaran bir süreç olduğu yolundaki klasik Marksist yorumun en güçlü yeniden ifadelerinden birini geliştirdiler. *The Peculiarities of German History* (Alman Tarihinin Kendine Has Özellikleri; 1984) adlı kitapta Blackburn ve Eley, Thompson'ın normatif burjuva devrimi modellerine yönelttiği eleştiriyi, Bismarck'ın Almanya'yı birleştirmesini de kapsayacak şekilde genişlettiler. Ancak bunu yaparken, anlaşılmaz bir tutumla, savundukları tezin, burjuva devrimleri konusunda Hill'in yorumundan çok Anderson'ın yorumunu desteklediğini öne sürdüler.[268] Bu

aykırı iddiaya rağmen, burjuva devrimlerinin normal bir örüntüyle kıyaslanarak ölçülmemesi, aksine, "sanayi kapitalizminin gelişme olasılığının koşullarını zamanla biriktirerek oluşturan ... karmaşık [bir] değişim" olarak anlaşılması gerektiğini inandırıcı bir anlatımla savundular.[269] Bu modele göre, Bismarck'ın reformları, Almanya'nın sınai gelişimini kolaylaştıran "yukarıdan" bir burjuva "devrim"i olarak anlaşılmalıdır.[270] Hill ve Thompson gibi, Blackburn ve Eley de, burjuva devrimlerinin, gerçekleşmelerine aracılık eden faillere bakılarak değil, daha çok, kapitalist gelişmeyi engelleyen zincirleri kırmakta gösterdikleri başarıyla yargılanması gerektiğinde ısrar ettiler.

İlginçtir ki, Fransız devrimi alanındaki en seçkin Marksist tarihçi, bu muazzam süreci, kabaca, İngiliz ve Alman burjuva devrimleri konusunda Hill, Thompson, Blackburn ve Eley tarafından önerilen doğrultularda kavramsallaştırdı. Albert Soboul'un (1913-82)[271] savunduğuna göre, 1789 Fransız Devriminin burjuva niteliği, türdeş bir burjuvazinin eşit ölçüde homojen bir aristokrasiyi devirmesinden doğan bir sonuç değildi. Devrim, "feodal üretim rejimini ... [ve] toprak sahibi aristokrasiyi yok etme"nin yanı sıra, "... burjuvazinin Ancien Régime toplumuyla birçok bakımdan bütünleşmiş olan kesimlerine de yıkım getirdi".[272] Buna karşılık, devrimin burjuva karakterini, hiç değilse kısmen, doğurduğu sonuçlar belirledi: "Devrim, burjuvazinin iktisadi genişlemesini ve siyasal üstünlüğünü güvence altına aldı."[273] Bu doğruydu, çünkü tam da burjuva devrimi, aristokrasinin yanı sıra, burjuvazinin eski düzenin yeniden üretilmesine yardım eden kesimlerini bertaraf etmişti: "Devrimden kazançlı çıkan burjuvazi, onu tetiklemiş olan burjuvazinin artık aynısı değildi."[274]

Bu savı genelleştirme çabasına giren Callinicos, burjuva devrimi kavramının, bazen Marx'ın ima ettiği gibi, burjuvazinin bir sınıf hâlinde fiilî katılımını mutlaka gerektiren bir süreç olarak değil, daha çok, kapitalist üretim tarzının ortaya çıkışının yolunu açmayı da kapsayan "sonuçlar"a sahip, birbiriyle bağlantılı bir

dizi gelişme olarak anlaşılması gerektiğini savundu. Callinicos'un öne sürdüğüne göre, bu "odak değişikliği"yle tarihsel maddecilik, İngiliz ve Fransız devrimlerinin Marksist yorumlarına yöneltilen revizyonist eleştirilere karşı gerekli kavramsal savunma olanaklarına kavuşurdu.[275]

Callinicos'un genel modelini izleyen Neil Davidson, İskoçya'nın on sekizinci yüzyılda bir burjuva devrimi yaşadığını savundu. Davidson, *Discovering the Scottish Revolution* (İskoç Devriminin Keşfi; 2003) adlı eserinde, burjuva devrimlerinin öncelikle onları yapan etkenlerden çok, doğurdukları sonuçlara bakılarak anlaşılması gerektiği tezini geliştirdi: "Burjuva devrimi, yerel kapitalist gelişmenin önündeki kurumsal engelleri kaldıran ve millî devlet çerçevesi içinde bağımsız bir rekabetçi birikim merkezi kurulmasına olanak veren toplumsal ve siyasal çatışmalar dizisidir."[276] Buna bakılarak, Davidson'ın etkin özne sorununu göz ardı ettiği sanılmasın; hiç de öyle değildir. Davidson, burjuva devrimlerinin üç "nesnel koşul" gerçekleştiği zaman meydana gelebildiğini savunur: Feodal düzen, bir "organik kriz" yaşar; "krize kapitalist çözüm" potansiyeli mevcuttur; krizle boğuşan feodal tarzın bünyesinde, kapitalist ilişkilerin gelişmesinin sunduğu potansiyeli gerçekleştirebilecek bir etkin özne ortaya çıkar.[277] Bir sınıf olarak burjuvazinin bu son rolü oynayıp oynamaması çeşitli faktörlere bağlıdır: burjuvazinin kendisinin niteliği; proletaryanın niteliği; devrimci potansiyelin gerçekleştirilmesine aracılık edebilecek başka olası etkenlerin varlığı ya da yokluğu. Bu savı geliştiren Davidson, Hal Draper'ı izleyerek, bir "sert çekirdek", bir de "dış kuşak" olmak üzere burjuvazi içinde ayrım yapar ve Hollanda, İngiliz, Fransız devrimlerinde, en devrimci anlarında bile, barikatları savunanların sert çekirdekten çok, dış kuşağa mensup kişiler olduğunda ısrar eder. On dokuzuncu yüzyılın ortasından başlayarak bu sınırlı devrimci rol bile sona erdi ve bir işçi sınıfının ortaya çıkışı, o noktadan sonra, burjuvaziyi gitgide daha tutucu bir yöne iterken, "yukarıdan" bur-

juva devrimleri yapmak üzere eyleme geçebilen başka –örneğin, Bismarck'ın devleti gibi– etkenler ortaya çıktı.[278]

Hobsbawm'ın, Hill'in, Manning'in, Soboul'un ve Thompson'ın savları gibi, Davidson'ın savının da gücü, önceki toplumsal oluşumun kapitalist olmadığı varsayımının geçerliğine bağlıdır. Brenner'ın işaret ettiği gibi, feodalizmden kapitalizm geçişe ilişkin Dobb'un yorumu, yani Hobsbawm'ın, Hill'in ve Manning'in İngiliz devrimine ilişkin analizlerinde temel aldıkları yorum, İngiltere'de feodalizmin, görünüşte onu alaşağı etmesi gereken devrimden iki yüz yıl önce ölmüş olduğunu ima ediyordu.[279] Eğer feodalizm serflikle özdeşse ve serflik, Dobb'un öne sürdüğü gibi, neresinden bakılırsa bakılsın on beşinci yüzyıla gelindiğinde artık dağılmış durumdaysa, on beşinci yüzyıldaki İngiliz devriminin nasıl feodalizme karşı bir burjuva devrimi olarak tanımlanabileceğini tahayyül etmek zordur. Brenner'ın bu bilmeceye verdiği yanıt, on beşinci yüzyılın değişen sınıfsal ilişkilerini analiz etmek oldu ve bunu, feodal sınıf mücadelesinden tarımsal kapitalizmin doğduğu süreç olarak yeniden tanımladı. Brenner'ın İngiliz devrimini hanedanlık devletine karşı yeni tüccarların önderliğinde verilen bir mücadele olarak açıklarken dayandığı temeli bu çerçeve sağlamış olmakla birlikte, bu yorum, Manning'in ve Anderson'ın öne sürdükleri gibi, devrimin içerdiği toplumsal altüst oluşun boyutunu göstermeye yeterli bir model olmaktan uzaktı.

Neyse ki, Dobb'un bilmecesini çözmenin başka bir yolu daha vardı. 1950'lerde *Science and Society*'de yürütülen tartışmaya yaptığı katkıda Paul Sweezy'nin öne sürdüğüne göre, eğer feodal dinamik konusunda Dobb'un yaptığı analiz şehirlerin büyümesi olgusuyla bütünleştirilebilseydi, onun geçişle ilgili iç kaynaklı açıklaması savunulabilirdi. Ortada böyle bir sentez olmadığına göre, feodalizmin yıkılışına Sweezy'nin getirdiği dış kaynaklı açıklama, bulunabilecek en iyi alternatifti: Ticaretin gelişmesi, feodalizmin dağılmasına yol açmıştı.[280] Dobb, ticaretin genişle-

mesinin başlı başına feodalizmin dağılması sonucunu doğurmuş olamayacağını göstererek bu savı olumsuz yönde çürütmekle birlikte, ortaya, kapitalizme geçiş için tutarlı bir alternatif açıklama koyamadı. Yine de Dobb, problemin daha kapsamlı ele alınmasına yardımcı olan üç kritik hususa parmak bastı: Birincisi, feodalizm dinamik bir sistemdi; ikincisi, kapitalizme geçiş için emeğin üretkenliğinin artması gerekliydi; üçüncüsü, geçiş evresindeki küçük üretim tarzı piyasaya yönelikti. Dobb'un probleminden çıkış yolu, onun analizinin bu unsurlarını bireştirmekte (sentez etmekte) yatıyordu. Eğer feodal dinamik, gelişiminin belirli bir noktasında piyasa için üretim olasılığının doğmasını sağlayacak şekilde emeğin üretkenliğini artırmaya dönük bir eğilim içermiş ise, o zaman, ticaret merkezleri olarak şehirlerin ortaya çıkışı, feodalizme has bir gelişme olarak açıklanabilirdi. Böyle bir model, Marx'ın, kapitalizmin feodalizmin bağrından doğduğu şeklindeki açıklamasıyla da tutarlı olurdu.

Geçişe ilişkin Marksist yorumu bu çerçeve içinde geliştirmeye yönelik bir girişim, Rodney Hilton'dan (1916-2002) geldi.[281] Hilton'ın geçiş analizi, Brenner'ın teziyle pek çok ortak yöne sahipti: Her ikisi de geçişin ana itici gücü olarak köylüler ile lortlar arasındaki sınıf mücadelesinin önemini vurguladı. Ancak, Brenner'dan farklı olarak Hilton, üretim güçlerinin gelişimine ilişkin bir analizi modeline dâhil etti. Hilton, "feodal toplumun hareketinde belirleyici faktörün sınıflar arasındaki çatışma olduğu"nu öne sürmekle birlikte, üretim güçlerinin gelişim düzeyinin, "üretim ilişkilerinin niteliğindeki gelişmelere sınırlar koyduğunu –ya da aksine, olanaklar açtığını"– belirtmeye özen gösterdi.[282] Bu çerçeve, çığır açıcı geçişleri açıklarken üretim ilişkilerindeki değişmelere öncelik veren Marksistlerin ulaştıkları su götürür sonuçlardan bazılarına karşı Hilton'a bağışıklık kazandırdı. Hilton, Wickham'ın yaptığı gibi,[283] lortlar ile köylüler arasındaki sınıf mücadelesinin, üretim güçlerindeki gelişmeyle ilintili olmaksızın, köylülüğün tekrar köleleştirilmesinden tutun,

toplumun sosyalist yeniden inşasına kadar uzanan sonuçlar doğurabileceğini, iddia edemezdi. Bu apaçık güçlü yönüne rağmen Hilton, tarihsel örüntülerin açıklanmasına kıyasla üretim güçlerinin gelişmesine öncelik veren Marksist modeller ile kaba teknolojik belirlenimciliği görünüşte eşit saydı ve kendi fikirleriyle bunların arasına mesafe koydu.[284] Hilton, sıklıkla "Marksizm" diye yaftalanan ama pek az Marksist tarafından benimsenen kaba iktisadi indirgemeciliği reddettiği ölçüde, bu onun çalışmasının kuşku götürmez gücüdür.

Ne var ki, bu bakış açısı, Hilton'ın feodal sistemde kentsel merkezlerin konumuyla ilgili yaptığı irdelemeye sorunlu bir şekilde yansıdı. Hilton'ın kuvvetle savunduğuna göre, küçük çaplı meta üretiminin bir sonucu, kentsel gelişmenin feodalizmin *kaçınılmaz* bir özelliği olmasıydı; ama bunu savunduğu hâlde, bu süreci geçiş modeliyle bütünleştirmedi. Kentsel büyümenin kesinliğine ilişkin bu iddiaya rağmen, kentsel canlanmanın uzun zamandan beri devam ettiğine; on birinci ya da on ikinci yüzyıllarda –yani, Roma'nın yıkılışından beş ya da altı yüzyıl sonra– başladığına işaret etti. Geleneksel Marksist devrim modelinde şehirlerin taşıdığı önem dikkate alınınca, bu zamansal gelişme, birinci derecede önemli bir süreci akla getirir: çünkü şehirler, köylülerin tek başlarına olamayacakları şekilde eski düzenin siyasal alternatifleri olarak işlev görebilirdi. Hilton'ın bizzat işaret ettiğine göre, "feodal üretim tarzının tamamen zayıf düşürülmesi için, temel üreticiler arasındaki gelişmelerin, önceki toplumsal-iktisadi ilişkilerin yerini alabilecek sağlamlıkta bir alternatifin ortaya çıkacağı bir düzeye ulaşması gerekirdi" ve sözlerinin devamında söylediğine göre, bu alternatif, "siyasal düzey"de gerçekleşmeliydi.[285] Ama eğer lortlar ile köylüler arasındaki sınıf çatışması feodal sistemin temel bir özelliği ise, elbette ki şehirlerin ortaya çıkışı, lortların hâkimiyetine karşı köylülere siyasal bir alternatif getiren o yepyeni özelliği sunardı. Bu sorunun Hilton'u fazla meşgul etmemesi sebepsiz değildir, çünkü ona göre, "kentsel sınıf

mücadeleleri, hiçbir zaman, feodal güçleri köylü isyanının tehdit ettiği şekilde tehdit etmedi". Bu sav, ancak Dobb ve başkaları gibi, serfliğin ve dolayısıyla feodalizmin on beşinci yüzyılda sona erdiğini varsayarsak inandırıcı olur. Hilton, "on dördüncü ve on beşinci yüzyıl" İngiltere'sinde sınıf mücadelelerinin "bizatihi sanayi kapitalizminin öncüsü olan tarımsal kapitalizmin gelişmesine zemin hazırladığı" konusunda Brenner'le aynı görüşteydi.[286] Taşıdığı değere bakılmaksızın, bu sav, İngiltere'de kapitalizmin erken zafer kazandığını varsaymakla, on yedinci yüzyıldaki devrimi burjuva devrimi sayan toplumsal açıklamayı zayıflatmakta ve gözden geçirmeciliğe kapı aralamaktadır.

Bu perspektif'in aksine, Peter Kriedte, Hans Medick ve Jürgen Schlumbohm, Marx'ın feodalizmden kapitalizme geçiş konusunda önerdiği "iki yol"un –ya üreticinin tüccar ve kapitalist olmasının ya da tüccarın "üretimi doğrudan denetimine"[287] almasının– kapitalizme giden *alternatif* rotalar değil, "aynı tarihsel sürecin iki parçası" sayılması gerektiğini kuvvetle savundular.[288] Kriedte'nin öne sürdüğü gibi, feodalizmin kendisi dinamik bir üretim tarzı olduğu için Orta Çağda tüccar sermayesi –diğer tüm şeyler eşit olmak üzere– feodal üretim ilişkileriyle sıkı sıkıya bağlantılıyken, tüccarlar kendilerini, feodalizmin içeriden çözülmesine katkı yapacak bir şekilde hareket etmeye başlayacakları bir durumda buldular. Kriedte'ye göre, feodal ekonomi bir dizi "uzun süreli yükselişler" ve bunları izleyen krizler yaşadı. Bu süreç basitçe devresel değildi, aksine, içinde zanaat tarzı imalatın geliştiği şehirlerin genişlemesi yönünde uzun soluklu bir eğilim taşıyordu. Tüccarlar o zaman bu sürece yatırım yaptılar ve "sanayileşme başlayıncaya kadar, tarım dışı ekonominin gelişmesinde belirleyici uyaranlar" olarak işlev gördüler.[289] Feodal tarzın dinamiği, "ek gelir kaynağına muhtaç bulunan, ama pek az toprağa sahip ya da hiç sahip olmayan yeni bir tarımsal üreticiler katmanı" yaratma eğilimi gösterdiği için, bu ön sanayileşme süreci daha bir güçlendi. "Tüccarlar kırsal kesimde üretim merkezle-

ri kurmaya karar verdiklerinde, dayanabilecekleri insanlar işte bunlardı".[290] Bu bağlamda, kapitalizm, Marx'ın ifade ettiği gibi feodalizmin bağrında büyümeye başladı. Ne var ki, bu iki üretim tarzı bütünüyle uyum içinde değildi ve yeni devletler, hem "feodal tahakküm"ü devam ettirip hem de eşzamanlı olarak -gitgide kapitalistleşen- ekonomiyi canlandırmaya çalışırlarken, "daha muğlak bir rol geliştirdi"ler.[291]

Bu savı temel alan Chris Harman,[292] Dobb'un içgörülerini sentezleyerek, İngiliz devrimini yeterince açıklama olanağı da veren, daha tutarlı bir geçiş analizi ortaya koymaya girişti. Harman, Brenner'ın yavaş işliyor olsa da bir feodal dinamiğin varlığını reddetmesinin, bunun aksini gösteren bir yığın kanıtı hiçe saydığını öne sürdü. Feodal Avrupa konusundaki birbiriyle bağlantılı bir dizi inceleme, bu dönemde emek üretkenliğinin *sistematik* olarak arttığına işaret etmeleri bakımından, Kriedte ve arkadaşlarının iddialarıyla tutarlıydı. Söz gelişi, Jacques Le Goff, "egemen sınıfın kırsal kesimde iyice yerleşikleştiği ve büyük toprak sahipleri sınıfı hâline geldiği andan başlayarak, toprak sahibi aristokrasinin tarımsal üretimde ilerlemeyi teşvik ettiği"ni öne sürdü. Le Goff, 1000 yılı civarında bir "tarımsal devrim"in gerçekleştiğini yazacak kadar ileri gitti;[293] daha yakın bir zamanda da, "Orta Çağın bir yaratıcılık, yenilikçilik ve olağanüstü ilerleme dönemi oluşturduğu"nu savundu.[294] Benzer şekilde, Jean Gimpel, "Orta Çağın insanlığın büyük buluşlar yaptığı çağlardan biri olduğu"nu ve "Batı Avrupa'nın onuncu ile on üçüncü yüzyıllar arasında bir teknolojik patlama yaşadığı"nı öne sürdü.[295] Guy Bois, Georges Duby'nin 1000 yılında oluşan "feodal devrim"e ilişkin düşüncesini desteklemek üzere, aşağı yukarı bu zaman noktasında "bir bütün olarak köleci sistem"in sona erdiği, öyle ki "eski köleliğin yerini, senyörlük biçimindeki yeni bir sömürü ilişkisinin aldığı" savını ortaya attı. Daha sonra Bois, bu devrimi, 1000 yılından çok az önce başlayan tarımsal üretkenlik patlamasıyla ilişkilendirmeye çalıştı.[296]

Harman, Bois'nın örneğin kölelikle ilgili hukuki ve Marksist kategorileri birbirine karıştırma eğilimi sergilediğini öne sürerek, onun açıklamasındaki analitik ayrıntıların bazılarını eleştirdi; ayrıca, Bois'dan biraz farklı olarak, 1000 yılındaki dönüşümün, Avrupa siyasal üstyapısının nispeten yeni olan temeline nihayet uyum sağladığı noktayı işaret ettiğini savundu.[297] Yine de Harman, bu çekincelere rağmen, geçişe ilişkin analizini, Bois ve arkadaşlarının analizleri üzerine kurdu. Feodalizmde emek üretkenliğinin gösterdiği sistematik artışın, birbiriyle bağlantılı iki faktörün sonucu olduğunu öne sürdü: Birincisi, serfler, kölelere kıyasla "toprağı işlemede zorunlu olarak daha dikkatli" davranıyorlardı; ikincisi ise, yeni lortlar, topraklarıyla yakın bağlara sahip bir kırsal sınıf oluşturdukları için, kentte yerleşik köle sahiplerine kıyasla üretimle daha yakından ilgileniyorlardı.[298] Bu iki faktör, feodal toplumun emek üretkenliğini artırma yönündeki dinamik eğilimini teşvik etti, bu da, sırası gelince, pazar için üretimin iktisadi temelini yarattı. Bu sürecin sonuçlarından biri, onuncu yüzyıldan sonra Avrupa'da şehirlerin yavaş yavaş yeniden ortaya çıkması ve genişlemesi oldu.[299] Wood'un savıyla ilgili olarak yukarıda değinildiği gibi, lortların su değirmenlerini devreye sokmalarına karşı serflerin direnişini yorumlayan Harman, bu örneğin, "bazen feodal lordun şiddetinin bile genel üretkenliği artırabildiği"ni kesinlikle gösterdiğini öne sürdü.[300] Devrimci ayaklanmalarda şehirlerin merkezî rolüne ilişkin klasik Marksist yorumu yineleyen Harman'ın öne sürdüğüne göre, köylü isyanları feodalizmde yaygın olmasına rağmen, böyle isyanlar, ancak şehirlerin eski düzene karşı devrime öncülük edebilecek bir büyüklüğe ve toplumsal ağırlığa ulaşmalarından sonra, feodalizme karşı sistemik bir alternatif yaratılmasının temeli olarak işlev görebilirdi.[301] Harman, Le Goff'u izleyerek, şehirlere evrilen bir rol yükledi; buna göre, en erken biçimiyle şehirler, feodal tarzın salt birer eklentisi olarak işlev görürken, geliştikçe, yavaş yavaş, üretim sistemine kendi önceliklerini dayatmaya baş-

ladılar.[302] Harman, şehirlerin bir kez genişleyince otomatikman feodalizmin devrimci alternatifleri olarak işlev gördüklerini öne sürmedi; yine de, Avrupa feodalizmi on dördüncü yüzyıldan itibaren bir "demografik" kriz dönemine girince, şehirlerin daha zayıf olduğu bölgelerdeki duruma kıyasla, büyük şehirlerin bulunduğu ve eski düzene karşı alternatif çekim kutbu işlevi görebildiği bölgelerin, krizden, çok farklı bir doğrultuda, kapitalist bir doğrultuda çıkma potansiyeline kavuştuklarına işaret etti.[303] Gelgelelim, bu noktada bile, kapitalizmin zaferi hiç de kaçınılmaz değildi: Harman'ın işaret ettiği gibi, Polisensky'nin Otuz Yıl Savaşına ilişkin analizi, Avrupa'nın iktisadi ve kültürel açıdan en ileri bölgelerinin –on yedinci yüzyıl başında Bohemya'nın– bile, yeni beliren kapitalist çıkarlar ile iyi mevzilenmiş feodal çıkarlar arasındaki mücadelede feodal gericilik tarafından ezilebildiğini gösterdi.[304]

Harman, serfliğin yıkılması ile burjuva devrimleri çağı arasındaki dönemi, mutlakiyet eğilimiyle belirlenen bir geçiş evresi olarak analiz etti. Berktay, mutlakiyetin, ancak feodal üretim tarzı kendisini devletler aracılığıyla dışa vurduğu belirli biçiminden soyutlanarak tanımlanırsa, feodal bir devlet biçimi sayılabileceğini ve öyle sayılması gerektiğini savunurken, aynı görüşten hareketle Harman, feodalizmin dar bir tanımının, mutlakiyetçi Fransa'nın artık feodal olmadığı yargısına götüreceğini belirtti.[305] On yedinci yüzyıl öncesindeki iki yüzyılda oluşan iktisadi değişikliklerin, mutlakiyetçi devletleri basitçe "yeniden örgütlenmiş" feodal yapılar olarak ya da "feodal sömürünün yeniden konumlandırılmış ve yeniden görevlendirilmiş aygıtı" olarak tanımlamanın yetersiz kalacağı anlamına geldiğini savundu.[306] Harman, daha çok, mutlakiyeti, kapitalist ve feodal çıkarların az çok dengede olduğu dönemde devletin aldığı biçim olarak tanımlayan Engels'in yaklaşımını benimsedi.[307] Mutlakiyetin yeniden örgütlenmiş feodal yapıları, ancak kapitalizm feodalizmin bağrından doğmuş olduğu için kapitalist ve feodal çıkarları denge-

leyici işlev görebilirdi. Erken dönemde, feodalizm ile kapitalizm arasındaki göbek bağı ceninin hayatta kalması için gerekliydi; ama sermaye bir kez olgunlaşınca, ancak ebeveyniyle olan bağını koparak serpilip gelişebilirdi.

Sermayenin çıkarlarını tutarlılıkla temsil edebilecek şekilde devletin yeniden yapılandırılması isteniyorsa, İngiltere'de ve Avrupa'nın başka yerlerinde burjuva devrimine ihtiyaç vardı. Ne var ki, mutlakiyetçi devletler hem feodal hem kapitalist çıkarları çelişkili bir birlik içinde temsil etme işlevi gördükleri için, devrim, feodalizm ile kapitalizm arasındaki basit bir karşıtlık olarak kendini dışa vuramazdı. Mutlakiyetçi devletler, daha çok, belirli bir derecede sermaye birikimini güçlendirecek şekilde davrandılar, ama eski feodal çıkarlarla bağlarını koruduklari için, böyle bir stratejinin potansiyelini tam gerçekleştiremediler. Bu birikim yapısı, bir yandan kendine güveni gitgide güçlenen bir kapitalist sınıf yaratırken, aynı anda, bu sınıfın potansiyelinin tam olarak gerçekleşmesine ayak bağı olmak gibi çelişkili sonuçlar doğurdu. Dolayısıyla, mutlakiyet, kapitalist sınıfın kimi unsurlarını feodal yapılara bağlama eğilimi sergilerken, bunu, aynı sınıfın diğer unsurlarını fiilî iktidardan dışlayarak yaptı. İngiltere'deki devrim öncesi rejimin çelişkili yapısına ilişkin bu model, Brenner'ın *Merchants and Revolution* (Tüccarlar ve Devrim) adlı eserinde sunduğu görgül bulgulara kolaylıkla anlam kazandırabildi. Dahası, Harman'ın çizdiği çerçeve, Brenner'in yapamadığını yaparak, İngiliz devrimini, Hobsbawm'ın on yedinci yüzyıldaki genel, feodal kriz savına bir yanıt olarak konumlandırmasına olanak sağladı.

Harman, Le Goff'u ve Duby'yi izleyerek, feodal sistemin her birkaç yüzyılda bir derin krizlere girmeye yatkın olduğunu savundu.[308] Her kriz anında, egemen sınıf sömürüye hız verme çabasına girerken, köylüler bununla mücadele ettiler. Harman'ın öne sürdüğüne göre, kentsel merkezlerin evrim geçirerek krizden çıkış için yeni bir yol sunabilecek güce ulaştıkları on yedinci

yüzyıldaki krize kadar, bu böyle devam etti. Bu potansiyel, ancak sınıf mücadelesi düzeyinde gerçekleştirilebilir ya da engellenebilirdi. Bu nedenle, Hilton gibi Harman da toplumun üretim güçlerinin gelişim düzeyini, sınıf mücadelesinden çıkabilecek sonucun parametrelerinin belirleyicisi olarak kavradı. Bununla birlikte, Hilton'ın aksine Harman'ın savunduğuna göre, feodalizmde üretici güçler sistematik olarak gelişti, öyle ki, feodal tarz, esas olarak kentsel burjuvazide, kendi -potansiyel- mezar kazıcılarını yarattı. Krizler patlak verince, bu sınıf, kurulu düzenin bir alternatifi olarak hareket edebilirdi ve sözgelimi 1640'larda, Londra'da bunu yaptı.

Sonuç

Marx'ın özgürlükçü siyasal projesi, hangi döneme ait olurlarsa olsunlar insanların baskıya karşı direniş ve özgürlük için mücadele içinde anlaşılabilmelerinin temeli olarak, insan doğasına ilişkin bir kuramı gerekli kılıyordu. Ne var ki, Marx, insan doğası ile insanın doğası arasında, yani türsel varlık ile toplumsal varlık arasında ayrım yaptı. İnsan doğası, birtakım tarihaşırı gereksinimleri ve yetenekleri -yemek, uyku, barınma vb. gereksinimi ve akılcı düşünme yeteneği bunlar arasındaydı- kapsarken, insanın doğası, çok daha tarihsel özgüllük içeren, tarihsel süreçte oluşmuş gereksinimlerle ve yeteneklerle ilişkili bir kavramdı.[309] Marx'ın üretim tarzları kavramı, tarihsel dönemler ile o dönemlerde yapılan üretimin doğasını ilişkilendirerek bu ikinci niteliğin gerçekleştirilmesini anlamak üzere tasarlanmıştı. Marksist tarihçiler, hem ayrı birer bütünlük olarak hem de uzamsal ve zamansal düzlemde birbirleriyle ilintili dinamik birer sistem olarak, tüm bu üretim tarzları dizisi konusunda büyüleyici ve çelişkili yorumlar geliştirmişlerdir. Apaçık siyasal nedenlerle, bu tartışma, sosyalizm mücadelesine ilişkin Marksist analizlere ışık tutmaya yönelik bir bakışla, kapitalizmin ortaya çıkışı üze-

rine odaklanmıştır. Bu amaçla, Marksistler, şu ya da bu şekilde, Avrupa feodalizminin hem benzersizliği ve doğası, hem de kapitalizmin ortaya çıkışıyla olan ilişkisi konusunda tartışmaya girmeye eğilim göstermişlerdir. Köylülerin feodal Avrupa'da doğrudan üretici olması gibi, tarih boyunca çeşitli yerlerde ve çeşitli zamanlarda başkalarının da toprağı benzer koşullarda işlediğini göz önünde bulunduran Marksist tarihçiler, gerek feodal tarzın, gerekse Avrupa'daki çeşidinin, yakın komşularından ayırt edilebilmesine olanak verecek kavramsal araçlar geliştirme arayışına girmişlerdir. Bir yandan, kimi Marksistler, Avrupa feodalizminin apayrı bir üretim tarzı olduğunu ve kapitalizmin yükselişini onun benzersiz karakteristiklerinin açıkladığını savunmuşlardır. Öte yandan, bazı Marksistler ise, feodalizm kavramını evrenselleştirerek, Avrupa'nın özgüllüğünü, burada oluşmuş devletlerin nispi gücünde ve tutarlılığında aramak gerektiğini savunmuşlardır. Bu tartışmayla ilgili başka pek çok şey söylenebilir, ama şurası inkâr edilemez ki, Marx, geçmişi anlamamıza ve bu anlayış aracılığıyla bugüne ilişkin daha eksiksiz bir farkındalık duygusu kazanmamıza katkıda bulunan olumlu bir araştırma programı geliştirmiştir.

Üretim tarzlarına ilişkin çekişmeli kavramsallaştırmalar üzerindeki tartışma belki biraz esrarlı görünebilir, ama bu kuramsal tartışmalar uygulama açısından da bir ölçüde önem taşır: Bunlar, birinci olarak tarihsel süreçlerin anlaşılabilmesi için, ikinci olarak da bu açıklamaların çağdaş sosyalist pratiğe ışık tutabilmesi için, kargaşa görüntüsü veren tarihsel gerçekleri anlamayı kolaylaştırma amacını güder. Chris Wickham'ın belirttiği gibi, "dünya tarihini Marksist terimlerle kategorize etmeye çalışıyoruz", çünkü "öyle yapmakla, dünyayı değiştirebilmemiz için onu daha iyi anlamayı amaçlıyoruz".[310] Bu amaç, Eski Çağ tarihçilerinin gündelik kaygılarından çok uzak gibi görünebilse de, tarihin ayrı dönemlerini birbirinden yeterince ayırmaya tüm tarihçilerin duydukları çok somut ihtiyaç, gerçekte kapitalizme has olan dav-

ranış örüntülerini doğallaştırmaya yönelik tarih dışı ve ideolojik girişimlere karşı sosyalist eleştiriye hiç değilse ışık tutulmasına yardımcı olabilir.

Robert Brenner, feodalizmden kapitalizme geçişe ilişkin analizini tam da bu çerçeveye oturtmuştur: Bu tip davranışların evrensel olduğunu farz etmek yerine, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişimine ve dolayısıyla, kapitalist akılcılığın evrimine ilişkin bir açıklama ortaya koymaya çaba göstermiştir:

> Bireysel iktisadi aktörler, ancak tarihsel olarak gelişmiş oldukça özgül birtakım mülkiyet ilişkileri baskın hale geldiği içindir ki ... Adam Smith'in ana çizgileriyle betimlediği modern iktisadi büyümeyi destekleyen iktisadi davranış örüntülerini akılcı ve izlenebilir bulmaktadırlar.[311]

Brenner, tarihsel dönemleştirme kuramının siyasal sonuçlarını açıkça ortaya koymuş olmakla birlikte, düşüncelerini irdelemiş olduğum tüm Marksist tarihçilerin çalışmalarına da benzer kaygılar yön vermiştir.

Notlar

1 I. Roxborough *Theories of Underdevelopment* (Londra, 1979), s. 1.
2 Marx "Önsöz", *A Contribution to the Critique of Political Economy*, s. 21-2.
3 C. Wickham "Doğunun Benzersizliği", C. Wickham *Land and Power* (Londra, 1994), s. 45; bu deneme ilk kez *Journal of Peasant Studies* 12'de (1985) yayınlandı.
4 Bu altbaşlığı, Childe'ın çalışması konusunda Bruce Trigger'ın yaptığı mükemmel incelemenin başlığından ödünç aldım: B. Trigger *Gordon Childe: Revolutions in Archaeology* (Londra, 1980).
5 A.g.y., s. 95.
6 Childe, Avustralya'nın Sidney kentinde doğdu, lisans eğitimini orada tamamladı. Sonra, Oxford'da lisansüstü eğitim gördü ve Avustralya'ya geri dönerek solcu eylemciliğine yeniden başladı –orada Yeni Güney Galler'in İşçi Partili başbakanının özel sekreteri olarak çalıştı. Avustralya'daki siyasetten düş kırıklığına uğrayarak, 1922'de İngiltere'ye döndü. 1925'te, klasik eseri *The Dawn of European Civilisation* (*Avrupa Uygarlığının Şafağı*) yayınladı ve 1927'de, Edinburgh'da Abercromby arkeoloji kürsüsünün ilk sahibi oldu –bu da onu, "o zamanlar Britanya'daki birkaç profesyonel arkeologdan biri" yaptı. 1947'de,

Avrupa arkeolojisi profesörü ve Londra Üniversitesi'nde Arkeoloji Enstitüsü direktörü oldu. 1957'de emekliye ayrıldı ve Avustralya'ya döndükten bir yıl sonra öldü: Trigger *Gordon Childe*, s. 9-10.

7 T. Patterson *Marx's Ghost: Conversations with Archaeologists* (Oxford, 2003), s. 33.

8 Trigger *Gordon Childe*, s. 95.

9 M. Rowlands "Childe ve Özgürlüğün Arkeolojisi", D. Harris haz. *The Archaeology of V. Gordon Childe: Contemporary Perspectives* (Melbourne, 1994) içinde, s. 38.

10 D. Harris "Giriş", *The Archaeology of V. Gordon Childe*, s. 4; C. Renfrew "Son Sözler: Childe ve Kültür Sürecinin İncelenmesi", a.g.y., s. 123.

11 Childe'ın yirminci yüzyıl sonu arkeolojisine olan etkisine ilişkin yakın tarihli bir incelemede, David Harris'in öne sürdüğüne göre, Childe, "tarih öncesi geçmişi ilk kez *kavrayıp anlamlandıran* bilim insanıydı" (Harris "Giriş", s. 1); Bruce Trigger ise Childe'ı, "20. yüzyılın en tanınmış ve en yaygın okunan arkeoloğu" olarak niteledi: "Childe'ın 1990'lar İçin Anlamı", a.g.y., s. 9. Aynı derlemede, Kent Flannery'in belirttiğine göre, "Diğer arkeologların yalnızca kronoloji çizelgelerine sahip oldukları bir zamanda, Childe evrim vizyonuna sahipti": Flannery "Evrimci Childe: Nükleer Amerika'dan Bir Perspektif", a.g.y., s. 110; Michael Rowlands'ın söylediğine göre ise, Childe'ın tezlerinin ayrıntıları ister istemez gelip geçici bir değer taşırken, onun yöntemi önemliydi, çünkü "hep doğru soruları soruyordu": Rowlands "Childe ve Özgürlüğün Arkeolojisi", s. 35.

12 R. Gathercole "İrdeleme", a.g.y., s. 28.

13 V. Gordon Childe *History* (Londra, 1947), s. 77.

14 R. McGuire *A Marxist Archaeology* (San Diego, 1992), s. 58.

15 Patterson *Marx's Ghost*, s. 44.

16 V. Gordon Childe *Man Makes Himself* (Londra, 1965 [1936]), s. 6.

17 Trigger "Childe'ın Anlamı", s. 15.

18 Childe *Man Makes Himself*, s. 6.

19 Patterson *Marx's Ghost*, s. 57; Trigger *Gordon Childe*, s. 97.

20 Trigger *Gordon Childe*, s. 97.

21 Childe *History*, s. 73-5.

22 Trigger *Gordon Childe*, s. 99.

23 Childe *Man Makes Himself* p 98.

24 A.g.y.

25 Patterson *Marx's Ghost*, s. 47.

26 Childe *Man Makes Himself*, s. 238.

27 Trigger *Gordon Childe*, s. 102.

28 Childe *Man Makes Himself*, s. 99.

29 A.g.y., s. 29, 75, 87.

30 A.g.y., s. 71.

31 A.g.y., s. 1-14.

32 A.g.y., s. 238.

33 A.g.y., s. 105.

34 V. Gordon Childe *What Happened in History* (Londra, 1964 [1942]), s. 73-6.
35 Buralar, Nil ve İndüs nehirleri çevresindeki alanlar ile Dicle ve Fırat arasındakilerdi. Görünüşe göre Childe, bu atılımın ilkönce bir bölgede meydana geldiğini ve kopya edildiğini savunur, ama benzer dönüşümlerin çeşitli yerlerde birkaç kez meydana geldiğini kabul edersek, onun devrimci modelinin genel geçerliliği hiç etkilenmez: a.g.y., s. 168-70.
36 Childe *Man Makes Himself*, s. 106, 154.
37 A.g.y., s. 179, 227.
38 A.g.y., s. 228.
39 A.g.y., s. 229-36.
40 Marian Sawer *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production* (Lahey, 1977), s. 191.
41 Trigger "Childe'ın Anlamı", s. 31-2.
42 Childe *Man Makes Himself*, s. 231.
43 A.g.y., s. 134.
44 Childe *What Happened in History*, s. 191.
45 A.g.y., s. 196.
46 A.g.y., s. 233, 209, 268.
47 A.g.y., s. 233.
48 A.g.y., s. 260-2.
49 A.g.y., s. 277.
50 A.g.y., s. 246.
51 A.g.y., s. 283.
52 A.g.y., s. 284.
53 A.g.y., s. 286.
54 A.g.y., s. 288.
55 A.g.y., s. 289-90.
56 A.g.y., s. 292.
57 Ellen Meiksins Wood, emekli oluncaya kadar, Toronto'daki York Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörü olarak çalıştı.
58 Siyasal Marksizm konusunda, "Siyasal Marksizm: İçkin Bir Eleştiriye Doğru" başlıklı yazıma bakın. *Studies in Marxism* 9, 2002-3 .
59 R. Brenner, "İktisadi Gelişmenin Toplumsal Temeli", J. Roemer haz. *Analytical Marxism* (Cambridge, 1986) içinde, s. 27 vd.
60 E. M. Wood *Peasant-Citizen and Slave* (Londra, 1988), s. 157.
61 A.g.y., s. 161.
62 A.g.y., s. 159.
63 A.g.y., s. 157-8.
64 A.g.y., s. 5-42.
65 A.g.y., s. 37.
66 A.g.y., s. 38.
67 Geoffrey de Ste Croix, artan faşizm tehdidi nedeniyle radikalleştiği 1930'larda, "tamamen sağcı yetişme tarzı"yla bağlarını kopardı. Savaştan önce avukatlık eğitimi aldı ama RAF'te askerlik görevini yaptıktan sonra Londra Üniversitesi'nde Yunan ve Roma tarihi öğretimi gördü, oradan 39 yaşındayken

mezun oldu. Kısa süre LSE'de çalıştıktan sonra, Oxford'daki New College'de öğretim görevlisi oldu; oradayken, sırasıyla altmışıncı ve yetmişinci yaşlarında iki başyapıtını yayınladı: *The Origins of the Peloponnesian Wars* (*Peloponnesos Savaşlarının Kökeni*; 1972) ve *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (*Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*; 1981; gözden geçirilmiş basım 1983). Wimbledon'ın merkez kortunda tenis oynamasıyla (1929), Marksist tarihçiler arasında muhtemelen eşsizdir ve orada müthiş Fred Perry'yi yenmesiyle ise kesinlikle eşsizdir! Ste. Croix'nın yaşamöyküsünün ayrıntıları için bkz. G. E. M. de Ste. Croix "Marx'ın Antik ve Modern Tarih Anlayışında Sınıf" *New Left Review* no. 146, Temmuz-Ağustos 1984; ayrıca bkz. P. A. Cartledge ve F. D. Harvey "Editörlerin Önsözü", "Dönüm Noktası: G. E. M. de Ste. Croix'ya Sunulan Yunan Tarihi Üzerine Denemeler"de, *History of Political Thought* özel sayısı 6:1-2, 1985.

68 P. Anderson "Geoffrey de Ste. Croix ve Antik Yunan Dünyası", P. Anderson *A Zone of Engagement* (Londra, 1992) içinde, s. 2-4; inceleme ilk kez *History Workshop Journal* 16, 1983'te yayınlandı.

69 Ste. Croix *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 52.

70 A.g.y. s. 133.

71 A.g.y., s. 173.

72 A.g.y., s. 159-60.

73 Wood *Peasant Citizen and Slave*, s. 1, 64; Ste. Croix *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 505-6.

74 A. Callinicos "Atina Demokrasisinin Temelleri" *International Socialism* 2:40, 1988, s. 128.

75 Anderson "Geoffrey de Ste. Croix", s. 8.

76 Ste. Croix *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 141.

77 Anderson "Geoffrey de Ste. Croix", s. 10.

78 Ste. Croix *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, s. 90.

79 A.g.y., s. 92-3.

80 A.g.y., s. 464-5.

81 A.g.y., s. 287.

82 A.g.y., s. 453.

83 A.g.y.

84 A.g.y., s. 463.

85 A.g.y., s. 502-3.

86 A.g.y., s. 146.

87 Anderson "Geoffrey de Ste. Croix", s. 17-18. Denizcilerin on sekizinci yüzyılda Atlantik'te karşılaştıkları sayısız yerel dilden ortak "melez" dillerin evrildiği sürece ilişkin parlak bir açımlama, Linebaugh ve Rediker tarafından sunulmuştur. Dahası, yazarların belirttiklerine göre, bu dil, milletlerarası kapitalist çalışma sürecini kolaylaştırmak için geliştirilmekle birlikte, bu denizciler tarafından kapitalist sömürüye karşı direnişlerinde kullanıldı –klasik dünyada evrilen benzer bir sürecin unsurlarını hayal etmek zor olmasa gerek: R Linebaugh ve M. Rediker *The Many Headed Hydra* (Londra, 2000), s. 153-4.

88 Anderson "Geoffrey de Ste. Croix", s. 16.

89 R. Anderson *Passages from Antiquity to Feudalism* (Londra, 1974), s. 42-3.
90 A.g.y., s. 24.
91 A.g.y., s. 22.
92 A.g.y., s. 141.
93 A.g.y., s. 269.
94 Chris Wickham, Birmingham Üniversitesi'nde erken Orta Çağ tarihi profesörüdür.
95 C. Wickham "Öteki Geçiş: Antik Dünyadan Feodalizme", C. Wickham *Land and Power*, s. 9; bu inceleme ilk kez *Past and Present* 63, 1984'te yayınlandı.
96 Wickham "Öteki Geçiş", s. 12-13.
97 A.g.y., s. 16.
98 A.g.y., s. 19.
99 A.g.y., s. 20.
100 Bu bölümün başlığının alındığı kaynak: H. Mukhia haz. *The Feudalism Debate* (New Delhi, 1999). Bu derlemedeki makalelerin çoğu *Journal of Peasant Studies* 12, 1985'te yayınlandı; aslında dergi de Mukhia'nın *Journal of Peasant Studies* 8, 1981'de yayınlanan ve yine bu derlemede yer alan "Hint Toplumunda Feodalizm Var mıydı?" başlıklı makalesine yanıt olarak çıkarıldı.
101 S. Dunn *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production* (Londra, 1982), s. 23, 41.
102 N. Harris *The Mandate of Heaven: Marx and Mao in Modern China* (Londra, 1978), s. 3-15.
103 A.g.y., s. 11-13.
104 L. Krader *The Asiatic Mode of Production* (Assen, 1975), s. 315.
105 L. Troçki *Leon Trotsky on China* (New York, 1976), s. 403, 263.
106 Draper *Karl Marx's Theory of Revolution* C. 1, s. 629; Krader *The Asiatic Mode*, s. 315; T. Brook "Giriş" T. Brook haz. *The Asiatic Mode of Production in China* (Londra, 1989) içinde, s. 12 vd. Bunları şununla karşılaştırın: A. Bailey ve J. Llobera "Editörlerin Girişi", A. Bailey ve J. Llobera haz. *The Asiatic Mode of Production* (Londra, 1981) içinde, s. 51-2.
107 N. Harris *Beliefs in Society* (Londra, 1968), s. 152.
108 Fransız devrimine ilişkin bazı Marksist incelemeler için bkz. A. Soboul'un konuyla ilgili makalelerden yaptığı seçki: *Understanding the French Revolution* (Londra, 1988); A. Soboul *A Short History of the French Revolution* (Londra, 1977 [1965]); G. Lefebvre *The Coming of the French Revolution* (Londra,1967 [1947]); G. Lefebvre *The French Revolution* C. 1 ve 2 (Londra, 1962, 1964 [1951, 1957]); D. Guérin *Class Struggle in the First French Republic* (Londra, 1977 [1973]). Bölüm 5'te işaret ettiğim gibi, Guérin'in kitabının İngilizce çevirisi, başlığına rağmen, *La Lutte des classes sous la première république*'in 1946 basımından yapılmadı. Ne yazık ki, yer darlığından dolayı, bu literatürü irdeleme olanağım yok.
109 Draper *Karl Marx's Theory of Revolution* C. 1, s. 515-71.
110 A.g.y., s. 537; ayrıca bkz. Krader *The Asiatic Mode of Production*, s. 310.
111 Draper *Karl Marx's Theory of Revolution* C. 1, s. 537.
112 K. Wittfogel *Oriental Despotism* (Londra, 1963 [1957]), s. 447.

113 P. Anderson *Lineages of the Absolutist State* (Londra, 1974), s. 487.
114 Uluslararası üne sahip bir antropolog olan Maurice Godelier, Paris'teki École des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de öğretim üyesi ve araştırma direktörüdür. Fransız Légion d'honneur sahibidir; Fransız Akademi Ödülü (1982) ve Alexander von Humbolt Uluslararası Sosyal Bilimler Ödülü (1990) ile ödüllendirilmiştir; 2001'de de Fransız Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezinin Altın Madalyasını kazanmıştır.
115 M. Godelier "Asya Tipi Üretim Tarzı", Bailey ve Llobera, haz. *The Asiatic Mode of Production* içinde, s. 275, 264.
116 A.g.y., s. 265.
117 A.g.y., s. 266.
118 A.g.y., s. 267.
119 A.g.y., s. 268.
120 A.g.y., s. 271.
121 Anderson *Lineages of the Absolutist State*, s. 480, 483.
122 A.g.y., s. 486.
123 A.g.y., s. 401-2.
124 A.g.y., s. 403-4.
125 A.g.y., s. 414; Anderson *Passages from Antiquity to Feudalism*, s. 147-8.
126 Anderson *Lineages of the Absolutist State*, s. 413.
127 A.g.y., s. 416.
128 A.g.y., s. 418.
129 A.g.y., s. 428-9.
130 P. Hirst *Marxism and Historical Writing* (Londra, 1985), s. 96.
131 A.g.y., s. 106.
132 A.g.y., s. 101.
133 A.g.y., s. 110.
134 M. Fulbrook ve T. Skocpol "Yazgısı Çizilmiş Yolaklar", T. Skocpol haz. *Vision and Method in Historical Sociology* (Cambridge, 1984) içinde, s. 183.
135 M. Sawer *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production* (Lahey, 1977), s. 232. A. Bailey ve J. Llobera "Asya Tipi Üretim Tarzı: Kavramın Kaynakları ve Oluşması", Bailey ve Llobera haz. *The Asiatic Mode of Production* içinde, s. 14.
136 D. Parker *Class and State in Ancien Régime France* (Londra, 1996), s. 270.
137 A.g.y., s. 21.
138 A.g.y., s. 172.
139 S. Amin *Unequal Development* (New York, 1976 [1973]), s. 51, 16.
140 A.g.y., s. 15.
141 A.g.y., s. 53-4.
142 A.g.y., s. 53, 33-4.
143 *Capital* C. 3, s. 927.
144 Wickham "Doğunun Benzersizliği", s. 69.
145 A.g.y., s. 49; Wickham "Diğer Geçiş", s. 39.
146 Wickham "Doğunun Benzersizliği", s. 56.
147 A.g.y., s. 67; Wickham "Diğer Geçiş", s. 16.

148 Wickham "Doğunun Benzersizliği", s. 71-2.

149 A.g.y., s. 71.

150 Bu özel sayıda yer alan makalelerin çoğu, daha sonra, tartışmaya yapılan başka üç katkıyla birlikte, Harbans Mukhia'nın *The Feudalism Debate* (New Delhi, 1999) başlığıyla hazırladığı bir derlemede yayınlandı.

151 H. Berktay "Feodalizm Tartışmasının Türkiye Ayağı", Mukhia haz. *The Feudalism Debate* içinde, s. 278, 287, 281; makale ilk olarak *Journal of Peasant Studies* 14, 1987'de yayınlandı.

152 John Haldon, Bizans tarihi profesörü ve Birmingham Üniversitesi Arkeoloji ve Eski Çağ Enstitüsü Tarihsel İncelemeler Okulu başkanıdır.

153 J. Haldon *The State and the Tributary Mode of Production* (Londra, 1993), s. 88, 75-8.

154 A.g.y., s. 10, 64.

155 A.g.y., s. 60, 25. Marx'ın üretim tarzı kavramının bir ideal tip olduğu yolunda Haldon'ın ortaya attığı sav hiç kuşkusuz ki yanlıştır. Weber'in ideal tipleri, "katıksız şekilde soyut ve yapay" olduğu için, zaman içinde evrim geçirmez ve bu nedenle, "bir gelişim çizgisi oluşturmaz, yalnızca keyfi biçimde seçilip düzenlenmiş tiplerin yan yana getirilmesinden ibarettir": L. Colletti *From Rousseau to Lenin* (New York, 1972), s. 41; G. Lukács *The Destruction of Reason* (Londra, 1980), s. 612. Adorno'nun öne sürdüğü üzere, ideal tipler salt "keşif amaçlı aletlerdir, keşif amaçlı araçlardır, bunlarla tarihsel malzeme karşılaştırılır": T. Adorno *Introduction to Sociology* (Cambridge, 2000), s. 119. Bu şekilde anlaşılınca, ideal tipler, değişimdeki sürekliliği değil, ancak zaman içinde oluşmuş farklılığı saptamak için kullanılabilir. Buna karşılık, Marx'ın üretim tarzları anlayışı, Bölüm 2'de belirttiğim gibi, içsel dinamiğe sahip ve dolayısıyla geçici bütünlükler olarak tanımlanır. Her bir üretim tarzının özünde, üretim güçlerinin belirli bir gelişim düzeyi temeline oturan farklı bir artık sızdırma şekli yatar. Bu model, Marksistlere, Webercilerin yapamadıkları bir şekilde değişimi kuramlaştırma olanağı sağlar. Gerçekte, Weber'in ideal tipleri ile gerçek dünya arasında aşılması olanaksız bir uçurum vardır, öyle ki, Weberciler bir kez kuramdan görgül araştırmalara geçtiklerinde, yöntemleri görgülcülüğe kayar: W. Outhwaite *New Philosophies of Social Science* (Londra, 1987), s. 104. Webercilik görgülcü sonuçları, elbette, geleneksel tarih yazıcılığı pratiğine yakınlaşır; Weberciler, Marksizmin sözde indirgemeciliğine karşı ana akım tarih yazıcılığının yönelttiği eleştirilere benzer eleştiriler yöneltme eğilimindedirler.

156 Haldon *The State and the Tributary Mode of Production*, s. 65.

157 A.g.y., s. 97.

158 A.g.y., s. 79-83, 103.

159 Gerçekten, özgün makalesine yaptığı bir yorumda Wickham, Berktay'ın, Haldon'ın ve diğerlerinin dile getirdikleri eleştiriye bakarak ilk baştaki tutumunun yetersiz kaldığına ikna olduğunu kabul etmektedir: Wickham "Doğunun Benzersizliği", s. 75.

160 Wickham "Doğunun Benzersizliği", s. 71.

161 A.g.y., s. 45-6; Wickham "Diğer Geçiş", s. 9-10; Haldon *The State and the Tributary Mode*, s. 89; Berktay "Feodalizm Tartışması", s. 289.

162 Barry Hindess ve Paul Hirst *Pre-Capitalist Modes of Production* (Londra, 1975), s. 310.
163 R. Brenner "Dobb'un Feodalizmden Kapitalizme Geçişe Yaklaşımı", *Cambridge Journal of Economics* 2, 1978, s. 121.
164 E. M. Wood *The Origin of Capitalism* (Londra, 1999), s. 44; Harman *Marxism and History*, s. 65.
165 R. Brenner "Dobb'un Feodalizmden Kapitalizme Geçişe Yaklaşımı", s. 121.
166 Dobb *Studies in the Development of Capitalism*, s. 7-8.
167 A.g.y., s. 11.
168 A.g.y., s. 7.
169 A.g.y., s. 17, 41; M. Dobb "Bir Cevap", R. Hilton haz. *The Transition from Feudalism to Capitalism* (Londra, 1976) içinde, s. 60.
170 Dobb *Studies in the Development of Capitalism*, s. 55.
171 A.g.y., s. 70-1.
172 A.g.y., s. 72-5.
173 A.g.y., s. 89, 121.
174 A.g.y., s. 123-4.
175 Kuşağından pek çokları gibi Paul Sweezy de 1930'ların başlarında hüküm süren bunalım ve faşizm tehdidi nedeniyle radikal görüşleri benimsedi. 1932'de Marksist oldu. 1942'de *Kapitalist Gelişme Teorisi* (*A Theory of Capitalist Development*) adlı kitabını yayınladı ve bir süre orduda görev yaptıktan sonra ABD'ye dönerek, 1949'da aylık yayınlanan *Monthly Review* dergisini kurdu. 1954'te McCarthyciler tarafından suçlanarak mahkemeye verildi, ama Yüksek Mahkeme aşamasına kadar tüm hukuki süreç boyunca mücadele etti ve mahkemeye saygısızlık gerekçesiyle verilen mahkûmiyet kararı, 1957'de Yüksek Mahkemece bozuldu. 1966'da Paul Baran ile birlikte *Tekelci Kapitalizm* (*Monopoly Capitalism*) adlı klasik eseri kaleme aldı.
176 P. Sweezy "Bir Eleştiri", Hilton haz. *The Transition from Feudalism to Capitalism* içinde, s. 33, 35.
177 A.g.y., s. 41.
178 A.g.y., s. 42-3.
179 G. Procacci "Tartışma Üzerine Bir Araştırma", Hilton haz. *The Transition from Feudalism to Capitalism* içinde, s. 130.
180 Dobb *Studies in the Development of Capitalism*, s. 170.
181 A.g.y., s. 172.
182 A.g.y., s. 174-6.
183 R. Brenner "Dobb'un Feodalizmden Kapitalizme Geçişe Yaklaşımı", s. 132.
184 Dobb *Studies in the Development of Capitalism*, s. 181.
185 A.g.y., s. 71-2.
186 Robert Brenner, Los Angeles'teki California Üniversitesi'nde Toplumsal Kuram ve Karşılaştırmalı Tarih Merkezi direktörü ve tarih profesörüdür. Seçkin bir devrimci sosyalist ve *New Left Review*'un yayın kurulu üyesidir.
187 R. Brenner, "Sanayi Öncesi Avrupa'da Tarımın Sınıfsal Yapısı ve İktisadi Gelişme", T. H. Aston ve C. H. E. Philpin haz. *The Brenner Debate* (Cambridge, 1985) içinde, s. 30.

188 G. Bois, "Yeni-Malthusçu Ortodoksluğa Karşı", a.g.y., s. 115.
189 R. Brenner, "Burjuva Devrimi ve Kapitalizme Geçiş", Beier, Cannadine ve Rosenheim haz. *The First Modern Society* içinde, s. 272.
190 A.g.y., s. 279.
191 A.g.y., s. 296.
192 A.g.y., s. 303, 295.
193 R. Brenner "Batıdaki Gelişmelerin Işığı Altında Doğu Avrupa'daki İktisadi Geri Kalmışlık", D. Chirot haz. *The Origins of Backwardness in Eastern Europe* (Berkeley, CA 1985) içinde, s. 18.
194 A.g.y., s. 50.
195 R. Brenner, "Sanayi Öncesi Avrupa'da Tarımsal Sınıf Yapıları ve İktisadi Gelişme", s. 34.
196 A.g.y., s. 38.
197 R. Brenner "Kapitalizme Geçişte Felemenk Ülkeleri", P. Hoppenbrouwers haz. *Peasants into Farmers* (Turnhout, 2002) içinde, s. 276, 289.
198 R. Brenner "Feodalizm", J. Eatwell, M. Milgate ve P. Newman haz. *The New Palgrave Marxian Economics* (Londra, 1990) içinde, s. 182; R. Brenner "Geç Orta Çağ ve Erken Modern Çağ Avrupa'sında Mülkiyet İlişkileri ve Tarımsal Üretkenlik Artışı", A. Bhaduri ve R. Skarstein haz. *Economic Development and Agricultural Productivity* (Cheltenham, 1997) içinde, s. 14-15.
199 R. Brenner *Merchants and Revolution* (Cambridge, 1993), s. 638.
200 A.g.y., s. 641.
201 A.g.y., s. 648.
202 A.g.y., s. 653.
203 A.g.y., s. 643.
204 A.g.y., s. 652.
205 A.g.y., s. 653.
206 A.g.y., s. 648.
207 A.g.y., s. 651.
208 A.g.y., s. 657.
209 A.g.y., s. 665.
210 J. Morrill "Çatışma Olası mı, Kaçınılmaz mı?" *New Left Review* no. 207, s. 121.
211 Brenner *Merchants and Revolution,* s. 83.
212 A.g.y., s. 225, 91.
213 A.g.y., s. 160.
214 A.g.y., s. 160, 54.
215 A.g.y., s. 317.
216 J. Morrill "Çatışma Olası mı, Kaçınılmaz mı?", s. 121.
217 P. Anderson "Maurice Thompson'ın Savaşı", *London Review of Books,* 4 Kasım 1993, s. 16.
218 A.g.y., s. 16-17.
219 B. Manning *The English People and the English Revolution* (Londra, 1992 [1976]), s. 319-20.
220 A.g.y., s. 326.

221 B. Manning *1649: The Crisis of the English Revolution* (Londra, 1992), s. 49-78; C. Hill (1956) "İç Savaşa İlişkin Yeni Yorumlar", C. Hill *Puritanism and Revolution* (Londra, 1958), s. 17-18.
222 Manning *1649*, s. 51.
223 B. Manning "İngiliz Devrimi ve Feodalizmden Kapitalizme Geçiş" *International Socialism* 2:63, 1994, s. 84; "İngiliz Devrimi: Gözden Geçirmeciliğin Gerileyişi ve Çöküşü" *Socialist History* 14, 1999, s. 50. Daha genel olarak, Brenner'ın kapitalist tarım konusundaki değerlendirmesine yönelik görgül bir eleştiri için bkz. M. Overton *Agricultural Revolution in England* (Cambridge, 1996), s. 205; R. Albritton "Tarımsal Kapitalizm Var Oldu mu?" *Journal of Peasant Studies* 20:3, Nisan 1993, s. 419-41.
224 B. Manning "İngiliz Devrimi ve Feodalizmden Kapitalizme Geçiş", s. 84-6; "İngiliz Devrimi: Gözden Geçirmeciliğin Gerileyişi ve Çöküşü", s. 50; "Soylular, Halk ve Anayasa", T. Aston haz. *Crisis in Europe* (New York, 1965) içinde, s. 261-8.
225 Manning "İngiliz Devrimi: Gözden Geçirmeciliğin Gerileyişi ve Çöküşü", s. 45, 51.
226 Brenner *Merchants and Revolution*, s. 638.
227 A.g.y., s. 639.
228 Hill'in erken dönem ve daha olgun eserleri arasındaki ayrımla ilgili bkz. R. C. Richardson *The Debates on the English Revolution* (Manchester, 1998), s. 125; önceki görüşü için bkz. C. Hill (1948) "Marx'ın ve Engels'in Yorumuyla İngiliz İç Savaşı", B. Jessop ve C. Malcolm-Brown haz. *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments* C. 3 (Londra, 1990) içinde, s. 644.
229 C. Hill *Change and Continuity in Seventeenth Century England* (Londra, 1974), s. 280.
230 Toplumsal hareketlere ilişkin sınıfsal yorumların, o mücadelelere katılan sınıfların şu ya da bu anlamda türdeş olduklarını hiçbir şekilde ima etmediği yolundaki Marksist kabulü yeniden vurgulayan Manning'in savı, Hill'in savıyla bu anlamda tutarlıdır: "İngiliz Devrimi: Gözden Geçirmeciliğin Gerileyişi ve Çöküşü", s. 44.
231 C. Hill *Economic Problems of the Church* (Londra, 1971 [1956]), s. 10-13, 35.
232 A.g.y., s. 347-8.
233 A.g.y., s. 80.
234 A.g.y., s. 120.
235 A.g.y., s. 108.
236 A.g.y., s. 162.
237 A.g.y., s. 121.
238 A.g.y., s. 241.
239 A.g.y., s. 341, 346.
240 A.g.y., s. 344, 45.
241 A.g.y., s. 350.
242 C. Hill "Burjuva Devrimi mi?", J. G. A. Pocock haz. *Three British Revolutions: 1641, 1688, 1776* (Princeton, NJ, 1980) içinde, s. 110.
243 C. Hill *Reformation to Industrial Revolution* (Londra, 1969), s. 146 vd., 169 vd.

244 C. Hill *Intellectual Origins of the English Revolution Revisited* (Oxford, 1997), s. 321.
245 Albritton "Tarımsal Kapitalizm Var Oldu mu?", s. 436.
246 Manning "İngiliz Devrimi: Gözden Geçirmeciliğin Gerileyişi ve Çöküşü", s. 44.
247 B. Manning "İngiliz İç Savaşının Patlak Vermesi", R. H. Parry haz. *The English Civil War and After 1642-1658* (Berkeley, CA, 1970) içinde, s. 3; B. Manning "Aristokrasi ve I. Charles'ın Devrilmesi", B. Manning haz. *Politics, Religion and the English Civil War* (Londra, 1973), s. 68, 79. Laud da idam edildi, ama 1645'te.
248 Manning *The English People and the English Revolution*, s. 71, 101; "Aristokrasi ve I. Charles'ın Devrilmesi", s. 80.
249 Manning *The English People and the English Revolution*, s. 130.
250 Manning "Din ve Siyaset: Dini Bütün Halk", Manning haz. *Politics, Religion and the English Civil War*, s. 105'te; *The English People and the English Revolution*, s. 230.
251 Manning "Din ve Siyaset: Dini Bütün Halk", s. 123; *The English People and the English Revolution*, s. 241.
252 Manning *Aristocrats, Plebeians and Revolution in England: 1640-1660* (Londra, 1996), s. 8.
253 Manning *The English People and the English Revolution*, s. 230; *1649*, s. 60.
254 Manning "Soylular, Halk ve Anayasa", s. 261-2.
255 Hill "Burjuva Devrimi mi?", s. 112.
256 C. Hill "Giriş", Aston haz. *Crisis in Europe* içinde, s. 3.
257 E. Hobsbawm "On Yedinci Yüzyıl Krizi", Aston haz. *Crisis in Europe* içinde, s. 15, 5; bu kavrama ilişkin daha yakın tarihli bir genel inceleme için bkz. G. Parker ve L. Smith haz. *The General Crisis of the Seventeenth Century* (Londra, 1997).
258 Hobsbawm "On Yedinci Yüzyıl Krizi", s. 13, 57.
259 R. Blackburn *The Making of New World Slavery* (Londra, 1997), s. 515, 572.
260 R. Johnson, "Barrington Moore, Perry Anderson ve İngiliz Toplumsal Gelişimi", S. Hall, D. Hobson, A. Lowe ve P. Willis haz. *Culture, Media, Language* (Londra, 1980), s. 59, 61.
261 P. Anderson "Bugünkü Krizin Kökenleri", P. Anderson *A Zone of Engagement* (Londra, 1992), s. 17-19; makalenin ilk yayınlandığı yer: *New Left Review* 24, 1964.
262 E. P. Thompson "İngilizlerin Kendilerine Has Özellikleri", E. P. Thompson *The Poverty of Theory and Other Essays* (Londra, 1978) içinde, s. 247, 257; makalenin ilk yayınlandığı yer: R. Miliband ve J. Saville haz. *The Socialist Register* 1965 (Londra, 1965).
263 A.g.y., s. 252.
264 A.g.y., s. 254.
265 A.g.y., s. 260.
266 P. Blackledge *Perry Anderson, Marxism and the New Left* (Londra, 2004), s. 16.
267 Lukács *The Destruction of Reason*, s. 76-7, 57, 37.

268 D. Blackburn ve G. Eley *The Peculiarities of German History* (Oxford, 1984), s. 59, 52, 170, 136, 82.
269 A.g.y., s. 144.
270 A.g.y., s. 84.
271 Albert Soboul, Sorbonne'da tarih profesörü, Georges Lefebvre'in ölümünden sonra, Fransız Devrimine ilişkin Marksist yorumun en seçkin savunucusu.
272 A. Soboul *Understanding the French Revolution* (Londra, Merlin, 1988), s. 36.
273 A.g.y., s. 18.
274 A.g.y., s. 41.
275 Callinicos "Burjuva Devrimi ve Tarihsel Maddecilik", s. 124.
276 N. Davidson *Discovering the Scottish Revolution* (Londra, 2003), s. 8.
277 A.g.y., s. 9.
278 A.g.y., s. 10-15.
279 E. Hobsbawm "Komünist Parti 'Tarihçiler' Grubu", M. Cornforth haz. *Rebels and Their Causes* (Londra, 1978) içinde, s. 23; Hill "Burjuva Devrimi mi?", s. 130.
280 Sweezy "Bir Eleştiri", s. 40.
281 Rodney Hilton, 1956'da Yeni Solda eylemci olmadan önce Komünist Parti Tarihçiler Grubu üyesiydi; Birmingham Üniversitesi'nde Orta Çağ toplumsal tarihi profesörü olarak görev yaptı.
282 R. Hilton *Class Struggle and the Crisis of Feudalism* (Londra, 1990), s. 5; ayrıca bkz. "Feodalizmin Krizi" başlıklı makalesi, Aston ve Philpin haz. *The Brenner Debate* içinde, s. 119.
283 Wickham "Doğunun Benzersizliği", s. 71.
284 Hilton *Class Struggle and the Crisis of Feudalism*, s. 4.
285 Hilton "Feodalizmin Krizi", s. 133.
286 Hilton *Class Struggle and the Crisis of Feudalism*, s. 7, 212, 9.
287 *Kapital* C. 3, s. 452.
288 P. Kriedte, H. Medick ve J. Schlumbohm *Industrialisation Before Industrialisation: Rural Industry and the Genesis of Capitalism* (Cambridge, 1981), s. 9-10.
289 P. Kriedte *Peasants, Landlords and Merchant Capitalists: Europe and the World Economy 1500-1800* (Leamington Spa, 1983), s. 7-9.
290 A.g.y., s. 14.
291 A.g.y., s. 16.
292 Chris Harman, *International Socialism* dergisinin yayımcısı, İngiliz Sosyalist İşçi Partisi'nin önde gelen bir üyesi ve çok tutulan *A People's History of the World* (Londra, 1999; *Halkların Dünya Tarihi*, Yordam Kitap, 2016) kitabının yazarıdır.
293 J. Le Goff *Medieval Civilization* (Oxford, 1988 [1964]), s. 57.
294 J. Le Goff *The Birth of Europe* (Londra, 2005), s. 198.
295 J. Gimpel *The Medieval Machine* (Londra, 1988 [1976]), s. viii.
296 G. Bois *The Transformation of the Year One Thousand* (Manchester, 1992), s. 25, 32, 135, 128.
297 C. Harman "Birinci Binyıldaki Değişim", *International Socialism* 2:64, 1994, s. 94-5.

298 Harman *Marxism and History*, s. 76.
299 A.g.y., s. 81.
300 A.g.y., s. 78.
301 A.g.y., s. 101; ayrıca bkz. W. Kula *An Economic Theory of the Feudal System* (Londra, 1976 [1962]), s. 143.
302 Harman *Marxism and History*, s. 84.
303 A.g.y., s. 94, 96.
304 A.g.y., s. 103-5; J. V. Polisensky *The Thirty Years' War* (Londra, 1971 [1970]).
305 Berktay "Feodalizm Tartışması", s. 287; C. Harman "Kapitalizmin Yükselişi", *International Socialism* 2:102, 2004, s. 85.
306 V. Kienan "Yabancı Paralı Askerler ve Mutlak Monarşi", Aston haz. *Crisis in Europe* içinde, s. 124; Anderson *Lineages of the Absolutist State*, s. 18.
307 Harman *Marxism and History*, s. 98.
308 A.g.y., s. 93-6.
309 S. Creaven *Critical Realism and Marxism* (Londra, 2000), s. 75.
310 Wickham "Doğunun Benzersizliği", s. 44.
311 Brenner "Doğu Avrupa'daki İktisadi Geri Kalmışlık", s. 19.

5

Yapı, Etkin Özne ve Özgürlük Mücadelesi



Marx, *On Sekiz Brumaire*'de şu ünlü sözleri yazmıştı: "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi özgür iradeleriyle değil; kendi seçtikleri koşullar altında değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları verili ve geçmişten devreden koşullarda [yaparlar]".[1] Marx, bu özdeyişiyle, kendi tarih kuramı içinde yapı ile etkin özneyi bireştirme (sentezleme) problemine biçimsel bir çözüm getirmekle birlikte, Marksistlere, tarihsel sürecin bu unsurlarının her birine, verili herhangi bir anda atfedilebilecek göreli ağırlık konusunda açık seçik bir kılavuz bırakmadı. Marx'ın böyle bir kılavuzu nasıl önerebileceğini hayal etmek zordur, çünkü bazı tarihsel süreçler –söz gelişi, sermayenin yoğunlaşması ve merkezileşmesi– başka süreçlere, örneğin devrimlere göre, sanki çok daha yapısal açıdan verili bir mantıkla ilerlemektedir. Ne var ki, tarihsel sürecin yapısal ve etkensel anlarının farklı koşullarda az ya da çok önem taşıdıkları önermesinin çekiciliğine rağmen, savaş sonrasında yapı ve etkin özne üzerinde yürütülen Marksist tartışmalar, ya etkin özneyi yapıya indirgeme ya da tam tersini yapma çabaları çevresinde kutuplaşma eğilimi sergilemiştir.

Jean-Paul Sartre (1905-80), tarihsel maddeciliği yeniden inşa ederken bu yapının merkezine özgür bireyi yerleştirerek, bu tartışmaya en erken katkılardan birini yaptı; onun bu projesini nihayetinde başarısız bir girişim saymak gerekse bile, Stalinizmin

şematik tarih yazıcılığına yönelttiği eleştiri, hiç kuşku yok ki tarihsel maddeciliğin savaş sonrası onyıllarda yenilenmesine yapılmış olumlu bir katkıydı.

Sartre'ın sesi, savaş sonrası Fransız solunun ve milletlerarası solun doruktaki sesi olmakla birlikte, Paris düşünce âleminin varoluşçuluktan uzaklaşıp yapısalcılığa yaklaştığı 1960'lı yılların sonuna doğru Sartre'ın yıldızı sönmeye başladı. Bu genel entelektüel değişimin Marksist çeşidini en sistematik olarak Louis Althusser (1918-90) geliştirdi. Althusser, birincisi, 1956'dan sonra antikomünist bir solun ortaya çıkışına karşı komünist bir tepki bağlamında; ikincisi, 1960'ların başında oluşan Çin-Sovyet ayrışması bağlamında; üçüncüsü de, Fransız akademik çevrelerinde gözlenen yapısalcılığa yöneliş bağlamında hatırı sayılır bir düşünür hâline geldi. Bir yandan, Sartre'ın tarihsel maddecilik yorumunda etken olarak insana yapılan vurguyu reddetti, öte yandan da, onun yerine, tarihi öznesiz bir süreç olarak anlayan bir Marksist yapısalcılık biçimini koymaya çabaladı.

Bu arada, Manş'ın karşı kıyısında buna koşut bir süreç açılıp gelişiyordu. Savaştan sonraki onyılda, Büyük Britanya Komünist Partisi'nde (BBKP'de) üstünlük kazanan göreli yumuşama siyaseti, Komünist Parti Tarihçiler Grubu içinde özgürlükçü bir Marksizm damarının belirmesini kolaylaştırdı. 1956 olayları –Hruşçov'un "gizli konuşma"sı, Sovyetler'in Macaristan'ı işgali ve Mısır'a yönelik İngiliz-Fransız işgali– bağlamında, bu kuramsal çerçeve, Tarihçiler Grubuna mensup birçok kişinin BBKP'den kopmasına yol açtı; bu da Britanya Yeni Soluna, en dikkat çekicisi Edward Thompson olan bir dizi kilit önder kazandırdı.

Siyasal rolünün yanı sıra, Thompson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* (*The Making of the English Working Class*; 1963) adlı klasik eserinin yayınlanmasından sonra, aşağıdan tarih yolundaki yeni hareketin en seçkin temsilcisi de oldu. Thompson'ın özgül olarak Marksist tarih yazıcılığına, daha genel olarak da radikal tarih yazıcılığına yaptığı katkıya saygı işareti olarak, bu bölüm,

bir yandan onun kitabının çıkmasıyla başlayan tartışma, öte yandan da, 1960'lı ve 1970'li yıllardaki iki tartışmaya yaptığı ufuk açıcı katkılar –birincisi, Perry Anderson'ın şematik İngiltere tarihine yönelttiği ateşli bir eleştiri olan *The Peculiarities of the English* (İngilizlerin Kendilerine Has Özellikleri; 1965), ikincisi ise, Althusser'in radikal tarih yazıcılığını etkilemesine karşı, *Teorinin Sefaleti* (*The Poverty of Theory*; 1978) ile giriştiği şiddetli saldırı– üzerinde odaklanıyor.

Son olarak, Althusser ve Thompson tarafından başlatılan tartışmaya Gerry Cohen'in verdiği evrimci Marksist yanıtı; Thompson'ın çalışması üzerindeki bir tartışmaya Alasdair MacIntyre'ın erken dönemde yaptığı bir katkıyı; Perry Anderson'ın ve Alex Callinicos'un, bu tartışmaya yapılan görece güçlü katkıları savunulabilir bir tarihsel maddecilik yorumu hâlinde bireştirmek (sentezlemek) için daha sonra gösterdikleri çabaları irdelemeye geçiyorum.

Sartre: Mekanik Maddeciliğe Karşı Varoluşçu İsyan

Fransız Komünist Partisi (FKP), hemen savaş sonrası yıllarda, Batı Avrupa'daki tüm komünist partilerin belki de en Stalinci olanıydı. Dolayısıyla, parti saflarındaki aydınların hiç de çekici görünmeyen iki rol üstlenmelerini istiyordu: Birincisi, Sovyet Devletinin eylemlerini savunmak için Marksizmi, "nasıl gerekiyorsa öyle eğip bükmek"; ikincisi ise, Partinin Sovyetler'ce dayatılan tutucu uygulamalarına devrimci bir görünüş kazandırmak. Parti üyelerinden, Stalin'in Marksizmi kaba şekilde çarpıtırken kullandığı söyleme bağlı kalarak bu rolleri oynamaları da bekleniyordu.[2] Bu iki rolün birleşimi, birçok aydın için parti bünyesinde yaşamayı hoş olmayan bir deneyime çevirdi. Yine de parti, aydınlar için çekiciliğini koruyordu; bunun birinci nedeni, partinin *résistance*'ta (direnişte) üstlendiği rolün taze anıları; ikinci nedeni, Hitler'in yenilmesinde Rusya'nın oynadığı belirleyici rol;

üçüncü nedeni de, FKP'nin Fransız işçi sınıfı içinde gösterdiği hatırı sayılır varlıktı. Hep birlikte bu faktörler, birçok radikal aydının savaş sonrası yıllarda FKP'ye eğilim göstermeye devam etmesini sağladı.

Jean-Paul Sartre, 1940'lı ve 1950'li yıllarda FKP'yi, aynı anda hem itici hem de çekici bulanlar arasındaydı.[3] Sartre, ilk olarak direniş döneminde FKP'ye yakınlık duymuştu; Ian Birchall'ın belirttiğine göre, o zamanlar parti, Almanya'ya karşı mücadelenin gerektirdiği örgütlenmeyi sağlamıştı. Ne var ki Sartre, o kavşakta bile, FKP'nin yekpare yapısının özgürlükçü siyasete engel oluşturduğunun farkındaydı.[4] Yine de Fransa'da sosyalist siyaseti etkilemek istiyorsa, FKP *içinde* değilse bile FKP *ile birlikte* çalışmayı öğrenmesi gerektiğini kabul etti ve bu kabulünü savaştan sonra da sürdürdü.[5] Savaştan hemen sonraki yıllarda, hükümetteki FKP'li bakanlar Hindiçin'deki emperyalist savaşın sürdürülmesi için savaş ödeneği lehine oy kullandıklarında, FKP, Sartre'ın deyişiyle, iç siyasette "ikircikli" bir rol oynayınca, bu ilişki gerildi.[6] Sartre'ın 1940'ların sonunda bağımsız bir sosyalist örgütlenme kurma girişimi işte bu bağlamda ivme kazandı. Ne var ki, küresel düzeyde Soğuk Savaşın patlak vermesi, bu örgütlenmenin başarıya ulaşmasını baltaladı ve önde gelen üyelerinden birçoğu, komünistlerden bağımsız tutumlarını çarçabuk terk ederek hızla antikomünist olup çıktı.[7] Sartre, bu duruma ve paralel baskılara tepki olarak, 1950'lerin başında, FKP'yle bir yol arkadaşlığı konumuna yöneldi.[8] Ne var ki, Hruşçov'un Macaristan'ı işgal ettiği haberleri ve FKP'nin o siyaseti desteklemesi üzerine, Sartre bu duruşunu yeniden düşünmek zorunda kaldı. Bu yeniden düşünmenin en önemli sonucu, 1956'da Sartre'ın, Rusya'nın müdahalesini savunmasını "canavarca" ifadesiyle nitelendirdiği FKP'den kopması oldu. Sartre, Macaristan'a yönelik Sovyet saldırısını, "kitlelerin somut mücadelesinin saf bir soyutlama uğruna kan içinde boğulduğu" bir an olarak betimledi.[9]

Bu eleştiri özellikle ilgi çekicidir çünkü Sartre'ın, onu eleştiren sağcılarca sıklıkla gösterilmeye çalışıldığı gibi, basitçe Stalinizme mazeret bulan birisi olmadığını[10] ortaya koymakta, aynı zamanda da, onun tarihsel maddeciliğin mekanik yorumlarına yönelttiği eleştiride sıklıkla yinelenen bir izleği de aydınlanmaktadır. Sartre'ın savunduğuna göre, Marx'ı genellikle aralarında saymadığı kaba Marksistler, stratejik bildirilerini somut tarihsel süreçlere ilişkin ayrıntılı incelemelere dayandırmak yerine, soyut Platonik idealleri gerçekliğe dayatma eğilimindeydiler. Sartre'ın Marksizmle cebelleştiği ve Marx ile ardılları arasında ayrım yaptığı en erken çalışmalardan biri olan "Maddecilik ve Devrim"in (1946) ana fikri budur: Stalinistlere kıyasla, "Marx çok daha derin ve çok daha zengin bir nesnellik anlayışına sahipti". Sartre, o yazıda Marksizme yönelttiği eleştirilerin Marx'ı "hedef almadığı"nı, "Neo-Stalinist Marksizm"i hedef aldığını öne sürdü.[11]

Sartre'e göre, Stalinist Marksizmin sözde maddeci iddiaları, onun devrimci içeriğini yadsıma sonucunu veriyordu; çünkü bu maddecilik, tarihten "insan öznelliğini silme" eğilimi gösteriyordu. Bu, ahlaki nedenleri aşan bir öneme sahipti; çünkü devrimci, kendisini içinde bulduğu "durumun ötesine geçme"siyle tanımlanıyorsa, o zaman devrimci siyaset, devrimcinin, toplum içindeki "durum"una ilişkin bütünsel bir kavrayış geliştirmesini gerektirir. Sonuç olarak, Sartre'e göre, "devrimci düşünüş, bir durum içinde düşünüştür; zulme karşı birlikte isyan ettikleri ölçüde ezilenlerin düşünüşüdür; dışarıdan yapay olarak inşa edilemez". Bu nedenle, devrimci düşünce her şeyden önce devrimci eylemcilerin düşünüşüdür ve Stalin'in seyircilikte konumlanmış maddeciliğiyle bir tutulamaz.[12]

Sartre, on yıl sonra, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* (1960) adlı eserine giriş niteliğinde bir inceleme olan, çok daha az ürkütücü *Yöntem Araştırmaları*'nda (1957) bu izleği tekrarladı; orada öne sürdüğüne göre, Marksizm "çağımızın aşamadığımız felsefesi" olmakla birlikte, Stalinizmin habis etkisi, Marksizmin kendisi-

nin de "durmuş olduğu" anlamına geliyordu. Marksizmi yeniden harekete geçirmek amacıyla, Sartre, "onları koşullandıran verili bir çevrede" bunu yapmaları gerçeğine rağmen "insanların tarihlerini kendilerinin yaptıkları"nı çağdaş Marksistlere hatırlatarak, "Marksizm içinde insanı yeniden yakalama" işini üstlendi.[13] Bu projenin somut Marksist muarızları söz konusu olunca, Sartre, gerçek tarihin genelleştirici bir "sülfürik asit" banyosunda eritildiği yöntemsel günahtan Stalinistler kadar Troçkistlerin de suçlu olduklarını ileri sürdü.[14] Özgül olarak, Sartre'ın Macaristan'a yönelik Sovyet istilasına tepki anlamında öne sürdüğüne göre, hem Troçkistler hem de Stalinistler, gerçek olayları bir dizi *a priori* faraziyeye dayanarak analiz ettiler –birinciler, Macaristan'daki kitle hareketinin sosyalist bir hareket olduğunu, ikinciler ise faşist bir hareket olduğunu peşinen kabul ettiler: Macaristan'dan gelen haberler üzerine "bir tek Marksistin bile görüşünü değiştirdiğini duymadım," diye yazdı.[15]

Bu eğilimlerin her ikisine de karşı, Sartre, devrimci düşüncenin, ancak özgür bireylerin bir somut durumdan başka bir somut duruma geçmeye yönelik "projeler"inin bilimsel analizini hedefliyorsa, ilerleyebileceği şeklindeki iddiasını yineledi.[16] Sartre, bu süreci anlamaya yönelik bilimsel yaklaşımı, "ileriye yönelik-geriye dönük yöntem" olarak adlandırdı ve bunun, hem aktörlerin kendilerini içinde buldukları somut durumun, hem de o durumu aşmak amacıyla giriştikleri eylemlerin değerlendirilmesini kapsadığını öne sürdü.[17] İlginçtir ki Sartre, bu yöntemin, "tarihsel olayın özgüllüğü"nü gözetmeyi içerdiğinde ısrar etmesine rağmen, hemen ardından, tarihaşırı iki kavramı kendi tarih kuramının merkezine koydu: *kıtlık* –sömürülenlerin sömürenlere karşı tüm tarihsel mücadelelerinin başta gelen ayırt edici özelliği"[18]– ve *pratiko-inert* (geçmiş pratiğin tortularının eylemsizleştirici etkisi. *çev.*).

Sartre, *Yöntem Araştırmaları*'nda, kıtlığın uzak bir gelecekte "teknik ilerleme"yle[19] aşılabilecek tarihsel bir kavram olduğunu öne sürmüş olmasına rağmen, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde

savlarının ağırlık merkezi çok daha kötümser bir sonuca doğru kaydı: Kıtlık, diyordu, "tarihimizin temel ilişkisi"dir: Jameson, kıtlığı, Sartre'ın sisteminin "analiz edilemez çıkış noktası" olarak betimledi.[20] Bu çıkış noktasının Sartre'ın Marksizmi için dramatik sonuçları vardı. Sartre'ın öne sürdüğüne göre, kıtlık, "bir çoğulluktaki herkesi Öteki için ölümcül bir tehlike hâline getirdiği"nden, kıtlığın varlığı, bireyler arasındaki karşılıklı dayanışma ilişkilerinin ister istemez geçici olmasına yol açardı.[21] Bu nedenle Sartre, devrimci mücadeleler aracılığıyla toplumsal atomlaşmaya meydan okunabilmesine rağmen, bu yolla yaratılan "kaynaşmış gruplar"ın, "kurumsallaşmış" hâle gelinceye kadar, ancak kısa dönemler için kendilerini yeniden üretmeyi umabileceklerini öne sürdü. Bir kez kurumsallaşınca, bu gruplar parçalanacak ve bireyler arasında karşıt ilişkiler yeniden ortaya çıkacaktı. Sartre, bu tip ilişkiyi "dizisellik" olarak betimledi ve bu durumun, devletlerin oluşumunun temelinde bulunduğunu öne sürdü. Bunun sonucu olarak, Marksist proletarya diktatörlüğü kavramını "saçma" sayıp reddetti: Çünkü proletaryanın kolektif olarak yönetmesi mümkün değildi.[22]

Sartre'ın pratiko-inert kavramı, onun kıtlık anlayışının kötümser sonuçlarını pekiştirir. Bu kavramla, Sartre, "yabancılaşmış praksis ile yaratılmış atalet arasındaki denkliği" açıklama niyetindedir.[23] Poster'in sözleriyle, pratiko-inert, "insanların geçmiş eylemlerini ve anlamlarını soğurmuş madde"dir.[24] Bu nedenle, pratiko-inert, etrafımızdaki insan yapısı dünyadan çok daha fazlasıdır: Yabancılaşmış bir bağlamdır, praksisimizin ürünüdür, niyetlerimizi sürekli "boşa çıkaran" ve "engelleyen", "tasarlanmamış sonuçlar"dır. Sartre, bu kavramı daha iyi açıklamak için Çinli köylülerin ağaç keserek tarla açma pratiğini örnek verir; bunun bir sonucu, devasa su taşkınlarıdır. Bu örneği vermekle, Sartre, insanın çevresini denetim altına almaya çabalarken aslında çevrenin denetimi altına girdiğini göstermeyi amaçlar: İnsan, "ürününün bir ürünü" hâline gelir.[25]

Ne var ki, Aronson'ın işaret ettiği gibi, Sartre, önerdiği pratiko-inert kavramının evrensel anlam taşıdığı konusunda okuru ikna edemez, çünkü Çinli köylülerin üretim ilişkileri –ortak bir bağlamda bağımsız olarak çalışan bireyler–, "açıkça aşırı genel ve zaman dışı"dır: "Başka toplumsal gruplaşmaların maddi alanla ilişkilerini farklı şekilde örgütleyebilecekleri ve böylece, ürünleriyle farklı ilişkiler kurmayı başarabilecekleri Sartre'ın pek aklına gelmez."[26] Ayrı tarihsel anların sınırlarını çizmedeki bu başarısızlığıyla Sartre, Bölüm 4'te irdelenen tarihsel dönemleştirmeye yönelik Marksist çabalarla keskin bir karşıtlık sergileyerek, "bir anlamda, sosyalizm öncesi düzen yalnızca bir tanedir, o da kapitalizmdir" şeklindeki yargıya varır.[27] Sartre'ın kıtlık kavramını evrenselleştirmesi, gerçekte, sosyalizmin bile dizisellikten kaçış olanağı sunmadığı anlamına geliyordu.[28]

Aronson'ın işaret ettiği gibi, Sartre, bu iddianın mantığını izleyerek, Stalinizmin yükselişini Bolşevik devriminin "kaçınılmaz" bir sonucu olarak analiz etti.[29] Bu önermesini haklı çıkarma çabasıyla, Sartre, "zor bir aşama olan sosyalizm öncesi birikim aşamasına geçmenin zorunlu olduğu"nu hem Stalin hem de Troçki 1920'lerin ortasında kavradıkları için, Stalin'in projesi gibi bir zoraki sanayileşme projesinin kaçınılmaz olduğunun genel kabul gördüğünü belirtir.[30] Ne var ki, mekanik iktisadi indirgemeciliğe karşı Sartre'ın ısrarla belirttiğine göre, Stalinizmin büründüğü somut biçimi, ne "ilk sosyalist ülkenin kapitalist güçlerce tecrit edilmesi"ne, ne de "azgelişmiş" durumda olmasına "basitçe indirgemek" mümkün değildi.[31] Daha çok, Stalinizmin özgül karakteristikleri, 1920'li yıllarda Stalin ile Troçki arasında yaşanan mücadeleden doğdu. Söz gelişi, "tek ülkede sosyalizm" ideolojisini en iyi şekilde anlamanın yolu, bunun somut olarak Troçki'nin sürekli devrim kuramına Stalin'in yönelttiği eleştiriden kaynaklandığını görmekti; başka aktörler, mücadele için farklı ideolojik araçlar kullanarak, Sovyetler Birliği'ni meşrulaştıran farklı bir ideoloji üretebilirlerdi.[32] Sartre, bu yolla, hem

Stalinizmin gerekliliğini, hem de tarihte bireylerin rolüyle ilgili Plehanov'un kaba yorumunun aksine, Stalinizmin özgül niteliklerini açıklamayı umdu.[33]

Sartre, geliştirdiği analiz yöntemiyle neyi anlatmak istediği konusunda bir fikir vermek üzere, 1956'da Pierre Naville'e, Isaac Deutscher'in Troçki biyografisinin birinci cildinde (1954) ayrıntılarıyla anlattığı Ekim Devriminde Lenin'in ve Troçki'nin üstlendikleri rollerin irdelenmesini işaret etti: "Deutscher, bize, aynı anda, hem tarihsel birey aracılığıyla tarihin nesnel hareketini, hem de bireyin tarihsel harekete vurduğu damgayı gösteriyor."[34] Sartre, bu hususu pekiştirmek ve Fransız okurlara, Troçki'nin devrimdeki rolüne –Stalinistlerce uzun zaman önce sansürlenen role– ilişkin gerçeği öğrenme fırsatını vermek için, Deutscher'in yazdığı biyografideki ilgili bölümü 1957'de *Les Temps Modernes*'de yeniden yayınladı.[35] Deutscher'in ayrıntılı ve usta işi yöntemine Sartre'ın düzdüğü övgüye rağmen, ne yazık ki, kendisinin giriştiği tarih yazımı denemeleri çok daha az başarılı oldu.

Sartre'ın derin bir tarihsel boyuta sahip ilk çalışması olan ve 1952-1954 arasında *Les Temps Modernes*'de yayınlanan *The Communists and Peace* (*Les Communistes et la Paix*; Komünistler ve Barış), FKP'yle yol arkadaşlığı siyasetini haklı gösterme çabasının ürünüydü. Bu bakış açısı, hemen savaştan sonraki bağlamda FKP'nin siyasal "ikircikliliği"ne yönelttiği önceki eleştirilerle açıkça çatışıyordu. *The Communists and Peace*'te, bu ikircikliliğin kanıtlarına ilişkin önceki değerlendirmesini tersyüz etmeye çabaladı: Tereddüt eden Komünist Parti değil, işçi sınıfıydı. Sartre, Ernest Mandel'le giriştiği bir polemikte bu savı derinleştirdi[36] –Avrupa Troçkist hareketinin önde gelenlerinden olan Mandel o zamanlar yazılarında Germain adını kullanıyordu. Mandel, FKP'nin İkinci Dünya Savaşından beri pek çok kez "milyonlarca militanın içgüdülerini ve devrimci dinamizmini bastırmış" olduğunu öne sürerken, Sartre'ın buna cevap olarak söylediğine göre, kusur FKP'de değil, daha çok, Fransız kitlelerin "gerçek"

mücadelelerinin karşısına "ideal" bir sınıf mücadelesini koyan Mandel'in yöntemlerinin yetersiz kalışındaydı.[37]

Mandel'in sözde "idealizm"ine karşı çıkarak, Sartre tutumunu şöyle savundu: "Ben, ne neyin arzu edilir olduğuyla, ne de bizzat partinin Ölümsüz Proletaryayla sürdürdüğü ideal ilişkiyle ilgilenmiyorum; benim derdim, bugün Fransa'da gözlerimizin önünde nelerin olup bittiğini anlamak."[38] Ayrıca, Sartre, Mandel'e karşı savunusunu, Mandel'in parti ile sınıf arasındaki ilişkiyi yanlış anlamış olduğunu öne sürerek derinleştirdi.

Sartre, burjuva olmanın kolay olduğunu öne sürdü; tek yapılması gereken, doğru ebeveynleri seçmekten ve sonra var olmaktan ibaretti. Buna karşılık, proleter olmak için bir işçi, kendi varoluşuna karşı savaşmalıydı: Ortada, örgütsel bir biçime bürünmesi gereken bir praksis bulunmalıydı.[39] Sendikalar bu rolü üstlenme yeteneğine sahip değillerdi, çünkü işçilerin sektörel çıkarlarını yansıtıyorlar ve nedenlerle mücadele etmekten çok, yalnızca sonuçlarla mücadele ediyorlardı.[40] Dolayısıyla Sartre, proletaryanın, bir sınıf olarak oluşturulmasına aracılık edebilecek bir partiye ihtiyacının bulunduğu; üstelik böyle bir partinin ister istemez "otorite" olarak kavranması gerektiği konusunda ısrar etti.[41] Gerçekte, siyasal birliğin sınıfa dayatılabilmesi için parti gerekliydi: "Kitlelerin kendi yönetimi altında bir sınıf hâlinde bir araya gelmelerini onlardan isteyen partidir."[42] Sartre, "KP olmasaydı, Fransız proletaryası görgül bir tarihe sahip olmazdı" iddiasında bulunacak kadar ileri gitti.[43]

Mandel'in yaptığı gibi, KP'nin bürokratikleşmesini eleştirmek, bu nedenle zamanın gerçeklerine aykırıydı: "Bundan sonra 'komünist ihanet'ten mi söz edeceksiniz? Hadi oradan! Bu 'bürokratikleşme', bilimsel yönetim döneminde bir gerekliliktir."[44] FKP'nin siyaseti, Mandel'in Fransız işçilere atfettiği gereksinimleri ve özlemleri değil, onların gerçek gereksinimlerini ve özlemlerini yansıtıyordu. Sartre, bu iddiasını savunma çabasına girerek, Fransız tarihine şematik bir genel bakış ortaya koydu; bu-

nunla, Fransa'daki sınıf mücadelesinin kendine has özelliklerini kavramayı amaçlıyordu:

> Genelliği içinde ele alınınca sermayenin gelişiminin, tüm işçi hareketlerinde ortak olan yönleri açıkladığını savunuyorum. Ama ilke niteliğindeki bu mülahazalar, Fransa'daki ya da İngiltere'deki sınıf mücadelesinin tikel özelliklerini asla kendiliklerinden açıklamaz. Somut bir olgu ... kendi tekilliği içinde, ancak tekil nedenlerle açıklanabilir ... Fransız proletaryası, son yıllarda aldığı belirli bir tutumla tekilliğini dışa vuran tarihsel bir gerçekliktir: Bu tutumu toplumların evrensel hareketinde değil, Fransız toplumunun hareketinde, başka bir deyişle, Fransa'nın tarihinde arama çabasındayım.[45]

Sartre'ın tarihsel araştırmanın görgül temellere dayandırılması gerektiği şeklindeki önermesi fazlasıyla takdire değer olmakla birlikte, parti ve sınıf kavramları arasında ayrım yapmayı reddetmesi, pratikte, Fransa tarihini FKP'nin çağdaş siyasetini haklı çıkarmaya dönük bir anlatıya indirgemesi anlamına geliyordu. Bu siyasal tevekkül biçimi, Mandel'in öne sürdüğü gibi, Sartre'ın tüm eserlerini karakterize eden insan özgürlüğü vurgusuyla pek uyuşur görünmüyordu. Merleau-Ponty'nin yönelttiği suçlamaya göre, Sartre'ın parti ile sınıf arasındaki ilişkiye dair analizi, tam da özgür eylem düzeyinin altına inemediği içindir ki, işçilerin yaşadıkları kolektif sınıf deneyiminden sosyalist bir bilinç edinme yönünde nasıl ilerleyeceklerine ilişkin bir kavrayıştan yoksundu.[46]

Bu kuramsal zayıflık, Sartre'ın sonraki çalışmalarında, tarihaşırı kavramlar olan kıtlık ve pratiko-inert kavramları aracılığıyla yine ortaya çıkacak olmasına rağmen, 1956 olaylarının yarattığı dolaysız yankılar bağlamında Sartre'ın tarih yazma girişimlerini, çok daha alelade başarısızlıklar engelledi. *Yöntem Araştırmaları*'nda bu açıkça bellidir; orada, 1956 olaylarına verilen çeşitli Marksist tepkilere ilişkin kendi tarihsel analizi, başkalarında sert bir dille eleştirdiği türden eritici, sülfürik asit

banyosundan mustarip bir görüntü verir. Özgül olarak, 1956'da hiçbir Marksistin Sovyet rejimiyle ilgili "görüşünü değiştirmediği" yönündeki iddiası düpedüz gerçek dışıdır. 1956'da görüşlerini değiştiren Marksistlere ilişkin kanıt bulmak için uzağa gitmeye gerek yoktur, Sartre'ın kendi yazılarına bakmak yeter. Söz gelimi, *Yöntem Araştırmaları*'nda Sartre, Henri Lefebvre'in "toplumbilim ile tarihi, maddeci bir diyalektik perspektifinde bütünleştirdiği yalın ve hatasız yöntem"inden olumlu bir dille söz ettiği hâlde, Macaristan'daki Sovyet işgaline karşı çıktıkları için FKP'den ya ayrılan ya da kovulan birçok önde gelen komünist aydın arasında Henri Lefebvre'in de bulunduğundan nedense söz etmez.[47] Macaristan olaylarına ilişkin en iyi düşünülmüş tepkisi olan *The Spectre of Stalin* (Stalin Heyulası; 1956-57) adlı kitabında Sartre, somut olarak Pete Fryer'ın gazeteciliğine değindi, ama İngiliz *Daily Worker* gazetesinde görevli bu muhabirin, Macaristan'a Stalinist olarak gidip Troçkist olarak geri döndüğünden hiç söz etmedi.[48]

Daha genel olarak, Birchall'ın öne sürdüğü gibi, Sartre, Macaristan olaylarına ilişkin tüm rakip Marksist yorumların sözde yöntemsel başarısızlıklarına odaklandığı için, "gerçek soruyu, yani [Macaristan'da] sınıfsal çatışmaların en önemlisinin hangisi olduğu sorusunu sormadı". Bu nedenle Sartre, Sovyet işgaline ilişkin analizini sonuca bağlarken, bu eylemle ilgili hakikatin Troçkist ve Stalinist yorumlar arasında bir yerlerde yattığı şeklinde oldukça sıradan bir iddia ortaya atmakla yetindi.[49] C. L. R. James'in öne sürdüğü gibi, bu tutumu yüzünden Sartre, kendi devrimci kimliğine rağmen, Macaristan'ın devrimci analizi için siyasal olarak en önemli şeyi –savaştan beri ilk kez işçi konseylerinin tekrar ortaya çıkışını– göz ardı etmek durumunda kaldı.[50]

Sartre, bu çağdaş süreci ele almaktan çok, Fransız Devrimi sırasında kolektif devrimci öznelliğin ortaya çıkışını irdeledi. Bu proje, onun tarih denemelerinin en büyük bölümü gibi, başka tarihçilerin çalışmalarının eleştirisi üzerinden yürütüldü. Bu kez

Sartre'ın eleştirisinin hedefinde, "yeni içgörüler yönünden zengin" olan "büyüleyici" bir anlatı diye tanımladığı *La Lutte des classes sous la Première République* (Birinci Cumhuriyette Sınıf Mücadelesi; 1946)[51] adlı eserin yazarı Troçkist Daniel Guérin bulunuyordu. Guérin'i zamanının "en iyi Marksist yazarlarından biri" olarak betimlemesine rağmen, Sartre, Guérin'in "siyasalı toplumsala" indirgeyerek devrim tarihini "bir çırpıda toptancılaştırdığı"nı öne sürdü.[52] Kaba Marksizmin, gerçek insanları, genelleştirici bir sülfürik asit banyosunda eritmeye eğilimli olduğu yolunda Sartre'ın dile getirdiği iddia, doğrudan Guérin'i hedef alıyordu. Oysaki Birchall'ın işaret ettiğine göre, bu meseleye ilişkin acele sonuçlar çıkararak erken davranan Sartre'ın kendisiydi. Guérin, 1793'te Paris'te bir "antiburjuva, ön proleter devrimin tomurcuk hâlinde" ortaya çıkmış olduğunu savunmuştu.[53] Norah Carlin'in dediğine bakılırsa, Guérin, Fransa'nın görece iktisadi geri kalmışlığı nedeniyle bu hareketin başarısızlığa mahkûm olduğuna inanmasına rağmen, onun tezini karikatürleştiren komünist tarihçiler, o savları sistematik olarak çarpıttılar ve onun, 1790'larda Fransa'da başarılı bir işçi devriminin mümkün olduğuna inandığını öne sürdüler.[54] Birchall, bu çarpıtmanın siyasal temeline işaret eder: Guérin, bir yandan Jakobenleri, öte yandan da komünistlerin liberal burjuva partileriyle sosyalist birlik için halk cephesi stratejisini eleştirdiği hâlde, komünist tarihçilerin övmeye yatkın oldukları Jakobenler, halk cephesi efsanesinde merkezî bir rol oynadılar.[55] Sartre, kendi payına, halk cephesi stratejisine hiçbir zaman karşı çıkmadı[56] ve Fransız orta sınıfının 1790'lardaki politikalarına Guérin'in yönelttiği eleştiriye karşı standart komünist tenkitleri yinelemekle yetindi, ama onların savlarının arkasında gizlenen siyasal çerçeveye hiç değinmedi.[57]

Sartre, Doğuda ve Batıda komünist partilerin devrimci örgütler olmayı sürdürdükleri ve Marksizmdeki "tıkanma"nın, komünist hareketin "devrimci eylemi" ile "bu eyleme gerekçe gös-

terilen skolastik dayanak" arasındaki çatışmanın sonucu olduğu yolundaki Stalinist efsaneyi kabul etti.[58] Özgül olarak, sağlığında bitmeden kalan ve yayınlanmayan *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin ikinci cildinde Sartre'ın öne sürdüğüne göre, Stalin'in "'tek ülkede sosyalizm'" ideolojisi "devrimci pratiğin ürünü"ydü, çünkü Ekim Devriminden doğmuştu ve 1920'lerin başında Komintern'i Troçki yönetiyor olsaydı, "Avrupa ve Asya komünist partilerine yönelik politikası, kuşkusuz ki sezilebilir derecede farklı olmazdı". Aslında, Sartre, "Stalin'in kendisi, sayısız ihanet eylemlerine rağmen, yine de mümkün olduğuna inandığı ölçüde Çinlilere, İspanyollara vb. yardım etti" iddiasında bulunacak kadar ileri gitti.[59]

Bu iddiaların doğruluk derecesi ne olursa olsun, Sartre bunları ortaya atmakla, Stalin'in dış siyaseti konusundaki otuz yıllık tartışmaya ve analize yabancı kaldı. Sartre, halk cephesi stratejisine yönelik Marksist eleştirilere kulak asmayarak bu yaklaşımını sürdürebildi. Avrupa'nın 1920'lerde ve 1930'larda tanık olduğu devrimci ayaklanmalara katılan aktörlerin öznel niyetlerini analiz etmekten çok, bu hareketlerin başarısızlıklarını, Ekim Devriminin kaçınılmaz bir sonucu olarak açıkladı: O devrim, Avrupa işçi hareketinin komünistler ile sosyal demokratlar arasında bölünmesine yol açtığı için, işçi hareketi onulmaz derecede zarar gördü, öyle ki sermayenin iktidarını tehdit edemez duruma geldi.[60]

Bu yargı, tarih yazımına ilişkin Sartre'ın savlarından birçoğunun görünüşte kaderci niteliğini çok tipik şekilde yansıtıyordu:[61] Aslında kendisinin destek olmayı amaçladığı adanmış entelektüel pratiğe, görünüşte pek az yer veren tarihsel ve siyasal bir kadercilikti bu. Ne var ki, bireysel "projeler"in karmakarışık etkileşimine dayalı anlaşılabilir bir bütünsel tarih kurmak için yaptığı girişimin, en azından Sartre'ın gözünde, uğradığı başarısızlık, entelektüel açıdan daha hasar verici oldu. Aronson'ın öne sürdüğü gibi, Sartre, "bireysel praksis"i, daha büyük bütünlüklerin içinde herhangi bir "özsel bağ" ortaya çıkarabilme olasılığını yadsıyacak bir tarzda yorumladı. Aslında, sınıf gibi kolektif kav-

ramlarla ilgili "tembel Marksist" genellemelere öylesine karşıydı ki, onların hatasını teryüz etti ve sınıfsal analizin bireyselci yadsımasını "gerçek kabul etti".[62] Bu yaklaşımın sonucu olarak, Rus devriminin yozlaşmasına ilişkin yaptığı irdeleme, kullandığı yöntemin yetersizlikleri nedeniyle çöktü: Stalin ile Troçki arasındaki çatışmaya ilişkin irdeleme, Anderson'ın işaret ettiği gibi, "birdenbire kopar" ve Sartre'ı, "zamanın yakıp yıkıcı mücadelelerinin nasıl nihai bir yapısal birlik yarattığını gösterme" olanağından yoksun bırakır.[63] Sonuç olarak, Sartre'ın Marx'ın tarih kuramını özgür etkenin bakış açısıyla yeniden yoğurma çabası, *Eleştiri*'nin yayınlanmamış ikinci cildinde en sonunda çöktü.

Yapısalcı Tepki

Sartre'ın *Eleştiri*'sinin birinci cildi 1960'ta çıktı, yani Claude Lévi-Strauss'un[64] Sartre'ın metodolojisine yönelik yıkıcı eleştirilerini içeren *Yaban Düşünce* (*The Savage Mind*; 1962) adlı eserini yayınlamasından iki yıl önce yayınlandı. Sartre'ın, *Eleştiri*'sinde, Lévi-Strauss'un önceki çalışmalarını övmüş olmasına karşılık, Poster'in iddiasına göre, Lévi-Strauss, kendi kurduğu yapısalcılığın Sartre'ın varoluşçuluğu karşısında "zaferini garantilemek" istiyorsa, "Sartre'a meydan okumak zorunda olduğunu hissetti".[65] Sonuçta, Lévi-Strauss'un varoluşçuluğa yönelttiği eleştiri öyle güçlü bir etki yarattı ki, kitabının yayınlanması, "Fransız entelektüel ikliminde yapısalcılığa ani yöneliş"in dönüm noktası oldu.[66]

Yaban Düşünce'de Lévi-Strauss, Sartre'ı "kendi Cogito'sunun tutsağı" hâline gelmekle eleştirdi.[67] Bununla anlatmak istediği, Sartre'ın analizinin, tıpkı Descartes'ın analizi gibi, "içgözlemin sözüm ona kendiliğinden açık doğruları"yla başladığı, ama Descartes'ın aksine, *cogito*'sunu aşıp kendisine evren konusunda bilgi sağlaması için Tanrı'ya yakaramaması nedeniyle, yönteminin, dünyaya ilişkin bilgiyi garantilemek şöyle dursun, fiilen

içgözlemin içinde sıkışıp kaldığıydı. Öz olarak, Lévi-Strauss, Sartre'ın pratiko-inert kavramının, insanların içinde yaşadıkları yapıların yetersiz bir modeli olduğunu öne sürdü.[68] Bu eleştiri, Sartre'ın yaklaşımının tamamen reddi anlamına gelmiyordu, çünkü Lévi-Strauss, "Sartre'ın söz dağarcığının belirli bir kısmı"nı benimsedi ve Sartre'ın Fransız devrimine ilişkin analizinin o zamana kadar yapılmış "en zengin" analiz olduğunu teslim etti. Bununla birlikte, "onun verdiği anlama göre, sırf en zengin diye en doğru olduğu sonucuna varılamayacağı"nda ısrar etti.[69] Lévi-Strauss'un öne sürdüğüne göre, bu böyleydi, çünkü doğru ifade edilmesi hâlinde tarih, salt "kaos" gibi görünürdü ve bu kaostan bir anlam çıkarmaya çabalayan tüm tarihçiler hakikati değil, çağdaş tarihi yazarlardı. Dolayısıyla, Lévi-Strauss, "antropolog, tarihe saygı duyar" demekle birlikte, "ona özel bir değer yüklemez" diye de belirtti.[70] Lévi-Strauss, tarih yazıcılığının insan sistemlerine ilişkin ister istemez öznel ve kısmi anlatımlarının aksine, ancak bu öznelliği eritip çözen, insan niyetini incelemesinin merkezinden uzaklaştıran ve "insanları sanki karıncaymış gibi" analiz eden bir bilimin gerçek bilim olabileceğini öne sürdü.[71] Callinicos'a göre, bu yöntemin sonucu olarak Lévi-Strauss, "tarihsel dönüşümlerin artzamanlılığı karşısında, inançların ve toplumsal kurumların oluşturduğu somut dizgelerin temelindeki evrensel yapıların eşzamanlılığını inceleme"ye, sonuçta da tarihin öznesine, "birincil ve kurucu bir yerden çok, ikincil ve kurulmuş bir yer" vermeye öncelik tanıdı.[72]

Poster'in öne sürdüğü gibi, Sartre'ın Lévi-Strauss'un savlarına verdiği yapıcı olmayan yanıt, bir ölçüde, onun Marksizm yorumundaki ciddi sınırlamaları akla getiriyordu. Çünkü Sartre'ın yanıtları, tarihin bilimsel olarak incelenebileceği şeklindeki iddiayı Lévi-Strauss'un reddetmesine karşı çıkmak yerine, "sıklıkla, konuyla alakalı olmaktan çok savunmaya dönük ve kırıcı"ydı.[73] Bazı Fransız Marksistler, Lévi-Strauss'un tarihsel maddeciliğe meydan okumasına daha olumlu karşılıklar verdiler; bunların

arasında başat ses Louis Althusser'inkiydi.[74] Bununla birlikte, Anderson'ın öne sürdüğü gibi, Althusser, "Levi-Strauss'un tarihe yönelttiği saldırıyla ya da hümanizm yorumuyla cebelleşmek yerine, bunları onayladı ve Marksizmin içine kattı".[75]

Althusser'in Marksizme katkısını sunduğu bağlam, 1940'lı ve 1950'li yıllarda Sartre'ın yaşadığı bağlamdan çok farklıydı. Çünkü Sartre yazılarını Soğuk Savaşın heyheyli döneminde yazdığı hâlde, Althusser, süper güçler arasındaki ilişkilerin yumuşadığı bir dönemde yazdı. Bu jeopolitik bağlam, FKP'nin Fransız hükümetiyle ilişkilerinde daha yatıştırıcı bir söyleme yönelmesiyle Fransızca ifadesini buldu. Partinin, hükümetten dışlanmasına tepki olarak siyasal grevlere ve gösterilere hız verdiği 1947'den sonraki dönemin aksine, 1950'li yılların sonu ile 1960'li yıllarında başında FKP, Gaullist rejimle işlek bir ilişki geliştirme çabasına girerek sağa kaydı. partinin sosyalist hümanizm ideolojisini kucaklamasıyla, bu yeni perspektife bir ölçüde ideolojik saygınlık sağlandı. Hiç kuşkusuz, devletle ilişkilerde gitgide ılımlılaşan bu duruş, örgütün daha mücadeleci kesimlerinde bir dereceye kadar tepki yarattı. 1962'de, Çin-Sovyet ayrılığına ilişkin haberler gelince, partinin daha mücadeleci üyelerinden bazılarının Çin rejiminden önderlik beklemeleri çok doğaldı; özellikle de Maoistlerin Sovyet rejimine yönelttikleri eleştiri, Sovyetler'in Marksizmden gitgide saparak sağa kaydığı şeklindeki solcu bir eleştiri söylemiyle dile getirildiği için etkiliydi. 1964'te, Sovyet rejimine yönelttiği daha uç suçlamalarından birinde Mao şu iddiayı ortaya attı: "Bugünkü Sovyetler Birliği, burjuva diktatörlüğüdür, büyük burjuvazinin diktatörlüğüdür ve Hitlervari bir diktatörlüktür. Bunlar bir avuç alçaktır." Harris, bu sözlerin entelektüel değeri üzerinde yorum yaparken şöyle yazmıştı: "Mao'nun 'analiz'i, Çin-Sovyet kopmasından sonraki aşırı kızgınlığın ifadesinden ibarettir, o kadar, kopmanın kendisini kuramsal olarak haklı gösteren bir şey değildir."[76] Bununla birlikte, Hruşçov rejimine Mao'nun yönelttiği eleştirinin asıl nedeni ne olursa olsun, böyle

bir şeyin varlığı, önceleri yekpare olan millletlerarası komünizm dünyasında parçalanma yarattı ve Althusser de yazılarını işte o açılan alanda kaleme aldı.

Genel olarak Sovyet rejiminin "sağa" kaymasına ve daha özgül olarak Sovyetler'in sosyalist hümanizm ideolojisini benimsemesine yönelik Maoist eleştirinin ardından, Althusser, kuramsal hümanizmin eleştirisine girişerek, komünist hareketin Stalinizme verdiği "aşırı tepki"ye karşı durmaya çabaladı.[77] Althusser, tarihi insanların yaptığı yolundaki hümanist iddiayı reddetti ve bunun aksine, tarihin "öznesi bulunmayan bir süreç" olduğunu öne sürdü.[78] Althusser'e göre, "[tarihin] hakiki 'özneler'i ... üretim ilişkileridir".[79] Bu noktayı geliştiren Althusser'in çalışma arkadaşı Balibar, tarih içinde, birisi *üretim* süreci ve diğeri *sömürü* süreci olmak üzere iki ilişki aracılığıyla çeşitli şekillerde birleşebilen ve yeni birleşimler oluşturabilen bir dizi "değişmez" unsur –çalışanlar, üretim araçları ve çalışmayanlar– saptadı. Balibar, bu üç unsur ve iki ilişki arasındaki çeşitli birleşimlerin çeşitli üretim tarzlarına yol açtığı ve bu unsurların değişen birleşimleri aracılığıyla bir üretim tarzından diğerine geçişi açıkladığı kanısındaydı.[80] Marx, tarihin ana itici gücünün üretim gücü olduğunu savunmuş olmasına rağmen, Althusser ve Balibar, böyle bir evrimsel şemayı reddettiler ve tarihin, bir dizi farklı üretim ilişkileri şeklinde ilerlediğini öne sürdüler.[81]

Althusser'in üretim tarzı modeli öyle bir modeldi ki, değişikliğe nasıl yol açabildiği belirsiz görünüyordu. Althusser ve Balibar, bu sorunu, bir üretim tarzı ile bir toplumsal oluşum arasında Marx'ın yaptığı ayrımı vurgulayarak çözmeye çalıştılar. Bunlardan ilkinin kuramsal bir yapı olmasına karşılık, ikincisinin, tarzların benzersiz birleşimler hâlinde var olduğu somut toplumları ifade ettiğini öne sürdüler. Değişiklik, üretim ilişkilerince belirlenen hâlihazırdaki mevcut tarzların, özgül bir toplumsal oluşumda başatlık kazanmaları ve kaybetmeleri sonucunda meydana geliyordu. Bu tarihsel dönemleştirme modeli Marx'ın tarih kura-

mını tersyüz ederken, gerçek toplumlar ile soyut tarzlar arasındaki ayrımı yeniden kuvvetle vurguluyordu; hem özgül toplumsal oluşumlar bünyesinde üretim tarzlarının fiilî birleşimine yönelik tarihsel araştırmaların yapılması ihtiyacını, hem de, buna karşılık, herhangi bir tekil üretim tarzının dinamik yapısına ilişkin *a priori* iddialardan Marksist stratejik sonuçlar çıkarmaya yönelik her türlü girişimin uygunsuzluğunu düşündüren bir ayrımdı bu. Üretim tarzları ile toplumsal oluşumlar arasında Marx'ın yaptığı ayrımı derinleştirmesi, Althusser'in tarihsel maddeciliğe yaptığı belki de en olumlu katkıdır.[82] Bunun yanı sıra, tarihte ana itici gücün üretim güçlerinden çok üretim ilişkilerindeki değişiklikler olduğu yolunda Althusser'in ısrarı, üretim güçlerinin düşük gelişim düzeyine bakılmaksızın Maoist Çin'in sosyalist üretim ilişkilerine göre tanımlanmasına da olanak verdi. Böylelikle, Sartre'a göre kıtlık, sosyalizmin gerçekleşmesine evrensel bir sınırlama getirirken, Althusser'in yaklaşımı, bu problemi bütünüyle saf dışı bırakmak isteyenlere destek sağladı.[83]

Althusser'in savına göre, Marksist hümanistler kaba iktisadi indirgemeciliği alaşağı ettiklerine inanmalarına rağmen, benimsedikleri yaklaşımın temel zaafı, (Stalinist) ekonomizmin zaafına paraleldi: Çünkü ikisi de toplumun çeşitli –siyasal, ideolojik, iktisadi, kuramsal vb.– düzeylerinin özerkliğini yadsıyan "solcu" yanlışı paylaşıyordu.[84] Althusser, bu düzeylerin her birinin göreli bir özerklik deneyimlediğini ısrarla belirtti ve Stalinizmin kusurlarını, Stalin'in, iktisadi düzeyde sosyalist üretimi yerleştirmiş olmakla birlikte, bunun, Sovyet üstyapısının pasif şekilde temeli izleyerek sosyalist hâle gelmesini beraberinde getirmediğini kavramamasının sonucu olarak açıkladı. Gerçekte, "Devrimin ürettiği yeni toplumun kendisi, *eski unsurların yaşamını sürdürmesine, yani yeniden harekete geçmesine yol açabilir*" di.[85]

Althusser, her toplumsal oluşum düzeyinin göreli özerkliğini, "üstbelirlenim" kavramını kullanarak açıkladı. Belirttiğim üzere, Althusser, hem Stalin'in hem de onu eleştiren hümanistlerin

benzer zaaflara sahip bir tarihsel bütünlük modelini paylaştıklarını öne sürdü: Stalin, ekonomist bir anlayışla, bütünü ekonomiye indirgerken, hümanistler bunu insan pratiğine indirgediler. Althusser, bu hataların ikisinin de tarih incelemesine yönelik genelde daha yetersiz bir yaklaşımın *-tarihselciliğin-* çeşitleri olduğunu iddia etti ve çağdaş Marksizmin tarihselci zaafının, köken olarak, Hegel'in toplumsal bütünlüğe dışavurumcu bakışının Marksizm üzerindeki etkisine kadar izlenebileceğini öne sürdü. Althusser'in savına göre, Hegel'in bütünlüğü dışavurumsaldı, çünkü bütünün her ayrı yönü, merkezî bir çelişkiyi yansıtıyordu: Stalin ve hümanistler birer tarihselciydiler, çünkü toplumsal bütünün karmaşıklığını tek bir tarihsel sürece indirgediler; bu da ya iktisadi ilerleme ya da insan pratiğiydi. Marx'ın toplumsal bütünlük anlayışı bundan çok farklıydı: "Bu artık Hegelci diyalektik değil, bütünüyle farklı bir diyalektiktir".[86] Mao'nun *Çelişki Üzerine* (*On Contradiction*) adlı kitabındaki önermeleri izleyen Althusser, her bütünlüğün bir çelişkiler çoğulluğundan oluştuğunu, bu çelişkilerin her birinin diğerleri karşısında göreli bir özerklik sergilediğini vurguladı.[87] Toplumsal bütünlüğü ekonominin belirlenmiş bir ürünü sayan basit modelin aksine, Althusser, göreli özerkliğe sahip her bir düzeyin, tüm diğer düzeyleri "üstbelirlediği"ni ısrarla belirtti. Bu nedenle, "tüm tarihsel toplumların sınırsız sayıda somut belirlenimden oluştuğu" ve hiçbirisinin nihai belirlenim olmadığı savını ortaya attı.[88] Ya da daha doğrusu, iktisat son kertede gerçekten belirleyicidir, ama ünlü deyişte söylendiği gibi, "o 'son kerte'nin yalnızlık saati asla gelmez".[89]

Eğer bütünlük, hiçbirinin diğerlerini belirlemediği bağımsız düzeylerden oluşan bir dizi olarak tanımlanırsa, pratiklerin basit bir kaotik derlemesi olmanın ötesinde, toplumun bir bütünlük olarak nasıl kavranabileceğini anlamak zordur. Althusser, konjonktür ya da "ayrışımsal birlik" kavramını kullanarak bu eleştiriye yanıt vermeye çalıştı. Böyle bir birliği, "toplanıp biriken

'koşullar'ın ve 'akımlar'ın" toplumdaki çelişkilerden birinin "en güçlü anlamda 'faal' hâle gelmesi"ne olanak verdiği, öyle ki çeşitli düzeylerin "bir tek milli kriz" yaratacak şekilde "kaynaştığı" bir nokta olarak tanımladı.[90] Althusser, böylelikle, Rus devrimini genel bir çelişkinin aşırı bir dışavurumu olarak değil, ancak pek çok çelişkinin benzersiz bir kaynaşması olarak kavranabilen bir "olağanüstü durum" olarak açıkladı.[91]

Somut tarihsel anların ayrıntılı bir incelemesine kapıyı araladığı açıkça görülen[92] bu modelin güçlü yanları ne olursa olsun, temel bir hatayı, yani 1968'den sonra Althussercilik için acı sonuçlar doğuracak olan bir hatayı içerdiği de görülmektedir. Althusser'in modelinin asıl gücü, tarihte "yapısal nedensellik"in rolünü kuvvetle vurgulamasında yatar. Althusser'in bununla yapmak istediği, "yapısal ilişkiler" arasındaki değişen karşılıklı bağlantıları analiz ederek tarihsel süreçleri açıklamaktı. Hem geleneksel mekanik nedensellik modelinin hem de Hegel'in özcü nedensellik modelinin aksine, Althusser, tarihsel geçişlerin, aynı anda değişimin hem nedeni hem de sonucu olan toplumsal oluşumun yapıları içindeki kaymalardan kaynaklandığını savundu.[93] Bu model, belirli tarihsel süreçleri açıklamaya elverişli olmasına rağmen –söz gelişi, Guy Bois, feodal toplumun dinamiğine ilişkin analizinde bu modeli temel aldı–[94] Althusser'in her biçimiyle hümanizmi reddetmesi, onun tarih modelinin bir siyasal eylem kılavuzu olarak pek iş göremeyeceği anlamına geliyordu: Poster, bunu bir "kozmik kadercilik" biçimi olarak tanımladı.[95] Marx'ın tarih kuramına Stalin'in getirdiği kaderci yorumu düzeltme amacı güttüğünü belirtmesine rağmen, Althusser'in sunduğu alternatif de benzer bir hataya düşme eğilimindeydi.

Fransa'da 1960'lı yılların başından ortasına kadar düşük düzeyde süren sınıf mücadelesi bağlamında, bu hatanın sonuçları bir ölçüde saklı kaldı. Ama 1968'deki kitlesel harekette insan etkenliğinin patlamasıyla, Althusser'in sisteminin yetersizlikleri açığa çıktı. Althusser'in öğrencilerinden birinin açıkladığı gibi:

> Bu konjonktürde, Althusserciliğin siyasal anlamının, bizim düşünmüş olduğumuzdan tamamen farklı olduğu ortaya çıktı. Althusserci kuramsal öngörüler yalnızca öğrenci isyanının siyasal anlamını kavramamızı önlemekle kalmadı. Dahası, bir yıl içinde gördük ki, Althussercilik, "sol karşıtı" saldırıya ve akademik bilginin savunulmasına kuramsal bir gerekçe arayan revizyonizmin değirmenine su taşıyordu.[96]

Ek olarak, 1968 olayları Althusser'in insan etkenliğini kuramlaştırmadaki aczini açığa çıkarırken, "ayrışımsal birlik" anlayışının toplumu bir bütünlük olarak kuramlaştırma çabası için yetersiz olduğu da gitgide açıklık kazandı. Althusser'in eserleriyle kuramsal olarak uğraşan az sayıdaki tarihçiden birinin vardığı sonuç buydu. Pierre Vilar'ın belirttiğine göre, Marx'ın kapitalizmin bir bütünlük olarak analiz edilmesi konusundaki ısrarının çok güçlü yanlarından biri, akademinin uzmanlaşmış yapısından kendi kendine doğan çoğulculuğa ve görgülcülüğe radikal tarih yazıcılığının yönelttiği eleştiriye ışık tutmuş olmasıydı. Vilar'ın öne sürdüğüne göre, Althusser'in üstbelirlenim modeli, ister istemez, "tarihin bir sürü 'tarih'e bölünmesi"ne geri dönüşü getiriyordu.[97] Böylece Vilar, kendisini, önerdiği kuramın görgülcü ve çoğulcu imalarından dolayı bir tarih felsefecisini eleştiren bir tarihçinin benzersiz konumuna yerleştirdi.[98]

Benzer bir eleştiri geliştiren Peter Osborne, Althusser'in sistemi içindeki her düzey ayrışık bir zamansallık çerçevesinde işlediği için, bu düzeylerin birleştirilebileceği "hiçbir ortak zaman"ın bulunmadığını öne sürdü. Sonuç olarak, Althusser'in sistemi, "bir üretim tarzından diğerine geçiş"in tasavvurunu imkânsız kılar, çünkü bu sistem, "bütünün bir bütün olarak gelişmesine ilişkin her türlü kavrayış"ı saf dışı bırakır.[99] Bu nedenle Althusser, insanı tarihin merkezinden uzaklaştırmakta yapısalcıları izlemekle kalmadı, dahası, post-yapısalcıların bütünlüğü ve üst anlatıyı reddetmelerinin ilk örneği olarak da çıktı ortaya. Perry Anderson'ın öne sürdüğü üzere, Althusser Lévi-Strauss'un anti-hümanizmini

"köktencileştirdikten" sonra, birisinin çıkıp Foucault'nun yaptığı gibi, "avazelerle 'insanın sonu'nu" ilan edeceği neredeyse kesindi.[100] Fransız Marksizmi, tam da 1968'de, Fransız işçilerce düzenlenen bir kitlesel grevin Marksizmi bir kuşak boyunca hiç olmadığı kadar güncel kıldığı bir anda, soluğunu yitirmiş göründü. Ondan sonra artık, Paris yapısalcılıktan post-yapısalcılığa doğru yol alırken, Marksist tarih kuramına en güçlü katkılar İngilizce konuşan dünyadan geldi.

Edward Thompson: Etkin Öznenin Yeniden Vurgulanması

1950'li yıllarda, Soğuk Savaşın yarattığı siyasal iki kutupluluk, Britanya'da Komünist Parti ve İşçi Partisi aracılığıyla, örgütlü işçi sınıfı siyasetine yansıtıldı; İşçi Partisi, şimdi olduğu gibi, İngiliz solu üzerindeki hâkim konumunu sürdürdü. Ne var ki, bu konuma meydan okuyanlar yok değildi; özellikle BBKP, FKP'den çok daha küçük olmasına rağmen, kendisini İşçi Partisi'ne sol muhalefet olarak konumlandırdı. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, BBKP, Moskova'daki akıl hocalarının emriyle her türlü incelikli siyasal cambazlığı yapmaya istekli olduğunu çoktan göstermişti; İşçi Partisi liderliği ise, sezgisel olarak bekleneceğinin aksine, Washington'la paralel bir ilişki geliştirmişti. Bu durum, Soğuk Savaş ikiciliğini aşan bir siyasal programı dillendirebilecek bağımsız bir solun gelişmesine elbette elverişli değildi.

1955'te Bandung'da toplanan Asya-Afrika Konferansı, bu iki kutuplu dünya görüşüne karşı bir alternatifin ilk işaretini verdi. O konferansta, sonradan "Üçüncü Dünya" adıyla anılacak oluşum, dünya işlerinde büyük bir bağımsız güç olduğunu ilk kez ilan etti. Bu olay dünya düzeninde bir çatlak yarattıysa, 1956 olayları da –Hruşçov'un gizli konuşması, Macaristan'ı işgal etmesi ve Mısır'daki İngiliz-Fransız işgali– hep birlikte, dünya düzeninin bütününe yönelik yaygın eleştiriye alan açtı. Milletlerarası

sistemin kalbine derin bir darbe indiren bu olaylar, Britanya'da bağımsız siyasal güçlerin ortaya çıkabileceği bir boşluk yarattı. Dünya düzenine tepki olarak, Batı ile Doğu arasında ve onların sol kanattaki siyasal bağlaşıkları, yani sosyal demokrasi ile Stalinizm arasında, üçüncü bir yolun haritasını çizmeye çalışan bir "Yeni Sol (New Left)" doğdu. İngiliz siyasal sahnesinde yaratılan yeni alanın en gözle görülür işaretlerini, *New Reasoner* ve *Universities and Left Review* adlı iki dergi temsil ediyordu; bu ikisi 1959'da birleşerek *New Left Review* (*NLR*) adını aldı. Bununla birlikte, 1956 olayları savaş sonrası Britanya'da bağımsız bir solun ilk kez ortaya çıktığı dönüm noktası olmasına rağmen, İşçi Partisi ve Komünist Parti siyasetlerine karşı kendi siyasetini sınama fırsatını bu çevrelere sağlayan bir hareketin patlak vermesi için aşağı yukarı bir on sekiz ay daha geçecekti. Yeni bir eylemciler kuşağını sokaklara döken, sonra da Yeni Sol'un toplantı salonlarına çeken güç, 1958'in başlarından itibaren düzenlenen yürüyüşlerde binlerce hoşnutsuz gencin yalnızca hükümetle değil, İşçi Partisi ve Komünist Parti liderlikleriyle de çatışmaya girdiğine tanık olunan Nükleer Silahsızlanma Kampanyası (CND) oldu.[101]

İlk başta yarattığı umuda rağmen, Yeni Sol, 1962'ye gelindiğinde –hiç değilse Britanya'da– ne yazık ki artık tükenmiş bir güçtü.[102] O noktada *NLR*'nin yayın kurulu dağıldı ve başını Perry Anderson'ın çektiği yeni bir kuşak dümene geçti. Anderson'ın kısa vadeli hedeflerinden biri, Yeni Solun çöküşünü açıklamak ve böylelikle, eksik yanlarının aşılmasına yardımcı olmaktı. Bu projeyi yürütmekte başvurduğu araç, *şematik* bir İngiltere tarihiydi. Anderson, Sartre'ın, Lukács'ın ve Gramsci'nin çalışmalarını temel alan bu tarih sayesinde, İngiliz solunun Avrupa'daki denklerine kıyasla gösterdiği zayıflıkları açıklayabileceğini umuyordu. Ne var ki, Anderson'ın *Origins of the Present Crisis* (Bugünkü Krizin Kökeni; 1964) adlı tarihi, Edward Thompson'ın öfkesini çekti ve İngilizce konuşan dünyada tarihsel maddecilik üzerine tartışmalara sonraki yirmi yıl boyunca damga vuran Thompson

ile Anderson arasındaki iki bölümlü çekişmenin ilk kısmının fitilini ateşledi.[103]

Bölüm 4'te işaret ettiğim gibi, Anderson'ın öne sürdüğüne göre, İngiltere, "Avrupa'nın büyük ülkeleri arasında ilk, en dolayımlı ve en az saf burjuva devrimini yaşadı" ve bunun "ideolojik mirası neredeyse sıfır"dı.[104] O devrim sonrasında İngiltere, Napoleon tehdidinin ve üstüne üstlük, yükselen işçi sınıfının yarattığı tehdidin burjuvazi liderliğini kapitalist aristokrasiyle yakınlaşmaya ittiği bir dönemde sanayileşti; ondan sonra ise bu iki sınıf kaynaşarak yeni bir egemen sınıf oluşturdu.[105] O kaynaşmanın uğursuz bir sonucu, burjuvazinin aristokratik ayrıcalıklara karşı açtığı haçlı seferine son vermesi, böylece doğuştan hakkını unvan ve toprak uğruna satmasıydı. Burjuvazi bunu, aristokrasi bir burjuvazi olmamasına rağmen kapitalist bir sınıf olduğu için yapabildi: "Eski aristokrasi ile yeni burjuvazi arasında hiçbir temel uzlaşmaz çelişki yoktu."[106] Anderson'ın iddiasına göre, "modern İngiliz tarihinin en önemli tek anahtarı" burada yatıyordu.

İngiltere'nin erken sanayileşmesinin doğurduğu sonuç, dünyanın ilk proletaryasının gelişmesiydi. Ne yazık ki, bu proletarya "erken doğmuş"tu, çünkü yerel bir sosyalizmin olgunlaşmaya zaman bulmasından önce gelişmişti. Marx'ın yetişemediği kadar, Çartizmin girdiği büyük çatışmalar sırasında işçilerin Britanya Devletini devralmak için gerekli entelektüel donanıma sahip olamayacakları kadar erken bir dönemdi bu. Bu nedenle, Çartizm trajik bir yenilgiye uğradı. 1848'den sonra Britanya işçi sınıfının yaşamında bir "kesinti" yaşandı, öyle ki yüzyılın sonunda proleter mücadele azmi yeniden yükseldiğinde, bundan en kazançlı çıkan Marksizm değil, İşçi Partisi anlayışı oldu.[107] Ardından, emperyalizm, bütün sınıfları ve partileri peşine takıp sürükleyerek hepsini aristokratik dünya görüşünde birleştirdi.[108]

Anderson, Avrupa devletleri içinde sadece İngiltere'nin 1914-1945 yılları arasında hiç yenilgi ya da devrim yaşamadığını vurguladı. Talihin cilvesine bakın ki, Avrupalı güçlerin uğradıkları

yenilgiler, yaşadıkları devrimci ayaklanma deneyimiyle birleşerek, o devletleri modernleşmeye götürdü. Çevredekilerin hepsi modernleşirken, İngiltere hiçbir zaman geçmişten kopmaya zorlanmadı. Anderson'ın öne sürdüğüne göre, bunun sonucu olarak aristokrasinin süregiden hegemonyası, yirminci yüzyılda liberallerin değil de muhafazakârların doğal hükümet partisi olarak seçilmesinde yansımasını buldu. İngiltere'nin iktisadi temeli önceki birkaç yüzyıl boyunca dönüşüm geçirmiş olduğu hâlde, üstyapısı dokunulmadan kaldı. Ekonomi, sanayi kapitalizminin kalesiydi, ama aristokrasi, üst üste gelen bir dizi konjonktür sayesinde toplumun tümü üzerindeki hegemonyasını devam ettirmeyi başardı. Bu arada işçiler, sanayi alanında mücadeleci olmuşlar, ama hiçbir zaman devletin liderliği için öne çıkmamışlardı: "Ayrı ama tabi"ydiler.[109]

Bölüm 4'te işaret ettiğim gibi, Edward Thompson (1924-1993),[110] "İngilizlerin Kendilerine Has Özellikleri" (1965) başlıklı denemesinde bu tezin normatif yapısına güçlü bir eleştiri yöneltti.[111] Thompson, özellikle, Anderson'ın İngiltere'de on yedinci yüzyılda oluşan devrime ilişkin modelini eleştirdi. Devrimin toprak sahiplerince yapılmış olduğu konusunda Anderson'ın görüşüne katılmakla birlikte, Thompson, aristokratların aslında "üstün başarılı ve kendine güvenli [bir] kapitalist sınıf" oluşturdukları,[112] Adam Smith'in siyasal iktisadında cisimleşen apayrı ve ikna edici bir ideolojinin üretilmesini etkiledikleri[113] konusunda ısrarcıydı. Thompson'ın savına göre, İngiliz devriminin ana sonuçlarından biri, hem kapitalist gelişmeyi kolaylaştırması, hem de bunu, bir buçuk yüzyıl yürürlükte kalmaya yeterli esnekliğe sahip bir çerçevede gerçekleştirmesiydi. Sonra, 1832'de, özgün anlaşma dışında tutulmuş olan ve o zamandan beri büyüyüp güçlenen küçük kapitalistler, özgün anlaşmanın "esnekliği"ni yeniden sağlayan yeni bir çözüme dâhil edildiler.[114] Aristokratik bir ideolojinin sözde başatlığı sorununa gelince, Thompson, Anderson'ın dikkatini, kraliyet ailesini "köşesine çekilmiş bir dul

ve işsiz bir genç" olarak betimleyen Bagehot'un sözlerine çekti. Öne sürdüğüne göre, bu "alaycılık" ve "özgüven", "İngiltere'deki iğdiş edilmiş burjuva cumhuriyetçiliği"ni örnekliyordu.[115]

Bununla birlikte, Anderson'ın tezinin içerdiği unsurlar arasında Thompson'ı en çok öfkelendiren, sınıf olgusunu kavramsallaştırma yaklaşımıydı: Thompson'ın yazdığına göre, Anderson, sınıfları "baştan başa antropomorfik imgelerle donatma" eğilimindeydi.[116] Proletarya içinde verilen hegemonya mücadelelerini, İşçi Partisi anlayışına hiçbir zaman ciddi şekilde meydan okumayan, herkesi kapsayan bir birlik hâlinde sığlaştırdı. Birleşik bir *şey* olarak algılanan sınıf, Anderson'ın çalışması açısından iki dolaysız sonuç doğurdu: Birincisi, Anderson'ın önceki yüzyılda Britanya işçi hareketi içinde reformcular ile devrimciler arasında meydana gelen gerçek hegemonya mücadelelerini göz ardı edebilmesini sağladı; ikincisi, işçi kitlelerinin tutumlarını, İşçi Partisi'ndeki ve sendika hareketindeki önderlerinin ideolojilerine bakarak okumasına olanak verdi.[117] Bu yöntemin sonucu olarak, iler tutar yanı olmayan bir iddia uğruna "tarih sığlaştırılır, çekiştirilir, süzülür; uygun düşmeyen olgulardan söz edilmez; uygun düşmeyen onyıllar düpedüz atlanır". Dolayısıyla, Thompson, İşçi Partisi anlayışının İngiliz işçi sınıfı içinde egemen olduğunu inkâr etmedi ama, bu hegemonyanın değiştirilemez olduğunu reddetti. Özellikle, Anderson'ın İngiliz proletaryası içinde azınlık sosyalist geleneklerin varlığını reddetmesine gönül koydu.[118] Belirleyici mücadele dönemlerinin yanlış anlatılması sonucunu doğuran Anderson'ın şematik tarihinin aksine, Thompson, "toplumsal süreci ancak ... tarih yazarak betimleyebileceğimizi" savundu.[119] Bu açıdan bakılınca, Anderson'ın şeması özellikle kötürümleştiriciydi, çünkü Anderson, kısaca değinip geçtiği işçi sınıfının direnişi dönemlerinin herhangi birini ciddi olarak araştırmak konusunda gönülsüzdü. Thompson'a göre, Anderson'ın tarihinin şematik yapısı, her şeyi kapsayan izleklere odaklanmakla, statükonun nesnelci bir övgüsü olarak işlev gör-

meye yatkındı. Bu nedenle, Anderson'ın tezinin şematik yapısı, çalışmasının kapsayıcılık özelliği göz önüne alınınca, bağışlanabilir bir kusur değildi; gerçekte bu şema, geçmişe bugünün gözlüğüyle bakmakla kalmıyor, hata yapmayı pek umursamadan, geçmişi bugünün ideolojileriyle kurguluyor, böylelikle de, bir idealizme doğru daha fazla kayışın maskesi oluyordu. Bu nedenle, Anderson'ın şematik yöntemi, "siyasal ya da kültürel olayları, aktörlerin sınıfsal mensubiyetine göre 'açıklayan' bir tarihsel mantık sapması"yla sonuçlanan bir "indirgemeciliğe" yol açtı.[120]

Anderson'ın Thompson'a yanıt olarak kaleme aldığı *Socialism and Pseudo-Empiricism* (Sosyalizm ve Sahte Görgülcülük), görünüşte, İngiliz toplumsal gelişimi konusundaki kendi modelini, Thompson'ın eleştirilerine karşı atak bir dille savunuyordu. Ama metne bakılınca, hem *Origins of the Present Crisis*'in içerdiği üstü örtülü idealizmi kabul ediyordu, hem de, "Avrupa Marksizmi içinde", kendisinin esas aldığı önceki gelenekle "potansiyel olarak benzer güce ve gelişkinliğe sahip bir idealizm karşıtı eğilim"in işaretlerinin bulunduğuna dikkat çekiyordu: "Althusser'in çalışmaları bu vaadi taşıyor." Anderson'ın Althusserciliği tümden benimsemiş olduğu kuşku götürse de –az önce aktarılan sözlerin ardından, Anderson, idealist sistemlerden ödünç aldığı şeyler nedeniyle Althusser'in sisteminin eleştirilebileceği uyarısında bulunmuştu[121]–, Elliott, Anderson'ın 1968-1970 yılları arasındaki *NLR*'sinin, "siyasal açıdan neredeyse Maocu ve kuramsal açıdan yeni Althusserci olarak" tanımlanabileceğini öne sürmekte haklıdır.[122] Bununla birlikte, en geç 1972'ye gelindiğinde, başkalarının yanı sıra Norman Geras ve André Glucksmann, Althusser'in idealizmi konusunda Anderson'ı ikna etmişlerdi.[123] Glucksmann'ın ilk kez 1972'de yayınlanan makalesine, adını açıklamadan yazdığı girişte Anderson, Balibar'ın üretim tarzını kavrayışı konusunda Glucksmann'ın yaptığı analizin, "[o kavrayışın] içerdiği aşılması imkânsız boşlukları ve çelişkileri açığa çıkardığı"nı öne sürdü.[124] Glucksmann, Althusser'in yönteminin "çift anlamlılık"tan mus-

tarip olduğunu gösterdi: "kavramsal başlangıç noktasından, kendi hayali dışında asla ayrılmayan, bir terminolojik ring seferi".[125]

Bu savın taşıdığı değer ne olursa olsun, 1970'li yıllara gelindiğinde *NLR*'nin artık Althusserci bir dergi olmadığı anlaşılmaktadır. Bu gelişmeden bağımsız olarak, Althusser'in genelde Britanya solu üzerindeki ve daha özgül olarak İngilizce tarih yazıcılığı içindeki etkisine karşı Thompson'ın büyüyen öfkesi, daha önce Anderson'ın şematik tarih yazıcılığını hedef alan polemiğini genişleterek, bunu, Anderson'ı ve *NLR*'yi de dâhil ettiği Althusserci Marksizme karşı genel bir eleştiriye döndürmesine yol açtı. Bunun sonucunda, Thompson'ın tarihçilik mesleğini tutkuyla savunduğu eser, *Teorinin Sefaleti* (*The Poverty of Theory*; 1978) ortaya çıktı.

Thompson, *Teorinin Sefaleti*'nde, Althusser'in "[Marksizmde] değişiklik önermeye değil, onu saf dışı bırakmaya" soyunduğunu öne sürdü.[126] Althusser'in epistemolojisi, diyordu, "maddi ve toplumsal varoluş görüngüleriyle sürekli bir diyalog içinde bulunmak yerine, bunlara kendi idealliğini dayatıcı, kendi kendini üretici bir kavramsal evren yaratan idealist bir kuramsal inşa tarzından oluşur".[127] Ona göre, Althusser "görgül işlemleri, görgül denetimleri görgülcülük dediği bir şey"le karıştırdı.[128] Oysaki tarihsel maddecilik, Thompson'ın gözlemine göre, "tarihsel kanıtları yorumlayan diğer sıralamalardan, herhangi bir epistemolojik önermeyle değil (ya da zorunlu olarak değil), kategorileriyle, karakteristik varsayımlarıyla ve işlem yöntemleriyle ayrılır".[129]

Thompson, Althusserciliğin, Marx'ın düşüncesinin daha zayıf unsurları üzerine inşa edildiğini öne sürdü: Marx, *Kapital*'de, kapitalizmi açıklamak için tarihsel kavramlardan yararlandı, *Grundrisse*'de ise düşüncesi, ekonomi politiğin durağan yapısı içinde sıkışıp kaldı.[130] Althusser işte bu ikinci geleneğin içinden doğdu: "Althusser ve meslektaşları, tarihsel maddeciliği yeniden Ekonomi Politik kategorilerinin hapishanesine tıkma çabası içinde" oldular.[131] Thompson, Althusser'in yapısalcılığının atasını

Stalin'in *Marksizm ve Dilbilim* adlı eserinde gördü ve buna göre Althussercilik, tıpkı Stalin'in Marksizmi gibi, tarihi, bir süreç olarak anlamaya başlayamayan durağan bir sistemdi: Thompson'ın kendine has bir dobralıkla öne sürdüğüne göre, bu, "tarihle alakasız bir herze"ydi.[132] Bu yapısalcılık biçimi karşısında, diyordu Thompson, "iradecilik şiirine geri dönme hissine kapılıyorum".[133] Thompson, Marksistlerin, sermayenin bilimsel ve durağan analizinden kapitalizmin tarihsel analizine geçmeleri gerektiğini savundu.[134] Bu sıçramayı yapmak için, tarihsel maddeci yöntem, gerçek tarihsel zamanda aktörlerin niyetlerini analiz etmeyi temel amaç edinmeliydi. Bireyler ise deneyimlerini, kültür –kapitalizm ile birey arasındaki orta terim– aracılığıyla kavradıkları için, Marksistlerin, kuramsal çalışmalarında bu alanın analizine öncelik vermeleri gerekti.[135]

Thompson'ın etkin bir özne olarak insanı yeniden Marksist kuramın merkezine yerleştirmesi, en açık ifadesini, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* (1963) adlı eserinde buldu. Bu başyapıtın Önsöz'ünde Thompson, kitabının "sakar başlığı"nı savunurken, o başlık aracılığıyla, sınıf oluşumunun "koşullanmaya olduğu kadar öznelliğe de borçlu olan aktif bir süreç" olduğu duygusunu iletmek istediğini öne sürdü. Koyduğu başlığın, çalışan *sınıflar* şeklindeki daha "betimleyici terim"den çok, işçi sınıfına atıfta bulunduğunu, çünkü bu ikinci terimin analitik gücünün, tarihi bir süreç olarak açıklamasına olanak vereceğini belirtti. Bunun yanı sıra, Stalinist Marksizmin aksine, sınıfı "bir 'yapı' olarak, hatta bir 'kategori' olarak bile değil, gerçekte insan ilişkilerinde meydana gelen (ve meydana geldiği gösterilebilen) bir şey olarak" tanımladı. "Sınıf deneyimi, büyük ölçüde, insanların içinde doğdukları üretim ilişkilerince belirlense de, ... sınıf bilinci, bu deneyimlerin kültürel terimlerle ele alınış şeklidir". Dolayısıyla, sınıf deneyimi "belirlenmiş" olduğu hâlde, sınıf bilinci öyle değildir. Bu hümanist çerçeve, Thompson'ın, ilk olarak, sınıf bilincini sınıfsal konumdan türeten kaba Stalinist çıkarımları reddetmesi-

ne; ikinci olarak da, başarısızlığa uğramış mücadelelere katılanların bile, "henüz çaresini bulamadığımız toplumsal musibetler" hakkında bir şeyler öğrenmemize yardım edecekleri umuduyla, insan eylemini kendi koşulları içinde incelemesine olanak sağladı. Thompson, bu son sözü, "fakir çorapçıyı, makine düşmanı tarım işçisini, 'günü geçmiş' el dokumacısını, 'ütopyacı' zanaatkârı, hatta Joanna Southcott'un şaşkın takipçilerini sonraki neslin ezici küçümseyicilik"inden kurtarma amacını dile getirdiği o unutulmaz metin parçasını haklı göstermek için kullandı.[136] Onu örnek alan "aşağıdan tarihçiler"in birçoğunun aksine, Thompson'ın demokratik metodolojisinin akademik uzmanlaşmayla hiçbir ortak yönü yoktu.[137] O, daha çok, çağdaş sosyalist pratiğe ışık tutmak amacıyla insanların özgürlük mücadelelerinin öykülerini gün ışığına çıkarmayı hedefledi. Bu anlamda, onun çalışması, modern aşağıdan tarihin büyük bölümüne kıyasla, C. L. R. James'in *The Black Jacobins* (Siyah Jakobenler; 1938) kitabıyla daha çok ortak yöne sahiptir. Çünkü James'in muhteşem kitabı da –Afrikalı köleleri sırf birer kurban olarak yazmayıp eylemlerini, en berbat koşullarda bile, bilinçli özgürlük savaşçılarının eylemleri olarak kaydetme– amacını güder.[138]

Thompson'ın yaptığı Althussercilik tanımlaması, genelde bu projeden ve daha özgül olarak Stalinizmle bağını koparmasından ayrı ele alınamaz. Bu nedenle, hangi grubun Althusser'in saldırısına hedef olduğunu sorunca ve bunun sosyalist hümanistler olduğunu saptayınca, Althusserciliğe yönelik eleştirisini sonuca bağlamak için, Althusserciliğin, "ideoloji içinde genel bir kolluk eyleminin dışavurumu olarak, Stalinizmi kuram düzeyinde yeniden inşa etme girişimi olarak" ortaya çıktığı iddiasında bulundu.[139] Thompson kendi sosyalist hümanizm biçimini, 1960'lı yıllarda FKP liderliğinin benimsemiş olduğu çok daha az ilerici biçimle karıştırmış olmasına rağmen, tarihte etkin öznenin rolü ve tarihçilerin o özneyle ilgilenmeleri gereği konusundaki savunmasının gücü yabana atılamaz. İlginçtir ki, tarihte etkenle-

rin niyetlerinin doğru betimlenmesi için yaptığı çağrıya rağmen, Althusser'in FKP hümanizmine yönelttiği eleştiriyi yanıtlarken FKP hümanizmini kendisininkiyle birleştirmekle nasıl yanıldıysa, bu yanlışın bir benzerini, tarih yazıcılığına karşı Althusser'in işlediği suçlardan *NLR*'nin ve Anderson'ın da aynen sorumlu oldukları yolundaki bir o kadar yersiz ısrarıyla yaptı. Bu iddianın doğruluk derecesi ne olursa olsun, Thompson bir kez daha Anderson'a ve çalışma arkadaşlarına meydan okudu.

Anderson: Sakat Bir Sentez

Perry Anderson'ın[140] bu meydan okumaya yanıt olarak kaleme aldığı *Arguments within English Marxism* (İngiliz Marksizmi İçindeki Tartışmalar; 1980), daha önce *Sosyalizm ve Sahte Görgülcülük* (1966) adlı eserine Thompson'ın yönelttiği eleştiriye verdiği karşı cevaptan çok daha az polemik içeriyordu. Anderson, hem Althusser'in yapısalcı Marksizminin hem de Thompson'ın iradeci alternatifinin önerdiği içgörüleri bu kitapla bireştirme (sentezleme) çabasına girişti. Ayrıca, *Arguments*, Thompson'ın Althusserciliğe yönelik eleştirisine kuramsal ve siyasal bir yanıt olarak yazılmasına rağmen, Anderson bunu, kendi Marksizm anlayışının evrilmekte olduğu bir zamanda kaleme aldı. Çünkü 1970'li yılların sonuna gelindiğinde Anderson, Althussercilikle önceki ilişkilerinden uzaklaşarak, G. A. Cohen'in çalışmasıyla bağlantılı daha ortodoks bir tarihsel maddecilik yorumunu benimsemişti.

Cohen'in Marksizm yorumu, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (*Karl Marx'ın Tarih Teorisi: Bir Savunma*; 1978) adlı kitabında, iki kilit önermeye ilişkin yaptığı analitik açıdan güçlü savunmayla dikkat çekiyordu: Birincisi, "üretim güçleri, tarih boyunca gelişme eğilimindedir (gelişimsel tez)"; ikincisi ise, "bir toplumun üretim ilişkilerinin doğasını, üretici güçlerinin gelişmişlik düzeyi açıklar (öncelik tezi)".[141] Bu Marksizm sürümü,

Darvinci evrimcilikle kimi ortak yönlere sahiptir, çünkü ikisi de tarihsel dönüşümlere işlevselci açıklamalar önermektedir.[142] Kültür tarihine evrimsel modellerin uygulanmasına yönelik eleştirilerden[143] başka, Cohen'in yönteminin içerdiği iki soruna daha dikkat çekmek gerekir. Birincisi, üretim güçlerinin zaman içinde geliştiği şeklindeki önermeyi savunurken, Cohen, bunun için ortaya bir neden koymak durumundadır. İşte bu çerçevede, insan öznelerin o üretim güçlerini zaman içinde geliştirmeyi akılcı bulacaklarını farz eder: "İnsanlar ... bir şekilde akılcıdır. İnsanların tarihsel durumu, kıtlık durumudur. İnsanlar, içinde bulundukları durumu iyileştirmelerine olanak veren türden ve derecede zekâya sahiptir."[144] Dolayısıyla Cohen, Wright ve arkadaşlarının "insan akılcılığına ilişkin tarihaşırı model" dedikleri şeyi kabul etmeyi seçer.[145] Aynı zamanda, on dokuzuncu yüzyıldaki seleflerinin karşılaşmadıkları, ama kendi Marksizminin karşı karşıya bulunduğu konjonktürel bir siyasal problemi de ele almak zorunda kalır: Tarih, onun varsayımını, henüz yazılmadan bile çürütmüş görünmektedir. Başka devrimlerin yanı sıra, Rus ve Çin devrimleri, nispeten düşük gelişim düzeylerindeki üretim güçlerine dayanarak meydana gelirken, Batı Avrupa ve Amerika, teknolojik ilerleme açısından çok daha yüksek düzeylerde olmalarına rağmen, hiç değilse şimdiye kadar sosyalist tehdide karşı ayakta kalmıştır. Ne yazık ki Cohen, kendi Marksizminin bu problemini hiçbir zaman yeterince ele almamıştır.[146] Bu eksiklikten yola çıkarak Callinicos'un öne sürdüğüne göre, "devrimin kaçınılmazlığı", Cohen'in tarihsel maddeciliğe getirdiği yeni yorumun "neredeyse *abese indirgenmesi* olduğu" için, bizatihi tarihin bu modelle önerilenden çok daha karmaşık olduğu gerçeği, onun "Marksizme biçtiği yeni gömleğin savunulamaz olduğu"nu ortaya koymaktadır.[147] Bununla birlikte, Cohen'in Marksizme getirdiği yeni yoruma yönelik güçlü eleştirilerine rağmen, hem Callinicos, hem de Wright ve arkadaşları, onun kitabının, Wright ve arkadaşlarınca "klasik" Marksizm denilen ve Callinicos tara-

fından "ortodoks tarihsel maddecilik" olarak yaftalanan -ama Kautsky'nin *The Materialist Conception of History* (Maddeci Tarih Anlayışı) kitabındaki Marksizmin güncellenmiş bir sürümü olarak anlaşılması belki de daha doğru olan- şeyin "en güçlü savunusu" olduğunu kabul ediyorlar.[148] İşte, tarihsel maddeciliğin bu yeni yorumu, 1970'li yılların sonunda Anderson'a çok çekici geldi.[149]

Anderson, Thompson'la Althusser arasında arabuluculuk rolünü, Cohen'den büyük ölçüde etkilenen bir tutumla üstlendi. *Arguments*'in başında yapılan ironik yoruma göre, Thompson belki de kendi kuşağının en büyük tarihçisi olmasına ve Althusser'in çalışmaları tarihsel içgörü kıtlığıyla dikkat çekmesine rağmen, Althusser, tarihin doğası problemini Thompson'dan çok daha açık seçik formüle etmişti. Thompson, tarihi *geçmişin kendisiyle* eşitlediği hâlde, Althusser, daha aydınlatıcı bir şekilde, tarihsel bir gerçeğin, mevcut yapısal ilişkiler içinde değişikliğe yol açan bir şey olduğunu savundu.[150] Anderson, işte bu tür toplumsal değişimi kavramaya yöneldi.

Anderson, kendi toplumsal değişim anlayışını, Thompson'ın başyapıtı *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nu eleştirerek geliştirdi. Kitabı üç düzeyde eleştirdi. Birincisi, Thompson'ın savunduğu "işçi sınıfının yaratılmış olduğu kadar kendi kendisini yarattığını" ifade eden idealist "birlikte belirleme" tezi yanlıştı; ikincisi, Thompson sınıfı yanlış olarak hem sınıf bilincinin "içinde" hem de bu bilinç "aracılığıyla" aramıştı; üçüncüsü, Thompson, işçi sınıfının oluşum sürecinin esasen "1830'ların başlarında tamamlandığı"nı ima etmişti.[151]

Thompson'ın ortak belirlenim kuramına Anderson'ın yönelttiği eleştiri, bu üç hususta belki en inandırıcı olanıdır. Çünkü Thompson, sınıf oluşumunun eşit derecede hem nesnel hem de öznel koşulların ürünü olduğunu iddia etmesine rağmen, pratikte, yapı-etkin özne çiftinin yapısal yanını büyük ölçüde irdelemeden bırakmış ve dolayısıyla, kitabında gösterdiği kanıtlara bakı-

lınca, "karara bağlanması" imkânsız bir tez önermişti. Anderson, Thompson'ın büyük ölçüde araştırmadan bırakmış olduğu birçok bağlamsal unsura dikkat çekti; Fransız ve Amerikan devrimlerinin etkisi, Londra'nın ticari doğası, "sanayi devriminin başını çeken sektörler" bunlar arasındaydı.

Thompson'ın sınıf ile sınıf bilincini eşitlemesine Anderson'ın yönelttiği eleştirinin merkezinde, Thompson'ın özgül bir tarihten istismara elverişli genelleme yaptığı, bunun ise maddecilikten iradeci ve öznelci sapmalara yol açabileceği savı yer alıyordu. Thompson'ın sınıf modeline karşılık, Anderson, Cohen'in "örnek alınası açıklık ve incelikteki", "geliştirilmeye ihtiyaç göstermesi ihtimal dışı olan", "temel çalışma"sına atıfta bulundu.[152] Üçüncüsü, Thompson'ın İngiliz işçi sınıfının oluşumunun 1832'de sona erdiğini ima eden savına karşılık, Anderson, o sınıfın yeniden oluşumunun analiz edilmesi çağrısında bulundu.[153] Thompson'ın sınıf kuramına Anderson'ın yönelttiği eleştiri, Thompson'ın çalışmasında saptadığı idealist ve iradeci sürüklenmeyi hedef alıyordu ve onun kanısına göre Althusser'in vurgulamış ve Cohen'in en iyi formüle etmiş olduğu Marx'ın maddeci içgörülerini yeniden ifade etmeyi amaçlıyordu. Pratikte bunun anlamı, Thompson'ın niyet problemiyle ilgili yaklaşımına Anderson'ın karşı çıkıyor olmasıydı.

Anderson'ın öne sürdüğüne göre, Thompson'ın sınıf modeli, amaçlı bireysel praksislerin oluşturduğu bir çoğulluğun etkileşimine dayanan düzenlenmiş bir toplumsal ilişkiler modeli kurmak için Sartre'ın giriştiği çabanın bir "prova"sı gibiydi. Ne var ki, Sartre'ın, toplum konusunda, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde giriştiği bu türden bir kuramsallaştırma çabası başarısızlıkla sonuçlanmıştı; Thompson böyle bir çerçeve benimsemekle, toplumsal düzenin yapısına ilişkin savunulamaz bir iddiada bulunmuş oluyordu. Bunun aksine, Anderson'ın görüşüne göre, "yanıt, niyet düzeyinde arandığı sürece, toplumsal düzen problemine çözüm getirilemez ... bir toplumsal oluşuma temel bir birlik kazan-

dıran şey, başat üretim tarzıdır ve öyle olmalıdır".[154] Anderson, Cohen'in, tarihsel maddecilik konusunda, "entelektüel gücüyle önceki irdelemelerin neredeyse tümünü aşan" bir yorum, "temel bir çalışma" geliştirmiş olduğunda ısrarcıydı.[155]

Cohen, bir üretim tarzından diğerine geçişin, her zaman, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki yapısal çatışmanın gerçekleşmesinin bir sonucu olduğunu savundu. Üretim güçleri geliştikçe, önceleri bunların gelişmesini kolaylaştırmış olan üretim ilişkileri, daha ileri gelişmeyi yavaş yavaş engellemeye başladı. O zamandan sonra insanlar, toplumsal ilişkileri devrim yoluyla dönüştürmek için akılcı şekilde eyleme geçtiler.[156] Anderson, "tarihsel maddeciliğe göre, toplumsal değişikliğin tüm mekanizmaları içinde en temel olanının, tek başına üretim ilişkilerinin sınıflar arasında yarattığı toplumsal çatışmalar değil, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki sistemik çelişkiler olduğu" görüşüne katılıyordu.[157] Yapı üzerindeki bu vurgunun, Thompson'ın Marksizminden çok Althusser'inkine özgü olduğunu öne sürdü:

> Tarihte yapısal zorunluluğun başat ağırlığına Althusser'in yaptığı tek yanlı ve tereddütsüz vurgu, tarihsel maddeciliğin ana ilkelerine ve geçmişin gerçek bilimsel incelemesine daha sadık şekilde denk düşer –ama bunu, modern işçi hareketinin yeniliğini karartma ve devrimci sosyalizm ödevini zayıflatma pahasına yapar. Öte yandan, insanın etkin bir özne olarak yaşam koşullarını şekillendirmedeki potansiyeline ilişkin Thompson'ın tutkulu fikri, Marx ve Engels'in kendi zamanlarındaki siyasal tavırlarına çok daha yakındır –ama zorunluluk âleminde özbelirlenimi yadsıyan bin yıllık olguları hiçe sayıp geçmişin birörnek dokusunu geriye doğru yansıtmaya yatkındır.[158]

Anderson'ın gözünde, Marksizmin yüzleşmesi gereken problem, bu iki öğenin, iradeci ve yapısal öğelerin, geçerli bir tarihsel maddecilik yorumu içinde nasıl bireştirileceğiydi (sentezleneceğiydi).

Anderson, Marksist öznellik kavramını analiz etme yoluyla bu bulmacaya bir çözüm getirme çabasına girişti. Thompson'ın eseri "kilit örgütleyici tema" olarak etkin özneyi merkez almasına karşılık, ne yazık ki bu kavramı ayrıntılı olarak incelemeden bırakmıştı ve sonuç olarak, onun faal özne modeli, faal etkenlerin güttükleri amaçlar açısından ortaya üç farklı olasılığın çıkabileceğini atlamıştı. Bu üç tür amaç olasılığı, etkin öznelerin gerçekleştirmek için harekete geçtikleri, örneğin evlilik gibi özel amaçlarını ya da toplumsal ilişkileri yeniden şekillendirme arayışında olmayan, örneğin savaşlar ve diplomasi gibi kamusal amaçlarını kapsıyordu. Ama Anderson'ı en fazla ilgilendiren, üçüncü tip etkin özneydi –"tüm toplumsal yapıları bilinçli olarak yaratmaya ya da yeniden şekillendirmeye" yönelik "kolektif proje"ydi. Thompson'ın bu ayrımı atlamasına rağmen, Anderson'ın savına göre, kolektif ve dönüştürücü etkin özne kavramı, "kesinlikle belirlenimci öncüller çerçevesinde bile, bilinçli, hedefe yönelik faaliyet" olarak korunabilirdi. Ne var ki bu, ancak, güdülen ve "her şeyin etrafında döndüğü" amaçların bizzat kendileri de analiz edilirse mümkün olurdu.[159] Bunun sonucu olarak Anderson, sosyalist etkenliğin yeniliğini daha iyi kavramsallaştırabilmek için, sosyalizmin ereğinin ayırt edici niteliğini inceden inceye irdelemeye çalıştı.

Anderson'ın öne sürdüğüne göre, Rus devriminin başlattığı yeni tip etkin öznelliğin gerisinde, "önceki yüzyıllarda siyasal topluluk oluşturma, dinsel muhalefet ya da edebî ütopya" faaliyetlerine katılmış öznelerin "önsezileri" yatıyordu. Daha özgül olarak, Fransız ve Amerikan devrimleri, "bu belirleyici anlamdaki öznelliğin ilk tarihsel biçimleri"ydi. Bolşevik devriminin özgüllüğü, devrimi *öngörmelerini* sağlayacak şekilde toplumsal dünyaya ilişkin bilimsel bir anlayışa sahip olduklarına inanan bireylerin buna önderlik etme tarzında yatıyordu: Buna karşılık, Amerikan ve Fransız devrimleri, "büyük ölçüde kendiliğinden gelişen patlamalar" olarak başladı.[160] Lenin ve Troçki, Robespierre'den ve

Washington'dan ayırt edilebilirdi, çünkü birinciler, başka niteliklerinin yanı sıra, toplumsal ilişkileri dönüştürmeyi amaçladıklarının önceden farkındayken, ikinciler böyle bir şeyin farkında değillerdi. Sosyalist projenin özgüllüğü, en iyi şekilde, toplumsal yapıların bilimsel yöntemle öngörülen dönüşümü olarak anlaşılabilirdi. Sosyalist etkin özne kavramını bu şekilde formüle etmekle Anderson, sosyalizmin yepyeni bir etkin özne tipine dayandığı konusunda Marx'la biçimsel olarak bağdaşma olanağı bulurken, aynı anda da, bu yepyeni sosyalist öznellik modelini, hem Doğu Avrupa hem de Çin deneyimlerini kapsayacak şekilde yeniden tanımlayabildi. Anderson'ın akıl hocası Isaac Deutscher'in açık açık belirttiğine göre, Marx sosyalizmin ancak yeni bir öznellik biçimi üzerine inşa edilebileceğinde ısrar etmiş olmasına rağmen, onun sosyalizmi ve proletaryanın kendi kendini özgürleştirmesini eşit sayması, Doğu blokunun ve Çin'in bir şekilde sosyalist oldukları kabul edilirse savunulamazdı: "Eski Bolşevikler ... aşağıdan devrime inanıyorlardı ... Şimdi Doğu Avrupa'ya taşınan devrim, esas olarak yukarıdan devrimdi."[161] Benzer bir mantık çizgisi izleyen Anderson, sosyalizmin ancak özbilinçli etkin proleter öznelliğin eseri olabileceğini söyleyen Marx'ın bu tezinin yerine, sosyalist proje açısından birincil öneme sahip olan husus, öznelliğin kendisinin proleter karakterde olması değil, amacın bilinçli olmasıdır, şeklindeki önermeyi ortaya attı.

Anderson'ın, Timpanaro'yu izleyerek, Thompson'ın "iradeci" etkin özne modeline önerdiği alternatif, kadercilikten sakınma kaygısından çok, Thompson'ın açıklamasındaki özlemsel öğeye bir de bilişsel öğe eklenmesi gerektiğini vurgulamayı amaçlıyordu: "Komünizme ulaşmak, yalnızca iradenin bir eseri değil, eşit ve ondan ayrılamaz şekilde, bilginin de bir eseridir."[162] Anderson'ın atıfta bulunduğu bilgi, hem bizatihi sosyalizm ereğine ilişkin bilgiyi, hem de maddi koşulların, –üretim güçlerinin gelişmesinin– etkin öznelere özlemlerini gerçekçi şekilde hakikate çevirme olanağı sağlayan parametrelerini kapsar.

Thompson'ın etkin özne modeline ilişkin bu değerlendirme ne denli güçlü olursa olsun, Anderson, bunun karşısına, hem kadercilikten hem de iradecilikten arınmış tutarlı bir maddeci alternatif koyamadı. Öznellikle ilgili irdelemesini tanıtırken, bu kavramın "iki zıt çağrışımı"nın olduğunu, "aynı anda hem faal başlatıcıyı, hem de pasif aracı ifade ettiği"ni belirtti.[163] Onun etkin özneyle ilgili irdelemesi, gördüğümüz üzere, daha sonra Thompson'ı izleyerek bu çağrışımlardan ilkini vurguladı. Ne yazık ki, Thompson etkin özne olarak insanın farklı erekleri üzerinde yuvarlak laflar ederken, Anderson da faal öznenin, birincisi amaca yönelik faaliyetle ve ikincisi bu tür faaliyetin somut cisimleşmesiyle ilgili iki çağrışımı arasındaki ayrımı geçiştirdi. Thompson, etkin öznelerin güttükleri amaçların niteliğine ilişkin bazı bulanık yorumlar yapmış olabilmesine rağmen, onun irdelemesi, emekçi insanların, ikircikli, aracılı ve asla eksiksiz olmayan şekillerde, tarihsel mücadele süreçleri yoluyla kolektif bir değişim etkeni "hâline gelme"ye çabaladıkları süreçleri açığa çıkarmayı hedefliyordu.[164] Thompson'ın iradeciliğine yönelttiği eleştirinin tartışmasız değerine rağmen, Anderson, Thompson'ın çalışmasının en dikkate değer özelliği olan bu hususu hiçbir yerde ele alıp işlemedi. Etkin özne kavramını irdelemesinde Anderson'un atladığı kilit nokta budur. Çünkü esasen 1980'li yıllarda Anderson, işçi hareketi içindeki eylemcilerin, başarıya ulaşmalarına az ya da çok elverişli koşullarda hareket ederek, etkin sınıfsal özneler oluşturmak için değişen başarı dereceleriyle mücadele verdikleri tartışma konusu süreçleri irdelemesini gereksiz kılan antropomorfik bir sınıf anlayışını benimsedi: Onun modeli, Kaye'in işaret ettiği gibi, "sınıf oluşumu meselesini ... irdelenecek konu olarak ortaya atmaktan uzak"tı.[165]

Anderson, Britanya işçi sınıfıyla ilgili olarak ilk kez *Origins of the Present Crisis*'te geliştirdiği analizi yeniden ele aldığında, bu eksiklik gözle görülür oldu. Anderson, *Origins*'te olduğu gibi "The Figures of Descent" (1987) makalesinde de, Britanya işçi sı-

nıfının Çartizm ile İşçi Partisi'nin doğuşu arasında bir "derin kesinti" yaşamış olduğunu savundu. Bu iki tip siyasetin birbirinden uzaklaşmasını, İngiliz işçi sınıfının değişen yapısının bir yansıması olarak açıkladı. "Makineye dayalı fabrikanın, en tipik birim olmaktan çok en ileri birim olduğu" bir ekonomide, 1848'e kadar zanaatkârlar ve el işçileri ağır basıyordu: Fabrika üretiminde şekillenmiş modern işçi hareketi, ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktı.[166] Bu yeni hareketin ayırt edici özelliği, selefinin mustarip olmadığı derin bir şizofreniydi: siyaset ve iktisat katı şekilde birbirinden ayrılmıştı.

Yeni İngiliz işçi sınıfının özgüllüğü, yüksek düzeyde "endüstriyel örgütlenme"sine kıyasla olağandışı zayıflıktaki "siyasal proje"sinin doğurduğu zıtlıkta yatıyordu. Siyasal açıdan, "Örgütlü bir güç olarak Britanya emekçisi, liberal canlanma çerçevesinde İşçi Partisi'nin büyüme gösterdiği yüzyılın sonuna kadar, Liberal Parti'ye tutsak kaldı."[167] Ondan sonra, İşçi Partisi'ni iktidara götüren yol, kendisinin döşediği bir yol değildi: Birinci Dünya Savaşı Liberal Parti'yi yere sererken, İkinci Dünya Savaşı, geniş çaplı devlet müdahalesinin koşullarını yarattı. 1951'de iktidarın muhafazakârlara pürüzsüzce devri, "Britanya'nın emperyal ekonomisinin yapıları"nı İşçi Partisi'nin ne kadar az etkilemiş olduğunu gösterdi.[168]

Looker'ın öne sürdüğüne göre, "İşçi Partisi'nin bir anlatımı olarak okununca, burada pek az yeni ya da özgün şey vardır –Miliband'in *Parlamenter Sosyalizm*'i (*Parliamentary Socialism*) bu zeminin haritasını onyıllarca önce çıkarmıştı". Bununla birlikte, Anderson, İşçi Particiliğin "işçi sınıfı bilincine ve faaliyetine yapısal sınırlar" koyduğunu öne sürmekle Miliband'in ötesine geçti.[169] İngiliz işçi sınıfına ilişkin önceki Marksist analizler, İşçi Partisi'nin statükoya ciddi şekilde meydan okumasının imkânsız olduğunu göstermiş olmakla birlikte, Anderson bu tezi derinleştirerek, İngiliz işçi sınıfının antikapitalizm potansiyelini reddetti. Bu reddin dayanağı, "İngiliz 1848'inin bir ta-

rihi kapattığı" iddiasıydı.[170] Bunu derken, Çartizmin siyasal ve örgütsel mirasının neredeyse sıfır olduğunu anlatmak istiyordu: Yeni fabrika proletaryası için eski ideolojinin hiçbir yararı yoktu. Bu nedenle, Anderson'ın İşçi Particilik konusundaki analizinde çarpıcı olan husus, birinci olarak, bilinç ile endüstriyel yapının ilişkisine dair mekanik bir model üzerine kurulmuş olması, ikinci olarak da, bizatihi işçi sınıfı siyasetiyle antropomorfik olarak eşit tutulmasıdır. Bu ikisi elbette yakından ilişkilidir: Çünkü eğer İşçi Particilik belirli bir endüstriyel yapının doğal siyasetiyse, o zaman, İşçi Partisi'ni betimlemek, işçi sınıfının tarihini betimlemektir.

İngiliz işçi sınıfının doğasını İngiltere'deki toplumsal yapıların esasında pasif bir yansıması sayan bu kavramsallaştırma, Thompson'ın toplumsal sınıf kavramına Cohen'in yönelttiği eleştiriye ilişkin Anderson'ın okuması üzerine kuruludur. Yukarıda belirttiğim gibi, Anderson, *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'na yönelttiği genel eleştirilerin ikinci kısmında, Thompson'ın sınıf ve sınıf bilinci kavramlarını birleştirmesi olarak algıladığı tutumu reddetti ve bu reddini desteklemek için, Cohen'in "iradeden veya tavırdan bağımsız olarak, üretim araçlarıyla nesnel bir ilişkiyi ifade eden sınıf kavramının, başkaca bir ek açıklamaya ihtiyaç göstermesinin ihtimal dışı olduğu" iddiasını ortaya attı.[171] Anderson'ın "The Figures of Descent"te ortaya attığı sav, öyle görünüyor ki, İngiltere'nin toplumsal yapısının nesnel koordinatlarına ilişkin çizdiği taslağın, İngiltere proletaryasının bilincinin doğasını açıklamak için yeterli olduğu yolundadır: "Britanya işçi hareketi hiçbir zaman değişmeyen bir öz sergilemedi; ama sınırsız değişkenlik de sergilemedi. Geçirdiği bütün dönüşüm ve değişimlerde, [bu hareketin] tarihi, kimliğine katı sınırlar çizen bir dizi yapısal kısıtlama içinde gelişti. Bu katı sınırlamanın modern biçimi, İşçi Particilik olmuştur."[172] İlginçtir ki, toplumsal yapı, sınıf ve sınıf bilinci arasındaki ilişkinin bu mekanik okuması, Cohen'in bile ötesine geçer, çünkü Cohen, Thompson'a

yönelik eleştirilerine rağmen, sınıfın kendisinin oluşturulduğu süreci ifade etmekten çok, İngiliz işçi sınıfının kendi içinde bir sınıf olmaktan çıkıp kendisi için bir sınıf olarak hareket etmeye başladığı süreci ifade etmek üzere kullanılması şartıyla, "İngiliz işçi sınıfının oluşumu" ifadesini kabul edilebilir bulur.[173] İngiliz proletaryası içinde sosyalist sınıf bilincinin gerileme ve yükselme süreçlerini izlemediği gibi, böyle bir gelişmenin olabilirliğini de irdelemediği için Anderson, toplumsal yapı ile siyasal bilincin ilişkisi konusunda, Cohen'in nesnelciliğini bile geride bırakan kaba mekanik bir açıklamayı benimsemiş görünüyordu: Gerçekte, Thompson'ın iradeciliğini düzeltmekten çok, tersyüz etti. Bob Looker'ın belirttiği gibi, "Anderson ... Thompson'ın İngiliz işçi sınıfına ilişkin analizinin açık seçik gösterdiği şeyi kavrayamamıştır; konu, kavramsal ayrımlar sorunu değil, sınıf pratiğiyle yükselen gerçek hareketler konusudur.[174]

MacIntyre ve Callinicos: Yapı ile Etkin Öznenin Sentezine Doğru[175]

Teorinin Sefaleti'nin içerdiği güce rağmen, ne yazık ki Thompson'ın polemiğinde biraz donkişotluk vardı: Çünkü Thompson, hatalı bir şekilde Althusser'e, en sert eleştiricileri arasında bulunduğu kuramsal tavırları benimsediği suçlamasını yöneltmekle kalmadı, daha önce Althusserciliğe kendisininkine benzer eleştiriler yöneltmiş olan başkalarını da Althusserci olmakla suçladı.[176] Dahası, Thompson'ın olgunluk dönemi eserinde "arzu" kavramını kullanmış olmasının gösterdiği gibi, kuramsal kaygılar konusundaki bu gevşek tavır, onun stratejik düşüncesi için kötü sonuç doğurdu.[177] Anderson'ın işaret ettiğine göre, Thompson'ın *William Morris*'in (1977) ikinci basımında kullandığı şekliyle "arzu"nun anlamı, post-Althusserci, post-yapısalcı Paris soluna kadar uzanan bir kökene sahipti, oysaki bir yıl sonra *Teorinin Sefaleti*'nde, kendisi onlara karşı dolaylı da

olsa bir polemiğe girişecekti.[178] Anderson bu tutarsızlığı hemen yakalayarak, Morris'in ahlak kuramının tümüyle "Marksizme mal edilmesi"nin hiçbir zaman mümkün olmayacağı, çünkü "arzunun bilgiye yedirilemeyeceği" şeklinde Thompson'ın dile getirdiği iddiaya karşı, Marx'a göre, "bizatihi 'bilgi'nin temel ve sınır tanımaz bir insan 'arzu'su olduğu" şeklindeki savla yanıt verdi.[179] Thompson'ın zihin karışıklığıyla bu kavramı post-yapısalcılardan ödünç almasına karşı, Anderson, gerek genelde sosyalizmin, gerekse özgül olarak Marksizmin, devletin kökenini "hükmedilmeye yönelik mazoşistçe 'arzu'da" gören herhangi bir kavramla "ilişkiden kazanabileceği herhangi bir şey"in olmadığını ısrarla vurguladı.[180] Bunda tamamen haklıydı; bununla birlikte, bu savın ironik yanı, Anderson'ın bir bakıma kendi ürünü olan yel değirmenlerine saldırıyor olmasıydı. Çünkü Thompson, *William Morris*'in Sonsöz'ünde "arzu" kavramını kullanarak "Paris akıldışıcılığı"na kaymış olmakla birlikte, başka bir yerde bu kavramın çok daha tarihsel köklere dayalı bir okumasını inşa etmeye girişmişti. 1973'te kaleme aldığı "Leszek Kolakowski'ye Açık Mektup"ta, stratejik düşüncesini, Alasdair MacIntyre'ın "Ahlaki Yabandan Notlar" adlı erken dönem makalesinde kullandığı "arzu" kavramına dayalı kuramsal temellerle desteklemeye çabalamıştı.[181]

O makalesinde MacIntyre, ahlaka, özgül şekilde Marksist bir yaklaşım geliştirerek, Sovyetler Birliği'nin hem Stalinist savunucularına hem de liberal eleştiricilerine yönelik Marksist bir ön eleştiriyi ana çizgileriyle ortaya koymaya girişmişti. "Arzu" kavramına, Anderson'ın daha sonra Thompson'dan beklediği, "açık ve gözlemlenebilir" bir anlam yüklemeye çalışmıştı.[182] Ne yazık ki Anderson, Thompson'ın Marksizmine yönelttiği eleştiride, Thompson'ın bu kavramı kullanırken dayandığı soyağacının bu dalını göz ardı etmeyi seçti. Belki bu göz ardı edişin yazılmamış nedenleri arasında, 1960'lı yılların sonunda MacIntyre'ın Marksizmden uzaklaşması sayılabilir; Anderson, bu uzaklaşma-

yı, 1956 kuşağının ahlak eleştirisindeki "sağcılık" tehlikesinin açık bir belirtisi olarak algıladı.[183] Çok güçlü yanlarına rağmen, modern dünyada ahlaki bir topluluk kurabilme olasılığına ilişkin umutsuz bir yargıyla sonuca bağlandığı için solun kolaylıkla görmezden gelebileceği MacIntyre'ın başyapıtı *After Virtue*'nun (*Erdem Peşinde*; 1981) yayınlanması, bu önemsemez tavrı sadece daha da pekiştirdi. Oysaki MacIntyre'ın erken dönem Marksist çalışmalarını Marksist solun görmezden gelmesi bir talihsizliktir, çünkü MacIntyre'ın Thompson'ın Stalinizmle ilgili analizini ele alış tarzı, tarihsel maddeciliğin savunulabilir bir yeniden yorumunda, yapı ile etkin özneyi bireştirmekte (sentezlemekte) kullanılabilecek bir yönteme işaret eder.

Thompson, Stalinizme yönelik ilk ve en gelişmiş eleştirisini, "Sosyalist Hümanizm: Yontulmamışlara Mektup" (1957) başlıklı makalesinde yaptı.[184] Bu, onun BBKP'den bir yıl önceki kopuşunu kuramlaştırma girişimiydi. Pratikte bu makale, Yeni Sol içinde, Stalinizmin doğasına ilişkin bir tartışma odağı olarak işlev gördü. Makale, "yeryüzünün dörtte birinin, yeni bir iktisadi yapıya, yeni toplumsal ilişkilere ve yeni siyasal kurumlara sahip yeni bir toplum olduğu" iddiasıyla başlıyordu.[185] Ne var ki, bu toplumsal ilişkilerin yeniliğine rağmen, o devletlerde baskı, yaşamın bir gerçeği olarak çok çeşitli biçimlerde devam ediyordu: Özel mülkiyetin kaldırılmasına rağmen baskının sürmesi karşısında, Thompson, tüm baskı biçimlerinin kökeninde iktisadi sömürünün bulunduğu şeklindeki geleneksel Marksist görüşün yanlışlığına kanaat getirdi.[186] Bu türden "ekonomist" tarihsel maddecilik modellerine karşı, Thompson, insan öznelliğini yeniden vurgulayarak kendi Marksizminin merkezine yerleştirmeye ve özellikle, eylemin temeli olarak fikirlerin önemini yeniden vurgulamaya çalıştı. Marksizmin bu yeniden yorumu sayesinde, hem Stalinizmin yükselişini, hem de 1956'da buna karşı çıkan ayaklanmayı kavramsallaştırma olanağı buldu. Stalinizm karşıtı ayaklanmayı, otoriterciliğin boğucu pençesine karşı insan ruhunun isyanı ola-

rak açıklarken,[187] Stalinizmin kendisini de, kısmen Marksist öğreti içindeki habis fikirlerden doğmuş bir şey olarak yorumladı: "Stalinizm, belirli iktisadi ve toplumsal koşullar mevcut olduğu için gelişmedi, bu koşullar, uyduruk fikirlerin içinde kök salabileceği elverişli bir iklim sağladığı için gelişti ve bu uyduruk fikirler, yeri gelince, toplumsal koşulların bir parçası olup çıktı." O uyduruk fikirlerin ise, klasik Marksist gelenekte bir temeli vardı. O geleneğin bir mirasçısı olarak Troçkizm, "siyasal dışavurumlara ilişkin tüm analizleri doğrudan doğruya ve aşırı basitleştirilmiş bir anlayışla iktisadi nedenlere dayandırdığı" için, kilit önemdeki bir kuramsal zaafı Stalinizmle paylaşıyordu.[188] Bu yanlış, Stalinizmi kaba Marksizme bağladı, tıpkı Marx'ın ve Engels'in, kendi kaba dönemlerinde, öznelliği soyutlama içinde eritme eğilimi göstermeleri gibi: Bazen devrim, gerçek yaşamdaki erkeklerin ve kadınların eylemleri yoluyla meydana gelmekten çok, basitçe, üretim güçleri ile üretim ilişkilerinin çatışması olarak ve öyle bir çatışma olunca meydana geliyor kabul edildi. Marx ve Engels, gerçekliği kavramsallaştırmalarını kolaylaştırması için temel ve üstyapı mecazını kullandıkları zaman, eserlerindeki bu zaaf en açık hâlini aldı. Thompson'ın ısrarla belirtiğine göre bu, "kötü ve tehlikeli bir modeldi, çünkü Stalin bunu, toplumda insanların değişmesinin bir imgesi olarak değil, yarı otomatikman ve insanın öznelliğinden bağımsız olarak işleyen mekanik bir model olarak kullandı".[189] "İnsan emeğinin yaratıcı öznelliğini yadsıyan" bu tutum, işçi sınıfı "anti-entelektüelizmi"yle ve "ahlaki nihilizm"iyle birleşince, Marksizmi insani öğesinden yoksun bırakan ve onu, "kurumsal hâliyle katı demokratik merkeziyetçilik biçimlerinde cisimleşmiş" Stalinizm dogmasında donduran bir etki yaptı.[190] Ne trajiktir ki, küçücük Troçkist gruplar, demokratik merkeziyetçi ilkeler doğrultusunda örgütlendikleri ve ham, kaba maddeci bir tarihsel maddecilik yorumunu Stalinizmle paylaştıkları için, Thompson'ın analizi, bunların, Stalinizmin hiçbir avantajına sahip olmamalarına karşılık, onun tüm kötülüklerini paylaştıkları

sonucuna varıyordu. Dolayısıyla hem BBKP hem de Britanyalı Troçkistler neredeyse aynı dogmayı geveleyip durmalarına rağmen, bu ikinciler, birincilerin sahip olduğu adanmış bir sosyalist tabana sahip değillerdi: Bu nedenle, bir zamanlar "anti-Papalar"ın var olması ama kitlesel bir cemaatin desteğini almaması örneğinde olduğu gibi, Troçkizm de bir tür anti-Stalinizmdi.[191]

Dolayısıyla, Thompson'a göre, otoriter, seçkinci ve "katı" örgütsel biçimiyle demokratik merkeziyetçilikte cisimleştiği üzere, Stalinizmin Marksizmde yaptığı çarpıtmalar, Marx'ın mirasının görece mekanik yanının uygulanmasının sonuçları olarak açıklanabilirdi. Bununla birlikte, çarpıtılmış olmalarına rağmen, Stalinist devletler önemli bir anlamda sosyalist yapılar olarak kaldılar: "İngiliz sosyalistlerin bu toplumun tüm özelliklerini beğenmemeleri gerçeği, o toplumun var olduğu gerçeğini değiştirmez. Sosyalistlerin, yeni toplumu, eskisinin yangınından saf ve aydınlanmış olarak çıkacakmış gibi tasarlamaları, açıkça öngörüsüzlükten başka bir şey değildi."[192] Thompson, bu çelişkili görüngüyü daha kolay açıklamak için, Marx'ın ilerlemeye ilişkin diyalektik yorumuna –"abıhayatı, yalnızca katledilmiş insanların kafataslarından içmek isteyen o iğrenç pagan put" benzetmesine– geri dönmek ve bunu, aynı anda, hem iktisadi olarak ilerici hem de ahlaki olarak gerici bir sistem olarak açıkladığı Stalinizm konusundaki yorumuna uygulamak istedi.[193] Stalinizmin ana ayırt edici özelliği, Marx'ın mirasında var olan ve Lenin'in elinde birer safsata hâline gelen muğlaklıkları kullanarak, katı ve gerici bir ideoloji şekillendirmesiydi.[194] Thompson'a göre, Marksizmin kemikleştirilmesi ve sosyalizmin çarpıtılması, örgütsel yapı olarak demokratik merkeziyetçilikte şekillendiği hâliyle *ekonomizm* ideolojisi ya da mekanik Marksizm aracılığıyla oldu. Anderson'ın öne sürdüğüne göre bu, Stalinizmin doyurucu bir analizi olmaktan çok uzaktır, çünkü tüm Stalinist devletlerin kilit nitelikteki ortak ayırt edici özelliği olan maddi kıtlığın açıklayıcı önemini azımsamaktadır.[195]

Anderson'ın yorumu, Thompson'ın yöntemindeki daha derin bir eksikliğe işaret eder. Çünkü özünde Thompson'ın makalesi, tumturaklı, büyük sözlerle süslediği söyleminin bile tam olarak gizleyemediği ölümcül bir çelişki barındırıyordu. Thompson, makalesine, nefret uyandırıcı birçok özelliğine rağmen kapitalizmden nitel bir kopuşu temsil eden yeni bir toplumun, yeryüzünün dörtte birini denetlediği iddiasıyla başlıyordu: "Sovyetler Birliği'nde üretim araçları toplumsallaştırılmıştır. Bürokrasi, bir sınıf değil, o toplumdan geçinen bir asalaktır. Bürokrasinin asalaklığına rağmen, ilk sosyalist devrimin serbest bıraktığı insan enerjisi dalgası, toplumun zenginliğini kat kat çoğaltmış ve halkın kültürel ufuklarını muazzam ölçüde genişletmiştir."[196] Ne var ki, Sovyet sistemini, ahlaki açıdan hoşa gitmemekle birlikte sosyalist olarak nitelendiren bu betimlemenin aksine, başka bir yerde, "Komünizmin 'hedef'inin 'siyasal' bir hedef değil, insani bir hedef olduğu"nda ısrar ediyordu.[197] Bu tanım, Sovyet deneyinin insani hedefleri ile o hedeflerin hiç değilse kısmen gerçekleştirilmesi için kullanılan insanlık dışı yollar arasında muazzam bir uçuruma işaret ediyordu. Dolayısıyla, Thompson, komünizmin hedefine ulaşmak için çeşitli araçlardan yararlanılabileceğini ima etmekle birlikte, bu araçların ahlaki açıdan eşdeğerde olmadığının farkındaydı. Somut olarak, Sovyet olgusunda, Stalinist sistemin kusurlarını en iyi anlama yolunun, bu sistemi Bolşeviklere rehberlik etmiş olan yetersiz Marksizm modelinin sonucu olarak anlamak olduğunu savundu. Onlar, Marksist temel-üstyapı mecazının mekanik bir yorumunu benimsemişlerdi, öyle ki, kitlelerin bilinçli faaliyeti biçimindeki öznellik kaybolmuş, etkin özne sadece hakiki sosyalist bilincin bekçisi hâline gelen yekpare parti aracılığıyla ifade edilir olmuştu ya da Thompson öyle iddia ediyordu. Ondan sonra, gerçek bireylerin eylemleri yerine "ahlaki olmayan bir tutumla" sahte soyutlamaların konulması, "katı 'demokratik merkeziyetçilik' biçimlerinde kurumsal cisimleşmesini bulmuş"tu.[198] Thompson'ın Stalinizme yönelttiği ahlaki eleştiri,

hem Marx'ın tarih kuramının daha esnek bir yorumu, hem de Leninist siyasal örgütlenme biçiminin reddi için çağrıda bulunuyordu.

Kuşku götürmeyen tüm gücüne rağmen, Thompson'ın tezi, ayrı ama birbiriyle bağlantılı iki eleştiriye açıktı. Birincisi, demokratik merkeziyetçi örgütlenmede cisimleştiği şekliyle mekanik bir Marksizm sürümü, Stalinizmin yükselişine Thompson'ın getirdiği açıklamanın ağırlığını taşıyabilir miydi? İkincisi, kendi modelinde, eğer varsa, sosyalizm ile komünizm arasındaki ilişkiler nelerdi ve eğer komünizm insani bir "hedef"se, o zaman, Stalinistlerin o hedefi gerçekleştirme yönünde hiç değilse bir dereceye kadar yol katederken kullandıkları iğrenç araçlar hakkında ne söylenebilirdi? Thompson'ın bu sorulara zımnen verdiği yanıtlar, çağının sağduyusundan kendisinin zannettiği ölçüde kopmamış olduğunu akla getiriyor. Birincisi, bunun pek bir değeri olmasa da, Stalinistlerin eylemlerini haklı çıkarmak için kullandıkları etik gerekçeleri de kapsayan geleneksel sonuççu etik, iyi amaçlara kötü araçlarla varılabileceğini öne sürer; ikincisi ise, Sovyet sisteminin başat liberal ve Stalinist tarihleri hiç değilse bir noktada anlaşıyordu: Leninizm, Stalinizm'e yol açtı. Thompson, bu tutumların ikisini de zımnen kabul etmekle, Stalinizme yönelik ahlaki eleştirisini, sosyalizmin tarihsel süreçte (kendi kendini) yaratmış insani potansiyellerin gerçekleşmesini ifade ettiği yolundaki kendi hümanist iddiası[199] ile Stalinist sistemin, her ne kadar çarpık da olsa, kapitalizmden ilerici bir kopuşu ifade ettiği iddiası arasında çelişki olduğunu düşünenlerden gelen, içkin bir eleştiriye açmış oldu. *New Reasoner*'ın 1957 Güz sayısında Harry Hanson'ın geliştirdiği eleştiri, aşağı yukarı bu biçimdedir.

Hanson'ın savına göre, modern "Komünizm, proletaryanın amentüsü değildir. Daha çok, öncelikle ve en başta, azgelişmiş bir ülkenin olabildiğince hızlı şekilde iktisadi kalkınmasını sağlamak için devrimci bir seçkin zümrenin uyguladığı bir tekniktir

... [ve bu] çok sancılı bir süreçtir".[200] Hanson, Thompson'ın tüm tumturaklı sözlerine ve tartışmasız dürüstlüğüne rağmen, önerdiği tezin, kabul edilemeyecek bir Stalinizm eleştirisi olduğu, çünkü araçlar ile amaçların karşılıklı bağımlılığına ilişkin süslü sözlere rağmen, birinciyi ikinciye tabi kılma eğilimi göstererek, Stalinist ahlak dışılığı eleştirmede kullanılmak için yetersiz bir temel sağlayan sonuççu bir ahlaki çerçeveyi, Stalinistlerle ve daha genel olarak Marksizmle paylaştığı konusunda ısrarcıydı. Hanson, solun eylem kılavuzu olarak ahlaki bir çerçeve yerine, Kant'a bakması gerektiğini öne sürdü.[201] Bu, Thompson'ın oldukça zayıf Stalinizm analizine yönelik inandırıcı bir eleştiriydi ve Thompson, Marx'ın devrimci siyasal kuramını bir tür militan sol reformizm uğruna büyük ölçüde reddettiği[202] için, Hanson'ın somut iddialarına nasıl yanıt verebileceği belirsizdi. Thompson'ın içgörüleri üzerine kurulmasına rağmen, hem Hanson'ın Kantçılığına hem de Stalinist sonuççuluğa güçlü bir alternatif sunabilecek bir projeyi ana çizgileriyle ortaya koymaya başlayan sofistike bir sosyalist hümanizm sürümünü, gerçekte MacIntyre savunmaya soyundu. MacIntyre, bu perspektifi geliştirirken, döneminin devrimci siyasetine dönük daha derinlikli savunulardan birini, ana çizgileriyle ortaya koymaya da başladı.

Thompson'ın Stalinizme yönelik ahlaki eleştirisine Hanson'ın verdiği yanıt üzerine MacIntyre'ın kaleme aldığı "Ahlaki Yabandan Notlar" (1958-59) başlıklı eleştiri yazısı, Thompson'ın genel perspektifini savunma amacıyla yazılmasına rağmen, aynı zamanda da sosyalist hümanizm öğretisine ilişkin Thompson'ın kendi açımlamasındaki zaafların üstü örtülü bir eleştirisiydi. MacIntyre, makalesine, Hanson'ın ahlakının ima yollu Kantçılığına yönelik klasik Marksist bir eleştiriyle başlıyordu: "Komünizmin ahlaki eleştirisine soyunan eski komünist, sıklıkla, sahiden acınası durumda bir kişidir ... Onlar, Stalinist suçları ahlaki ilke adına kabul etmezler; ama ahlaki ilkelere başvurmalarının kırılganlığı, o başvurunun görünürdeki keyfî

niteliğinde yatar."[203] Ama MacIntyre, mekanik bir tarihsel ilerleme kuramı içinde sosyalizmin ahlaki özünün kaybolduğunu düşünen Stalinizm mazeretçileri karşısında da bir o kadar eleştireldi. Bunların tarih kuramına gelince, MacIntyre, o kuramı hem Stalin'in hem de Karl Popper'ın sahiden Marksist saydıklarını teslim etmesine rağmen, Marx'ın gerek erken dönem, gerekse olgunluk dönemi yazılarıyla bunu gerçekte bağdaştırmanın mümkün olmadığında ısrarcıydı. MacIntyre'ın öne sürdüğüne göre, daha çok Engels, Marx'ı Darwin'e benzeterek, insanlık tarihini özel bir doğal tarih olgusuna indirgeyen mekanik bir tarihsel maddecilik yorumunun güçlenmesine yardım etmekle, Marksizmin tarihinde olumsuz bir rol oynamıştı.[204] MacIntyre, tarihsel maddeciliğin ortodoks yorumu yerine, eğer Marx'ın bu konuda yazmış olduğu parçalar esas alınarak Marksist siyasal kuramın ahlaki çekirdeği geri kazanılacaksa ve yeniden inşa edilecekse, o zaman bunun, Marx'ın tarih kuramında da benzer bir yeniden inşayla birlikte yürütülmesi gerektiğinde ısrar etti.

MacIntyre'ın öne sürdüğüne göre, tarihsel ilerlemeye ilişkin teleolojik bir görüş aracılığıyla, "ahlaki açıdan doğru olan ile aslında tarihsel gelişmenin sonucunda ortaya çıkacak olan"ı özdeşleştirip tarihin "-dır"ını ilkenin "-malı"sına yutturanlar, Stalinistlerdi.[205] Ahlaki ilkenin Marksizmde yeniden vurgulanması arzu ediliyorsa, tarihsel gelişmeye ilişkin mevcut Stalinist kurama Kantçı etik gibi bir şey eklemek yeterli değildi, çünkü o tarih kuramı, ahlaki seçimi yadsıyordu. Bununla birlikte, herhangi bir tarihsel olayı, sözde daha yüksek bir bakış açısıyla ahlakdışı diye reddetmek de doğru değildi, çünkü "[birisinin] başvurabileceği hiçbir ortak, kamusal standartlar dizisi yok"tu. Bu türden her manevra, genel olarak belirli bir başat sınıfın çıkarlarına hizmet edecek şekilde evrilmiş olduğu için "statükoyu savunanların ellerini güçlendirecek" olan mevcut ahlak geleneği lehine bir eğilim gösterirdi.[206] Dolayısıyla, MacIntyre, Soğuk Savaşta hem Doğu hem de Batı adına mazeret sunanların, iddialarını yeter-

siz kuramsal çerçevelere dayandırdıklarını savundu; peki ama bu doğru idiyse, "üçüncü ahlaki tutum" ne olmalıydı? MacIntyre'ın yanıtı, böyle bir tutumun, ancak, "Marksizmin ne olduğuna ilişkin yanlış anlaşılmış ama yaygın görüşün yerine, daha doğru bir görüş konularak" inşa edilebileceği şeklindeydi.[207]

Tarihin genel akışının öngörülebilir olduğu konusundaki Stalinist ısrar, temel-üstyapı mecazının Marksist kuramdaki rolünün yanlış anlaşılmasına dayanıyordu ya da MacIntyre öyle olduğunu savunuyordu. Marx'ın bu mecazı kullandığında öne sürdüğü şey, ne mekanik ne de nedensel bir ilişkiydi. O, daha çok, bir toplumun iktisadi temelinin, "üzerinde üstyapıların yükseldiği bir çerçeve, etrafında insan ilişkilerinin iç içe örülebildiği bir ilişkiler dizisi, başka her şeyin kendisinden türediği bir insan ilişkileri çekirdeği" oluşturmasını sağlayan süreci betimlemek için Hegelci kavramları kullanıyordu. MacIntyre, "temeli yaratmakla, üstyapıyı yaratırsınız. Bunlar iki değil, tek faaliyettir", diye yazıyordu. Siyasal gelişmeleri iktisadi nedenlerden otomatikman doğuyor gibi anlayan Stalinist tarihsel ilerleme modeli, Marx'ın modelinden çıkarılamazdı: Marx'ın görüşüne göre, "sosyalizme geçişin belirleyici karakteri, iktisadi temelde oluşan bir değişiklik değil, temelin üstyapıyla ilişkisinde oluşan devrimci bir değişikliktir".[208] İnsani durumun özü tarihsel olarak koşullandırılmış özgürlük olduğu için, insanların sermayeye ve başka baskı sistemlerine karşı ayaklanma eğilimine ilişkin genel öngörüler makul ölçüde yapılabilmesine rağmen, Marksistler, gerek ayaklanmaları gerekse başarılı devrimleri mekanik olarak herhangi bir belirli iktisadi sürecin otomatik sonucu gibi öngörürlerse yanılırlardı. Dolayısıyla hem Stalin'in tarihsel ilerleme teleolojisinin hem de Kant'ın tarih dışı kesin buyruğunun yetersizliği anlaşıldığına göre, MacIntyre, "tarihsel süreci ahlaki açıdan egemen ya da ilerlemesini otomatik kılmaksızın, tarihte ortaya çıkanları standartlarımız için bize temel sağlayan şeyler olarak ele alan bir kuram" aramamız gerektiğini savundu. Marksist bir etiği yeni-

den inşa ederken dayanılacak bir temel arayışında, MacIntyre, "ahlakın özerkliğine olan liberal inanç"ın aksine, hem insanlık tarihini doğal tarihten ayırabilen, hem de ahlaki yargılar için tarihsel maddeci bir temel sağlayabilen şeyin, insan eyleminin amaçlı karakteri olduğunu ısrarla belirtti.[209]

MacIntyre, Marksistlerin, özgül olarak Aristoteles'i, daha genel olarak da Yunanları izleyerek, etik ile insan arzuları arasında bir bağın korunmasında ısrar etmeleri gerektiğini öne sürdü: "Hem bireysel davranışların hem de toplumsal pratiklerin karakteristik olarak insan arzularıyla, gereksinimleriyle vb. nasıl bağlantılı olduklarını göstererek, bunları birer insan eylemi olarak anlaşılabilir kılarız."[210] MacIntyre, ahlak ile arzunun, Kant'a köklü şekilde ters düşen bir şekilde ilişkilendirilmesini önerdi, çünkü Kant'ta ahlakın "-malı"sı arzunun "-dır"ından tamamen koparıldığı hâlde, MacIntyre, etiği, gereksinimleri ve arzuları bu yolla doyurmayı amaçlayan faaliyetlerden koparmanın, "onu bir insan davranışı olarak anlaşılamaz kılacağı" konusunda ısrarcıydı. Dolayısıyla, MacIntyre, Kantçı kesin buyruğun aksine, arzularımızla ilişkili bir ahlaka ihtiyacımızın olduğunu savundu. Ancak, bu arzular insan gereksinimleriyle bağlantılı olmakla birlikte, MacIntyre, insan doğasına ilişkin kavramını şeyleştirmeyi reddetti. Bunun yerine, biyolojik kökenini gözden kaçırmaksızın, insan doğasını köklü şekilde tarihselleştirmekte Marx'ın izinden gitti: "İnsanın gerçek bir tarihe sahip olmaya başlaması ancak Hegel'le ve gerçek bir tarihi başarması ancak Marx'la olur", çünkü Marx'ta tarih, "insanların tarihiyle özdeşleşir".[211] Marx'ın büyüklüğü, "İnsan"ı işte böyle tarihselleştirmesinde yatar, çünkü o, gerek Hobbes'u izleyerek insan gereksinimlerine ve arzularına ilişkin iç karartıcı bir modele ulaşmayı, gerekse Diderot'yu izleyerek doğanın durumu ile çağdaş toplumsal yapıları ütopik şekilde karşı karşıya koymayı reddeder. Aksine Marx, Hobbes'ın içgörüsünün sınırlı tarihsel doğruluğunu kavrar, ama bunun karşısına bir ütopya değil, dayanışmanın temel bir insan arzu-

su olduğunu kendi mücadeleleri içinde kavrayan işçilerin gerçek hareketini koyar.

MacIntyre, Marx'ın bu önermesini, etik tarihinin özgül bir yeniden yazımını yaparak temellendirmeye çalıştı. Böyle bir tarihin, üç damarlı bir sentez olarak yazılabileceğini öne sürdü: İlki, "ahlak kuralları tarihi"; ikincisi, "arzuya yönelik insan tavırları tarihi"; üçüncüsü de, "insan doğası" tarihi. Öne sürdüğüne göre, ahlak kuralları ilk başta insan arzularıyla bağlantılıdır; ne var ki, Protestan Reformuyla birlikte, arzu ile ahlak arasındaki bağ kopmuştur. Protestanlara göre, İnsan, doğası gereği kötü olduğu için, insan arzuları ahlak kurallarına temel olamaz. Dahası, insanlar fâni varlıklar oldukları için, Tanrı'nın fikrini anlamayı umamazlar, Tanrı'nın ahlak yasasını derinlemesine kavramayı da umamazlar. Sonuç olarak, "ahlak yasası, bizim gözümüzde tamamen keyfî" olan "bir ilahî buyruklar silsilesi hâline gelir". Böyle bir dünyada, "arzu, anarşik ve ahlakla ilgisiz bir şey olup çıkar"; ahlak kuralları bir kez dinsel rengini kaybedip dünyevi bir biçime bürününce de, söz gelişi Hobbes'ta, "savaşan arzular arasında en iyimser deyişle tedirgin bir mütareke veya barış" işlevi yerine getiriyor olarak anlaşılır. Diderot'nun yaptığı gibi, bu ahlak kurallarının karşısına doğal hâllerindeki arzuları koymak, Reform sonrası görüşe karşı yetersiz bir yanıttı, çünkü bu strateji, "sınıflı toplumda arzunun kendisinin salt bastırılmakla kalmayıp yeniden şekillendirildiği"ni kavramayı başaramadı.[212] Bu iddiadan ister istemez iki soru ortaya çıkar. Bu yeniden şekillendirme mutlak olabilir mi? Eğer bu yeniden şekillendirme süreci mutlak değilse, aşılabilmesi mümkün müdür? Bu soruları tarihsel olarak anlamak için, bireylerin gereksinimlerinin ve arzularının birbiriyle düpedüz karşıtlık içinde görülmemesini sağlayacak bir insan doğası biçiminin ortaya çıkıp çıkamayacağını sormamız gerekir. MacIntyre'a göre, Marx'ın büyüklüğü, "insan doğasının ortaya çıkışı, ancak sınıf mücadelesi tarihi çerçevesinde kavranabilecek bir şeydir. Her çağ, insan potansiyelinde,

o toplumsal yaşam biçimine has olan ve özgül olarak o toplumun sınıfsal yapısı tarafından sınırlanmış bulunan bir gelişmeyi açığa çıkarır" diyerek, bu sorunun hem derin tarihsel, hem de sosyolojik içeriğini kavramış olmasıydı. MacIntyre'a göre, özgül olarak ileri kapitalizm koşullarında, "üretimin artması [insanın] kendi doğasını yeniden sahiplenmesini olanaklı kılar". Bu, iki bakımdan doğrudur: Birincisi, emeğin artan üretkenliği, hepimizin hem ahlaki hem de maddi olarak çok daha zengin bir yaşam sürmemize olanak sağlar; ikincisi, kapitalizm, aynı zamanda, bir etken de yaratır –verdiği özgürlük mücadeleleriyle yeni bir ortaklaşacı ruhu cisimleştiren, bireylerin hem gereksinimlerini hem de arzularını en iyi ortaklaşa yollarla doyurabileceklerini, gerçekte dayanışmaya gereksinim ve istek duyduklarını anlamalarına vesile olan proletaryadır o etken. Çünkü sermayeye karşı verdiği mücadelelerde proletarya, MacIntyre'a göre, çağdaş ahlak problemlerini çözmenin koşullarını yaratmaya başlar: "Ahlak anlayışımız ile arzu anlayışımız arasındaki uçurum"u[213] aşabilecek pratiği cisimleştirmeye başlar. Böyle hareket etmekle proletarya, dayanışmanın, sadece bireysel üyelerinin gereksinimlerini karşılama mücadelesine aracılık eden yararlı bir araç olmadığını, gerçekte doğal olarak arzuladıkları şey olduğunu kavrama noktasına gelir.[214]

Bu nedenle, MacIntyre'ın anladığı üzere, ahlak tarihi, "insanların, ahlak kurallarını, arzuyu bastırma yolu olarak ve kendilerince yapılıp benimsenmiş bir şey olarak görmeyi bırakmalarının tarihi"dir ve bu tarih, proletaryanın kendi yabancılaşmasına karşı ve dünyayı algılamanın şeyleşmiş biçimlerine karşı verdiği sosyalist mücadelelerde somut olarak doruğa çıkar. Buna karşılık, "hem etiğin özerkliği hem de yararcılık, kapitalizm bilincinin özellikleridir; her ikisi de, ahlaki kılavuzlar olmaktan çok yabancılaşma biçimleridir".[215] Dolayısıyla, siyasal sol, sosyalizmin zaferinin kaçınılmaz olduğu efsanesinden ve sosyalizmi, uğruna girişilecek her türlü eylemi haklı çıkaran belirsiz bir hedef ola-

rak şeyleştirmekten yakasını bir kez sıyırınca, sosyalistler, sınıf mücadelesi tarihi sayesinde araçların ve amaçların iç içe geçişini gerçekten kavrayacaklar ve Marksist ahlakı, Stalinistlerin aksine, "ahlaki mutlakların vurgulanması" olarak ve "liberal Stalinizm eleştirisinin aksine, arzunun ve tarihin vurgulanması olarak" anlayacaklardır.[216]

Başka yazılarında MacIntyre, yapı ile etkin özne arasındaki ilişkinin bu analizini, tarihsel maddeciliğin daha genel savlarını kapsayacak şekilde genişletti. Söz gelişi, 1960'te yazdığı "Aklın Zincirlerini Kırmak" başlıklı makalesinde –Thompson'ın *Out of Apathy* (Duyarsızlıktan Çıkış; 1960) adıyla yayına hazırladığı bir New Left seçkisindeki yazısında– Popper'ın Marksizm eleştirisine karşı çıktı. Popper, Marx'ın mekanik maddeciliği benimsemesine yol açan şeyin, yöntembilimsel kolektivizme bağlılığı olduğunu öne sürmüştü. Bu yaklaşıma karşı çıkan Popper, toplumsal etkileşimin, uygun bir biçimde, yöntembilimsel bireysel yaklaşımla anlaşılabileceğinde ısrar ediyordu.

MacIntyre, Popper'a karşı çıkarak, "bireylerin ve sınıfların karakterizasyonu (niteliklerinin saptanması) bir arada yürütülmelidir. Esasında bunlar ayrı görevler değildir," diye ısrar etti. Dolayısıyla, Popper "somut bireylerin tarihi ya da toplumu olmayan, hiçbir tarih ve hiçbir toplum yoktur derken haklı olması"na karşılık, "hiçbir bireyin, kendi tarihinden ayrı ya da kendi toplumundan ayrı var olmadığı" da aynı ölçüde doğrudur.[217] Hem yöntembilimsel bireyciliğe hem de yöntembilimsel kolektivizme karşı çıkan MacIntyre, hem mekanik, kurallarla yönetilen davranış modellerinin, hem de yasasız bireysel eylem modellerinin, "anlama ve eyleme" arasındaki bağı kopardığını öne sürdü. Toplumsal eylemle ilgili bu yaklaşımların her ikisinin de problemi, beraberlerinde siyasal kaderciliği de getirmeleridir:

> İnsanlar, toplumsal gelişmeyi yöneten yasaları ya sezebilirler ya da sezemezler. Sezebilirlerse, kendi davranışlarının bu yasalara tabi olduğunu açıkça itiraf etmelidirler ve dolayısıyla, kendileri-

> nin etken değil, kurban olduğunu, insan zihninden, duyuşundan ve iradesinden bağımsız işleyen bir toplumsal sürecin parçası olduğunu keşfettiklerini teslim etmelidirler. Eğer bu tür yasaları sezemezlerse, ister istemez çaresiz durumdadırlar, çünkü değişiklik için ellerinde hiçbir araç yoktur. Dolayısıyla insan öznelliği her durumda etkisiz kalmaya mahkûmdur.[218]

Sartre'ın ve Althusser'in tarihsel maddecilik yorumları konusundaki irdelemelerim bu savı doğruluyor görünmekle birlikte, Troçki'nin *Rus Devriminin Tarihi*'ne ilişkin irdelememde işaret ettiğim gibi, MacIntyre da Deutscher'in Marksizmine buna benzer bir eleştiri getirdi. Troçki'nin yaşamöyküsünü anlattığı eserinin üçüncü cildinde Deutscher, bireyin tarihteki rolüne ilişkin Plehanov'un analizinin yeniden işlenmiş bir sürümüne dayanarak, Troçki'nin "tarihte kişiliğe ilişkin klasik problemle cebelleşmesi"nin, onun *Rus Devriminin Tarihi*'ndeki "en az başarılı" yön olduğunu öne sürdü.[219] Bu önermeyi eleştiren MacIntyre, Troçki'nin Marksizmini Deutscher'in analizine indirgemenin mümkün olmadığını savundu, çünkü ona bakılırsa, Troçki, "tarihin zaman zaman bize gerçek alternatifler sunduğu"nu kabul ediyordu, bu nedenle eylemlerimiz, böyle kavşaklarda, "sadece kaçınılmaz bir tarihsel ilerlemenin bir parçası" olarak anlaşılamazdı.[220] MacIntyre, "Troçki'nin kendisinin, Plehanovvari Marksizmin tüm kategorilerinden kaçındığı"nda ısrar etti.[221]

Alex Callinicos, *Making History* (*Tarih Yapmak*; 1987) adlı eserinde, yöntembilimsel bireyciliğe teslim olmaksızın Plehanovvari kadercilikten uzak duran benzer bir tarihsel maddecilik modelini ana hatlarıyla ortaya koymayı amaçladı. Bu projeyi gerçekleştirmek için, yapısal ve etkensel "nedensellik tipleri"nin savunulabilir bir "tarihsel maddecilik kuramı" içinde eklemlenmesi için Anderson'ın yaptığı çağrıya yanıt vermeye çalıştı.[222] Marx'ın "18 Brumaire"de yapı ve etkin özne arasındaki ilişkiyi çözme çabasıyla ilgili olarak Callinicos'un öne sürdüğüne göre, Marx'ın ünlü "formülünün temel bir kusuru vardır, o da yapının rolünü

esas olarak olumsuz biçimde kavramasıdır". Dahası, Anderson'ı izleyerek belirttiğine göre, Marx, insan eyleminin çeşitli türden amaçları arasında ayrım yapmaktan da uzaktır.[223]

Bu boşlukları aşma amacıyla Callinicos, "öznelere ilişkin ortodoks anlayış"ın –yani gerçekleştirilmemiş potansiyeller arasından yaptıkları seçimlerle tarihi yapanlar, kendileri de tarihin ürünü olan bireylerdir, şeklindeki önermenin– tarihsel olarak kurulmuş bir sürümünü, hem sınırlama hem de kapasite olarak toplumsal yapıya ilişkin bir yorumla bütünleştirme çabasına girişti.[224] Callinicos'a göre, insan özneler, kendilerinin seçmedikleri koşullarda tarih yapmayı sürdürmelerine rağmen, bu koşullar, öznelerin ereklerini gerçekleştirmek için giriştikleri çabaları zorlaştırabildiği gibi kolaylaştırabilir de. Bu şekilde kavranınca, üretim güçlerinin gelişmişlik düzeyi, olumlu bir anlamda olduğu kadar olumsuz bir anlamda da neyin mümkün olduğunun parametrelerini belirler.[225] Bu elbette nispeten ortodoks bir ifadedir. Ne var ki Callinicos, bunu, Cohen'in tarihsel maddecilik yorumuna ilişkin, Eric Olin Wright *ve arkadaşlarından* alınmış bir eleştiriyle birleştirdi.

Cohen'in *Karl Marx'ın Tarih Teorisi* adlı kitabına ilişkin irdeleme bağlamında, Wright *ve arkadaşları*, "zayıf kısıtlanmış tarihsel maddecilik" dedikleri şeyi savunma çabasına girdiler.[226] Onların savına göre hem Darwinizm hem Marksizm evrimci birer kuram olmakla birlikte, her ikisi de oldukça farklı açılardan birer tarihsel kuramdır. Çünkü Darvinci evrim, "termodinamiğin tarihsel olmasıyla aynı şekilde tarihsel" olmasına karşılık, Marksizm, Lamarckçı anlamda gelişimsel bir kuramdır.[227] Bununla birlikte, yazarların savına göre, bu iddia, Marksizmin Cohen'inki gibi kaba bir toplumsal kuram olduğu sonucuna götürmez. Çünkü, Cohen'in, "değişim için gerekli (maddi) koşullara; değişimin doğrultusuna, değişimi gerçekleştirmek için kullanılacak araçlara" ilişkin bir açıklama sunmasına karşılık, değişim için yeterli koşulları tarihin otomatikman sağlayacağı tezini savunması

daha az inandırıcıdır.[228] Bu koşulların ilk üçüne geniş anlamda katıldıklarını bildiren Wright *ve arkadaşları*, tarihsel maddeciliği "yeniden inşa" ederken sadece dördüncü koşulu reddederler. Gerçekte bu, onların, İkinci Enternasyonal'e özgü kaçınılmazlık ve karşı konulamazlık anlayışlarını reddettikleri anlamına gelir. Bu model, tarihe yönelik açık uçlu ve esnek bir yaklaşıma kapı açar. Callinicos'a çekici gelen de işte bu esneklik ve bunun yanı sıra, üretici güçlerin zaman içinde gelişimi için, Cohen'in "güçlü eğilim" iddiasından çok, "zayıf bir eğilim"in olduğu yolundaki önermeyi Wright *ve arkadaşlarının* savunmasıdır.[229]

Kitabının 2004'teki basımına yazdığı Giriş'te Callinicos, üretim güçlerinin tarih aracılığıyla gelişme eğilimi konusunda Carling'in ve Nolan'ın sözde Darvinci açıklamasına ilişkin bir irdeleme yaparak, üretim güçlerinin tarih aracılığıyla gelişmesi için zayıf bir eğilimin olduğu şeklindeki önermeye verdiği desteği genişletiyor. Carling ve Nolan, çoğul toplumsal alt sistemlerden oluşan bir toplumsal sistemde –söz gelişi, Avrupa feodal sisteminde– üretim güçlerinin yoğun gelişme göstermesi için kapitalist bir birikim dürtüsünün varlığına gerek olmadığını savunuyorlar. Bunun yerine, belirli herhangi bir alt sistemin yoğun büyümesi, önceden tasarlanmamış bir sonuç olarak, daha durağan alt sistemler üzerinde askerî zafer yönünde eğilim gösterirdi. Buna göre yazarlar, üretim güçlerinde, gruplar arasındaki askerî (ve askerî olmayan) rekabet aracılığıyla genelleşmiş bir gelişme eğiliminin olduğunu düşünüyorlar. Callinicos'un öne sürdüğüne göre, bu mekanizma, Cohen'in tarihaşırı akılcılık modelinin getirdiği açıklamaya kıyasla, kapitalizm öncesi toplumlarda üretim güçlerinin gelişmesine dair daha savunulabilir bir açıklamadır.[230] Üretim güçlerinin uzun vadeli gelişme eğilimi –Cohen'in gelişimsel tezi– açıklanırken, Carling'in ve Nolan'ın modeli, Cohen'in öncelik tezine –tarihin temel açıklayıcısının (temel *explanandum*'un) üretim güçlerinin gelişme düzeyi olduğu tezine– benzer bir şeyin savunulmasına yardımcı olur.

Bu tezi geniş olarak kabul etmesine rağmen, Callinicos, etkin özneye ilişkin ortodoks anlayışta ısrar ederek, kaba üretici güç belirlenimciliğinin çekiminden kendi tarihsel maddecilik yorumunun bağışık kalmasını sağlar. Sonuç olarak, bireysel insanlar tarihin etkin özneleri olarak düşünüldükleri sürece, tarihsel maddeciliği kaba iktisadi belirlenimciliğin bir biçimine indirgeme eğilimi söz konusu olamaz. Bununla birlikte, yöntembilimsel bireyciliğe karşı çıkan Callinicos, bunu en tam hâliyle benimseyen Sartre'ın aksine, bireysel failleri tarihin tarihaşırı özneleri olarak algılamanın çekiciliğine karşı direnir –çünkü "öznelliğe ilişkin yeterli bir kuramın, kişilerin sahip oldukları nedensel *güçlere* ilişkin bir kuram olması gerektiği" ve "üretici güçlerin ... en iyi şekilde, insanlığın üretim *iktidarı* olarak anlaşılacağı" konusunda ısrar eder.[231]

Terimlerden birini diğerine tabi kılmaksızın yapı ile etkin özneyi bir araya getirmeye yönelik bu girişim, yapıyı "hem daima var olan koşul (maddi neden), hem de insan etkinliğinin sürekli yeniden üretilen sonucu" olarak tanımlayan Bhaskar'ın ortaya attığı temeller üzerine inşa edilmiştir.[232] Kitabına yazdığı yeni Giriş'te Callinicos, bu savı genişleterek, Wright *ve arkadaşlarının* aksine, yapıların, bireysel etkin özne tarafından yeniden üretilseler bile, bireysel etkin özneye indirgenemeyeceğinde ısrar eder. Dolayısıyla, tarihin özneleri her zaman bireyler olmasına rağmen, bireyler çeşitli –söz gelişi yöneticilik makamı gibi– yapısal konumlara girip çıkabildikleri için, bu konumları anlamanın en iyi yolu, içerdikleri özelliklerle oralarda yerine getirilen rolleri belirleyen çok sayıda "boş alan" olarak görmektir.[233] Bu savı ortaya atmakla, Callinicos, Margaret Archer'ın yapı-etkin özne tartışmasının kavramsallaştırılmasına yönelik "morfogenetik" yaklaşımını izler.[234]

Konuya ilişkin ufuk açıcı incelemesinde Archer, yapı-etkin özne problemine yönelik ikinci bir yaklaşımı savunur, öyle ki özne ve yapı, birbirinden doğan ama birbirine indirgenemeyen

şeyler olarak anlaşılır.[235] Sean Creaven'ın yakın zamanda öne sürdüğüne göre, bu yaklaşım, toplumsala ilişkin geleneksel yapısalcı ile etkensel modeller arasındaki zıtlaşmalardan toplum bilimciyi kurtarmasına rağmen, Archer'ın kendi modeli, idealizme ve çoğulculuğa kapıyı araladığı eleştirisine açıktır ve Creaven, eğer yazar Marksizmi benimsemiş olsaydı yönteminin güçlenmiş olacağını ima etmektedir.[236]

Bu model, üretim ilişkileri içinde bir konum olarak sınıf hakkında açıkça nesnel bir açıklama ortaya koyar. Benzer şekilde Callinicos, Stedman Jones'un sınıfı söylem yoluyla yapılandırılmış olarak anlaması karşısında, Ste. Croix'nın sınıfı nesnel bir ilişki olarak "analitik" kavramsallaştırmasını savunur.[237] Bu yaklaşımın derin sonuçları vardır, çünkü Ste. Croix'nın modeli, Stedman Jones'un modelinde olmayan belirli bir tarihsel dinamiği varsayar. Ste. Croix, Marx'ın ilişkisel sınıf modelinin, sınıf mücadelesini ve toplumsal değişmeyi içerdiği için analitik olduğunu ısrarla belirtir.[238] Bununla birlikte, sınıfa ilişkin böyle bir nesnel model, sınıfsal çıkarların belirlenmesinin "sırf teknik bir iş"e indirgenebileceğini ima etmez, çünkü, Callinicos'un savına göre, sınıfsal çıkarlar (ve arzular) ancak sınıf mücadelesi yoluyla potansiyel olarak görünür hâle gelir.[239] Ne var ki, bu potansiyel gerçekleştirilmek isteniyorsa, Callinicos'un (Gramsci'yi izleyerek) savunduğuna göre, ideolojik üstyapı içinde, dünyayı anlamanın eski ve yeni yolları arasında siyasal mücadelelere girişilmesi gerekir.[240]

Callinicos, bu ideolojik mücadelelerin, yarışan kimliklerin karşı karşıya gelmesini içerdiğini öne sürer. Bu noktayı aydınlatmak için, Britanyalı madencilerin 1984-85'teki grevine gönderme yapar. Callinicos'un görüşüne göre, bu grevde madenciler arasındaki tartışmalar,

> tipik olarak iki tür kimlik arasında seçim yapılmasını gerektiriyordu. Grevciler, kendilerini, mensup oldukları topluluk, sendi-

> ka, sanayi, sınıf için eyleme geçmiş olarak görmeye özendirildiler. Greve katılmayan işçiler ise, özellikle Nottinghamshire'dakiler, kendilerini, yüksek ücrete, yüksek üretkenliğe, grevsiz endüstriye öncelik tanıyan ve burjuva demokrasisinin dizisel yapılarını yansıtıcı gizli oylama gibi işlemlerle kararlarını veren farklı türden birer sendikacı olarak görmeye yöneltildiler.[241]

Dolayısıyla, temelinde nesnel olarak çatışmalı üretim ilişkileri bulunmasına rağmen, sınıf mücadelesi, ideolojik mücadele yoluyla ifade ediliyordu. İşçilerin potansiyel sınıfsal güçlerini gerçekleştirme yeteneği bu nedenle sınırlıydı, çünkü siyasal olarak parçalanmış durumdaydılar ve bu parçalanma ideolojik çekişmeyle sürdürülüyordu.[242] Bu husus Callinicos için merkezî öneme sahiptir, çünkü o, sınıf mücadelesinin, uzun vadeli tarihsel eğilimler ile kısa vadeli devrimci şahlanışları birbirine bağlayan ana "köprü" olduğu kanısındadır.[243]

Bununla birlikte, eğer Marx sınıf mücadelelerinin bir bütün olarak proletarya içinde kaçınılmaz şekilde devrimci sosyalist bilinci yaratacağını ara sıra öne sürerken yanıldıysa,[244] o zaman, işçiler ile kapitalistler arasındaki sınıf mücadelesinin sonsuza kadar sürebileceği pekâlâ düşünülebilir. Bu nedenle, ideolojik mücadeleyi kazanmanın önemi ne kadar vurgulansa azdır. Callinicos, bu bağlamda, Walter Benjamin'in sosyalist devrimi "geçmişe kaplan sıçrayışı" olarak gören anlayışını irdeledi ve reddetti.[245] Benjamin'in aksine, Callinicos'un (Marx'ı izleyerek) öne sürdüğüne göre, burjuva devrimleri, eski düzeni devirmek için gerek duyulan farklı güçler koalisyonunu kurma amacıyla kendilerini geçmişin efsanevi imgelerine büründürmelerine karşılık, sosyalist devrimler, "gerçek karakterlerini saklamaya ihtiyaç duymaz".[246]

Devrimcinin, içinde bulunduğu somut durumun potansiyelini daha kolay gerçekleştirmek istiyorsa, o duruma ilişkin bilimsel bir anlayışa ulaşma ihtiyacı konusunda Sartre'ın yaptığı irdeleme ile Callinicos'un savı bu noktada bir dereceye kadar birbirine yakın-

laşır: "Kendisini tam anlamıyla bir kolektiflik olarak oluşturmak için, yani devrimci sınıf bilincine ulaşmak için," işçi sınıfı, "kapitalist toplum içinde bulunduğu konumuna ve komünizmi kurmak için bu konumun kendisine verdiği güce ve çıkara ilişkin apaçık bir kavrayış edinmeye ihtiyaç duyar". İşçilerin sahip oldukları siyasal potansiyeli gerçekleştirmeleri için, proleter özfarkındalık temel önem taşır. Bu özfarkındalık, elbette, burjuva toplumunun meşrulaştırılmasına yarayan her türlü efsanenin reddedilmesini içerir. Dahası, burjuva meşruiyetini gerçekleştirmekte kullanılan kilit efsanelerden biri milliyetçilik olduğu için, Callinicos, işçi sınıfının kendisini bir milletin parçası olarak tahayyül etmesinin siyasal açıdan "sakatlayıcı" olduğunu savunur.[247] 1930'lu ve 1940'lı yılların komünist tarihçilerinden, çağdaş millî işçi hareketinde doruğa ulaşan ilerlemeye dair millî tarihler yazmaları istenmiş olmakla birlikte, Callinicos, Marksist tarihçilerin, çağdaş siyasal pratiğe ışık tutup esin verecek mücadele geleneklerini canlı tutmayı hedeflemeleri gerektiğini savunur.[248] Bu iki amaç arasında bir ölçüde süreklilik bulunduğu açık olmakla birlikte, gerçek özfarkındalık, ezilenlerin mücadelelerini milliyetçi bir deli gömleğine sığacak biçimde kesip biçmeyi kabul edemez.

Sonuç

Callinicos, kitabının 2004 basımına Giriş yazısını bitirirken, ortaya attığı savın, toplumsal düşüncede ve tarih yazıcılığında yapı ile etkin özne arasındaki ilişkinin kavramsallaştırılması sorununa "kesin 'yanıt' verme" iddiası taşımadığını, ama "salt kuramsal olmaktan çıkmış olan tartışmalara bir katkı yapma" niyeti güttüğünü belirtiyordu.[249] Bu cümle, elbette, İngiliz madenci grevinin yenilgiye uğramasıyla, sınıfa dayalı siyasetin hâlâ güncel olduğunu savunanların suskunluğa itilmiş göründükleri 1987'de kitabın ilk basımının yayınlandığı bağlam ile antikapitalizm kavramının ana akım siyasal tartışmalarda kuvvetle yeni-

den gündeme getirildiği Seattle sonrası çağdaş bağlam arasında değişen siyasal koşullara göndermede bulunmaktadır.

Modern antikapitalist hareketin ortaya çıkışından anlaşıldığı üzere, Marx, özgürlük mücadelesinin kaç kere yenilgiye uğrarsa uğrasın asla bütünüyle yok edilemeyeceğini, çünkü bunun bizzat doğamıza kazınmış olduğunu söylemekte haklıydı. Yine de Marx, insan gereksinimlerinin ve kapasitelerinin, üretim güçlerinin gelişmesi ile sınıf mücadelesi arasındaki karmaşık bir karşılıklı etkileşim içinde evrildiğini savunan tarihsel bir insan doğası görüşüne sahipti. Bu bölümde, kilit önemdeki birçok Marksist kuramcının, Marx'ın tarih kuramının yapısal ve etkensel yönlerini bağdaştırma çabasıyla tuttukları yolların izini sürdüm. Tarihsel maddecilik konusunda, uç noktalar olarak gerek Althusser'in yapısalcılığının, gerekse Sartre'ın bireyciliğinin savunulabilir bir yeniden yorum ortaya koyamadığını söyledim. Ayrıca, yapısal tarihin şematikliğine karşı birçok isabetli vuruş yapmasına rağmen, Thompson'un kendi pozitif alternatifinin, nihayetinde, ikna edici olmadığını öne sürdüm. Son olarak, Anderson'ın önerdiği, MacIntyre'ın erken dönem çalışmalarında da gözlenen ve Callinicos'un geliştirdiği Marksist bir etkin özne kuramı içinde yapı ile özneyi bireştirme (sentezleme) girişiminin, tarihsel maddecilikle ilgili bugüne kadar yapılmış en güçlü yeniden yorum olduğunu savundum. Önceki çerçevelerin her birinde saptadığım kuramsal zayıflıklara rağmen, yine de hepsi, en üst düzeydeki Marksist tarihçilerin çalışmalarına ışık tutmuştur. Thompson'ın kendi çalışmaları açıkça başı çekmektedir, ama Althusser'in Pierre-Phillippe Rey, Guy Bois, Perry Anderson ve Peter Kriedte[250] gibi saygın tarihçilere esin verdiği, Sartre'ın ise Jim Holstun'ın[251] yakın zamanda yazdığı İngiliz devrimi tarihine esin kaynağı olduğu unutulmamalıdır.

Notlar

1 Marx "The Eighteenth Brumaire", s. 146.
2 M. Poster *Existential Marxism in Postwar France* (Princeton, NJ, 1975), s.38; A. Hirsh *The French Left* (Montreal, 1982), s. 10-11; A. Callinicos *Is There a Future for Marxism?* (Londra, 1982), s. 55.
3 Sartre, savaş sonrası Fransız solunun çok önemli şahsiyetlerinden biriydi. 1964'te, edebiyat dalında Nobel Ödülünü kazandı –ve reddetti. Althusser onu Rousseau'ya benzetmişti –"o bizim Jean Jacques'ımızdı".
4 I. Birchall *Sartre Against Stalinism* (Oxford, 2004), s. 36.
5 R. Aronson *Jean Paul Sartre: Philosophy in the World* (Londra, 1980), s. 161.
6 Birchall *Sartre Against Stalinism*, 53.
7 A.g.y., s. 93-105.
8 J. P. Sartre *The Communists and Peace* (New York, 1968 [1952-54]).
9 J. P. Sartre *The Spectre of Stalin* (Londra, 1969 [1956-57]), s. 104, 87.
10 Birchall *Sartre Against Stalinism*, s. 2.
11 J. P. Sartre "Materyalizm ve Devrim", J. P. Sartre *Literary and Philosophical Essays* (Londra, 1955 [1946]), s. 188, 185.
12 A.g.y., s. 188, 210-12.
13 J. P. Sartre *Search for a Method* (New York, 1963 [1957]), s. xxxiv, 21, 83, 85.
14 A.g.y., s. 44.
15 A.g.y., s. 23.
16 A.g.y., s. 91; bkz. Sartre "Materyalizm ve Devrim", s. 220. *Critique of Dialectical Reason*'ın (Londra, 1976 [1960]) birinci cildinin 36. sayfasında şöyle yazıyordu: "Diyalektiğin tanrısal bir yasa, metafizik bir yazgı olup çıkmasını arzu etmiyorsak, şu ya da bu tür bir tarihüstü bütünlükten değil, bireylerden yola çıkması gerekir."
17 Sartre *Search for a Method*, s. 133, 145, 159.
18 A.g.y., s. 124, 127.
19 A.g.y., s. 34.
20 Sartre *Critique* C. 1, s. 125. F. Jameson *Marxism and Form* (Princeton, 1971), s. 233.
21 Sartre *Critique* C. 1, s. 735.
22 A.g.y., s. 662.
23 A.g.y., s. 67.
24 M. Poster *Sartre's Marxism* (Londra, 1979), s. 60.
25 Aronson *Jean Paul Sartre*, s. 258-9.
26 A.g.y., s. 260-1.
27 J. P. Sartre *Critique of Dialectical Reason* C. 2 (Londra, 1991), s. 115.
28 Sartre *Critique* C. 1, s. 85.
29 Aronson *Jean Paul Sartre*, s. 280.
30 Sartre *Critique* C. 2, s. 99.
31 A.g.y., s. 107.
32 A.g.y., s. 98.

33 Aronson *Jean Paul Sartre*, s. 283; R. Aronson *Sartre's Second Critique* (Chicago, IL, 1987), s. 161.
34 Birchall *Sartre Against Stalinism*, s. 180.
35 A.g.y.
36 Sartre *The Communists and Peace*, s. 105.
37 A.g.y., s. 105-6.
38 A.g.y., s. 120.
39 A.g.y., s. 128.
40 A.g.y., s. 181.
41 A.g.y., s. 128.
42 A.g.y., s. 129.
43 A.g.y., s. 134.
44 A.g.y., s. 213.
45 A.g.y., s. 134-5.
46 Aronson *Jean Paul Sartre*, s. 224; M. Merleau-Ponty *Adventures of the Dialectic* (Evanston, IL, 1973), s. 107-8.
47 Sartre *Search for a Method*, s. 51; Poster *Existential Marxism*, s. 212; Hirsh *The French Left*, s. 5.
48 Sartre *The Spectre of Stalin*, s. 27.
49 Birchall *Sartre Against Stalinism*, s. 164.
50 C. L. R. James "10 Şubat 1957 Tarihli Mektup", A. Grimshaw haz. *The C. L. R. James Reader* (Oxford, 1992) içinde, s. 2265.
51 Bu kitabın iyice kesilip biçilmiş bir basımı 1973'te Fransa'da *Bourgeois et Bras Nus* (Burjuvalar ve Çıplak Kollar) adıyla çıktı; 1977'de İngilizceye çevrilip kafa karıştırıcı bir şekilde, 1946'daki Fransızca adının İngilizce tercümesiyle *Class Struggle in the First French Republic* (Londra: Pluto) adıyla yayınlanan işte bu kitaptı.
52 Sartre *Search for a Method*, s. 37, 39, 45.
53 N. Carlin "Daniel Guérin ve Fransız Devriminde İşçi Sınıfı", *International Socialism* 2:47, 1990, s. 199.
54 A.g.y., s. 201, 203.
55 Birchall *Sartre Against Stalinism*, s. 176.
56 A.g.y., s. 179.
57 Sartre *Search for a Method*, s. 44.
58 A.g.y., s. 29.
59 Sartre *Critique* C. 2, s. 106.
60 A.g.y., s. 105.
61 Aronson *Jean Paul Sartre*, s. 218, 231, 280.
62 Aronson *Sartre's Second Critique*, s. 234-7.
63 Aronson *Jean Paul Sartre*, s. 52-3.
64 Claude Lévi-Strauss, 1958'de Collège de France'da sosyal antropoloji profesörü oldu.
65 Sartre *Critique* C. 1, s. 480; Poster *Existential Marxism*, s. 307.
66 Poster *Existential Marxism*, s. 306.
67 C. Lévi-Strauss *The Savage Mind* (Londra, 1972 [1962]), s. 249.

68 Poster *Existential Marxism*, s. 312.
69 Lévi-Strauss *The Savage Mind*, s. 245, 254.
70 A.g.y., s. 256-7.
71 A.g.y., s. 246.
72 A. Callinicos *Social Theory* (Londra, 1999), s. 269.
73 Poster *Existential Marxism*, s. 331-2.
74 Louis Althusser, École Normale Supérieure'de felsefe profesörüydü.
75 P. Anderson *In the Tracks of Historical Materialism* (Londra, 1983), s. 37.
76 Harris *The Mandate of Heaven*, s. 222.
77 Poster *Existential Marxism*, s. 340-1.
78 L. Althusser "Marx'ın Hegel'le İlişkisi", L. Althusser *Montesquieu, Rousseau, Marx* (Londra, 1970), s. 183.
79 L. Althusser ve E. Balibar *Reading Capital* (Londra, 1970 [1968]), s. 170.
80 A.g.y., s. 215.
81 A.g.y., s. 225.
82 G. Elliott *Althusser: The Detour of Theory* (Londra, 1987), s. 169; Anderson *Arguments within English Marxism*, s. 68.
83 Karş. C. Bettleheim *Class Struggle in the USSR* C. 1 ve 2 (Londra, 1976, 1978).
84 Callinicos *Is there a Future for Marxism?* s. 61.
85 L. Althusser *For Marx* (Londra, 1969 [1965]), s. 116.
86 Althusser "Marx'ın Hegel'le İlişkisi", s. 173.
87 Althusser *For Marx*, s. 94.
88 A.g.y., s. 101-2.
89 A.g.y., s. 113.
90 A.g.y., s. 99.
91 A.g.y., s. 104.
92 Elliott *Althusser*, s.156; Robert Paul Resch *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory* (Berkeley, CA, 1992), s. 83-157.
93 Elliott *Althusser*, s. 158-9; A. Callinicos *Althusser's Marxism* (Londra, 1976), s. 51.
94 G. Bois *The Crisis of Feudalism* (Cambridge, 1984 [1976]).
95 Poster *Existential Marxism*, s. 357.
96 J. Rancière "İdeoloji Kuramı Üzerine: Althusser'in Siyaseti", R. Edgley ve P. Osborne haz. *Radical Philosophy Reader* (Londra, 1985 [1969]) içinde, s. 102.
97 Vilar "Oluşum Sürecindeki Bir Tarih Olarak Marksist Tarih: Althusser'le Diyaloğa Doğru", s. 78.
98 Vilar'a yönelik Althusserci bir eleştiri için bkz. Resch *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, s. 371.
99 P. Osborne *The Politics of Time* (Londra, 1995), s. 24-5.
100 Anderson *In the Tracks of Historical Materialism*, s. 38.
101 CND'nin tek yanlı nükleer silahsızlanma talebine hem İşçi Partisi hem de BBKP ilk başta karşı çıktı: W. Thompson *The Good Old Cause* (Londra, 1992), 116; *The Long Death of British Labourism* (Londra, 1993), s. 64.
102 P. Blackledge "Birinci Yeni Solda Örgütlenme Sorunu, Reform ve Devrim" *Contemporary Politics* 10:1, Mart 2004.

103 P. Blackledge *Perry Anderson, Marxism and the New Left* (Londra, 2004), s. 12-34.
104 P. Anderson "Bugünkü Krizin Kökeni", P. Anderson *English Questions* (Londra, 1992), s. 17-19; makale ilk olarak *New Left Review no.* 24, 1964'te yayınlandı.
105 A.g.y., s. 22.
106 A.g.y., s. 20.
107 A.g.y., s. 23-4.
108 A.g.y., s. 27.
109 A.g.y., s. 29.
110 Edward Thompson belki de kuşağının en yetenekli tarihçisiydi; 1956'da İngiliz Yeni Solunun kilit bir şahsiyetiyken, 1970'li ve 1980'li yıllarda CND ve Avrupa Nükleer Silahsızlanma (END) içinde öncü bir şahsiyet olarak yer aldı. *The Making of the English Working Class* (*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*; 1963) yirminci yüzyılda yazılmış en etkili tarih kitapları arasındadır.
111 E. P. Thompson "İngilizlerin Kendilerine Has Özellikleri", E. P. Thompson *The Poverty of Theory and Other Essays* (Londra, 1978) içinde, s. 247, 257; makalenin ilk yayınlandığı yer: R. Miliband ve J. Saville haz. *The Socialist Register* 1965 (Londra, 1965).
112 A.g.y., s. 252.
113 A.g.y., s. 254.
114 A.g.y., s. 260.
115 A.g.y., s. 263.
116 A.g.y., s. 279.
117 "Yazarlarımızın yaptıkları, sendika tutuculuğuna ve geçen on beş yılın entelektüel ataletine bakıp yüzeysel bir izlenim edinmekten ve bunu, yüz yıllık bir tarihin yorumu olarak sunmaktan ibarettir". (a.g.y., 176).
118 A.g.y., s. 275-6.
119 A.g.y., s. 289.
120 A.g.y., s. 275, 290.
121 P. Anderson "Sosyalizm ve Sahte Görgülcülük" *New Left Review* no. 35, 1966, s. 30-2.
122 G. Elliott *Perry Anderson: The Merciless Laboratory of History* (Minnesota, MN, 1998), s. 56.
123 A. Glucksmann (1972) "Karnından Konuşan Bir Yapısalcılık", *NLR* haz. *Western Marxism: A Critical Reader* (Londra, 1977) içinde; ayrıca bkz. N. Geras (1972) "Althusser'in Marksizmi: Bir Değerlendirme" a.g.y. içinde.
124 P. Anderson "Glucksmann'a Giriş" a.g.y. içinde, s. 275; bu yazı ilk kez yazar ismi verilmeden *New Left Review* no. 72, 1972'de yayınlandı.
125 A.g.y., s. 279.
126 E. P. Thompson "Teorinin Sefaleti", *The Poverty of Theory*, s. 4.
127 A.g.y., s. 13.
128 A.g.y., s. 32.
129 A.g.y., s. 44, 57.
130 A.g.y., s. 61.
131 A.g.y., s. 68.

132 A.g.y., s. 108.
133 A.g.y., s. 72.
134 A.g.y., s. 154.
135 A.g.y., s. 171.
136 E. P. Thompson *The Making of the English Working Class* (Londra, 1980 [1963]), s. 8-13.
137 B. D. Palmer *Descent into Discourse* (Philadelphia, 1990); W. Thompson *What Happened to History?* (Londra, 2000); "aşağıdan tarih"in kötü sonuçlarından bazılarına ilişkin Marksist eleştiriler için bkz. J. Saville "Radikal Sol, Geçmişten Görevini Yapmasını Bekliyor", *Labour History* 18:2, Bahar 1977; J. Saville *Memoirs from the Left* (Londra, 2003), s. 180; B. Kelly *Race, Class, and Power in the Alabama Coalfields, 1908-21* (Chicago, 2001), s. 3-15; A. Callinicos "Marksizm ve Sosyal Tarihte Kriz", J. Rees haz. *Essays on Historical Materialism* (Londra, 1998) içinde, s. 37-9.
138 Thompson *The Making of the English Working Class*, s. 11-12; C. L. R. James *The Black Jacobins* (Londra, 2001 [1938]), s. xv.
139 E. P. Thompson "Teorinin Sefaleti", s. 131.
140 Perry Anderson, 1962'den 1983'e kadar ve yine 2000-4 arasında *New Left Review*'un editörlüğünü yaptı; California Üniversitesi'nde tarih profesörüdür.
141 Cohen *Karl Marx's Theory of History*, s. 134.
142 A.g.y., s. 285-9.
143 J. Elster "Marx'ın Tarih Kuramı Üzerine Cohen" *Political Studies* 28:1, Mart 1980, s. 124-5.
144 Cohen *Karl Marx's Theory of History*, s.152.
145 E. O. Wright, A. Levine ve E. Sober *Reconstructing Marxism* (Londra, 1992), s. 24.
146 Cohen *Karl Marx's Theory of History*, s. 206, 389-95.
147 A. Callinicos *Making History* (Leiden, 2004), s. 69.
148 Wright *ve bşk. Reconstructing Marxism*, s. 12; Callinicos *Making History*, s. 40.
149 Anderson *Arguments within English Marxism*, s. 40, 72.
150 A.g.y., s. 14.
151 A.g.y., s. 31-2.
152 A.g.y., s. 38-40.
153 A.g.y., s. 45.
154 A.g.y., s. 53-5.
155 A.g.y., s. 72, 40.
156 Cohen *Karl Marx's Theory of History*, s. 150-66.
157 Anderson *Arguments within English Marxism*, s. 55.
158 A.g.y., s. 58.
159 A.g.y., s. 19-21.
160 A.g.y., s. 20.
161 I. Deutscher *Stalin* (Londra, 1966 [1949]), s. 539; ve *The Prophet Outcast: Trotsky 1929-1940* (Oxford, 1987 [1963]), s. 514; karş. P. Anderson *Considerations on Western Marxism* (Londra, 1976), s. 120.

162 Anderson *Arguments within English Marxism,* s. 24; S. Timpanaro *On Materialism* (Londra, 1975), s. 105.
163 Anderson *Arguments within English Marxism,* s. 18.
164 Thompson *The Making of the English Working Class,* s. 8.
165 H. Kaye *The British Marxist Historians* (Londra, 1995), s. 240.
166 P. Anderson "The Figures of Descent", P. Anderson *English Questions* (Londra, 1992), s. 157; bu yazı ilk kez *New Left Review* no. 161, 1987'de yayınlandı.
167 A.g.y., s. 157-60.
168 A.g.y., s. 164.
169 R. Looker "Değişen Yörüngeler", C. Barker ve D. Nicholls haz. *The Development of British Capitalist Society: A Marxist Debate* (Manchester, 1988), s. 17.
170 Anderson "The Figures of Descent", s. 157.
171 Anderson *Arguments within English Marxism,* s. 40.
172 Anderson "The Figures of Descent", s. 168.
173 Cohen *Karl Marx's Theory of History,* s. 77.
174 Looker "Değişen Yörüngeler", s. 27.
175 Alasdair MacIntyre, Notre Dame Üniversitesi'nde kıdemli araştırmacı felsefe profesörüdür. 1950'lerin başında BBKP üyesiydi. 1956'da İngiliz Yeni Solunun önde gelen bir mensubu oldu ve kısa süre sonra da Troçkist harekete katıldı. 1960'ların başında *International Socialism* grubunun üyesiydi. 1960'ların ortasında Marksizmden giderek uzaklaştı. Alex Callinicos, York Üniversitesi'nde siyaset profesörü ve Sosyalist İşçi Partisi'nin önde gelen bir üyesidir.
176 Anderson *Arguments within English Marxism,* s. 67, 6.
177 E. P. Thompson *William Morris* (Londra, 1977 [1955]), s. 807.
178 Anderson *Arguments within English Marxism,* s. 161.
179 A.g.y., s. 167; Thompson *William Morris,* s. 807.
180 Anderson *Arguments within English Marxism,* s. 161-2.
181 Gerçekten de Thompson, MacIntyre'ın makaleleri "tarihçiler için birinci derecede önemini hâlâ koruyor" diye yazdı: E. P. Thompson "Leszek Kolakowski'ye Açık Mektup", *The Poverty of Theory* içinde, s. 359, 401; bu yazının ilk kez yayınlandığı yer: R. Miliband ve J. Saville haz. *The Socialist Register* (Londra, 1973).
182 Anderson *Arguments within English Marxism,* s. 162.
183 A.g.y., s. 108.
184 Thompson, 1978'de, bu makalede ortaya atılan savları "olgunlaşmamış, ama bence, kökten yanlış olmayan" savlar diye betimledi: "Teorinin Sefaleti", s. 129.
185 E. P. Thompson "Sosyalist Hümanizm" *New Reasoner* 1, Yaz 1957, s. 105.
186 A.g.y., s. 106.
187 A.g.y., s. 109.
188 A.g.y., s. 108.
189 A.g.y., s. 113
190 A.g.y., s. 132,121.
191 A.g.y., s. 139.
192 A.g.y., s. 106.
193 E. P. Thompson "Etkin Özne ve Seçim" *New Reasoner* 5, Yaz 1958, s. 98-100.

194 A.g.y.
195 Anderson *Arguments within English Marxism*, s. 121.
196 Thompson "Sosyalist Hümanizm", s. 105, 138.
197 A.g.y., s. 125.
198 A.g.y., s. 121.
199 A.g.y., s. 124.
200 H. Hanson "Edward Thompson'a Açık Mektup" *New Reasoner* 2, Güz 1957, s. 88.
201 A.g.y., s. 79.
202 E. P. Thompson "Devrim", E. P. Thompson haz. *Out of Apathy* (Londra, 1960), s. 302.
203 A. MacIntyre "Ahlaki Yabandan Notlar", K. Knight haz. *The MacIntyre Reader*, s. 31-2; bu yazının iki kısım hâlinde ilk kez yayınlandığı yer: *New Reasoner* 7, Kış 1958-59, s. 90-100 ve *New Reasoner* 8, Bahar 1959, s. 89-98.
204 A.g.y., s. 38.
205 A.g.y., s. 32.
206 A.g.y., s. 34-5.
207 A.g.y., s. 37.
208 A.g.y., s. 39.
209 A.g.y., s. 40-1.
210 A.g.y., s. 43, 41.
211 A.g.y., s. 46.
212 A.g.y., s. 43-4.
213 A.g.y., s. 45-6.
214 A.g.y., s. 48.
215 A.g.y., s. 42, 49.
216 A.g.y., s. 47.
217 A. MacIntyre "Aklın Zincirlerini Kırmak", E. P. Thompson haz. *Out of Apathy* (Londra, 1960), s. 220; ayrıca bkz. Thompson "Teorinin Sefaleti", s. 30.
218 MacIntyre "Aklın Zincirlerini Kırmak", s. 225.
219 Deutscher *The Prophet Outcast*, s. 241.
220 A. MacIntyre "Troçki Sürgünde", A. MacIntyre *Against the Self-Images of the Age* (Londra, 1971), s. 59.
221 A.g.y.
222 Callinicos *Making History*, s. xlviii.
223 A.g.y., s. 1-4.
224 A.g.y., s. 16, 94.
225 Callinicos, *Making History*'nin ilk basımında, daha az ortodoks bir Marx okuması ortaya koydu, ama tarihsel maddeciliğe ilişkin yorumu, 2004'te ikinci basım yapıldığında, daha ortodoks bir hâl almıştı: bkz s. xxxiii.
226 Wright *ve bşk. Reconstructing Marxism*, s. 97.
227 A.g.y., s. 50, 58.
228 A.g.y., s. 89-90.
229 A.g.y., s. 102-6.
230 Callinicos *Making History*, s. xxxiv-ix; Nolan'ın denemeleri için bkz: P. Nolan "Darvinci Bir Tarihsel Maddecilik", P. Blackledge ve G. Kirkpatrick haz.

Historical Materialism and Social Evolution (Londra, 2002) içinde; A. Carling ve P. Nolan "Tarihsel Maddecilik, Doğal Seçilim ve Dünya Tarihi", *Historical Materialism* 6, Yaz 2000, s. 215-64; ayrıca bkz. Nolan ile Andrew Levine ve Elliott Sober arasındaki görüş alıverişi: *Historical Materialism* 10:2, 2002 ve 11:3, 2003.

231 Callinicos *Making History,* s. 274-5.

232 A.g.y., s. 100.

233 A.g.y., s. xxv.

234 A.g.y., s. xxvii-ix.

235 M. Archer *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* (Cambridge, 1995), s. 14.

236 S. Creaven *Marxism and Realism* (Londra, 2000), s. 8-9; ayrıca bkz. A. Sayer *Method in Social Science* (Londra, 1992), s. 96-8; C. Hay *Political Analysis* (Londra, 2002), s. 122-34.

237 Callinicos *Making History,* s. 53, 143.

238 A.g.y., s. 54.

239 A.g.y., s. 147-50.

240 A.g.y., s. 174-9.

241 A.g.y., s. 232.

242 A.g.y., s. 214.

243 A.g.y., s. 217.

244 A.g.y., s. 260.

245 A.g.y., s. 239.

246 A.g.y., s. 244.

247 A.g.y., s. 251.

248 A.g.y., s. 259, 264.

249 A.g.y., s. xliii. *Historical Materialism* dergisi, Callinicos'un yakın zamanda çıkacak olan kitabıyla ilgili bugünlerde bir sempozyum düzenliyor.

250 Resch *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory,* s. 83-157.

251 J. Holstun *Ehud's Dagger: Class Struggle and the English Revolution* (Londra, 2000). Brian Manning, bir keresinde, bunun devrime ilişkin en güçlü inceleme olduğunu düşündüğünü bana söylemişti.

6

Tarih Olarak Şimdiki Zaman[1]: Marksizm ve Postmodernlik



> Marksizme inandığını açıklayanları ironik bir küçümsemeyle karşılamak, aydınlar arasında gitgide yayılan bir moda olup çıkmıştır.[2]

Bu kitapta irdelenen yazarların neredeyse hepsinin dönüp dolaşıp ele aldıkları bir izlek, tarih incelemesinin, çağdaş özgürleşme pratiğine ışık tutması gerektiğidir. Bu, Tony Blair'in eğitimden ve beceri gelişiminden sorumlu yontulmamış bakanı Charles Clarke'ın verdiği bir örneği alırsak, Orta Çağ tarihi gibi araştırma alanlarının siyasal açıdan alakasız olduğu anlamına gelmez; tam aksine. Çünkü, modern öncesi toplumlara ilişkin Marksist incelemeler modern sosyalist siyasetle çok zayıf bir ilişki içinde görünse de, modern öncesi dünyayı inceleyen tarihçilerin, sırf insanların çok farklı yapılara, önceliklere ve akılcılıklara sahip çok farklı birçok toplumda yaşamış olduklarını kanıtlamaları gerçeği bile, kapitalist akılcılığı doğallaştırmaya çalışan neoliberal girişimlere karşı genel eleştiriyi desteklemektedir. Bunun yanı sıra, sosyalistler, bu tür alternatif toplumsal yapıların yerini tüm dünyada kapitalizmin almış olduğu –"tarihin sonu" konusunda Francis Fukuyama'ya şöyle ya da böyle katıldığımız– iddiasından uzak durmak istiyorlarsa, kendisinden önceki üretim tarzları gibi modern kapitalizmin de tarihsel açıdan gelip geçici bir olgu

olduğunu göstermek için onun çelişkilerini ve dinamiklerini ortaya çıkarmamız gerekir.

Yukarıda irdelenen çeşitli tarihçilerin ve kuramcıların önerdikleri sosyalist stratejinin kesin biçimi büyük değişkenlik gösterir; Marksistlerce üretilmiş çeşitli tarihsel incelemelerin stratejik önemi konusundaki tartışmalar da sürmektedir. Bu çekişmenin kısmi bir nedeni, Anderson'ın Marksist tarih yazıcılığı ile Marksist siyaset arasındaki "fıtri bölünme eğilimi" olarak tanımladığı bir durumun varlığıdır.[3] Yine de Anderson dâhil birçok Marksist, Marx'ın kavramlarını, sosyalist stratejik düşünceye ışık tutmak amacıyla şimdiki zamanı dönemleştirmek için kullanarak, Fredric Jameson'ın "her zaman tarihselleştir"[4] isteğini izlemeye çaba göstermiştir.

Bu projenin ardında yatan siyasal ilkeliliğin aksine, Steve Rigby, *Marxism and History* (Marksizm ve Tarih) adlı kitabını bitirirken, tarihsel maddeciliğin yazgısı ile Marx'ın devrimci siyasetinin yazgısı arasında hiçbir zorunlu bağlantının olmadığı, dolayısıyla birisi gelişirken diğerinin kuruyup ölebileceği savını ortaya atmıştır. Şunu iddia edecek kadar da ileri gitmiştir:

> Marx'ın tarihsel iddialarının kabulü, onun devrimci siyasetine bağlılığı beraberinde getirmediği gibi, onun tarihsel yöntemi de devrimci siyasetini garanti etmez. Dolayısıyla, kapitalizme geçişe ya da Püritenizmin toplumsal çekiciliğine ilişkin Marksist açıklamaları kabul etmek ve de yarın gidip Muhafazakârlara oy vermek pekâlâ mümkündür.[5]

Pek inandırıcı görünmemesine rağmen, bu ikici Marksizm yorumu, söz gelişi Rudolph Hilferding'in, o ünlü ifadesiyle, Marksizm "yalnızca toplumun hareket yasalarına ilişkin bir kuramdır" ve "Marksizmin geçerli kabul edilmesi ... bir şey, o zorunluluk için çalışmak başka bir şeydir", diye yazdığı İkinci Enternasyonal dönemine kadar giden bir soyağacına sahiptir. Dahası, Hilferding, "sosyalizmin en sonunda zafere ulaşacağına

inanan birisinin, ona karşı savaşa katılması da tamamen mümkündür" iddiasında bulunmuştur.[6]

"Sosyalizmin en sonunda zafere ulaşacağı"nı bugün pek az yorumcu öne sürecek olmasına rağmen, Marx'ın devrimci siyasetini reddeden tarihçilerin, onun tarih kuramındaki içgörüleri alıp kullanmaları hiç de az rastlanan bir şey değildir. Ne var ki, bu davranışın altında yatan iltifata rağmen, Marx, kendi tarih kuramını, benimsediği devrimci siyasetin ayrılabilir bir tamamlayıcısı olmaktan çok daha fazlası olarak anlıyordu. Dahası, Bölüm 1'de belirttiğim gibi, eğer tarihsel maddeciliğin, tarihi devrimci işçi sınıfının bakış açısından yorumlamak olduğu kabul edilirse, bu açıkça bir perspektif sorunu ortaya çıkarır: Devrimci bir proleter hareket olmadan, tarihin Marksist bir yorumu olabilir mi?

Bu soru, yüzeysel olarak ilintili ama aslında çok farklı iki soruyu fiilen bir araya getirir. İşçilerin gerçek hareketi çekilme hâlindeyken Marksistler ne yapmalıdır? Öte yandan, proletarya devrimci bir sınıf olmaktan çıkarsa ne olur? Birinci soru, Marksistler için pek az kuramsal problem yaratır, çünkü işçiler arasında gerçek sınıf mücadelesinin ve sınıf bilinci düzeyinin tarih boyunca alçalıp yükseldiğini hiçbir Marksist asla inkâr etmemiştir.[7] Ne var ki, ikinci soru, daha ciddi bir problem doğurur, çünkü eğer proletarya devrimci bir sınıf olmaktan çıkarsa, o zaman kendi mantığı gereği Marksizm tarihin çöp kutusuna atılmak durumunda kalır. Ne yazık ki, bu iki konu arasında kuramsal olarak ayrım yapmakta pek az güçlük çekilmesine rağmen, pratikte bunlardan birine ilişkin kanıtları diğerinin kanıtlarıyla karıştırmak çok kolaydır. Gerçekten de postmodernliğin doğasıyla ilgili Marksist çevrelerde süren tartışmaların oldukça büyük kısmı, solun ve işçi hareketinin 1970'li yıllardan beri uğradığı su götürmez yenilgilerin farklı yorumları üzerinde yoğunlaşır.

Postmodernliğe İlişkin Çekişme

Fredric Jameson,[8] postmodernliğin doğasıyla ilgili tartışmalarda yer alan kuramcılar kervanına katılmış belki de en seçkin ve en etkili Marksisttir. Jameson'a göre, yeni bir postmodern çağda bulunduğumuz şeklindeki tezin gücü, "geçmişi genellikle 1950'li yılların sonuna ya da 1960'lı yılların başına kadar giden köklü bir kopma ya da *coupure* varsayımına bağlıdır".[9] Jameson, modernizmden postmodernizme ve öncesinde, gerçekçilikten modernizme geçişle ilgili kendi analizini, Ernest Mandel'in kapitalizm için yaptığı piyasa evresi, tekelci evre ve çokuluslu evre şeklindeki dönemlendirmeye[10] dayandırmasına rağmen, Jameson'ı eleştirenlerin birçoğu, onun Mandel'i kendi projesine dâhil etmesinin biraz "dayanaksız" bir girişim olduğuna işaret etmiştir. Çünkü Mandel, kapitalizmin tekelci ve çokuluslu evreleri dediği evreler arasındaki kopmayı 1945 yılı civarında meydana gelmiş bir şey olarak anlarken, Jameson'a göre postmodernizme dönüşüm 1960'lı yıllara tarihlenir.[11] Son zamanlarda Jameson, geliştirdiği kültür kuramının iktisadi temellerini, Giovanni Arrighi'nin *Uzun Yirminci Yüzyıl* (*The Long Twentieth Century*) kitabından aldıklarıyla pekiştirme çabasına girişmekle birlikte, postmodernizmin temelinde iktisadi bir kopmanın bulunduğu şeklindeki savının gücüne rağmen, bu kopmaya getirdiği kavramsal açıklamanın yeterlilikten uzak olduğunu söylemek belki de yerinde olur.[12]

Jameson'ın izinden gidenler arasında, onun postmodernizmin kapitalizm tarihindeki derin bir tarihsel kopma üzerine kurulduğu şeklindeki savını Perry Anderson kadar vurgulayan ve geliştiren hiç kimse yoktur.[13] Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezine 1992'de verdiği dikkat çekici ölçüde duygudaş bir yanıtta Anderson'ın yazdığına göre, komünizmin çöküşüyle ve küreselleşme yüzünden zayıflayan refah reformizmiyle birlikte, "bugünün temel siyasal gerçeği, kapitalizmi alt etme iddiası taşıyan hiçbir programın artık kalmadığıdır ... tarih sahiden zamanını

doldurmuş görünüyor".[14] Anderson, özgül olarak, 1960'lı yılların sonunun, iktisadi olanın dönüşümüyle belirlenen gerçek bir tarihsel dönüm noktası olduğu konusunda Jameson'la görüş birliğine varmıştır, çünkü

> simgesel bilgi ve ikna sistemleri bizatihi yaşamın içine öyle bir nüfuz etmiştir ki, az ya da çok kültür dışı üretimin yapıldığı bağımsız bir alan fikri gitgide anlamını yitirdi. Bundan böyle, hatırı sayılır herhangi bir kültür kuramı, sermaye uygarlığından daha önce hiç olmadığı kadar çok şeyi içermek zorunda kaldı. Batı Marksizminin geleneksel nesnesi muazzam boyutlarda büyüdü.[15]

Jameson'ın postmodernizm kategorisini dünya ekonomisinin doğasındaki nitel bir dönüşüme dayandırdığı tezi geliştiren Anderson, sistemin doğasında radikal bir kopmanın saptanabileceğini, ama geçişin çoktan beri kendisini hissettirdiğini savundu. Anderson, daha önce, İkinci Dünya Savaşının modernist dönemin kapanışına işaret ettiğini savunmuş olmasına rağmen, şu kanıya vardı:

> Savaşın bitmesinden sonraki çeyrek yüzyıl ... geriye dönüp bakınca, modernist enerjilerin ansızın yok olmadığı, ama elverişsiz bir çevrede koşullar izin verdikçe aralıklı olarak orada burada hâlâ ışıldadığı bir fetret devri gibi görünüyor. Bütünüyle yeni bir biçimlenmenin zemini ancak 1970'lerin sonunda hazır hâle geldi.[16]

Anderson, modernizmin üç nirengi noktasının şunlar olduğunu öne sürdü:

> Egemen düzenin önemli ölçüde tarımsal ya da aristokratik niteliğini koruduğu, hâlâ ancak yarı sanayileşmiş durumda bir ekonomi ve toplum; etkisi hâlâ taze ya da yeni başlamış olan çarpıcı buluşların yapıldığı bir teknoloji; kurulu düzene karşı şu ya da bu türden devrimci kalkışmaların yaygın olarak beklendiği ya da korku uyandırdığı açık bir siyasal ufuk.[17]

Buna karşılık, postmodernizmin nirengi noktalarını ise, "*déclassé* (sınıfını yitirmiş) bir egemen düzen, ayağa düşmüş (medyatize) bir teknoloji ve tek renkli siyaset" oluşturuyordu.[18] Dolayısıyla, "modernizm kendisini aslında 'antiburjuva' olarak tanımladığı" hâlde, postmodernizm, herhangi bir zafer kazanılmaksızın o düşman gittiği zaman olan bitendir; ikincisi, yeni teknoloji bir zamanlar heyecan vericiyken, artık sıradanlaştı; son olarak da sol, 1970'lerde başlayıp 1980'ler boyunca derinleşen ağır bir siyasal yenilgi yaşamıştı. Anderson, özellikle, komünizmin çökmesinin ve Batılı sosyal demokrat partilerin reformcu içtepiyi terk etmelerinin önemini vurguladı. Anderson, bir araya gelen bu değişikliklerin, "bir bütün olarak kapitalizmin yeni bir tarihsel evreye girmiş [olduğu]"nu düşündürdüğü sonucuna vardı.[19]

Dolayısıyla, modernizm "keskin sınır çizgileri"ne sahip bir dünyayken, postmodern çağda "hareket eden yalnızca piyasadır".[20] Anderson, postmodern dünyanın çatışmasız olduğuna inanıyor değildi. Aksine, "postmodern dönemde karşıt kimlikler üzerinden yeni kutuplar ortaya çıkmıştır: toplumsal cinsiyet, ırk, çevre, cinsel yönelim, bölgesel ya da kıtasal çeşitlilik". Ne var ki, bunlar "günümüzde, Marx'ın proletaryası ile geleneksel burjuvazi arasındaki zıtlıklardan daha zayıf bir zıtlıklar dizisi oluşturmaktadır".[21] Dolayısıyla, yüz yüze kalınan problem, bu yeni "çağın şaşkınduyusu"yla nasıl yüzleşileceğiydi.[22] Postmodernizm, Anderson'ın savına göre, modernizm gibidir, "bir gerginlikler alanı"dır ve kültür arenası, bir "muharebe meydanı"dır.[23] Ama Anderson, solun, sağ karşısında "gerçek bir alternatif için savaşması"[24] gerektiğini savunmakla birlikte, böyle bir siyasetin işleyebilmesine çerçeve oluşturacak parametrelerin, geleneksel Marksizmde varsayılmış olandan çok daha dar tanımlanır hâle geldiğini vurguladı.

Anderson, bu savı, 2000'de yeniden yayın hayatına başlayan *NLR* için kaleme aldığı manifestoda geliştirdi. Bu yazısında, geçen onyılın başlıca ayırt edici özelliğinin, "neoliberalizmin neredeyse

hiç muhalefetsiz sağlamlaşması ve evrensel yayılması" olduğunu öne sürdü.[25] Anderson, ilk *NLR*'nin 1960'ta yayın hayatına başladığı bağlamı güncel bağlamla karşılaştırarak yazdığına göre, o zamanlar dünyanın üçte biri kapitalizmle bağını koparmıştı; 1956'da Stalinizmin gözden düşmesiyle, sahici Marksizmin yeniden keşfine yönelik hayati bir süreç başlamıştı; kültürel olarak ise, 1950'lerdeki uyumculuktan niteliksel bir kopuş olmuştu.[26] Buna karşılık, günümüzde Amerikan kapitalizmi milletlerarası üstünlüğünü yeniden ilan etmiştir: Avrupa'daki sosyal demokrat hükümetler, Amerikan modelini izlemek üzere tasarlanmış siyasetlere yönelirlerken, Japon ekonomisi durgunluğa girmiştir, Rusya felaketi halkta yaygın bir tepkiye yol açmamıştır ve Batılı güçler Balkanlarda yeniden varlıklarını duyurmayı başarmışlardır.[27] Dolayısıyla, neoliberalizme karşı 1990'larda kabaran dalgalara rağmen, "sermayenin gücüyle boy ölçüşebilecek herhangi bir kolektif özne henüz ufukta görünmemektedir".[28]

Anderson, böylesine iç karartıcı bir konjonktürde sosyalistlerin takınabilecekleri üç olası tavır görür: uyum sağlama, teselli arama ya da teslimiyet. Bunların her birini yorumlayarak, "yaygaracı döneklik oldukça seyrek olmakla birlikte ... fiilî uzlaşmanın derinliği, on ya da yirmi yıl önce oydaşmayı hayalinden bile geçirmeyecek geniş kesimlerin oybirliğiyle ... NATO'nun rolünün öylece sorgusuz sualsiz kabul edildiği Balkan Savaşı gibi olaylardan anlaşılabilir," diye yazar. Öte yandan, teselli arama, "ters yöndeki süreçlerin önemini abartma ...hayal ürünü güçlerle ilgili boş beklentilere kapılma" yönünde, yanlış olsa bile anlaşılabilir, bir "eğilim" olarak açıklanabilir. Üçüncü alternatif olan teslimiyet, Anderson'a göre, nadiren dile getirilir, ama "sisteme karşı bir alternatifin şansına hiç inanmaksızın ... sistemin doğasını ve zaferini açık seçik kabul etme"yi içerir. Bu tavırların aksine, Anderson, solun "ödünsüz gerçekçiliği" ve "egemen sistem"le uzlaşmanın reddini birleştirmesi gerektiği kanısındadır: Sol, "sistemin niteliğini değiştirecekleri gibi bir iddia öne

sürmeksizin, her türlü yerel harekete ya da sınırlı reforma destek" vermelidir.[29]

Anderson, Jameson'ın postmodern anla ilgili genel yorumunu savunmasını, açıkça, Alex Callinicos, Terry Eagleton ve David Harvey[30] tarafından sunulan alternatiflerin eleştirisi olarak konumlandırmasına rağmen, bu üç kuramcının dile getirdikleri postmodernizm yorumları, birörnek olmaktan uzaktır. Bunlardan Harvey'nin postmodern konjonktür okuması, Jameson ve Anderson tarafından yapılan genel analizlere paratikte en çok yaklaşandır.[31] Harvey, *Postmodernliğin Durumu* (*The Condition of Postmodernity*) adlı kitabında, "geç yirminci yüzyıl kapitalizminin ekonomi politiğindeki dönüşüm"le ilgili yaptığı irdelemeye girerken, okurlarına, "Batıda hâlâ, kâr için üretimin ekonomik yaşamın temel örgütleyici ilkesi olmayı sürdürdüğü bir toplumda yaşıyoruz" hatırlatması yaptı.[32] Yine de vurguladığına göre, "*birikim rejimi* ve onunla bağlantılı *toplumsal ve siyasal düzenleme tarzı*", "Fordçu-Keynesçi" tarzın "çökmeye" başladığı yaklaşık 1973 yılından beri önemli değişiklikler geçirmişti; yeni bir birikim rejiminin bunun yerini aldığı "hiçbir şekilde açık olarak" görülmese bile, durum böyleydi.[33] İktisadi durumun inkâr edilemez şekilde yeni olan bir yönü, 1970'li yılların başından beri "finans piyasalarında yaşanan olağandışı çiçeklenme ve dönüşüm"dü.[34] Bununla birlikte Harvey, bu finansal gelişmenin, 1980'li yıllarda esnek birikim sistemine yönelen daha geniş bir hareketin bir veçhesinden (yönünden) başka bir şey olmadığı şeklindeki iddiayla karşılaştığında, serinkanlılığını korudu. Bu mesele üzerindeki tartışmayı dikkate alarak, bir yandan 1970'li ve 1980'li yıllarda kullanıma sunulan yeni teknolojilerin, "üretim sistemlerindeki çalışma ilişkilerini bütünüyle farklı bir toplumsal, iktisadi ve coğrafi temelde yeniden inşa etme" olanağı sağladığını öne sürenler ile öte yandan, esnek birikim ideolojisinin, sistemde derin bir iktisadi dönüşüm temeline dayanmadığını, ama fiilen neoliberalizm dalgasına karşı hiçbir şeyin yapılamaya-

cağı fikrini meşrulaştırıcı işlev gördüğünü savunanlar arasında dengeli bir çizgi tutturmaya çabaladı.[35] Harvey'in kendi inancına göre ise, esnek birikim ideolojisi, en iyi şekilde, Thatcher'ın ünlü deyişiyle, "hiçbir alternatifin olmadığı" düşüncesini işçilere kabul ettirerek kârları artırmak üzere tasarlanmış kapitalist bir strateji olarak anlaşılabilecek olmasına rağmen, böyle bir stratejiye indirgenemezdi: Çalışma süreci düzeyinde bir şeyler değişmişti. Gerçekten de, çalışma sürecinde oluşan önemli değişiklikler, "sendikalaşmanın ve geleneksel 'sol siyaset'in" sürdürülmesini güçleştirmişti.[36]

Bu savları on yıl sonra tekrar ele alan Harvey, bu tartışmayla ilişkili iki noktayı belirtti. Birincisi, kendisi de dâhil solun 1980'li ve 1990'lı yıllarda küreselleşme kavramına bakışı, "özellikle küreselleşme siyasetinin ABD dış politikasının başarmaya çalıştığı her şey açısından gitgide daha merkezî bir önem kazanması nedeniyle, bizi o siyasetin zayıf muhalifleri yaptı,"[37] görüşünü ortaya attı. Bu savın ima ettiği şey, önceki yirmi yılda oluşan iktisadi değişikliklere ilişkin oldukça serinkanlı analizinde kendisinin bile, neoliberallerden kaynaklanan küreselleşme söylemine kısmen kapılmış olduğudur. Ne var ki bu kabul, Harvey'yi, önceki onyıllarda oluşan iktisadi değişikliklerin siyasal sonuçlarına ilişkin eski, kötümser analizini reddetmeye yöneltmedi: "İşgücü artık coğrafi olarak çok daha dağınık, kültürel olarak çok daha heterojen, etnik ve dinsel olarak çok daha çeşitli, ırksal olarak çok daha katmanlaşmış, dil olarak çok daha parçalanmıştır. Bu durum, hem kapitalizme karşı direniş şekillerinin hem de alternatiflere ilişkin tanımların farklılaşması sonucunu doğuracaktır."[38] Dahası, Marx'ın –karşıt sınıfları, üretim araçlarıyla zıt ilişkileri paylaşıyor olarak kavramanın en iyisi olduğunu savunduğu– sınıf modelinin gözden geçirilmiş bir yorumunu yapan Harvey, sınıfı, "sermaye birikimi süreçleriyle ilgili durum ya da konum" olarak tanımladı –"işçi sınıfının belirli kesimlerinin ... zincirlerinden başka kaybedecek oldukça fazla şeye [sahip oldukları]"nı öne sür-

dü.[39] Bu savlardan çıkarılabilecek kötümser sonuçlara rağmen, Harvey, "alternatif örgütlenme modelleri"nin geliştirilebileceği umudunu korudu.[40] Gerçekten de, yakın zamanda belirttiğine göre, "küreselleşme karşıtı hareket"in gücü, "geleneksel emek örgütlenmesi biçimleri"nden kaçınıyor olmasıdır ve 15 Şubat 2003 gösterilerinde gerçekleştirilen uluslararası kitlesel savaş karşıtı hareket "ciddiye alınması gereken bir güç"tür.[41]

Bu nedenle Harvey, solun gerilemesinin derin iktisadi nedenlerine ilişkin entelektüel analizinin ima ettiği kötümser sonuçlara karşı bir "irade iyimserliği" toparlamaya çabalarken, başka Marksistler, modern ve postmodern konjonktürler arasındaki iktisadi sürekliliği vurgulamışlardır. Söz gelişi Terry Eagleton, postmodernizmin köklerini, 1968 kuşağından radikallerin yaşadıkları yenilgi deneyiminde bulur: "Postmodernizm başka hangi kaynaktan doğmuş olursa olsun ... aynı zamanda ve temel olarak, ya unutulmaya ittiği ya da karşısında gölge boksu yapmayı hiçbir zaman bırakmadığı bir siyasal yenilginin sonucudur".[42] Eagleton'ın daha özgül olarak öne sürdüğüne göre, "1960'lı yılların sonundaki bozgunun ardından, biricik uygulanabilir siyasetin sanki kalıcılaşmış bir sisteme karşı bölük pörçük direnişte yattığı gibi bir anlayış oluştu. Sistem sarsıntıya uğratılabilirdi ama parçalanıp dağıtılamazdı".[43] Eagleton, postmodernliğe ilişkin çapsız düşünüşün karşısına, 1999 Seattle gösterisinin ardından kapitalizme karşı ortaya çıkan büyük anlatıyı koydu.[44] Bununla birlikte, bu savın söylemsel çekiciliğine rağmen, postmodernizmi doğuran yenilgiye ilişkin Eagleton'ın analizi, Anderson'ın öne sürdüğü gibi, "gerçek bir analizden çok, şen bir mesel sundu".[45] Ne var ki Anderson, Eagleton'ın analizinin, "postmodernizmi siyasal yenilginin ürünü sayan okumanın en gayretli ürünü" olduğunu öne sürmekte oldukça hatalıdır, çünkü, kendisinin işaret ettiği gibi, Callinicos, "postmodernin siyasal arka planına ilişkin daha sıkı bir analiz sunar".[46] Ne yazık ki Anderson, postmodernizmi doğuran yenilgiye ilişkin bu okumayı irdeleme yerine,

Eagleton'ın meseli diyerek yarattığı şamar oğlanına verip veriştirmeyi yeğler.

Eagleton gibi Callinicos da, 1980'li yıllarda postmodern söylemin kabul görmesini, esas olarak, 1960'lı yılların sonu ile 1970'li yılların başında radikalizmin uğradığı yenilginin, 1980'li yıllarda Reagan ve Thatcher döneminde "yeni orta sınıf"ın yükselişinden yarar gören toplumsal bir katmana yaşattığı hayal kırıklığının sonucu olarak açıkladı. 1970'li ve 1980'li yıllarda Amerika'da, "yöneticilerden, profesyonellerden, yeni girişimcilerden ve rantiyelerden oluşan burjuva altı, kitlesel bir katmana gitgide daha çok siyasal desteğin"[47] verildiği "aşırı tüketimci" bir birikim rejiminin ortaya çıkışına ilişkin Mike Davis'in analizini izleyen Callinicos'un savına göre, Reagan ve Thatcher döneminde "yeniden yönlendirilen mali politikalar"la kısmen "fakirlerden zenginlere kaynak aktarılması", yeni orta sınıfa yarar sağladı.[48] Bununla birlikte, postmodern söylemin 1980'li yıllarda giderek kurduğu üstünlük bu iktisadi sürece indirgenemezdi. Daha çok, postmodernizm, iki kuvvetin bileşkesinden doğdu: "Batılı yeni orta sınıfın zenginliği ile en dilli mensuplarından bazılarında oluşan siyasal hayal kırıklığının birleşmesi."[49] Chris Harman'ın *The Fire Last Time: 1968 and After* (Son Seferki Yangın: 1968 ve Sonrası) adlı kitabında verdiği analizi ana çizgileriyle izleyen Callinicos, 1968 kuşağının giderek şiddetlenen yenilgi duygusuna özel dikkat göstererek,[50] 1980'li yıllarda postmodernizmin yükselmesini, "en başta, 1968-76 arası büyük altüst oluşun yükselttiği devrimci umutları gerçekleştirmekte uğranılan başarısızlığa bir yanıt olarak anlama"nın en iyisi olduğunu savundu. Dahası, bu mücadele döneminin yenilgisini, kapitalizmin derinlemesine iktisadi dönüşümünün dolaysız bir sonucu olarak değil, öncelikle siyasal ve sosyolojik açılardan açıkladı:

> Sermayenin gücünü uzun vadeli olarak herhangi bir şekilde sarsmakta bu mücadelelerin uğradığı başarısızlık, olumsal bir

durumdu; sistemin içkin mantığını değil gerek sosyal demokrat gerekse Stalinist geleneklerden doğmuş olsunlar, sınıfsal işbirliği çerçevesinde kısmi reformlara gönülden bağlı örgütlerin ve ideolojilerin Batılı işçi sınıfı hareketleri üzerindeki egemenliğini yansıtıyordu.[51]

Aynı zamanda da Callinicos, Anderson'ın Stalinizmin çöküşüne ilişkin kötümser değerlendirmesini, Sovyetler Birliği'nin "kapitalizmden başka bir toplumsal sistem"i[52] cisimleştirdiği şeklindeki yersiz faraziyeye dayandığını öne sürdü. Callinicos, buna karşılık, 1928 sonrası Sovyet rejimini bürokratik devlet kapitalizminin bir biçimi olarak tanımlayan Tony Cliff'i izledi.[53] Lenin'in ve Troçki'nin, Bolşevik Devrimini, Ekim'in Avrupa çapında benzer devrimleri tetikleyeceği kumarına dayandırmalarına işaret eden Callinicos, bu beklenti "akıldışılıktan uzak olmak"la birlikte, "...Bolşevik rejiminin ... kendisini kuşatan tecridi kırmayı başaramadığı gerçeği orta yerde duruyor," yorumunu yaptı.[54] Dahası, Callinicos, Stalinizmin yükselişini, Ekim Devriminden sonra Sovyet rejiminin tecrit edilmesinin sonucu olarak açıklamasına rağmen, savaş sonrası dönemde Rusya dışındaki devrimci dalganın yenilgisinin kaçınılmaz olduğu görüşünü kabul etmedi. Aksine bu yenilgi, genelde Avrupa solunun, daha özelde de Alman solunun, 1918-23 döneminde elde ettiği devrimci fırsatın potansiyelini kavrayamamasının sonucuydu.[55]

Dolayısıyla, genelde postmodernizmin, daha özelde ise Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezinin çekiciliğinin temelinde, solun 1970'li ve 1980'li yıllarda uğradığı yenilgilerin yattığı konusunda Callinicos ve Anderson görüş birliği etmelerine rağmen, o yenilgilere getirdikleri karşıt yorumlar, çok farklı stratejik sonuçları benimsemelerine yol açtı. Anderson, solun, kapitalizme karşı sistemik bir alternatifin bulunmadığını hiç değilse şimdilik kabul etmesini ısrarla isterken, Callinicos, kapitalizme karşı devrimci sosyalist bir alternatife ilişkin Marx'ın vizyonunun bugün de geçerliliğini koruduğunu savunmaktadır.[56]

Devletçilik ve Sosyalizm

Postmodernite hakkındaki Marksist tartışmanın, buna solun yenilgisine ilişkin iki düşüncenin dâhil edilmesiyle, daha bir karmaşıklaştığı açıktır: Callinicos, sınıf mücadelesinin yükselmesi ve alçalmasına ilişkin aşağıdan yukarıya yorum üzerinde yoğunlaşırken, Anderson, sosyal demokrasinin ve Stalinizmin gerileyişinin yukarıdan aşağıya öyküsü üzerinde yoğunlaşır. Anderson'ın siyasal kötümserliği, bu nedenle, Sovyetler Birliği'nin çöküşünü ve sosyal demokrasinin ölümcül gerileyişini, sosyalizmin kapitalizme karşı yaşayabilir bir sistemik alternatif olmaktan çıktığının kanıtı olarak gören bir okumaya dayanır; Callinicos'un iyimserliği ise 1970'li ve 1980'li yıllarda işçilerin küresel çapta uğradıkları yenilgilerin, kapitalizmin tarihinde temel bir kırılmaya işaret etmediği yolundaki tezinden kaynaklanır.

Aslında bu tartışma, *sosyalizm* kavramının kendisinin Marksistler arasında bile tartışmalı bir özellik taşımasına dikkatimizi çeker. Bu tartışmada çekişme konusu olan soruna ışık tutmanın güçlü bir yolu, Hal Draper'ın "yukarıdan sosyalizm" ve "aşağıdan sosyalizm" kavramsallaştırmalarına değinmektir. Draper'a göre, bu iki model aslında zıt anlamlıdır: Marx'ın aşağıdan demokratik bir sosyalizm modeli, hem Stalinistlerin hem de sosyal demokratların önerdikleri yukarıdan devletçi sosyalizm modelinin zıttıdır.[57] Buna karşılık, Bölüm 5'te işaret ettiğim gibi, Isaac Deutscher, bu iki modelin aynı amaca giden farklı yollar önerdiklerini ileri sürmüştür.[58] Dahası Deutscher, Stalin'in Doğu Avrupa'yı işgal etmesini, o toplumların sosyalist dönüşümünün bir biçimi olarak sınıflandırmakla,[59] sosyalizmi işçi sınıfının kendi kendisini özgürleştirmesi olarak gören Marx'ın sosyalizm anlayışından kopmuş oluyordu: "Bu devrim döngüsünde klasik Marksizme yer yoktur."[60] Deutscher, Stalinizme getirdiği yorumu temel alarak, sosyalist projenin belirli herhangi bir öznellik biçimine zorunlu bağımlılığının olmadığı sonucuna

vardı. 1965'te, kapitalizme karşı sosyalizm mücadelesinin odağının, üretim noktasından Berlin Duvarı'na kaydığını öne sürdü: "Zamanımızda sınıf mücadelesi yozlaşarak, hâkim oligarşilerin vicdansız çekişmeleri hâline gelmiştir."[61]

Deutscher'ın savının büyük gücü, Stalinist rejimlerin –bozulmuş olsa bile– sosyalizm tipleri olarak sınıflandırılmasının içerdiği kuramsal yeniliğe ışık tutmasıdır: Çünkü bu yepyeni "sosyalizm" uygulaması, sosyalizmi işçi sınıfının kendi kendisini özgürleştirmesi olarak gören Marx'ın anlayışından apaçık bir kopma içerir. Marx, kapitalizme karşı devletçi olmayan bir alternatif ihtimaline inanmakta elbette yanılmış olabilir, ama bu içgörü, Anderson'ın Deutscher'den esinlenmiş kötümserliğini reddetmek için Marksistlere en azından bir dayanak sağlar.[62] Bunun anlamı, Callinicos'un iyimser alternatifinin mutlaka daha ikna edici olduğu değildir, çünkü Harvey'in ve Anderson'ın işaret ettikleri işçi sınıfı içindeki bölünmeler, Marksist kuramcılar için ciddi sorunlar olmaya devam etmektedir. Yine de Marx'ın siyasetinin çekirdeği böyle bölünmeleri aşma amacını güttüğü için, Marksistler hiç değilse bunları ele almak için bir strateji tasarlamaya başlayabilirler.[63]

Sonuç

Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde yaptığı ve bu bölümün başında yer alan saptama, en azından bir anlamda, modern ve postmodern dünyalar arasında bir dereceye kadar süreklilik olduğunu düşündürmektedir: Her ikisinde de aydınlar, Marksizme ironik bir küçümsemeyle bakma eğilimi sergilemişlerdir. Ne var ki, 1999'da Seattle'da DTÖ'ye (WTO'ya) karşı düzenlenen gösterinin ardından kapitalizm karşıtı ve savaş karşıtı hareketlerin ortaya çıkışı, bir kez daha, içinde Marksist fikirlerin gelişebileceği bir alan yaratmıştır. Bununla birlikte, bu fikirlerin tam ilerleyip ana akım hâline gelmesi için, mevcut hareketin amaçlarını ger-

çekleştirebilmesi açısından gerekli toplumsal ağırlığa ulaşmasını sağlayabilecek, uluslararası kapitalizm karşıtı bir işçi hareketinin ortaya çıkması gerekir: Marx'ın ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde yazdıkları gibi, "belirli bir dönemde devrimci fikirlerin varlığı, devrimci bir sınıfın varlığını varsayar".[64] Ne var ki, böyle bir hareket, iktisadi gelişmelere mekanik bir yanıt olarak gelişmeyecek, sıradan eylemciler tarafından inşa edilecektir. Ve o eylemcilerin ana eğitim kaynağını kendi mücadele deneyimleri sağlayacak olmakla birlikte, onlar, hem önceki mücadelelerden çıkan derslerin derlemesi olarak, hem de daha iyi bir dünyanın hayalini kurmaya başlamaları için esin kaynağı olarak, Marksist tarihin zengin mirasından da yararlanacaklardır.

Notlar

1 Bu bölümün başlığı, Paul Sweezy'nin *The Present as History* (Tarih Olarak Şimdiki Zaman; New York, 1953) adlı makale seçkisinden alınmıştır; Sweezy'nin kendisi de bu adı, Lukács'ın *History and Class Consciousness* (*Tarih ve Sınıf Bilinci*) eserindeki bir ifadeden almıştır.

2 G. Lukács *History and Class Consciousness* (Londra, 1971 [1923]), s. 1.

3 P. Anderson *Considerations on Western Marxism* (Londra, 1976), s. 110.

4 F. Jameson *The Political Unconscious* (Londra, 1981), s. 9.

5 Rigby *Marxism and History*, s. 300.

6 R. Hilferding *Finance Capital* (Londra, 1981 [1909]), s. 23; karş. R. Hilferding (1941) "Maddeci Tarih Anlayışı", T. Bottomore haz. *Modern Interpretations of Marx* (Londra, 1981) içinde, s. 127; ayrıca bkz. L. Colletti *From Rousseau to Lenin* (New York, 1972), s. 229-36; Anderson *Arguments within English Marxism*, s. 6.

7 S. Perkins *Marxism and the Proletariat* (Londra, 1994), s. 11.

8 Fredric Jameson, Kuzey Carolina (NC) Duke Üniversitesi'nde görevli seçkin bir karşılaştırmalı edebiyat profesörüdür.

9 F. Jameson *Postmodernism, Or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Londra, 1991), s. 1.

10 A.g.y., s. 35-6.

11 S. Homer *Fredric Jameson* (Cambridge, 1998), s. 108; E. Mandel *Late Capitalism* (Londra, 1975), s. 118-21; M. Davis "Kentsel Rönesans ve Postmodernizm Ruhu" *New Left Review* no. 151, 1985, s. 107; A. Callinicos *Against Postmodernism* (Cambridge, 1989), s. 133.

12 F. Jameson *The Cultural Turn* (Londra, 1998), s. 136 vd.; P. Anderson *The Origins of Postmodernity* (Londra, 1998), s. 126. Jameson'ın kültür kuramını Baran

ve Sweezy'den aldıklarıyla maddi bir temele oturtma çabası için bkz. F. Jameson *Marxism and Form* (Princeton, NJ, 1971), s. 36.

13 P. Blackledge *Perry Anderson, Marxism and the New Left* (Londra, 2004), s. 150-5.

14 P. Anderson "Tarihin Sonları" (The Ends of History), P. Anderson *A Zone of Engagement* (Londra, 1992), s. 343.

15 Anderson *The Origins of Postmodernity*, s. 73.

16 A.g.y., s. 84.

17 A.g.y., s. 81.

18 A.g.y., s. 92.

19 A.g.y., s. 89-92.

20 A.g.y., s. 93, 114.

21 A.g.y., s. 104.

22 A.g.y., s. 115.

23 A.g.y., s. 134-5.

24 P. Anderson "Sol Duygusu" *New Left Review* no. 231, 1998, s. 81.

25 P. Anderson "Yenilenmeler" *New Left Review* 2:1, 2000, s. 10.

26 A.g.y., s. 7.

27 A.g.y., s. 11-12.

28 A.g.y., s. 17.

29 A.g.y., s. 13-14.

30 Terry Eagleton Oxford Üniversitesi'nde İngilizce profesörüydü ve kısa zaman önce, Manchester Üniversitesi'nde kültür kuramı kürsüsünü üstlenmek üzere oraya taşındı; David Harvey, New York Şehir Üniversitesi'nin Lisansüstü Merkezi'nde antropoloji Seçkin Profesörüdür (Distinguished Professor); daha önce Oxford Üniversitesi'nde profesördü.

31 Anderson *The Origins of Postmodernism*, s. 78, 126.

32 D. Harvey *The Condition of Postmodernity* (Oxford, 1990), s. 121.

33 A.g.y., s. 124.

34 A.g.y., s. 194.

35 A.g.y., s. 189-90.

36 A.g.y., s. 191-2.

37 D. Harvey *Spaces of Hope* (Edinburgh, 2000), s. 13.

38 A.g.y., s. 45.

39 D. Harvey *Justice, Nature and the Geography of Difference* (Oxford, 1996), s. 359; Harvey *Spaces*, s. 45.

40 Harvey *Spaces of Hope*, s. 50.

41 D. Harvey *The New Imperialism* (Oxford, 2003), s. 189, 201.

42 T. Eagleton *The Illusions of Postmodernism* (Oxford, 1996), s. 21.

43 T. Eagleton *After Theory* (Londra, 2003), s. 51.

44 A.g.y., s. 72.

45 Anderson *The Origins of Postmodernity*, s. 116.

46 A.g.y., s. 115, 78.

47 M. Davis *Prisoners of the American Dream* (Londra, 1986), s. 211, alıntılandığı yer: Callinicos *Against Postmodernism*, s. 163.

48 Callinicos *Against Postmodernism*, s. 164.
49 A.g.y., s. 168.
50 C. Harman *The Fire Last Time* (Londra, 1988).
51 Callinicos *Against Postmodernism*, s. 168.
52 Callinicos *Theories and Narratives*, s. 18-19.
53 A. Callinicos *The Revenge of History* (Cambridge, 1991), s. 19, 29.
54 A.g.y., s. 26-7.
55 Callinicos *Against Postmodernism*, s. 60.
56 A. Callinicos *An Anti-Capitalist Manifesto* (Cambridge, 2003).
57 H. Draper "Sosyalizmin İki Ruhu", E. Haberkern haz. *Hal Draper: Socialism from Below* (Londra, 1992 [1966]) içinde. Daha genel olarak bkz. Draper'ın mükemmel dört ciltlik incelemesi *Karl Marx's Theory of Revolution* (New York, 1977-90).
58 I. Deutscher, *Stalin* (Londra, 1966), s. 539.
59 İlk kez 1966'da basılan iki makalede, Deutscher, Stalinist devletlerin gerçekte "kapitalizm sonrası" devletler olduğunu, "kapitalizm ile sosyalizmin orta noktasında durduklarını" öne sürdü: I. Deutscher *Marxism in Our Time* (Londra, 1971), s. 239, 41.
60 I. Deutscher *Trotsky: The Prophet Outcast* (Oxford, 1987 [1963]), s. 519.
61 I. Deutscher *Marxism, Wars and Revolutions* (Londra, 1984), s. 87; I. Deutscher, *The Great Contest* (Oxford, 1960).
62 P. Blackledge *Perry Anderson, Marxism and the New Left*, s. 98-9; 170-1; P. Blackledge "Gerçekçilik ve Yenilenmeler" *Contemporary Politics* 7:4, 2001; ayrıca bkz. P. Blackledge "Thatcherizmin Marksist Yorumları", M. Cowling ve J. Martin haz. *The Eighteenth Brumaire: (Post)Modern Interpretations* (Londra, 2002) içinde.
63 P. Blackledge "Marx ve Aydınlar", P. Reynolds ve D. Bates haz. *Marxism and Intellectuals* (Londra, 2006) içinde.
64 Marx *German Ideology*, s. 65.

Dizin

Abraham, David 23, 24, 43
Ahmad, Aijaz 29, 44, 75, 76, 94
akılcı, akılcılık 14, 37, 202, 203, 228, 230, 275, 278, 300, 314
Althusser, Louis 13, 91, 244, 245, 259-265, 270-274, 276, 277, 278, 284, 298, 305, 306, 308, 309, 313
Amin, Samir 160, 181, 190-192, 235
Anderson, Perry 13, 14, 28, 42, 44, 46, 74, 94, 98-101, 115, 151, 153, 154, 160, 173, 175, 178-180, 186-190, 193, 207, 208, 215-217, 220, 233-235, 238, 240, 242, 245, 257, 259, 265-271, 274, 276-286, 288, 289, 298, 299, 305, 308-312, 315, 317-321, 323, 325-330
antikapitalizm, *ayrıca bkz.* kapitalizm karşıtı 117, 282, 305
antik çağ 174-176, 178, 187
Archer, Margaret 301, 302, 313
Aristoteles 294
Arnavutluk 195
Arnold, John 19, 20, 43
Aronson, Ronald 250, 256, 306, 307
Arrighi, Giovanni 317
Asya-Afrika Konferansı (Bandung) 1955 265
Asya tipi üretim tarzı 135, 160, 162, 167, 182, 183, 184, 185, 187
ataerkil, ataerkillik 72, 73, 117

Balibar, Etienne 260, 270, 308
Ball, Terence 77, 94, 147
Bandung 265
BBKP, *bkz.* Büyük Britanya Komünist Partisi 101, 136, 137, 141, 143-145, 147, 148, 244, 265, 286, 288, 309, 311
Bebel, August 103
Beilharz, Peter 123, 126, 128, 129, 131, 154
Bentham, Jeremy 52
Benton, Ted 93, 102, 151
Berktay, Halil 160, 193, 194, 195, 226, 236, 242
Bernal, John Desmond 140, 141, 156
Bhaskar, Roy 39, 40, 46, 301
Birchall, Ian 246, 254, 255, 306, 307
Bismarck, Otto von 86, 87, 209, 217, 218, 220
Blackburn, David 217, 218, 240, 241
Blackburn, Robin 42, 215
Blair, Tony 314
Bois, Guy 42, 201, 224, 225, 238, 241, 263, 305, 308
Bonnell, Victoria 17, 18, 42
Brenner, Robert 42, 78, 79, 82, 94, 158, 171, 195, 196, 199-221, 223, 224, 227, 230, 232, 237-239, 241, 242
uharin, Nikolay 100, 134-136, 149, 155, 156, 182
Burjuvazi Romansının Yapısökümü 92
Burke, Eleanor 72
Burke, Peter 37, 43, 45, 93
Büyük Britanya Komünist Partisi (BBKP) 12, 101, 136

Callinicos, Alex 13, 14, 28, 42, 44, 74, 85, 88, 91, 94, 95, 150, 175, 218, 219, 233, 241, 245, 258, 275, 276, 284, 298-308, 310-313, 321, 323-330
Carlin, Nora 255, 307
Carling, Alan 300, 313
Charles, I. 207, 208, 213, 240, 314
Chattopadhyay, Paresh 63, 92
Childe, V. Gordon, Nikolay 13, 160-171, 176, 186, 230-232

Clarke, Charles 314
Cliff, Tony, Peter 135, 153, 155, 325
Cohen, G. A. 48, 49, 50, 90, 91, 156, 245, 274-278, 283, 284, 299, 300, 301, 310, 311
Colletti, Lucio 50, 90, 97, 99, 101, 150, 236, 328
Collier, Andrew 40, 41, 45, 46
Comninel, George 82, 88, 95
Corrigan, Philip 64, 92
Creaven, Sean 242, 302, 313
Çartizm 267, 282
Çin 94, 123, 182-185, 187, 190, 191, 244, 259, 261, 275, 280

Darwin, Charles 66, 67, 68, 74, 91, 93, 101, 102, 104, 107, 111, 130, 151, 152, 292
Davidson, Neil 14, 42, 219, 220, 241
Davis, Mike 324, 328, 329
Derrida, Jacques 17, 28, 29
Deutscher, Isaac 128, 129, 153, 154, 209, 212, 251, 280, 298, 311, 312, 326, 327, 330
Diderot, Denis 294, 295
Dimitrov, George 141, 156
Dobb, Maurice 46, 141, 143-145, 147, 150, 156-158, 195-200, 208, 209, 214, 220, 221, 223, 224, 237
Draper, Hal 47, 50, 90, 92, 184, 219, 234, 326, 330

Eagleton, Terry 321, 323, 324, 329
Eley, Geoff 154, 217, 218, 241
Elliott, Gregory 270, 308, 309, 313
Elton, Geoffrey 22, 43
Engels, Friedrich 12, 30, 44, 45, 47-49, 51, 53, 55-57, 60, 61, 64-70, 72, 73, 76-79, 83, 86-90, 92-97, 103, 104, 108, 114, 131, 155, 159-161, 163, 166, 172, 209, 226, 239, 278, 287, 292, 328
Enternasyonal 96-101, 110, 113, 115, 123, 126, 150, 162, 315
Evans, Richard 22-25, 43

Fara, Patricia 138, 139, 156
Fay, Margaret 66
Feuerbach, Ludwig 41, 46, 51, 57, 88, 90, 91, 95
Figes, Orlando 24, 125
Finley, Moses 175, 176
Fransız Devrimi 24, 25, 37, 72, 83, 84, 95, 108, 120, 142, 150, 184, 216, 218, 219, 234, 235, 241, 244-246, 251-255, 257-259, 265, 266, 277, 279, 306, 307
Fryer, Pete 254
Fukuyama, Francis 19, 314, 317, 325
Fulbrook, Mary 189, 235

Geertz, Clifford 17
Geras, Norman 90, 91, 270, 309
German, Lindsey 44, 46, 72, 93-95, 151, 155, 217, 241, 330
Gimpel, Jean 224, 241
Glucksmann, André 270, 271, 309
Godelier, Maurice 160, 186, 187, 235
Gramsci, Antonio 29, 30, 44, 149, 157, 266, 302
Green, J. R. 53
Guérin, Daniel 234, 255, 307
Guomindang 183

Haeckel, Ernst 68, 102
Haldane, John 140
Haldon, John 42, 160, 194, 195, 236
Hanson, Harry 290, 291, 312
Harman, Chris 91, 94, 155, 160, 224-228, 237, 241, 242, 324, 330
Harris, Nigel 155, 231, 234, 259, 308
Harvey, David 321-323, 327, 329, 233
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 53, 65, 88, 107, 108, 151, 262, 263, 294, 308
Hessen, Boris 136-141, 150, 156
Hilferding, Rudolph 315, 328
Hill, Christopher 20, 33, 34, 43, 45, 46, 50, 90, 141, 143, 145-147, 150, 151, 156, 157, 160, 208-212, 214, 215, 217, 218, 220, 239, 240, 241

Hilton, Rodney 46, 143, 193, 221-223, 228, 237, 241
Hirst, Paul 189, 195, 235, 237
Hobbes, Thomas 139, 294, 295
Hobsbawm, Eric 19, 25, 43, 46, 47, 50, 55, 62, 90, 91, 95, 141, 143, 144, 151, 156, 160, 214, 215, 220, 227, 240, 241
Hogben, Lancelot 141
Holstun, Jim 42, 46, 305, 313
Hruşçov, Nikita 244, 246, 259, 265
Hunt, Lynn 17, 18, 42

Irving, David 23, 24
indirgemecilik 13, 34, 49, 55, 91, 115
insan doğası 30, 51, 52, 112, 228, 295, 305
İşçi Partisi 15, 265, 266, 267, 269, 309

James, I. 42, 101, 143, 151, 210, 254, 273, 307, 310
James, C. L. R.
Jameson, Fredric 249, 306, 315, 317, 318, 321, 328, 329
Jenkins, Keith 26, 43
Joyce, Patrick 20, 26, 43
Judt, Tony 19, 20, 24, 43

kadın, kadınlar 70, 71, 115
Kant, Immanuel 291, 293, 294
kapitalizm karşıtı 11, 327, 328
Kara Ölüm 203
Kautsky, Karl 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103-107, 109, 120, 121, 131, 151, 152, 276
Kaye, Harvey 46, 145, 150, 156, 157, 281, 311
Kelly, Alfred 42, 102, 151, 152, 310
Kershaw, Ian 19, 20, 43
Keynes, John Maynard 137
Kingston-Mann, Esther 63, 92
Kirk, Neville 27, 42, 43, 44
Klugmann, James 143
Knei-Paz, Baruch 124, 126, 128, 131, 153, 154, 155
komünler 92

köle, köleci 13, 70, 71, 162, 168-170, 172-175, 177-180, , 184, 186, 187, 224, 225
kölelik 168, 171, 173, 174, 177, 180, 181, 189
Kriedte, Peter 42, 94, 223, 224, 241
Kronstadt isyanı 131
küreselleşme 317, 322, 323

Labriola 98, 107, 109, 110-113, 115, 151, 153
Lamarck, Jean-Baptiste de Monet 74, 93, 94
Le Blanc, Paul 106, 151, 152
Lefebvre, Henri 234, 241, 254
Le Goff, Jacques 224, 225, 227, 241
Lenin, V. İ. 45, 90, 99, 100, 106, 109, 115-122, 125, 126, 128-131, 133, 134, 148, 150-153, 155, 209, 236, 251, 280, 288, 325, 328
Lévi-Strauss, Claude 257, 258, 265, 308
Levy, Hyman 140
Locke, John 84
Looker, Bob 282, 284, 311
Löwy, Michael 83, 95, 153, 154
Lukács, Georg (György) 12, 35-38, 45, 149, 150, 157, 217, 236, 240, 266, 327, 328

Macaristan 14, 244, 246, 248, 254, 265
MacIntyre, Alasdair 13, 14, 65, 92, 129, 133, 154, 155, 245, 284-286, 291-298, 305, 311, 312
MacIntyre, Stuart 144, 156
Mandel, Ernest 123, 154, 251, 252, 253, 317, 328
Manning, Brian 15, 46, 207-209, 212-214, 220, 238-240, 313
Mao Zedong 234, 259, 260, 262
Marwick, Arthur 19, 20, 21, 22, 42, 43
Marx, Karl 11-13, 18-20, 30, 32, 34, 36-42, 44-66, 69, 73-85, 88-97, 103-106, 110-112, 114, 115, 117, 118, 120, 121, 123, 126, 131, 135, 143-145, 149-151, 157, 159, 160, 162-164, 166, 167, 173, 174, 181,

182, 184-187, 189, 190, 192, 196, 197, 201-203, 209, 218, 221, 223, 224, 228-231, 233, 234, 236, 239, 243, 247, 257, 260-264, 267, 271, 274, 277, 278, 280, 285, 287, 288, 290-295, 297-299, 302, 303, 305, 306, 308, 310-312, 315, 316, 319, 322, 325-328, 330
McGuire, Randall 162, 231
McNally, David 44, 80, 94
Medick, Hans 223, 241
Merleau-Ponty, Maurice 253, 307
Mészáros, István 45, 50, 90
Miliband, Ralph 240, 282, 309, 311
Mitchell, Juliet 72, 93
Molyneux, John 124, 151, 154
More, Thomas 105
Morgan, Lewis Henry 69, 72, 161
Morrill, John 205, 206, 207, 238
Morton, Leslie 46, 141, 143, 145-147, 150, 157
mutlakiyet 188, 203, 205, 226, 227
Münzer, Thomas 77

Naville, Pierre 251
Needham, Joseph 141
New Left Review 44, 46, 91, 95, 151, 154, 233, 237, 238, 240, 266, 309, 310, 311, 328, 329
Newton, Isaac 130, 136-140, 156
Nolan, Paul 300, 313

Osborne, Peter 264, 308
Otuz Yıl 226
Otuz Yıl Savaşı 226
Overton, Richard 139, 239
özgür irade 65, 243
özgürlük 36, 41, 65, 84, 108, 115, 145, 147, 174, 228, 273, 293, 296, 305

Parker, David 190, 235, 240
Parvus, Alexander Helphand 121
Patterson, Thomas 161, 162, 164, 231
pazar 198, 210, 225
Perkins, Stephen 37, 45, 328
Perry, Matt 13, 14, 28, 42, 46, 74, 91, 96, 98, 99, 115, 150, 160, 173, 175, 186, 187, 207, 215, 233, 240, 245, 265, 266, 274, 305, 309, 310, 317, 329, 330
Pipes, Richard 126
Pittenger, Mark 102, 151
Plehanov, Georgi Valentinoviç 98, 99, 100, 106-110, 113-117, 119, 120, 122, 128, 133, 149, 151-153, 166, 251, 298
Pocock, John 33, 45, 239
Polisensky, Josef 226, 242
Popper, Karl 292, 297
Poster, Mark 249, 257, 258, 263, 306, 307, 308
postmodernizm 20, 25-27, 43, 317-319, 321, 323-325, 328
post-yapısal-post-yapısalcılık 28, 264, 284
Prinz, Arthur 58, 62, 90
Procacci, Giuliano 198, 237

Ranke, Leopold von 21, 53, 55, 78, 95
Reiman, Michal 134, 155
Rey, Pierre-Phillippe 305
Rigby, Steve 48, 49, 50, 64-66, 77, 90, 92, 94, 96, 99, 100, 101, 150, 151, 315, 328
Roma, Roma İmparatorluğu 84, 151, 168-174, 176-182, 188-190, 192, 197, 222, 232
Rus 25, 31, 42, 62, 63, 64, 78, 101, 105-108, 110, 115, 116, 118-122, 124-127, 129, 130, 132, 133, 149, 151-153, 183, 184, 257, 263, 275, 279, 298
Rus Devrimi 25, 115
Rusya 14, 62, 63, 64, 79, 87, 92, 99, 100, 105, 106, 109, 115-124, 127, 130, 132-136, 142, 151, 155, 162, 163, 185, 209, 246, 320, 325

Said, Edward 74, 75, 94
Samuel, Raphael 29, 30, 44, 97, 137, 143, 145, 151, 156, 157

Sartre, Jean-Paul 13, 243-259, 261, 266, 277, 298, 301, 304-308
Saussure, Ferdinand de 27, 28, 31, 33
Saville, John 44, 46, 137, 143, 147, 157, 240, 309, 310, 311
Sayer, Derek 46, 64, 92, 313
Schama, Simon 24, 25
Schlumbohm, Jurgan 94, 223, 241
Schwarz, Bill 144, 146, 156, 157
Seattle, DTÖ'ye karşı gösteri (Kasım 1999) 305, 323, 327
Seccombe, Wally 73, 94
Segal, Ronald 132, 155
Sheehan, Helena 140
Skinner, Quentin 32, 33, 44, 45
Skocpol, Theda 189, 235
Smith, Adam 78, 201-203, 216, 230, 240, 268
Soboul, Albert 218, 220, 234, 241
Sosyal Demokrat Parti (SPD) 96, 103, 104
Spivak, Gayatri 29, 44
Stack, David 104, 152
Stalin, Josef 31, 100, 125, 126, 131, 132, 134-136, 142-144, 155, 156, 161-163, 167, 182-184, 186, 187, 195, 245, 247, 250, 254, 256, 257, 261-263, 272, 287, 292, 293, 306, 307, 311, 326, 330
Stalinist, Stalinizm 11, 18, 101, 133-136, 142, 155, 161, 163, 182, 185, 217, 247, 254, 256, 261, 272, 273, 285-293, 297, 325, 327, 330
Ste. Croix, Geoffrey de 39, 45, 46, 60, 91, 160, 173-181, 194, 233, 302
Stedman Jones, Gareth 26, 27, 29, 32, 43, 44, 302
Sweezy, Paul 158, 198, 220, 237, 241, 328, 329

Tarihçiler Grubu (BBKP), bkz. BBKP Tarihçiler Grubu 136, 156, 241, 244
Thatcher, Ian 89, 125, 126, 154, 322, 324
Therborn, Goran 59, 91
Thompson, E. P. 13, 29, 44-46, 135, 141, 143, 154, 157, 160, 178, 216-218, 220, 238, 240, 244, 245, 265-274, 276, 277-281, 283-291, 297, 305, 309, 310, 311, 312
Torr, Dona 141, 143, 147, 148, 150, 157
Townsend, Jules 72, 93
Trigger, Bruce 163, 164, 230-232
Troçki, Lev 12, 42, 92, 100, 101, 106, 109, 115, 116, 119-135, 149-155, 183, 184, 196, 209, 234, 250, 251, 256, 257, 280, 298, 312, 325

Üçüncü Dönem 142

Vilar, Pierre 55, 91, 92, 264, 308
Vogel, Lise 72, 93, 103, 151
Voloşinov, V. N. 31, 34, 44

Wada, Haruki 64, 92
Weber, Max 60, 176, 189, 207, 236
Weikart, Richard 68, 93, 151
White, Hayden 17
White, Leslie 163
Wickham, Chris 42, 159, 160, 180-182, 190, 192-195, 221, 229, 230, 234, 235, 236, 241, 242
Williams, Raymond 17, 33, 45, 110, 114, 153
Wittfogel, Karl 185, 186, 234
Wood, Ellen Meiksins 32, 33, 45, 160, 171, 172, 174, 175, 225, 232, 233, 237
Wood, Neal 32
Wright, Eric Olin 275, 276, 299, 300, 301, 310, 312

yapısöküm 44, 92
yapısökümcü dönemeç 29
Yunan, Yunanistan 91, 167-169, 171-180, 232, 233

Zasuliç, Vera 62, 63, 92

Fukuyama'nın "tarihin sonu"nu ilan etmesinin üzerinden henüz on yıl bile geçmeden kapitalizm karşıtları, "Başka bir dünya mümkün" diyerek ayağa kalktı. "İşgal et" eylemleri, "Biz % 99'uz" diyen kitleler, Tahrir, Gezi ve daha nicesi "tarihin sonu" tartışmalarını sona erdirirken solu da canlandırdı.

Bu türden slogan ve eylemlerin hiç de ütopik kuruntular olmadığını; kapitalizmin, tıpkı kendinden önceki köleci ve feodal üretim tarzları gibi tarihsel bir üretim tarzı olduğunu ve zamanla tarih sahnesinden çekilebileceğini gösteren isimlerin başında bizzat Marx gelir. Onun ardından Marksist tarihçi ve düşünürler, yeni siyasal ve toplumsal gelişmeleri de değerlendirerek, bu tarihsel bakış açısını sürdürdüler. Marksist tarih kuramının güçlü, gelişkin ve hayat dolu olduğunu savunan Paul Blackledge de bu isimlerden biri. Kitabına, geleneksel tarihçilerin ampirizmi ve postmodernistlerin rölativizmi karşışında, tarihin incelenmesine yönelik Marksist yaklaşımı savunarak başlıyor. Daha sonra, Marx ile Engels'in ölümlerini izleyen yarım yüzyıl boyunca Lenin, Troçki, Lukács gibi teorisyenlerin ürettiği çalışmaları inceleyerek 1950'lerdeki Büyük Britanya Komünist Partisi Tarihçiler Grubuna kadar uzanıyor.

Köleci, feodal ve Asya Tipi Üretim Tarzı da dahil olmak üzere farklı üretim tarzlarının içeriğine ve aralarındaki geçişlere dair tartışmalara da giren yazar, tarihin hareketinde yapı ve öznenin etkinliği sorununa dair daha yakın tarihli (Sartre ile Althusser arasında geçen) tartışmaları da ele alıyor. Kitabın son bölümlerinde, günümüzde postmodern konjonktürün dönemleştirilmesi konusunda geliştirilen birbirinden farklı Marksist yaklaşımları inceleyen Blackledge, bu önemli tartışmaların siyasal uzanımlarını da ortaya koyuyor.

Tarihçilerin, kültür, toplum ve siyaset kuramı araştırmacılarının, kapitalizm karşıtlarının ve tarih meraklılarının ilgi ve merakla okuyacağı bir kitap.

22 TL. KDV DAHİL
ISBN 978-605-172-239-9
9 786051 722399
THG 0900406 HRN
Yordam Kitap
YordamKitap YordamKitap