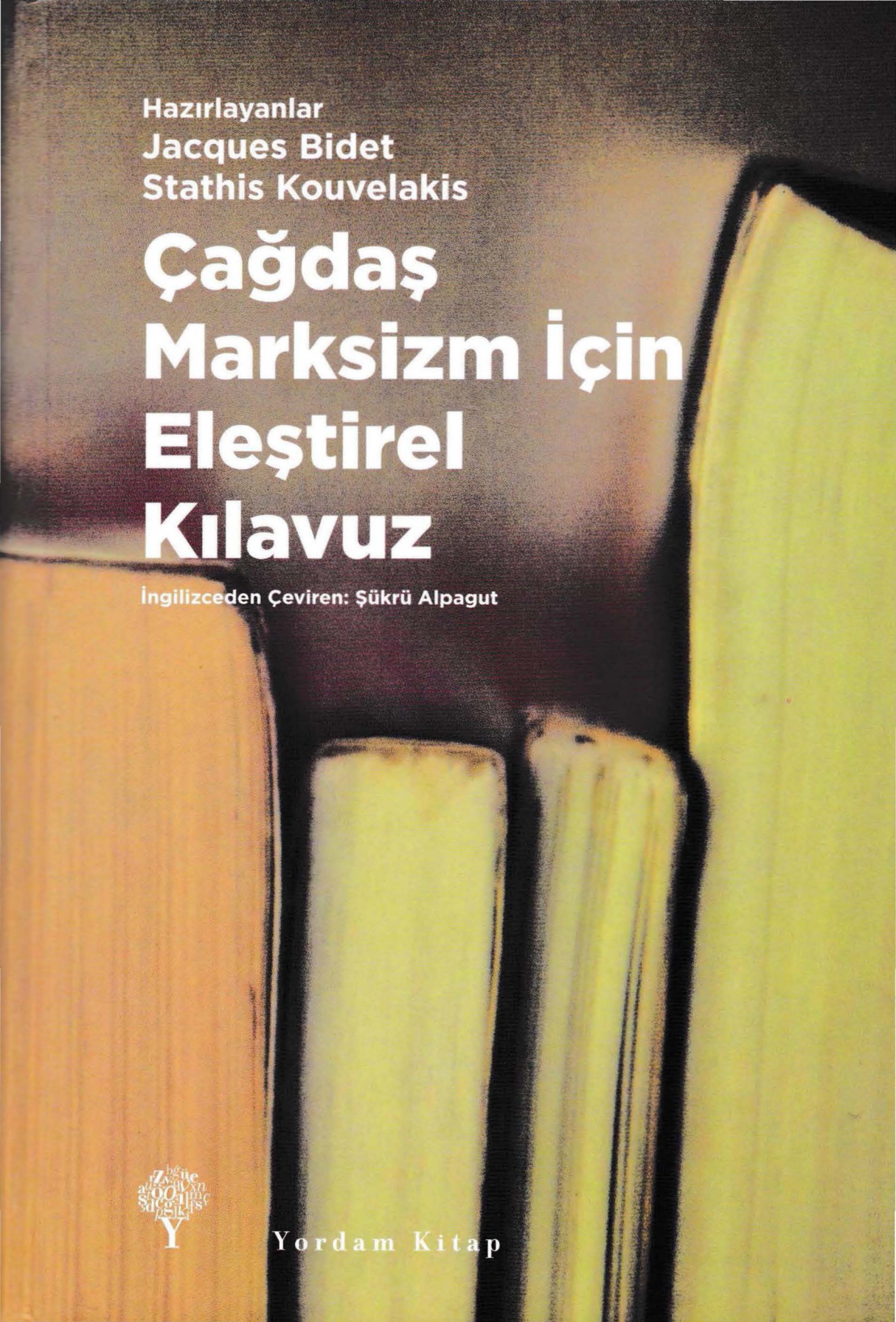
Hazırlayanlar
Jacques Bidet
Stathis Kouvelakis

Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz

İngilizceden Çeviren: Şükrü Alpagut



Yordam Kitap

Jacques Bidet

Paris-X Üniversitesi Siyaset Felsefesi ve Toplum Kuramları bölümünde profesör ve bölüm başkanıdır. Yayınlanmış çalışmaları arasında *Théorie de la modernité* (Modernlik Kuramı), *John Rawls et la théorie de la justice* (John Rawls ve Adalet Kuramı) ve *Explication et reconstruction du Capital* (*Kapital*'in Açımlanması ve Yeniden İnşası) vardır.

Stathis Kouvelakis

King's College London'da Siyaset Kuramı ve Felsefe dersleri vermektedir. *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*'ın (Felsefe ve Devrim: Kant'tan Marx'a) yazarıdır; ayrıca Slavoj Zizek ve Sebastian Budgen ile birlikte, *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*'un (*Yeniden Lenin: Bir Hakikat Siyasetine Doğru*) hazırlayıcılarındandır.

Eserin İngilizcesi:
Critical Companion to Contemporary Marxism
(Haymarket Books, 2009, Chicago, Illinois)

Eserin Fransızcası:
Dictionnaire Marx Contemporain
(PUF, 2001, Paris)

ÇAĞDAŞ MARKSİZM İÇİN ELEŞTİREL KILAVUZ

Hazırlayanlar:

Jacques Bidet ve Stathis Kouvelakis

İngilizceden Çeviren:
Şükrü Alpagut

Yordam Kitap: 226 • **Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz**
ISBN-978-605-4836-70-3 • *Çeviri:* Şükrü Alpagut
Editörler: Benan Eres-Selin Dingiloğlu • *Düzeltme:* Devrim Dirlikyapan
Sayfa Düzeni: Gönül Göner • *Kapak ve İç Tasarım:* Savaş Çekiç
Birinci Basım: Kasım 2014
© Presses Universitaires de France, 2001; © Yordam Kitap, 2012

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 5650122 - 0212 5650255

ÇAĞDAŞ MARKSİZM İÇİN ELEŞTİREL KILAVUZ

İÇİNDEKİLER

Giriş
MARKSİZM, POST-MARKSİZM, NEO-MARKSİZMLER 11
Jacques Bidet ve Stathis Kouvelakis

ÖN DÜŞÜNCELER

Bölüm 1: *ÇAĞDAŞ MARKSİZM İÇİN ELEŞTİREL KILAVUZ'UN* ANAHTARI 19
Jacques Bidet

Bölüm 2: MARKSİZMİN BUNALIMLARI VE KAPİTALİZMİN DÖNÜŞÜMÜ 37
Stathis Kouvelakis

Bölüm 3: MARKSİZMİN GELİŞİMİ: MARKSİZM-LENİNİZMİN SONUNDAN
BİN MARKSİZME, FRANSA VE İTALYA 1975-2005 51
André Tosel

Bölüm 4: ANGLOSAKSON MARKSİZMİ NEREYE? 90
Alex Callinicos

Bölüm 5: ESKİ KURAMLAR, YENİ KAPİTALİZM: MARKSİST İKTİSADIN GÜNCELLİĞİ ... 106
Gérard Duménil ve Dominique Lévy

KÜMELENMELER

Bölüm 6: ANALİTİK MARKSİZM 131
Christopher Bertram

Bölüm 7: FRANKFURT OKULU'NUN ELEŞTİREL KURAMI:
NEO-MARKSİZMDEN "POST-MARKSİZM"E 149
Gérard Raulet

Bölüm 8: GEÇ DÖNEM LUKÁCS VE BUDAPEŞTE OKULU 166
André Tosel

Bölüm 9: DÜZENLEME OKULU: MARX'TAN SOSYAL LİBERALİZME
TEK YÖNLÜ BİLET Mİ? 176
Michel Husson

Bölüm 10: EKOLOJİK MARKSİZM Mİ, MARKSİST SİYASAL EKOLOJİ Mİ? 188
Jean-Marie Harribey

Bölüm 11: Kapitalist Dünya Sistemi Kuramları 205
Rémy Herrera

Bölüm 12: Marksist Kurtuluş Teolojisi 219
Michael Löwy

Bölüm 13: Piyasa Sosyalizmi: Problemler ve Modeller 227
Tony Andréani

Bölüm 14: Amerikalı Radikaller: İmparatorluğun Kalbinde Yıkıcı Bir Akım 247
Thomas Coutrot

Bölüm 15: Siyasal Marksizm 258
Paul Blackledge

Bölüm 16: "Kitlesel İşçi"den "İmparatorluk"a: İtalyan *Operaismo*'sunun Şaşırtıcı Yörüngesi 274
Maria Turchetto

Bölüm 17: Marksizm ve Postkolonyal İncelemeler 296
Neil Lazarus ve *Rashmi Varma*

Bölüm 18: İngiliz Marksist Tarih Okulu 317
Paul Blackledge

Bölüm 19: Marksist Sınıf Analizinde Gelişmeler 334
Vivek Chibber

Bölüm 20: *Kapital*'e İlişkin Yeni Yorumlar 349
Jacques Bidet

Bölüm 21: Yeni Diyalektik 363
Jim Kincaid

Bölüm 22: Devletler, Devlet Gücü ve Devlet Kuramı 387
Bob Jessop

Bölüm 23: Marksizm ve Irkçılık Kuramları 403
Robert Carter

Bölüm 24: Tarihsel Maddecilik ve Uluslararası İlişkiler 423
Frédérick Guillaume Dufour

Bölüm 25: Marksizm ve Dil 439
Jean-Jacques Lecercle

KİŞİLER

Bölüm 26: Adorno ve Marx 455
Jean-Marie Vincent

Bölüm 27: Louis Althusser ya da Kavramın Saf Olmayan Saflığı 468
François Matheron

Bölüm 28: Yurdundan Sürülen Marksizm: Alain Badiou'nun Dönemeci 490
Alberto Toscano

Bölüm 29: Devrimci Potansiyel ve Walter Benjamin:
Savaş Sonrası ve Bir Kabul Görmenin Tarihi 508
Esther Leslie

Bölüm 30: Eleştirel Gerçekçilik ve Ötesi: Roy Bhaskar'ın *Diyalektik*'i 524
Alex Callinicos

Bölüm 31: Bourdieu ve Tarihsel Maddecilik 542
Jacques Bidet

Bölüm 32: Deleuze, Marx ve Devrim: "Marksist Kalmak" ne demektir? 558
Isabelle Garo

Bölüm 33: Jacques Derrida: Bir "Kripto-Komünist?" 576
Jason Smith

Bölüm 34: Foucault: Marx'ın Okuru ve Eleştirmeni 595
Roberto Nigro

Bölüm 35: Marksizm Bunaliminin Ötesi:
Gramsci'nin Paylaşılamayan Mirası 610
Fabio Frosini

Bölüm 36: Marx'a Ulaşamamak: Habermas 624
Jacques Bidet

Bölüm 37: Fredric Jameson: Doyumsuz Bir Totalleştirme Açlığı 639
Stathis Kouvelakis

Bölüm 38: Henri Lefebvre, Kentsel Modernliğin Düşünürü 651
Stathis Kouvelakis

Bölüm 39: Kôzô Uno ve Okulu: Kapitalizmin Saf Bir Kurami 666
Jacques Bidet

Bölüm 40: Raymond Williams 677
Jean-Jacques Lecercle

Katkida Bulunanlar Hakkinda 687

Kaynakça 690

Dizin 742

Marksizm, Post-Marksizm, Neo-Marksizmler



Jacques Bidet ve *Stathis Kouvelakis*

Dönem dönem, artık öldüğü ya da gerilemekte olduğu ilan edilen Marksizm ve daha genel olarak Marx'a ilişkin referanslar, çağdaş kültürün ayrılmaz bir parçasıdır. En yakını görebilen geniş bir görüş, bugün bile, Marksizmin son "bunalım"ının patlak vermesinden yirmi küsur yıl sonra ve resmen onunla özdeşleştirilmiş rejimlerin tarihe karışmış olduğu bir zamanda, Marx'a atıfta bulunmanın hiçbir anlamda gelip geçici –artık geçmişte kalmış bir dönemin kalıntısından ibaret– ya da yerel, birkaç coğrafi ve kültürel bölgeyle ya da ülkeyle sınırlı bir olgu olmadığını gösterir. Marksizm direngenliğini, üretkenliğini, bağlamlara ve konjonktürlere uyum sağlama yeteneğini ortaya koyuyor. Bu kitabın hazırlanmasına temel oluşturan seçimlerimizde bize yol gösteren durum değerlendirmesi işte budur: O referansın son otuz yıldaki kuramsal tartışmaları şekillendirmiş olduğu ve şekillendirmeyi sürdürdüğü çeşitli biçimleri –ünlü tarih köstebeğiyle benzetme yaparsak, bunlar sıklıkla toprak altındadır– göstermek.

Dolayısıyla okuyucular, bu *Kılavuz*'da, kavramlara ya da yazarlara karşılık gelen bir dizi konu başlığı değil, 1970'li ve 1980'li yıllardan başlayarak etrafında tartışmaların döndüğü ana eksenlere ilişkin geniş bir kavrayış sunan bir dizi bölüm (izlekler, kuramsal okullar ve akımlar, başlıca yazarlar) bulacaklardır. Bu perspektifin her şeyi kucaklaması söz konusu değildir; farklı seçimler de yapılabilirdi.[1] *Kılavuz* kuşkusuz çeşitli önemli jeokültürel bölgeleri dışarıda bırakıyor ve bazı okuyucular bunu Avrupa merkezcilik olarak göreceklerdir. Ne var ki amacımız, Marksizmin ana kavramları için bir kılavuz ya da ansiklopedik bir Marksizm incelemesi sunmak değildir. Bizden önce başkaları bunu büyük bir başarıyla yapmış-

lardır: Tom Bottomore'un *Dictionary of Marxist Thought* (Basil Blackwell, Oxford 1983), Georges Labica ve Gérard Bensussan'ın *Dictionnaire critique du Marxisme* (Presses Universitaires de France, Paris 1985 [*Marksizmin Eleştirel Sözlüğü*, Yordam Kitap, 2015'te yayınlanacak]) ve Wolfgang Fritz Haug'un *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus* (on cilt, Argument Verlag, Berlin 1994-) adlı yapıtlarına değinmekle yetinelim. Elinizdeki bu kitap, hiçbir şekilde, Marksizmle ve Marksizmin tarihiyle ilgilenen her okur ya da araştırmacı için vazgeçilmez olan o yapıtların yerini alma iddiasında değildir. Kendi payımıza bizim yapmaya çalıştığımız şey, *bugün* Marx'a ilişkin referans alanını belirleyen ana *eğilimleri*, sınır çizgilerini ya da kaçış hatlarını ve "Marksizm"in geleceği gibi (hiç kuşkusuz çok önemli) bir sorunun ötesinde, bu referansların çağımız entelektüel kültüründe ne tür bir etki yarattığını tespit ve bazen de ifşa etmektir.

Bu başlangıç noktasından, *Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz*'u oluşturan gereçlerin seçimine ve düzenlenmesine damgasını vuran bazı kesin kurallar çıkıyor.

İlk ve en önemli olarak, Marksist çalışmaların "ağırlık merkezi"nin yer değiştirdiğini göstermek istedik: Savaş sonrası ilk onyıllarda geleneksel olarak bu çalışmaların olumlandığı topraklardan -yani, Güney Avrupa ve Latin Amerika'dan- İngilizce konuşan dünyaya (özellikle de oradaki üniversitelere) doğru bir göç meydana geldi; günümüzde burası Marx'la ilintili kuramsal üretimlerin merkezi haline geldi. Bu, Henri Lefebvre'in deyişiyle, Marx'ın düşüncesinin "bir dünya haline gelmesi"nde büyük bir dönüşüm momentini içerir. Derinlemesine bir analiz gerektirir ve biz, hem kuramsal ve tarihsel *bilançolar* ("Ön Düşünceler") hâlinde hem de kitap boyunca, bugün birçok bakımdan şaşırtıcı bir Marksizm *kartografisi* kurmaya çalışan yazılar halinde bunun bazı öğelerini sunacağız. Böylece ana hatlarını çizdiğimiz düzenlemeler aynı zamanda da Marksizmin felsefi kimliğinde oluşan çeşitlenmeyi, yeni toplumsal ve siyasal bağlamlarla bütünleşmesini ve kısmen tarihte benzeri görülmemiş konularla -örneğin, ekonominin "küreselleşmesi" denilen sorunla, emek sürecinde ve üretimde oluşan değişikliklerle, yaygın kentleşmeyle, bilgi ve iletişim teknolojilerinin yarattığı devrimin etkileriyle, ırkçı şiddetin, kültürel ve askerî emperyalizmin, erkek egemenliğin ve çevresel tehdidin yeni biçimleriyle- karşılaşmasını yansıtmaktadır.

"Marksizm" ile onun ötekisinin birbirine değdiği arayüzü aydınlatmaya da çalıştık -başka bir deyişle, bir çeşit Marksizm halkası oluşturan ve kabul edilsin ya da edilmesin, onun dışında olmak bir yana, bizatihi onun

varoluş koşulu olan şeyde Marx'ın hangi şekillerde var olduğunu göstermeyi amaçladık. Foucault'dan Bourdieu'ye, Habermas'tan Deleuze'e, yeni sömürgecilik (postkolonyalizm) kuramcılarından uluslararası ilişkiler kuramcılarına kadar, bir dizi şahsiyet kendini kabul ettirmiş, pek çok kümelenme gelişmiş ve çeşitli siyasal, entelektüel bağlamlara sıkıca kök salmıştır; bunlar Marksizm referansının canlılığına tanıklık etmektedir.

Belki burada hâlâ "Marksizm"i ele almaya devam edip etmediğimiz sorulacaktır. Son zamanlarda "post-Marksizmler" ve "neo-Marksizmler" hakkında pek çok şey söylenmiştir. Aralarında ayrım yapmak her zaman kolay olmamasına karşın, ikisi ilke olarak birbirinden farklıdır, çünkü birisi Marksist paradigmanın tükendiğini ilan ederken; ötekisi, Marx'tan alınmış belirli fikirlerle özel bir ilişkiyi devam ettirerek onları yeni bağlamlarda yeniden yorumlayan ya da farklı geleneklerle birleştiren sorunsallar ortaya atar. Yeni-Marksizm kavramı, fikirlerin yüceliğine kazınmış bir tür öz-Marksizm mefhumuna karşıdır. Aslına bakılırsa, tarihin tanıdığı Marksizm gerçekte her zaman durmaksızın tekrar yapılanma ve yenilenme süreçleri yaşamıştır. Kendi yenilenmesinin koşullarını sürekli olarak kendi kavramsal alanı dışında, kopuşlar aracılığıyla üretilen perspektiflerde, çevresini saran kültürde bulmuş görünür. Yirminci yüzyılın sonuna damgasını vuran altüst oluşlarla, her türlü ortodoksluk düşüncesi sarsılmıştır. "Marksizmin bunalımı," kuramsal alandaki değişen yeniden sınıflandırmalarda anlatımını bulan, az çok geçici çeşitli akımları, okulları, grupları ve benzersiz bireysel yörüngeleri ortaya salmıştır. Eski sınır çizgileri esas olarak işlevini yitirmiştir. Envanter çıkarmanın ve göz alabildiğine uzanan manzaradaki ana izleklerden ve çizgilerden bazılarını tespit etmenin zamanı gelmiş gibi göründü bize. Fransız literatüründe böyle bir kartografinin hiç olmamasının –sıklıkla ulusal kültür alanı içinde sıkışıp kalan bir tartışmada birtakım sonuçlar doğurmaması beklenmeyecek bir eksikliğin– bizi buna sevk ettiğini hissettik.

Yeni eğilimleri araştırırken, daha geleneksel temeller üzerinde geliştirilmiş bazı dikkate değer ve önemli çalışmaları ihmal etmiş olduk. Foucault ve Althusser'in yanı sıra Lacan gibi *şahsiyetlere* de yer verilebilirdi. Dahası, farklı düzenleme seçenekleri hiç kuşkusuz farklı türlerden entelektüel olguları öne çıkarırdı. Örneğin, *disiplinlere* göre sunum yapmayı seçmiş olsaydık, okuyucular, hem bazı –örneğin Fransa'da Marksist tarih yazımındaki– gerilemelere (bu meyanda, Guy Bois'nun Ortaçağ üzerine çalışmaları, "kavramların tarihi"ne yönelik araştırmaları ya da Fransız Devrimi konusundaki çalışmaları gibi dikkate değer istisnalarla), hem

de niteliği gereği bilimsel ölçütler konusunda uzmanlaşma gerektiren ve Marksizminki gibi genel amaçlı bir kuramsal yapıyla ilişki kurmakta biraz güçlük çeken çeşitli bilgi biçimlerinin -sosyolojik, ekonomik, hukuki vb.- Marx'la ilişkisinin bürünebildiği karmaşıklığa ve benzersizliğe ilişkin daha iyi bir kavrayış edinmiş olurlardı. Konuya büyük "sorunsallar" vesilesiyle girmek, bu türden kesişmelerin farklı şekillerde tam olarak nasıl arandığını göstermenin yolu gibi göründü bize. Ansiklopedik bir kapsama ulaşmaktan çok, anlamlı bir çerçeve, uyarıcı bir tartışma ve karşılaşma sağlamayı amaçladık.

Oluşturma aşamasında kitabın hazırlayıcılarında büyük şaşkınlık yaratan fikirler dizini; çağdaş Marksizmlerin yeni diller konuştuklarını, kendilerini klasiklere yabancı felsefelerden ve bilgi biçimlerinden alınan ve bugün paylaşımlı eleştirel düşünceyle olan iletişimine damga vuran geniş bir kavramlar yelpazesi aracılığıyla ifade ettiklerini açıkça ortaya koyuyor. Ne var ki bu, toplumların sınıf, sömürü, siyasal ve kültürel hâkimiyet ve emperyalizm açısından analiz edilmesinin ayırt edici karakteristiğinin ortadan kalması sonucunu doğurmaz.

* * *

Açıkçası, bu yapıt, yeni bir çağda ve yeni bir uygarlık bağlamında farklı ulusal kültürleri süreklileşmiş bir ilgi alanı olarak gören *Actuel Marx* dergisinin yayın kurulunun on beş yıllık çalışmalarına çok şey borçludur.

Umarız bu harita, çağdaş entelektüel alanın önemli bir kısmını hareketlendiren ve dolayısıyla, dünyayı değiştirmeyi arzulayanlar için böylesine temel öneme sahip bir dünya bilgisine katkı yapan tartışmalarda nelerin ortaya sürüldüğüne (ki bunlar yalnızca kuramsal da değildir) ilişkin daha iyi bir kavrayış kazandırabilir.[2]

NOTLAR

1 *İngilizce basım için not: Dictionnaire Marx contemporain*'in (Presses Universitaires de France, 2001) altı bölümü bu basıma dâhil edilmedi, çünkü bunlar ya İngiliz dilinde yayınlanmaya uygun değillerdi ya da daha önce İngilizce olarak başka yerlerde basılmışlardı. Bölüm 17-25, 28, 29, 32, 33 ve 35 bu basım için yeniden kaleme alındı, Bölüm 3 ve 6 ise önemli boyutta gözden geçirildi ve güncellendi. Marksist feminizm, coğrafi-tarihsel maddecilik (özellikle David Harvey'nin çalışmaları), edebî ve kültürel eleştiri (özellikle Terry Eagleton'ın katkıları), bunalım kuramına ilişkin yeni tartışmalar (söz gelimi Robert Brenner'in tezleriyle ilgili olanlar) vb. gibi bir dizi başka izleği de dâhil etmek için beslediğimiz çok tutkulu umutları gerekleştirmeye zamanımızın yetmemiş olmasından hazırlayıcılar olarak üzüntü duyuyoruz. Ne var ki, bu *Kılavuz*'un sonraki basımlarına bu bölümleri ekleyebileceğimizi umuyoruz. Fransızca basıma dâhil edilen dergilerin panoramik incelemesi de güncellenemedi ve buraya alınamadı, ama yine sonraki basımlarda yer alabilir.)

2 Bu uzun görev süresince bizden yardımını esirgemeyen herkese teşekkür ederiz: Bu girişime her yönden omuz verip katılan Annie Bidet-Mordrel ve Pascale Arnaud'ya; İngilizce konuşan ülkelerdeki Marksizme ilişkin engin bilgisini cömertçe hizmetimize sunan Sebastian Budgen'a; seçkin çevirmenlerimize; çalışmamızı başından sonuna kadar izleyen Dorothée Rousset'ye; anketin gerçekleştirilmesine katılımından dolayı Annie Dauphin'e; projemize gösterdiği ilgiden dolayı UPRESA 8004, Çağdaş Siyaset Felsefesi direktörü Gérard Raulet'ye; Jean-Marc Lachaud'ya; Christine Vivier'e; Emmanuel Renault'ya; Roberto Nigro'ya; son olarak da Fransızca basımın metnini hazırlama sorumluluğunu üstlenen Sébastien Mordrel'e. *İngilizce basım hakkında not*: Giriş'in ve 1-16, 20, 26, 27, 31, 34, 36-40. bölümlerin çevirisini Gregory Elliott yaptı, bu vesileyle ona teşekkür etmek isteriz. Bu basıma katkıda bulunan başkalarına da değinmeden geçemeyiz: Cinzia Arruzza, Ande de Cannes, David Fernbach, G.M. Goshgarian, Marie-José Gransard, Gonso Pozo-Martin, Guido Starosta, Peter Thomas, Alberto Toscano ve Nicolas Vieitlescazes.

ÖN DÜŞÜNCELER



Bölüm 1

Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz'un Anahtarı



Jacques Bidet

Farklı bir dünya için *Kılavuz*

Marksizmin son otuz yıllık dönemde yaşadığı büyük bunalımın damgasını taşıyan bu *Kılavuz*, kuramın son on yılda geçirmiş olduğu yenilenmeye tanıklık etme amacını da güdüyor.

Sosyalizmin bunalımı, Marksizmin bunalımı

Yirminci yüzyılın sonunu işaret eden Marksizmin bunalımı, önceki yüzyılın dönümünde meydana gelmiş olan bunalımla pek karşılaştırılamaz. Önceki bunalım, hâlâ bir *hareket* (işçi sınıfı hareketi, sosyalist hareket) olmaktan öteye geçmeyen ve henüz yalnızca bir seçenek olma umutlarını dile getiren, esasen Avrupa'yla sınırlı bir hareketin doktrinini etkiledi. Şimdiki bunalım ise bu hareketin *devlet gücü* haline geldikten sonra biçimlenmesine önemli katkı yaptığı bir dünyayı etkiliyor. Resmî doktrininin Marksizm kökenli olduğu iddia edilen, komünist dünya denen coğrafyada, toplumsal-ekonomik düzeni Marksizmin belirlediği farz ediliyordu. Kapitalist dünyada ise, toplumun kurumsal mimarisinin sosyalizmden esinlenen kayda değer bölümü öylesine popülerlik kazanmıştı ki, kurtuluş mücadelelerinden doğan ulus devletlerin ortaya çıkması sayesinde, tarihin doğal bir eğilim olarak ilerici seyrine kazınmış ve aşamalı olarak tüm dünyayı ele geçirme yolundaymış gibi görünüyordu. Dünyanın büyük kısmında da otoriter rejimler, Marksizmden esinlenen hareketleri karşılarında buluyorlardı. 1970'li yıllara gelinceye kadar kapitalizm, kendisine dayatılan kısıtlamaların giderek artması, ekonomilerin devletleştirilmesi ve tekil kapitalist çıkarlara meydan okuyan toplumsal

mantığın öne çıkması nedeniyle tarihsel olarak mahkûm edilmiş gibi görünebilirdi.

"Marksizmin bunalımı", dünyaya ve geleceğe ilişkin bu iyimser görüşün sorgulanmasıdır. Bunalım, kendisini Marksizmle özdeşleştirenlerin pek çoğunun gözünde çoktan miadını doldurmuş olan modellerin hüküm sürdüğü SSCB'nin çöküşüne ve Çin'in evrimine indirgenemez. Daha genel ve daha derindir. Eski Üçüncü Dünya'nın yanı sıra, gelişmiş kapitalist ülkelerin hepsini etkiler -özellikle de yüzyıllık bir dönemde kurulan ve bir zamanlar öylesine güçlü, öylesine diri olan; bazen de, hele hele ekonomik boyutlarıyla, "sosyal devlet"in epeyce ötesine uzanan sosyalizm yönelimli kurumların, hiçbir şey tarafından dizginlenemez gibi görünen bir süreçte giderek paramparça olduğu Avrupa ülkelerini.

Marksistlerin karşı karşıya oldukları soru açıktır: *Niçin* böyle oldu? "Tarihsel maddecilik"in ortaya attığı varsayıma göre, böyle bir tersine gidiş yalnızca siyasal gelişmelerle -kapitalist seçkinlerin düzenlediği bir tezgah ya da *fesat tertibi* olarak algılanan neoliberal projenin uygulamaya konulmasıyla- açıklanamaz. "Üretici güçler"deki gelişmenin belirli bir noktada mevcut "toplumsal ilişkiler"i sorgulanır hâle getirdiği tezi, buraya özellikle uygundur. Bunun anlamı, yeni bir teknolojik çağdan yola çıkarak, onun ifadesi olan yeni bir toplumsal ve siyasal rejim çıkarsayabileceğimiz değildir. Bu iki düzlemin iç içe geçiş örgüsü daha karmaşıktır: "Üretici güçler," *kapitalizm bağlamında ve eşitsiz dünya sisteminde gelişmiş oldukları için*, modern dünyada hüküm süren ulus formunu -son derece eşitsiz şekilde de olsa- dinamitleme ve içeriğini saptırma noktasına varmıştır. Çeşitli siyasal, ekonomik ve askerî projelerin temelini oluşturan yeni *potansiyeller* (özellikle iletişimin ve ulaşımın kolaylaşması, bilginin dolaysızca ve her yerden erişilebilir olması, maddi olmayan üretimin öneminin artması sayesinde) ortaya çıkmıştır. Somut bir ifadeyle, yeni teknolojik çağ, emperyalist merkezde yer alan ve kâr amacı peşinde koşarken üretimi buraya, araştırmayı oraya, finansal yönetimi daha başka bir yere dağıtarak dünya sistemi içinde ulus ötesi şirket olarak çalışabilen kapitalist firmalara yarar sağlamıştır. Ulus ötesi şirketler, merkez devletlere ve onları yöneten kurumlara hâkim olma, çevre devletlerin kurumlarını ise yozlaştırma ve dağıtma gücü elde etmiştir. Sonuç olarak, ulusal yetkililer -sosyalist bir yönelime sahip projelerin kurumsal makamları- siyasal işlevi eski kurumları parçalamak ve küreselleşmiş neoliberal ekonomiye yeni sahalar açmak olan kurumların denetimi altına girdikçe, kendilerini kadükleştirilmiş hâlde bulurlar.

Bu koşullardan etkilenmiş görünen şey, Marksizmin *öngörü* gücüdür; kapitalizmin kendi çelişkilerinin gelişmesi yoluyla varacağı farz edilen farklı tipte bir toplum tanımı yapma yeteneğidir. Artık uğraştığımız şey, *Marksizm içi* farklı yorumlar arasındaki, tasfiyelere ve bölünmelere neden olan (eski iyimserlik günlerinde söylenegeldiği üzere, Marksizmi besleyen) bir bunalım değildir. Bizatihi Marksizmin varlığını ilgilendiren ve üstüne üstlük de resmen onunla ilişkilendirilen parti ya da benzeri kurumların ortadan kalktığı, Marksizmin kültürel alandan, ortak bellekten, bireysel imgelemlerden silindiği bir bunalımla karşı karşıyayız.

Doğal olarak, kamuoyunda bunalımın en dikkat çekici yönü SSCB'nin ve sosyalist blokun ortadan kalkmasıydı. İnanmış Marksistler arasında bu altüst oluş tam anlamıyla bir bunalım olarak algılanmadı; çünkü o büyük tarihsel deneyim, uzun zamandan beri onların eleştirilerine hedef olan yeni bir sınıflı toplum biçimi doğurmuştu. Daha ziyade, bu rejimlerin toplumsal-demokratik bir doğrultuda bile olsa herhangi bir şekilde kendilerini ıslah edememeleri nedeniyle bir düş kırıklığına uğradılar. Yalnızca birkaç iyimser bunu "Marksizmin kurtuluşu" ve yeni bir başlangıç şansı olarak gördü -bu, hiç kuşkusuz, duydukları rahatlamanın bir yüceltimiydi. Çin'deki başkalaşım bu kadar şaşkınlığa neden olmadı; çünkü bu, kıtadaki modern sınıf karşıtlığının özgül biçimlere bürünerek de olsa antagonist projeleriyle varlığını sürdürdüğü düşüncesine eklemlendi.

Marksist maneviyat gerçekte daha derin ve daha genel bir şeyden etkilenmiştir: Marksizmi önemli bir kuramsal referans noktası alarak, ulus devlet sınırları içinde sosyalizm adına inşa edilmiş her şeyin -kısmen kolektif denetim altında olan eğitim, sağlık, bilişim ve iletişim, ulaşım, araştırma, kültür alanlarında pek çok kamu hizmetinin verildiği bir ekonominin- tedricen imhası. Bu, toplumsal varoluşun tümüyle özelleştirilmesi, tüm zenginlik kaynaklarının özel mülkiyete geçirilmesi ve askerî tahakkümle desteklenen kâr mantığının mutlak egemen olduğu bir dünya düzeninin kurulmasıdır. Bu, en geniş kitlelerin bir kez daha kapitalist gücün tahakkümüne ve böylelikle yoksulluk ya da güvencesizlik döngüsüne teslim edilmesidir. Bu, bir bütün olarak insanlığın toplumsal ve siyasal kurtuluşuna yönelik her türlü beklentinin bunalıma girmesidir. Bu, doymak bilmez kâr arayışının emrine verilen ve en gözle görülür işareti doğanın yok edilişini engellemekteki güçsüzlüğü olan kolektif sorumsuzluktur.

Marksizmin direnişi ve yeniden ayağa kalkışı

Paradoks şudur: Bir yandan Marksizmin öngörü gücü sakatlanmış gibi görünürken, öte yandan da *analitik* gücü sapasağlam görünüyor. Ve dünyanın yeni seyrini yorumlama yeteneğini koruduğu ölçüde, ona müdahale etme yeteneğine de sahip. Marksizmin aksaklık ve yenilgilerini kendi dilinden anlamak, yeni saldırılara direnmenin ve onları kavramanın kaynaklarına şimdiden sahip olmaktır -eğer o dil her durumda geçerli ise. Kanıtlamayı amaçladığımız gibi, Marksizm gerçekten de meydana gelmekte olan büyük -toplumsal, siyasal, kültürel, antropolojik- değişiklikleri yorumlamak için bir perspektif sunar. İşte bu yüzdendir ki, ekonomik ya da bürokratik tahakküme, erkek egemenliğine, emperyal güce, doğanın ve kültürün metalaşmasına karşı halk mücadelelerinin patlak verdiği her yerde harekete geçirilir -ya da geçirilebilir. Ortak bir ufuk olarak belirmeye başlayan alternatif bir küreselleşme umuduna keskinlik, güç ve potansiyel evrensellik kazandıran da işte budur.

Bu analitik güç, şimdiye kadar, modern kurtuluş hareketine yeni bir soluk kazandırmayı, ortaya çıkan yeni hareketler arasında bir yakınlaşma sağlamayı mümkün kılarak ileriye dönük genel bir vizyonda ifadesini bulmamıştır. Hiç kuşku yok ki bunun ön koşulu, Marksizmin kendi eksikliklerini yorumlayabildiğini ve çevresinde olan bitenlere dayanarak kendini yeniden inşa edebildiğini kanıtlamasıdır. Buna koşut olarak, *Kılavuz*'un çeşitli bölümlerine değinirken, amacı tam da Marksizmi yeniden inşa etmek olan yakın tarihli üçlememde geliştirmeye çabaladığım perspektife ilişkin bazı düşüncelerimi aşağıda sunuyorum.[1]

Bunalım ve alternatif: Akademik bir başucu yapıtı olarak kabul göreceği kesin olan, Marksizmde geliştirilmiş yeni biçimlere, yapılara ve varsayımlara çabuk erişim olanağı veren bu *Kılavuz*'da masaya yatırılan işte budur. Ne var ki, kitaptaki kişiler ve gruplar, bugün "Marksist" olarak bilinenlerin bir derlemesiyle sınırlı değildir. Bourdieu'den tutun, Habermas ve Foucault'ya, oradan Derrida'ya kadar, yer verdiğimiz en önemli yazarlar hiçbir anlamda Marksist olarak tanımlanamazlar. Bu tür isimler, bize göre, herhangi bir yeniden inşa için kesinlikle vazgeçilmezdir. Onlar kültürümüzün, Marksizmin özümseyemeyeceği ama yine de bizim için değerli olan başka öğelerini temsil ederler. Dolayısıyla bu *Kılavuz*, günümüze ilişkin bir kuram formüle edilirken Marx'ın mirasının yeniden düşünülmesine ve yeniden inşa edilmesine katkı yapmayı amaçlıyor.

Yenileyici bir Marksizm grameri için

Modernliğe ilişkin resmî önkabuller

Bunalımın, Üçüncü Enternasyonal'den türeyen komünizmin çöküşüyle doğrudan ilgili olan birinci boyutu, demokrasi sorunuyla bağlantılıdır. Açıktır ki SSCB'de, Çin'de ve başka yerlerde "sosyalizm" kurulurken demokratik biçimler ihmal edilmişse, bu, tarihin yaptığı dikkatsizce bir hatadan ya da salt devrimcilerin devrimci ülkülere ihanet etmelerinden kaynaklanmıyordu. Bu, sosyalizm adına inşa edilen toplumların ekonomik-siyasal biçiminin bizzat kendisiyle ilgiliydi. Resmî komünizmlerin çöküşüyle, demokrasiden çok daha radikal bir sorun Marksizmin gündemine geri döndü: genel olarak *hak sorunu*. Öncelikli olarak ahlak sorunu değil, hak, adalet ve adaletsizlik, meşru bir siyasal ve toplumsal düzenin temeli sorunu. Burada, liberalizmle bağlantı kurmak kaçınılmazdı, özellikle de liberalizmin Rawls ve Habermas gibi yazarlarca yenilenmiş ve en azından modernliğin *iddialarını* -tüm ilişkilerimizi özgürlüğe ve eşitliğe dayandırma ve son kertede, bir söylemsel iletişim ilişkisinin gereklerine teslim etme iddialarını- dile getirebileceğini kanıtlamış olan biçimleriyle. Bilhassa Anglo-Amerikan âleminde bazen Marksizmin kendisi de farklı "adalet kuramları"ndan biri (diğerlerine üstün gelmeye çalışan, mevcut ekonomik ve toplumsal özgürlüklerin üzerine yenilerini eklemeye kabil bir "adalet kuramı") olarak ele alınmış ya da bir ütopya olarak, müstakbel bir toplumun bildirgesi olarak anılmıştır.

Tüm bunlar, Marx'ın Marksizminde bulunan, Aydınlanma'nın toplum sözleşmesi ve ekonomi politik gelenekleriyle, Rousseau ve Adam Smith'le bağlantılı öğelerle ilişkilendirilebilir. Dahası, Marx'ın *Kapital*'in hemen başında, modern toplum biçimine ilişkin önkabulü neyin oluşturduğuna değinerek giriş yaparken bağlılığını sunduğu gelenekler bir anlamda gerçekten de bunlardır. Marx, kendini kapitalist toplumun -en azından resmî düzeyde- en genel niteliği olarak sunan şeyi irdeleyerek başlar: herkesin *eo ipso* (aynı nedenle) bir diğerini özgür, eşit ve akılcı bir birey olarak gördüğü, dolayısıyla da toplum sözleşmesine dayanan bir siyasal bünyede yurttaşlık konumu kazandığı, mübadeleye dayalı piyasa üretim ilişkileri. Marx, ardından, bu mübadele için üretim çerçevesinin, yaygınlaştıkça, gerçekte nasıl bizatihi emek gücünü kapitalistler tarafından kâr amacıyla -yani, üreteceği değerden daha düşük bir fiyata- satın alınan bir metaya dönüştürdüğünü gösterir. Bu noktadan sonra, toplumsal ilişkiler artık bireyler arasındaki basit mübadele ilişkileri olarak analiz edilemez,

çünkü bunlar aynı zamanda çıkarları çatışan sınıflar arasındaki sömürü ilişkileridir. Ve kurumları bu bağlamda sözleşmeye dayanmayan, sınıf yapısını yeniden üretici ve sürdürücü bir nitelik taşıyan bir devlette ekonomik egemenliğe sahip sınıf, aynı zamanda siyasal egemenliğe sahip sınıftır. *Kapital*'in geri kalan kısmının amacı, bu toplum biçiminin tarihsel olarak geçici olduğunu, kendisinin yerini alacak toplum biçiminin yolunu açtığını göstermektir. Aslında, sermayenin merkezileşmesi yönünde karşı konulmaz bir eğilim vardır; öyle ki büyük firmalar giderek küçüklerin yerini alır, en sonunda da sayıca giderek büyüyen, eğitimli ve bizatihi üretim sürecinin örgütlediği işçi sınıfı, toplumun yönetimini devralabilecek ve piyasanın mantığının yerine demokratik olarak örgütlenen planlamayı koyabilecek hâle gelir, böylece de eşgüdümlü söylem mantığı piyasanın kör mekanizmalarının yerini alabilir.

Marx'ın analizinin pek çok doğru nokta içerdiği düşünülebilir. Yirminci yüzyılda, diğer ücretli çalışan kategorileriyle ve bazı yerlerde de köylü kitleleriyle ittifak kuran işçi sınıfının kapitalizme karşı alternatifler geliştirebildiğini, kapitalist piyasa mantığının kadiri mutlaklığına kısıtlamalar getirebildiğini, emek gücünün istihdamı için piyasaya dayanmayan koşullar yaratabildiğini, üretilen malların ve özellikle de hizmetlerin bir kısmına ulusal bir biçimde el koyabildiğini görmüş bulunuyoruz. Öyle olsa bile, SSCB'de ve Çin'de "örgütlü" (ya da planlı) toplum biçiminin yerine "piyasa" toplumunu koyma girişimlerinde bulunulduğu zaman, söz konusu toplum biçimi de benzer şekilde -bazı bakımlardan daha da geri olan- sınıf ilişkileri üretme eğilimi sergiledi. Öte yandan, örgütlenmiş yönlendirmenin kolayca piyasanın yerini alabileceği bir ütopya düşlemenin mümkün olması şöyle dursun, *piyasa* ve *örgütlenme* -toplumsal ölçekte akılcı eşgüdümün bu *iki kutbu*- (Marx'ın en azından piyasa olgusunda kavradığı üzere) modern çağda sınıf ilişkilerini oluşturan iki sınıfsal faktör olarak işlev görür. Bu iki faktör elbette aynı tabiata sahip değildir. Söylemsel, özyönetimsel ve birleştirici eşgüdüm biçimlerini amaçlayan kurtuluş mücadelesi de doğal olarak *kapitalist piyasaya* karşı demokratik (özellikle ulusal) yönlendirmeden, *örgütlenmeden* medet umar. Ne var ki, piyasa ve örgütlenme, firmadan devlete kadar tüm toplumsal yapılanmada birbiriyle çakışan, aralarındaki etkileşimde özgül bir "sınıf biçimi" ortaya çıkaran *iki kutup* olarak ele alınmalıdır.

Bununla birlikte, modern çağda bu iki kutbun özgüllüğü, "her birinin bir diğeriyle" ilintisini ve "herkes arasındaki" ilişkiyi ("her birinden herkese ve herkesten her birine") yönettiği farz edilen özgürlük ve eşitlik

ilkeleriyle -en azından resmî düzeyde- özdeşleştirilmeleridir. Herkesin bir diğeri karşısında serbestçe karar verdiği piyasa, kuramsal olarak, bir kişinin başka birine baskı yapmasını dışlar. Firmalarınki de dâhil olmak üzere örgütlenmenin getirdiği kısıtlamalar, sözüm ona, insanların ilkesel olarak sadece gönüllülük esasıyla ona katılmaları, ondan vazgeçebilmeleri ve yurttaşlarca birlikte geliştirildiği farz edilen kurallara tabi olmalarıyla dengelenir. Bu iki eşgüdüm tarzı birbiriyle *çatışma içinde*dir, çünkü örgütsel tarz bağlamında kurulan şeylerden piyasa düzeninde vazgeçilir ve bunun tersi de doğrudur. Ama bunlar aynı zamanda toplumsal bütünlükte *karşılıklı olarak üst üste binerler*: Sürekli emek piyasasında oldukları hâlde modern işçiler firma tarafından örgütlenir, firma da bizatihi kendisi oldukça geniş çapta örgütlenmiş olan piyasaya dayalı bir örgütlenmedir. Bu anlamda, *Rechtsstaat* (hukuk devleti) bu iki eşgüdüm tarzı arasında demokratik arabuluculuğa sözüm ona gözeticilik edilmesidir. Bu da bir *örgütlenme*dir; ama kendisini ortak muhakemeyi, yurttaşların "sesleri" arasında eşitliği güvenceye alan bir örgütlenme olarak sunar.

Dolayısıyla, akılcı *ekonomik* eşgüdümün iki kutuplu matrisi (piyasa-örgütlenme), yine iki kutuplu olan başka bir boyutu, *hukuksal-siyasal* boyutu ortaya koyar. Bu bakımdan, iki kutup yalnızca karşılıklı olarak üst üste binmekle kalmaz, aynı zamanda birbirini *karşılıklı olarak ima eder.* Aslında, iki kişi arasında özgür ve eşit bir ilişkinin var olabilmesi ancak herkes arasında özgür ve eşit bir ilişkiyi temel alıyorsa mümkündür ve bunun tersi de geçerlidir. Bana göre "modernliğin aşkın yapısı" denebilecek olan ve her modern yapısal biçimin ister istemez referans aldığı şey, tüm karmaşıklığıyla budur. Anlayabileceğimiz gibi bu, mahiyeti gereği *eleştirel* bir karaktere sahiptir. Gerçekte, böyle bir matriste, doğa ya da herhangi bir aşkın ilke adına topluma dayatılan hiçbir toplumsal *yasa* (aileden devlete kadar toplumsal alanda hiçbir görev, iktidar ya da mülkiyet paylaşımı) var olamaz, yalnızca üyelerin üzerinde anlaştıkları *kurallar* var olabilir. Hiçbir sözde doğal yasa, örneğin bir "piyasa yasası", ortaklaşa düzenin biricik yargıçları olan yurttaşların düşüncesine dayatılamaz. Kişiler arasındaki özgür ilişkiye saygı duymayan herhangi bir sözüm ona akılcı örgütlenme de olamaz. İleride göreceğimiz gibi, bu modern *iddia* öteden beri farklı anlamlara sahiptir: Hükmedilenler için gerçekleştirilmesi gereken bir koşuldur, hükmedenler içinse hâlihazırda var olan, savunulması gereken bir menfaat, kendi ayrıcalıklarının yüceltilmiş bir ifadesi.

Marx bu muğlak anlamlılığı dikkat çekici bir şekilde açığa çıkarır. *Kapital*'deki açımlamasına, modern toplum biçiminin genel görünüşü say-

dığı şeyin kuramsal bir betimlemesiyle başlar: birinci cildin bir kısmını ayırdığı, özgür ve eşit farz edilen taraflar arasındaki piyasa ilişkilerinin mantığı. Marx'a göre bu, tam olarak kapitalizmi tanımlarken dayanacağımız temeldir: Emek gücünün kendisinin bir meta olduğu -piyasa toplumu denilen şeyi bir (meta) kapitalist toplumuna dönüştüren- bir toplum. Marx'ın amacı, bu yapının tarihsel eğilimlerinin devrimci stratejileri geliştirmeyi nasıl mümkün kıldığını göstermekti. Onun gözünde bu, üretim araçlarına ortaklaşa el konulması ve böylece, herkesin söz sahibi olduğu bir üretim *örgütlenmesinin* inşası yoluyla özel mülkiyete dayanan kapitalist *piyasa* hâkimiyetinin ötesine geçme sorunuydu. Sermayenin yanı sıra piyasaya da son verilmesi sorunuydu. Marx, gelecekçi kurgulamalardan kaçınmasına rağmen, kapitalist mülkiyete son verilmesiyle, özel firmalarda büründüğü despotik karakterini kaybedecek olan piyasadan örgütlülüğe uzanan bir yol çizdi. Yine de bu tarihsel şemanın gözden geçirilmesi gerektiği açıktır. Çünkü başlangıç noktasını oluşturması gereken genel modernite matrisi aslında (göreceğimiz gibi) daha karmaşıktır, bu *iki boyuta* -ekonomik-akılcı eşgüdüm ve siyasal-hukuksal düzen- uyarlanmış iki kutup -bireyler arası piyasa ve örgütsel merkezcilik- içerir. Marx'ın çabasını devam ettirmek istiyorsak, bana öyle geliyor ki, analizin başlangıç noktasını oluşturan (ve düzenli olarak geri dönüş yapılan) soyut genel tasviri düzeltmemizin ve genişletmemizin koşulları bunlardır. Böyle bir aşkın yapısal tasvirin katı şekilde "müstereddit" olacağı anlaşılacaktır: Kendi başına herhangi bir "kestirme yol" sunmaz. Bu, kendi başına, tam da modernitenin sorunlarının ortaya konulduğu ve modern -yani bugün bizim için kabul edilebilir- olduğunu iddia eden her şeyin kaçınılmaz olarak gönderme yaptığı biçimdir.

Dolayısıyla, okuyucular bu Kılavuz'da *modernitenin bu "iddia" momentine değinen oldukça fazla sayıda ve oldukça farklı sorunsal bulacaklardır. İdeolojide -Althusser'in tabiriyle "celbetme"de- ya da Derrida'nın duyuran ve suçlayan, tehdit eden ve vaat eden, gözden kaybolan ve daima "geri dönen" heyuladan bahsettiği hayalet biliminde bununla karşılaşılacaktır. Bu, karşıt bir yaklaşımla olsa bile, düzenleme okulunun önerdiği olumlu akılcılaştırma programında, Amerikan radikalizminde ya da "sosyalizm modelleri" geliştirme çabasında da eşit ölçüde vardır. Habermas'ın "iletişimsel" bir toplumda gerçekleştirilecek projesinde tümüyle apaçıktır. Kurtuluş felsefelerinde ve ilahiyatlarında umutla aşılır.*

Kapitalizmin toplumsal ve ekonomik yapısı

Modernitenin bu *iddialar* âleminin modern dünyadaki somut *gerçeklik* ile örtüşmediğini Marx herkesten daha iyi gösterdi. Marx'ın *Kapital*'in başlangıcındaki sistematik açımlamasına girerken kullandığı mal mübadelesinin eşitlikçi *aşkın yapısı* elbette onun gözünde belli bir gerçekliğe sahiptir. Ama bu, fiilî olarak ancak somut *yapıdaki* karşıtı biçiminde var olur. Marx bu tersine dönmeyi birleşik iki girişimle açığa çıkarır. Bir yandan, "ekonomi politik eleştirisi"ni -ekonomik düzenin evrensel ilkesi olarak *piyasanın* eleştirisini- inceden inceye işler; öte yandan, daha genel olarak, her modern "örgütlenme"nin sözde herkesin kendi yetkisini tevdi etmesine dayandırılması bağlamında bir "politika eleştirisi" -anayasal demokrasi kurumlarınca hayata geçirildiği öne sürülen *toplum sözleşmesi*nin eleştirisini- geliştirir. Marx'ın analizi, her zaman dönüp dolaşıp, kapitalist modern dünyanın *resmî referans noktalarının* asla onun özünü değil, yalnızca görüngüsünü -o özün görünmesine izin verdiği veçheyi, olduğunu iddia ettiği şeyi- temsil ettiğini kaydeder. Modernliğin ayırıcı özelliği, hiç kuşkusuz, özgür ve eşit bireyler arasındaki ilişkiler bütünlüğünün ancak bir sözleşme -yani vazgeçilmez surette özel eşit mübadele ve eşit yurttaşlık- biçiminde geliştiği *iddia*sıdır. Ama böyle bir iddia sadece piyasanın ve örgütlenmenin halihazırda sınıf faktörlerine, sınıf ilişkilerinin vektörlerine dönüştüğü toplum biçimlerinde formüle edilir. Ve bu anlamda özgürlük ve eşitlik *her zaman zaten* "karşıtlarına dönüşmüş" durumdadır. Bunlar kesinlikle sırf birer görüntü, birer ideolojik sis perdesi değildir. Çünkü herhangi bir anlaşmada bir kişinin tüm kişilere özgürlük ve eşitlik istemesi gerektiği gerçeği, bir toplumun kritik bir kurucu özelliğidir ve o topluma devrimci karakterini kazandırır. Bu toplum da daha öncekiler gibi ne özgür ne de eşit olan, ancak yine de sınıfsal ilişkilerin akılcı toplumsal eşgüdümün iki başlıca formu -piyasa ve örgütlenme- ile bunlara mukabil özgürlük-eşitlik iddiası temelinde inşa edilme özgünlüğü sergilediği sınıflı bir toplum olarak anlaşılmalıdır.

Marx, analizinde, ücretli emek mübadelesi görünüşlerinin altında sömürünün gizlenmiş olduğunu göstermeye odaklandı. Ama bunun, *ücretliler* ile üretim araçlarının *sahipleri* arasındaki basit ilişkiyle gerçekleştirilmediğini de açığa çıkardı. Çünkü bu her zaman hâkim sınıfın diğer kutbunun -uzmanlığı nedeniyle seçilmiş olduğu farz edilen, yönetici konumundaki müdürün, *örgütleyici*nin- müdahalesini varsayar. "Uzmanlığın" (varsayılan, iddia edilen, onaylı uzmanlığın) gücü, mülkiyete dayalı güçten farklıdır ve özel sektör üretiminin çok ötesine uzanır; çünkü ka-

musal yönetim ve kültür alanında -aslına bakılırsa, tüm toplumda- eşit derecede kullanılır.

Marx modern sınıf yapısını incelemeyi tamamlayamadı, ama yine de temel unsurlarını ortaya koydu. Bugün onun taslağını benimsemek istersek, hâkim sınıfın iki kutuptan -aynı zamanda hem birbirini tamamlayıcı hem de nispeten karşıt iki kutuptan- oluştuğunu, bunlardan birinin piyasaya ve mülkiyete, diğerinin ise örgütlenmeye ve "uzmanlığa" dayandığını özellikle kabul etmeliyiz. Tıpkı mülkiyet gibi uzmanlık da toplumsal açıdan tanımlanır ve özgül unvanlar (dereceler vb.) ile tanınır. Bu iki kutupluluk iki ayrı hegemonya kutbunun varlığını yönetir; bunları "Sağ" (daha çok mülkiyetten ve piyasadan yana) ve "Sol" (daha çok örgütlenmelerden ve uzmanlıklarından yana) çiftiyle -bir kapitalist toplumdan diğerine içeriği muazzam değişkenlik gösteren (bir yerde cumhuriyetçiler ve demokratlar, başka bir yerde muhafazakârlar ve sosyal demokratlar), her zaman akışkan ve çetrefilli olan, kendisini ancak yanıltıcı bir kisveyle koruyan, her bir kutbun ancak diğerini bir şekilde kendi içinde temsil ettiği ve böylece kendini genel çıkarın güvencesiymiş gibi gösterdiği ölçüde hâkim olduğu bir çiftle- ifade edebiliriz.

Kendi payına sömürülen sınıf da, maruz kaldığı sömürünün ve tahakkümün az ya da çok dolaysız olarak *piyasa* faktöründen mi, *örgütlenme-hiyerarşi* faktöründen mi, yoksa *her ikisinden* de mi kaynaklandığıyla bağıntılı olarak çeşitli fraksiyonlara bölünür. Böylece *kendi kendilerinin işvereni olan* emekçiler (çiftçiler, zanaatkârlar, dükkân sahipleri), *kamu sektörü* ücretlileri ("devlet memuru" statüsünde olsun ya da olmasın merkezî ya da yerel idare çalışanları) ve *özel sektör* ücretlileri (işçiler ve çalışanlar) görürüz. Son olarak, modern sınıfsal faktörler (piyasa/örgütlenme), daha önceki dayanışmacı topluluk biçimlerinin aksine, kâr amacıyla düzenli kullanılabilecek becerilerden yoksun oldukları için kapitalist piyasanın reddettiği tüm insanlardan oluşan bir *dış katmanı* yapısal olarak belirler. Dolayısıyla bu iki yapısal faktör, giderek büyüyen bir *dışlanmışlar* kitlesi, yani işi, kazancı, vasfı, evi barkı ya da tanınmış bir kimliği "olmayan" ama tam da bu sınırda şaşmaz biçimde katmerli sömürüye kurban giden bir kitle yaratacak niteliktedir; "kâğıdı olmayan", aynı zamanda da "sistemik" tahakküm denilebilecek bir muamele gören göçmenlere değinmiyoruz bile. Üretime değil, türün biyolojik üremesine (hiç değilse gelişmiş kapitalizmde) yöneltilmiş olan diğer önemli toplumsal işlev -aile- ile bağlantılı olan cinsler arasındaki toplumsal ilişkiler, üretim tarzlarındaki çeşitlenmelere koşut olarak evrilen sınıfsal ilişkilerle sıkıca iç içe dokun-

muştur. "Devlet memurluğu" ile uzmanlık arasında olduğu gibi "kendi kendinin işvereni olma" ile mülk sahipliği arasında kısmi ve yanıltıcı yakınlıklar oluşturan sınıfsal faktörlerin karşılıklı etkileşimi, sömürülen sınıfın *birliğini* keşfetmesi ve bir *ittifak* politikası yaratabileceğini (bunu daha sona göreceğiz) kanıtlaması için aşılması gereken engelleri belirler.

Marx'ın kendisi, kapitalist toplum biçiminin toplumbilimsel ve hukuksal yönlerini ana çizgileriyle anlatırken, öncelikle onun ekonomik boyutunu ortaya koydu. Bu, toplumun nasıl yeniden üretildiğini gösterdi ve birikime yol açmasını sağlayan mantığı açığa çıkardı. Marx'ın analizi öncelikle kapitalizme özgü piyasa mekanizmalarını incelemeye yöneliktir. Bu analiz; kapitalizmin istikrarsızlığının kanıtı olan devresel krizlere, sürekli tepesinde sallanan ve ancak çelişkileri keskinleştirme pahasına savuşturabildiği tehditlere yapısal eğiliminin tespiti, bununla bağıntılı olarak da (özellikle sömürgeci fetihler yoluyla) evrensel ölçekte yayılacağı beklentisiyle sonuçlanır. Yine de bu analiz yetersiz görülebilir. Elbette Marx, piyasanın gerilemesinin başlangıcı olarak gördüğü azelci (oligopolist) merkezîleşme eğilimini kuvvetle vurguladı. Bununla birlikte, kapitalist yapının diğer kutuptan, yani örgütlenmeden doğan potansiyellerini dikkate almadı -ve bu yalnızca onun yazmış olduğu döneme bağlanamaz. Bir yandan, "aşkın yapısal matris"i nedeniyle bu yapının, en başta, kapitalist piyasayı belirlemek, örgütlemek ve düzenlemek için hakiki bir potansiyele sahip olan ulus devlet biçiminde maddileştiği gerçeğini tam olarak göz önüne alamadığını gösterdi. Öte yandan, bu çerçevede, ücretli sınıfların artan gücünün ve toplumsal düzen üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak, üretimin -özellikle hizmetlerin- giderek artan bir kısmının *kapitalizmden çıkılmaksızın* piyasa dışı bir biçimde, kamusal olarak örgütlenmiş bir biçimde -egemen sınıf içinde yöneticiler ve daha geniş olarak nitelikli uzmanlar kutbunun önemli bir konum işgal edeceği (ve hatta, "reel sosyalizm"de bu sınıfın bütününü temsil eder hale geleceği) bir bağlamda- yürütülebildiği gerçeğini açıkça sezemedi ya da irdeleyemedi.

Ne var ki Marx, kapitalizmin asıl karakterini dikkate değer bir başarıyla saptadı. Onun yaklaşımının merkezinde yer alan, sınıfsal bölünmenin nasıl meydana geldiğini ve yeniden üretildiğini, sermayenin nasıl biriktirildiğini açıklayan ve bir anlamda *niceliksel* olan bir sömürü analizi, kapitalizmin *mantığının niteliksel* analizine götürür. Onun tezi, kapitalist üretimin genel anlamda üretimle ya da yalnızca piyasa üretimiyle veya "piyasa ekonomisi"yle özdeş olmadığıdır. Kapitalist üretim, sömürünün her biçimi gibi, üreticiden *artık ürün* sızdırma amacını gütmekle kalmaz.

Çok özgül bir biçimde, insanlarla, kültürlerle ve doğayla ilgili sonuçları ne olursa olsun, saf soyut bir zenginlik olan *kâr* biriktirme amacı da güder. Bu, en radikal haliyle, Marksizmin dile getirdiği ekolojik ve kültürel eleştirinin kökenidir.

Burada eklemek gerekir ki, Marx'ın esasen kapitalizmin *yapısının* (Weber'e göre, modern dünyayı anlamak için ana ideal tipin) kuramsal inşasına dayanan analizi, kapitalizmin bir bütün olarak evrimini ve bir sona doğru giden tarihsel *eğilimini* kavramanın şaşmaz bir yolunu değilse bile, en azından bunun için gerekli sorgulama türünün en anlamlı taslağını sunar. İçine doğmuş olduğu rastlantısal koşullardan başlayarak, Batı'da kapitalizmin *başlangıcı* sorusunu ortaya atma olanağı yaratan da bu analizdir. Yapıtları tarih yazımına nazaran ekonomi ya da sosyoloji ile daha dolaysız ilişkili olan Marx, yine de, tarihçilere muazzam bir çalışma programı bırakmıştır, çünkü ancak bir toplum biçiminin *yapısına* ilişkin bir tanım temel alınarak o toplumun *kökeni, gelişimi* ve *sonu* incelenebilir.

Bu Kılavuz*'daki çeşitli bölümler, Marx'ın analizinden yararlanarak ve bu arada da ona -özellikle kapitalizmin güncel biçimini karakterize eden özellikleri daha somut olarak irdeleme yoluyla- yeni boyutlar katarak kapitalizmin ekonomik ve sosyolojik yapısal biçimini ele alıyor. Daha genel sorunlar konusunda ise, itici güç kısmen Marksist olmayan sosyolojinden sağlanıyor. Nitekim Bourdieu, Marx'ın üretim ve kapitalist piyasa mülkiyeti açısından analiz ettiği ve kendisinin yeniden konumlandırarak diğer kutba -bizatihi üretildiği süreç aracılığıyla keyfîliği içinde tanınan "uzmanlık" kutbuna- yerleştirdiği toplumsal "yeniden üretim" kavramını genişletmeye çabalamıştır. Marx'ın yaklaşımını andırır şekilde burada da yeniden üretim, mirasçılara bir aktarım olarak değil, bir hâkimiyet yapısının yeniden üretimi olarak anlaşılır. Erik Olin Wright, analitik Marksizm deyimiyle benzer bir izlek geliştiriyor. Gérard Duménil ve Dominique Lévy'nin bir "sermaye kadroculuğu"nun yükselişini açığa çıkaran geniş panoramayı önümüze sererek ortaya attıkları sorunsalın altında benzer bir genişleme yatıyor. Onlar, piyasa hâkimiyeti ("finans") ile örgütsel hâkimiyet ("kadrolar") arasındaki yer değiştirmelere işaret eden ardışık geçişleriyle kapitalizmin tarihini bu temelde yorumluyorlar. Başkalarının yanı sıra, Foucault'nun çalışmaları, yalnızca özel ilişkilerin genelleşmesinin değil, aynı ölçüde modern öznelliğin onaylanma ve tabi kılınma biçimlerinin ortaya çıkışında benzer şekilde rol oynayan bir örgütlenme ağının da modernliğin ayırt edici özelliği olduğu gerçeğini açıklığa kavuşturuyor. Burada doğal olarak modernite tarihçilerine büyük görev düşüyor. İster*

neoliberalizm ve evrensel kuralsızlaştırma (deregülasyon), isterse "post-Fordizm" ve iş gücünün "postmodern esnekleştirilmesi" şemasıyla olsun, kapitalizmin güncel evresinin ayırıcı özelliklerini tanımlamaya sıra gelince, açıkçası toplumbilimciler de önemli bir rol üstleniyorlar. Çağdaş toplumun ekolojik eleştirisinin kökenini Marx'ın analizine dayandıran bir bölümle ya da feminizmin yaptığı sosyolojik incelemelere ayrılmış başka bir bölümle karşılaşmak da okuru şaşırtmayacaktır.[2]

Dünya sistemi, gezegen ve insanlık

Toplumsal *yapı*, sınıfsal ilişkiler ve bunlara karşılık gelen devlet otoritesi kavramları kapitalizmi tanımlamada yetersiz kalır. Bunlar yalnızca onu modern toplum biçiminin ayırıcı özelliği olan ulus devlet çerçevesi içinde belirleyen kavramlardır. Ama bu ulus devlet, gitgide bir "devlet sistemi" biçimine bürünen bir bütünlük içinde, aynı türde başka devletlerden biri olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, kapitalizm aynı anda hem (sınıfsal) *yapı* hem de (dünyasal) *sistem*dir -belirli bir tarihsel ulus devlet yapısı ve ulus devletler dizisinin oluşturduğu belirli bir tarihsel sistemdir. Sistemik bütünlük, bir devlet tarafından örgütlenmemesi nedeniyle, yapısal bütünlükten farklıdır. Sözüm ona eşit ortakların uyguladıkları *farz edilen* bir ortaklaşa iktidara atıf içermez. Bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki hâkimiyet kurması yoluyla da gerçekleşmez. Toplum sözleşmesinin (Hobbes'tan Kant'a kadar) modern kuramcılarının pervasızca belirttikleri gibi, ulusların arasındaki ilişki bir "savaş durumu"dur. Kapitalist piyasa ilişkisi, düzenleme ve muhtemelen planlama yapan sözüm ona ortaklaşa, uluslar üstü bir demokratik yönetim *iddia*sıyla karşı karşıya kalmadan, bu çerçevede işler. Uluslar arasında katışıksız bir güç ilişkisi, merkezdeki ulusların çevredekiler üzerinde -ittifaklar mekanizması ve herhangi bir direnişin yeğinliğiyle sınırlandırılmış- asimetrik gücü ile birleşmiştir.

Açıktır ki, Marx bunların hiçbirine tamamen yabancı değildi. Bununla birlikte, *yapı*ya dair -özellikle de ekonomi ile kapitalist devlet arasındaki, yapısal hâkimiyetin iki kutbu (piyasa ve örgütlenme) arasındaki, dolayısıyla da bunun iki veçhesi (ekonomik ve hukuksal-siyasal) arasındaki ilişkiye dair- yeterince eksiksiz bir kuramlaştırma olmadığı için, Marx yapıyı ve sistemi yeterli ölçüde ifade edemedi. Lenin'in dehası, başka şeylerin yanında, kapitalizm sorununu dünya sisteminden başlayarak küresel boyutuyla ele almasında yatıyordu. Ne var ki onun yapıtında emperyalizm hâlâ kapitalizmin (son) "evre"si olarak görünüyordu. 1960'ların Üçüncü Dünyacıları, sistem kavramlarını yapı kavramlarıyla aynı epistemolojik

düzeye yükselten daha yetkin bir tablo çizdiler. Kapitalist sistemin çok sayıda ulus devlet şeklinde, merkezi meydana getiren devletlerin çevre devletler ve onları çevreleyen alanlar üzerinde egemenlik kurdukları bir bütünlük halinde ortaya çıkması anlamında, dünya sistemi içindeki asimetri olarak emperyalizm bizatihi kapitalizm kadar eskidir. Dolayısıyla aynı kapitalizm, farklı güç dengelerine göre, merkezde ücretli emek, çevrede kölelik, Batılı ulusların içinde (göreli) barış ve arasında savaş, sömürgelerde boyun eğdirme ve yok etme olarak gelişir.

Küreselleşme koşulları, neoliberal politika, bunlara karşı direniş ve alternatif bir küreselleşmeye yöneliş, sistemin ve gelişiminin işte bu küresel düzeyinde analiz edilecektir. Özellikle önde gelen güçlerin, çevremizdeki doğanın kaçınılamaz yıkımının da altında yatan kâr mantığından vazgeçmek istememeleri sonucu kapitalizmin kışkırttığı ekolojik bunalımın en açık görüldüğü düzey de bu toplam sistemik düzeydir.

Yine bu düzeyde, çok uzun erimde, mevcut devlet birimlerini ortadan kaldırmaksızın içine alan ve belirleyen bir kapitalist *dünya devleti* biçiminin belirişini algılamaya başlarız –ve bu, ulus devlete benzer bir toplumsal biçimin nihai bir ölçekte yeniden üretilmesinden kaçınamayan merkezinin onu kendi yararına sömürgeleştirmeyi amaçladığı *dünya sistemi* ile karşıt bir ilişki içindedir. Örneğin, yok sayılamaz olduğunda BM'nin göreli meşruiyeti, emperyalist merkezin en keyfî girişimlerine meşruiyet kazandırmak için, her zaman aynı başarıyı göstermese bile, araç olarak kullanılır. Bununla birlikte, kapitalizmin "baş çelişki"si olarak suç ortaklığı ile çatışma arasında gidip gelerek belirmekte olan dünya devleti merkezi ile dünya sistemi merkezi –değişken geometrili iki kurumsal kümelenme– arasındaki ilişkiyi hiçbir şey engellemeyecektir.

Dolayısıyla, bu Kılavuz*'un önemli bir kısmı, kapitalist bütünlük sorunsalını irdelemeye ayrılmıştır. Dünya sistemine ilişkin kuramlara, postkolonyalizme, Duménil ile Lévy'nin sundukları ekonomik neoliberalizm analizine, Alex Callinicos'un mercek altına aldığı Anglo-Amerikan Marksizmindeki ilerlemelere ayrılmış makaleler ve yine, Jean-Marie Harribey'in ekoloji konulu makalesi bunu yansıtır.*

Eğilimler ve uygulamalar, Marksizm ve tarih

Marx'ın özgüllüğü, modern kapitalist toplum *yapısını* tanımlamakla kalmayıp, onu tarihsel maddeciliğin analiz şablonu uyarınca genel bir tarih şeması içine yerleştirmiş, onun özgül *eğilimlerini* çözümlemiş olmasıdır. Onun özgüllüğü, söz konusu toplumun *sona ermesi* ve bir *üst* toplum

biçiminin kurulması için gerekli ön koşulları aydınlatmaya çalışmış olmasıdır.

Bugün temelinde tasarlanmış olan bu gelecek bakışı, "devrim"i doğal, kendi başına kaçınılmaz ama gelişi hızlandırılabilecek bir olgu olarak ortaya koyan iyimser bir evrimciliğe ya da siyasal eylemi ileride kurulacak adil bir düzene duyulan sarsılmaz inanca dayandıran *normatif* bir tutuma indirgenemez. Bu yaklaşım, ancak olanın ve olması gerekenin birbirine dışsal olmadığı *diyalektik* açısından anlaşılabilir. Marx, kapitalizmin kendi "mezar kazıcıları"nı yaratma fiilî *eğilimini* tanımlar. Ama onun gözünde, bu yeni sınıfın, evrensel işçi sınıfının görevi, modern toplumun *ifade ettiği* ama kapitalizm altında *gerçekleştirme* olanağı bulamadığı şeyi -eşitliği ve özgürlüğü- eşitlerin ortaklaşa belirledikleri üretim yoluyla fiilen uygulamayı içerir. Gerçekte, bu sınıf ancak sınıflı toplumun ölüm çanını çalarak evrensel sınıf olma iddiasında bulunabilir. Bu, onun, modern dünyada yüceltilen değerlere uyum sağlamasını gerektirmez; fiilen yürürlükte olan buyurucu kurallara tepki vermesi anlamına gelir.

Gerçekte -ve nedenini gördüğümüz gibi- modernite adına ortaya atılan bu iddialar, "ortaklaşa plan" rejimi biçiminde gereğince gerçekleştirilemezdi -kelime anlamıyla, yani kolektivizm olarak düşünüldüğünde bu olasılık daha da azalırdı. Yine de bunlar referans noktası olmayı sürdürüyor. Modernite her geçen gün daha çok *vaatte* bulunmadan edemez. Ama bunu, sonucunu tersine çeviren sınıfsal ilişki koşullarında, modern sınıf faktörleri olan piyasa ve örgütlenme aracılığıyla yapar. Bu nedenle, kurtuluşa yürüyüş, bu iki cephede sınıfsız bir toplum için verilen bir sınıf mücadelesi olarak kavranmalıdır.

Ne var ki aşağıdakilerin deneyimleriyle sabittir ki, iki kutup ve egemen sınıfın bunlara denk gelen iki bileşeni aynı türden değildir. Bilirler ki, "örgütlenmiş" eşgüdüm, kamusal düşünüş biçimine kavuşturulduğu ölçüde, "piyasa" eşgüdümüne kıyasla çok daha geniş kapsamlı olarak özyönetimsel ya da birleştirici ortak sorumlulukla ve söylemsel iletişimle doldurulabilir. İşte bu nedenle, işçi hareketi, egemen sınıfın diğer kutbuna karşı bu kutupla (uzmanlarla) *ittifaka* her zaman öncelik vererek, onları koparmaya ve kendi egemenliğine almaya çabalamıştır.

Sınıfsız bir toplum için sınıf mücadelesi, bir anlamda, modernitenin ortaya attığı iddialar adına verilen bir mücadeledir. Ama bu, kapitalizmin vaat etmekle yetindiklerini gerçekleştirmeye indirgenemez. Aslında böyle iddialar, toplumların meşru şekilde yönetilebilmesi için vazgeçilmez ilkeler olarak onları tarihsel süreçte yaratan mücadelelerin dışında

mevcut değildirler, belirlenmiş bir somut içerik taşımazlar. Onlara somut içerik kazandıran toplumsal mücadeleler olmasaydı, özü olmayan soyutlamalardan öteye geçmezlerdi. Bu nedenle, kadınların mücadelesi genel oy hakkını ya da başka bir hakkı ataerkil düzenden söke söke aldığı zaman, sendikalar şirketleri kendilerini tanımaya zorladığı zaman, eşcinsellik kendini eşit bir değer olarak kabul ettirdiği zaman, ezilen halklar sömürgecileri kovdukları ya da onların ekonomik ve kültürel boyunduruğundan kendilerini kurtardıkları zaman, özgürlük-eşitlik yeni bir içerik kazanır. Mantığın büyük isimlerini yanlışlarcasına, *tümelin* vaadi ancak onun *tikel* içeriklerinde ve onların aracılığıyla, *tikel* edimlerin ve olayların sonucu olarak anlamlıdır. Marx'ın *Kapital*'de yaptığı gibi, bir açımlamanın başlangıç noktasını teşkil eden aşkın yapısal savlar, ancak daima "tanınma mücadeleleri" olarak anlaşılması gereken bu *eylemler* sayesinde somut içerikleriyle öne sürülebilir. Bu eylemler belirli bir toplum biçimini oluşturan belirli toplumsal *yapılar* çerçevesinde ortaya çıkar (başka bir yerde açıkça kavranamaz niteliktedir). Ama bunlar bu yapısal biçimlerin salt yansımaları olarak anlaşılmamalıdır. Yapılar yalnızca belirli olasılık alanları ortaya çıkarır ve *eğilimleri* tarihsel olarak açılıp geliştikçe o alanlar da değişir.

Modern toplum biçiminde sömürülenlerin mücadelesinin özgül yanı, var olduğu kadarıyla, sermayenin *mantığına*, yani modern sınıf iktidarının mantığına -kâr *soyutlamasına*, soyut zenginliğe ve "somut" zenginliğin yıkımına- karşıt olmasıdır. Kullanılmaları herkes için gerçekten "değerli" olan kullanım değerlerine yöneliktir. İşte bu yüzden böyle bir mücadele, geliştikçe, giderek kültürel ve ekolojik boyutlarıyla ortaya çıkar. Kültür içinde her zaman yeniden canlanan eleştirel güçler tarafından, el mahkûm önceden öngörülemeseler bile, tam randevu saatinde hep orada bulunan "avangardlar" tarafından örgütlenir.

Bu nedenle, Marksist modern sınıf mücadelesi kavramı, "aşkın yapı/yapılar/eylemler" *döngüsünün* -aşkın yapısal iddialar ancak eylemlerde anlam kazandığı için bu bir döngüdür- ifade ettiği diyalektik biçimde formülleştirilir. Bununla birlikte, bu diyalektik biçim adına, bir "tarih diyalektiği", tarihsel bir teleoloji (erekbilim) isteyemeyiz. Diyalektik, olan ile olması gereken olarak yapı ile aşkın yapıyı, gerçek ile ideali, güçler dengesi ile meşru değerleri karşı karşıya koyan ontolojik bönlüğü aşmayı olanaklı kılan şeydir. Böylece, somut toplumsal süreçle gerçekçi bir şekilde uğraşmayı olanaklı kılar. Ama söyleminin kabul edilebilirliği, yalnızca bu belirli nesnenin sınırları içindedir. "İnsan" ile (sadece bir parçası oldu-

ğu) "doğa"nın "özne" ile "nesne" olarak karşı karşıya konulmasına; ya da bizatihi tarihin dinamiği olan bir diyalektik gelişim anlayışının insanın ve insanlığın gerçekleşmesi olarak görülmesine izin vermez. Çünkü tarih bu teleolojik karaktere, ereğe yönelik bu öznel niyete sahip değildir. Bu, özellikle, birey olarak ya da topluca insanların formüle edebilecekleri ve tarihin bir akışı içinde alıp götürdüğü, yalnızca eğilimlerini analiz etmeye çalışabileceğimiz tasarımlara ilişkindir. Daha kesin bir deyişle, *eylemler* ancak belirlenmiş toplumsal *yapılar* içinde ve her zaman aşkın yapısal *iddialara* atıfta bulunularak kavranabilir. Ama bunlar, ancak, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkileri ve dolayısıyla tasarlanabilecek projeleri sürekli değişime uğratan yapıların nesnel *eğilimleriyle* uyum içinde ortaya çıkarlar. Bu ise geçmişteki biçimlerin bugüne karışmaktan ve şimdide tekrar yorumlanmaktan asla geri durmamasını sağlayan *üstbelirlenimler* ve *uyuşmazlıklar* yığını içinde; daima hesaplanamaz sonuçları olan öngörülemez *olaylar* yoluyla *konjonktürlerin belirsizliğinde* gerçekleşir. Böylece Hegel'in diyalektik dersi, Spinoza'nın materyalizm dersine nakşedilir? Nihayetinde doğal olan bir tarihin içindeki insan eylemi. Bu, bir sınırlılık Marksizmidir: İnsanlar tarih yapmazlar.

Yine de onun içinde edimde bulunurlar. Hiç kimse tarihte eylem tekeline sahip değildir. Ama ezilenlerin ve sömürülenlerin oluşturduğu büyük kitleler ondan pay istemekte ve "dünyayı değiştirme" projesini sürekli güncellemekte yerden göğe haklıdırlar. Hiçbir tarihsel başarısızlık, insan onura uygun olduğunu ilan ettikleri bir gelecek tasarlama yeteneğini onlardan çekip alamaz. Neoliberalizm, kuşaklar boyunca süren siyasal çatışma ve toplumsal buluş sürecinde inşa edilmiş dayanışma mekanizmalarını yıkmak için teknolojik değişiklikleri kullanmıştır. "Sosyalizm" ve "komünizm" denilen büyük projelere karşı bunlar tanık gösterilebilir. Ne var ki gerçekte, hep daha fazla zihinsel alışveriş, iletişim ve karşılıklı sorumluluk isteyen (özellikle, insan soyunun geleceği ve çevresi için bugün üretimin arz ettiği tehlikeler karşısında), giderek yoğunlaşan zihinsel emek biçimlerinde somutlanan bu değişiklikler, kurtuluşa yönelik modern mücadeleleri daha da geniş bir çerçevede yeniden canlandıracak ve "bunları sonuca erdirmek" için benzeri görülmemiş olanaklar sağlayacak niteliktedir. Devrimin asla ölmeyecek ya da hiç olmazsa, ölümünün modernite ufkunda öngörülemez olması bundandır.

Evet, bu Kılavuz*'da, kapitalizm çağındaki eylemleri analiz etmek için gerekli ilkeleri genişletmeyi amaçlayan bir dizi makale yer alıyor. Ayrıca, Frankfurt Okulu ile Gramsci geleneklerinin temsil ettiği diyalektik mirası*

birlikte düşünmeyi olanaklı kılmaya çalışan ve Kapital*'in kuramsal konumuna ilişkin anlaşmazlıkların (Kôzô Uno, Helmut Reichelt ya da Hans-Georg Backhaus gibi çok çeşitli yazarlar aracılığıyla) altında yatan tartışmayla ve Gilles Deleuze'ün örneklediği, Toni Negri'nin de benimsediği Spinozacı bir gelenekte Althusser'in yeniden formüle ettiği, G.A. Cohen ve Jon Elster'in tarihsel maddecilik konusundaki kesişen düşüncelerinin de farklı bir noktadan onayladığı materyalist zorunluluklarla ilgili aydınlatıcı bilgiler veren metinler de vardır.* Kılavuz*'un büyük kısmı, doğal olarak, Adorno ve Lefebvre'den Raymond Williams ve Fredric Jameson'a uzanan kültürel eleştiriye ayrılmıştır.*

NOTLAR

1 Bkz. Bidet 1999, 2000 ve 2004. Bu yapıtların, İngilizce ve Çince dâhil çeşitli dillere çevirileri hâlen sürmektedir.

2 [*Yayıncının notu*: *Dictionnaire Marx contemporain*'de yer alan feminizm bölümü, Stevi Jackson'ın 1999'da Gamble'a (der.) yazdığı bir bölümün çevirisiydi. Çok çaba göstermelerine rağmen editörler, bunun yerine özel olarak *Kılavuz* için kaleme alınmış bir bölüm koyma olanağı bulamadılar.]

Bölüm 2

Marksizmin Bunalımları ve Kapitalizmin Dönüşümü



Stathis Kouvelakis

> Fikirlerde meydana gelen değişime ilişkin sağlam bir değerlendirme yapmak için, bizatihi kapitalizmin geçirdiği dönüşümü dikkate almamız gerekir.[1]

Marksizmin tuhaf, hatta kafa karıştırıcı bir düşünce nesnesi olmasının nedenlerinden hiç de önemsiz olmayan biri, yinelenen "bunalımlar" yaşamasıdır. Ne var ki, gereğinden sık kullanılan "bunalım" terimi için, giriş niteliğinde bir irdeleme yapmak gerekir. Aşağıdaki satırlarda "Marksizmin bunalımı" formülü, ısrarla "öznel" -örneğin, ekonomik bunalımlar söz konusu olduğu zamanki kullanıma taban tabana zıt- bir anlamda yorumlanacaktır. Dolayısıyla, bir "Marksizm bunalımı"ndan ancak fikirler tarihinde oldukça alışılmadık bir şeyin vuku bulduğu benzersiz bir an olarak söz edebiliriz (siz hiç Platoncuların bir "Platonculuk bunalımı"ndan ya da Kantçıların bir "Kantçılık bunalımı"ndan söz ettiklerini işittiniz mi?). Bu, kendilerini "Marksistler" olarak tanımlayan bir failler kategorisinin, bu kuramsal nesneyle olan ilişkilerini bir "bunalım" biçiminde yaşadıklarını dile getirdiklerini ima eder. Başka bir deyişle, "Marksizmin bunalımları", bir "Marksizm bunalımı"nın varlığından söz etmenin ağırlıkla içsel olduğu -yani bu ifadenin, "Marksistler"in sözü edilen bunalımla kendi ilişkilerini tanımlarken yaşadıkları durumu betimlemelerine hizmet ettiği- konjonktürlerdir.

Öz göndermeli bu tanımdan, daha az totolojik görünen bazı sonuçlar çıkar. Her şeyden önce, "Marksizmin bunalımları" ile dönem dönem dışarıdan ve genelde açıkça polemik amaçlı bir bakış açısıyla ilan edilen

"Marksizmin ölümleri" asla aynı şey değildir. İkincisi, oldukça farklı bir mantıkla, yani tarihte Marksizmin varlığının "heyulavari" boyutuyla ilgilidir. Bu kötü ruh kovma seansları bize, esas olarak, huzura kavuşamamış olmasından korkulan ölüler gibi Marksizmin de bugünümüze musallat olmaktan asla vazgeçmediğini anlatır (bu tür öldürme ayinlerinin itici gücü olan tekrar dürtüsünü başka nasıl açıklardık?). Bunların bize anlattığı bir başka şey de, Marksizmin her "ölüm"ünü, değişen bir konjonktürde şaşmaz biçimde "geri dönüş"ünün[2] izleyeceğidir -tıpkı şimdi tanık olduğumuz gibi.

Marksizm, ölümün ve tekrar dirilişin heyulavari yinelenmesinden bir şekilde kaçmakta, ama bunalıma girmektedir; bu da onun psikanalizle ve "doğa" bilimleriyle rahatsız edici bir benzerlik göstermesine yol açar (on dokuzuncu yüzyıl başında ve üstelik Marksizmin ilk bunalımıyla eşzamanlı meydana gelen "fiziğin bunalımı" ile karşılaştırın).[3] Bu salt biçimsel bir benzerlik midir? Marksizm *sub specie aeternitatis* inşa edilmiş bir öğretisel külliyat olarak değil, tıpkı doğa bilimleri ve psikanaliz gibi ancak radikal bir tarihselliğin damgasını taşıyan bir kuram/uygulama bileşimi olarak tanımlanabildiği sürece ya da daha iyisi şöyle diyelim, kendini ancak belirli konjonktürlerin sonucu olarak sunduğu ölçüde, pek öyle görünmeyecektir. Bu bağlamda "bunalımlar", çelişik tezlerin karşı karşıya gelişine tanıklık eden "ihtilaflar" üretirken kuram/uygulama karmasındaki içsel uyuşmazlıkların parlak gün ışığı altında sergilendiği ve kuramsal-kılgısal düzenlemenin topyekûn yeniden örgütlenmesi sorununu ortaya çıkardığı anlardır.

Şimdi -doğa bilimleriyle yakınsamanın bittiği yer de burasıdır- "Marksizmin bunalımları"nın basit geçiş anları olduğunu, az çok istikrarlı iki kuram/uygulama durumunu birbirinden ayırdığını düşünmek tamamen yanıltıcıdır -bu geçiş, ister bilim çevrelerinde oybirliğiyle benimsenen ardışık paradigma değişiklikleri (T. S. Kuhn's "bilimsel devrimler"i) olarak kavransın; isterse yinelenen "epistemolojik kırılmalar" sayesinde bilimselliğin içsel eşiklerinin aşılması (Fransa'daki Bachelard ve Canguilhem geleneği) olarak. Çünkü Marksizm, *yapısı gereği*, Marx'ın kendi katkılarından başlayarak, içsel uyuşmazlıkları, sınırları ve tamamlanmamışlığı dâhil bir bunalım kuramıdır. Bu, modernitenin kurucu olayının (Fransız Devrimi ve yankılarının) kuram ve kültür alanında yarattığı şok dalgasının bir sonucu ve ona verilen bir tepkidir. Burjuva toplumun ve yeni gelişen kapitalizmin -Marksizmin varsayımına göre kesintisiz devrim gerçeğiyle mutlak eşdeğer- özgün bunalımının bir yansıması olan

Marksizm, her şeyden önce, bu bunalımı kendi hem kuramsal hem kılgısal düzenlenişi içinde kopyalaması itibariyle böyledir. "Bilimsellik" kuralından ayrılamayan Marksizm (hiçbir gerçek Marksist akım, hatta en amansız "anti-pozitivist" olanı bile, bu kural olmadan yapamamıştır) bunu bütünüyle özgün bir şekilde kavramıştır (Althusser'in sağgörüyle belirttiği gibi,[4] bu bakımdan yalnızca psikanalizle kıyas kabul eder), çünkü son çözümlemede ele aldığı şey, doğası gereği sancılı bir alandan, bir *eğilim mücadelesinden* -sınır çizgilerini değiştirme mekanizması aracılığıyla ve problemleri yeniden formüle etme yeteneği, kuramın tarihselliği ve üretkenliği sayesinde kendine odaklanan bir mücadeleden- başka bir şey değildir. Marksist kuramsal-kılgısal karma, ancak, yüzleşme biçimine bürünen bir karşılıklı bağımlılık ilişkisinin yönettiği birçok eğilime ayrılmış bir "bölünebilir bilim"[5] olarak kendini (yeniden) oluşturduğu sürece, kapitalist düzende baki olan "bölünme ruhu"nun taşıyıcısı olma iddiasında bulunabilir.

"Fin-de-siècle" (on dokuzuncu yüzyıl sonu) bunalımları mı?

Marksizm bunalımının oluşumsal boyutuna ilişkin bu kısa anımsatma, soyut karakterine rağmen, belirli bunalımların konjonktürlerini tarihsel bir perspektife yerleştirmek için gereklidir. Bu özellikle böyledir, çünkü yaklaşık yüz yıl arayla (on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl sonunda) meydana gelen iki bunalım, etkileri son bulmamış olan Marksizmin tarihsel bir döngüsünü tanımlar. Bu iki olguda, başlatıcı metinler (on dokuzuncu yüzyıl sonundaki bunalım için Masaryk ve Bernstein, yirminci yüzyıl sonundaki için Althusser) karşılaştırılınca dikkat çekici olan, "Marksizmin bunalımları" denilen süreçlere özgü bir belirtiler dizisinin tekrarlanmasıdır. Sınıf siyasetinin somut biçimlerinde, bir bunalıma ilişkin aynı başlangıç gözlemine rastlarız (bilinçsizce yürütülen bir reformist uygulama ile güçsüz bir devrimci söylem arasında parçalanmış Alman sosyal demokrasisinin şizofrenisi; yirminci yüzyıl devrimlerinin devletler halinde cisimleşmesinin etkilerinden uzun dönemde zarar gören işçi hareketinin bunalımı). Marx'ın çalışmalarının, hatta kuramın temel taşının -başyapıt *Kapital*'in- bile bitmemiş ve çelişkili karakterinin kavranması karşısında duyulan bir huzursuzluk vardır.[6] Devrimin güncelliği, özellikle de devrimin öznel koşulları (proletaryaya verilen tarihsel görev) bağlamında aynı kuşku vardır.[7] Tarihsel maddeciliğin "ekonomi"ye verdiği önceliğe ve toplumsal dinamiklere ilişkin "belirlenimci" ve "gerekirci"

görüşe karşı da aynı tepki söz konusudur.[8] Bunalımın bizatihi Marksizm için yenileyici karakterine ve yaratıcı potansiyeline ilişkin aynı açıklamalar vardır.

Herhangi bir ortodoksluk arzusu taşıdıklarından nadiren şüphe edilebilecek yazarlarca böylesine kuvvetle vurgulandığı dikkate alınınca, bu noktanın üzerinde durmaya değer. Nitekim Bernstein, "Marx ve Engels'in ... kuramında yer alan fikirlerden birçok önemli noktada ayrıldığı[n]ın tamamen bilincinde olduğu"nu[9] ilan ettiği anda, bu yaklaşımının "Marksizm *içi* bir revizyon"[10] olduğunu, hatta bir "modern toplum kuramı"[11] olarak ona bir katkı yaptığını söyler. "Revizyonizm" -kendini özdeşleştirdiği bir terim- ile "Marx'ın yerine geçme" projesini[12] birbirine karıştırmayı reddeden Bernstein'in amacı, Kant'ın esin verdiği "eleştirel ruh"u[13] diriltmek ve "ortodoksluk skolastisizmi"[14] ile bağları koparmak, bunun için de Marx'ın kuramındaki "boşluklar"ı ve ona yük olan "ütopyacı kalıntılar"ı[15] zorunlu bir güncellemeyle düzeltmektir.

Engels'in ve Kautsky'nin ortodoksluğuna Bernstein'in yönelttiği eleştiriyi gönülden alkışlayarak, hatta bunu bir "Marksizmi gençleştirme çalışması" ve "Marksist ruha geri dönüş"[16] sayarak onun izinden giden Sorel, "Marksizmin bunalımı"nda ve "çözülmesi"nde "büyük bir ilerleme"[17] sezinledi; bunu doktrinin dünyevileşmesi döneminin başlangıcı olarak gördü.[18] Alplerin ötesindeki dostu ve sohbet arkadaşı Labriola'nın büyük hoşnutsuzluğuna rağmen, bu terimleri savurmayı sürdürdü.[19] "Özel olarak Marksist olmayan her şey"den "arındırılmış"[20] olan bu "öteki" dünyevileştirici çözülme, devrimci sendikalizmde cisimleşen proleter öz örgütlenmenin uygulanması için Marksizmi bir kez daha elverişli hâle getirirdi.[21] Belli belirsiz "ilerici" ve sosyalist eğilimlere sahip olan tipik pozitivist yazar Masaryk bile, kamuoyu önünde "Marksizmin bunalımı" tartışmasını başlatan makaleyi sonuca bağlarken, bunu Marksizmin değilse bile en azından bizzat kapitalist ilişkiler ve süregiden etkileri temelinde yeniden doğmak zorunda olan sosyalizmin yenilenmesi olasılığının bir başlangıcı olarak yorumladı.[22]

1970'lerin sonuna doğru Althusser Marksizmin bunalıma girdiğini ilan eder ve bu işlersel ifadenin özgürleştirici yanlarına güven duyarken, kendisi aksini düşünüyor gibi görünmesine karşın, pek de yeni bir çığır açmaz.[23] Ne var ki, kendi olağandışı seçici ve Gallosantrik (Fransız-merkezci) Marx okuması dışında hiçbir şeye asla pek önem vermeyen bir yazar için pek de şaşırtıcı olmayan bu unutkanlığa farklı nitelikte bir atlama eşlik eder. Gerçekte Althusser, Marksizmin entelektüel Ötekisinin temsil ettiği

şey -*kapitalizm*- hakkında tek bir kelam bile etmeden, Marksizmin bunalımını "resmen lanse etme"ye girişir. "Emperyalizm şimdiye kadar tanıdığı en ciddi bunalım"la birlikte, "işçi sınıfının ve halkın mücadeleleri[nde] ... varılan öngörülmemiş düzeyler" karşısında komünist partilerce izlenen farklı yolların "paradoks"una şöyle üstünkörü bir değinme vardır.[24] Sonra da ciddi meselelere -"Marksizm içindeki kuramsal bunalım"a- geçeriz.[25] Söz konusu bunalımın tanımlanışına ilişkin öneri, en hafif deyimle, gariptir; çünkü "1930'larda başlamış" olan bu bunalım *Marx İçin* kitabının yazarının gözünden tamamen kaçmıştır. Alışkanlıklarına bağlı olan Althusser, bir "Marksizm bunalımı"na ilişkin bu dönemde yayımlanan diğer teşhisler (henüz 1931'de Korsch ve 1958'de Henri Lefebvre) karşısında sessiz kalır.[26] Dahası, Stalinizmin özgünlükten yoksun olduğu kadar şematik de olan etkilerine biraz kafa yorduktan sonra, metin, Althusser'in o anda yapmış göründüğü "buluş" üzerinde oyalanıp durur: Marx'ın çalışmalarında "boşluklar"ın, hatta "muammalar"ın varlığı (*Kapital*'deki açımlama düzeni, devlet ya da işçi sınıfının örgütlenmesi sorunu). Ne var ki Althusser, bu sorunlara ölümünden sonra yayımlanan tek bir metin ayıracaktır, o da bitmemiştir.[27] Yine de tüm bunlarda kapitalizm inatla ve tamamen sahne gerisinde kalır. "Kitlelerin mücadeleleri"ne ilişkin oraya buraya serpiştirilmiş atıflara gelince, bunlar somut bir durumun ya da uygulamanın -taslak biçiminde de olsa- bir analizinden çok, törensel bir efsuna benzer.

On dokuzuncu yüzyıldaki bunalımla yapılan karşılaştırma bu bakımdan hakikaten çarpıcıdır. Bernstein, Sorel ya da Luxemburg'un, farklı sonuçlara varmış olsalar da, Marksizmin bunalımının üstbelirleyicisi olan kuram dışı faktörler konusunda sahip oldukları keskin anlayışı görmek için, giriş niteliğindeki metinlere şöyle bir bakmak yeterlidir. Farklı şekilde ifade edilirse, Marx'a atfedilen politika bunalımı, her şeyden önce de işçi hareketi örgütlerinin bunalımı, anlaşmazlığın merkezinde yer alıyorsa, sürekli ve oldukça sistematik şekilde bu koşullarla ilgilidir. Yani, işçi sınıfı mücadelelerinin ve birikim döngülerindeki canlanmanın yarattığı (oy hakkının genişletilmesini, 1890-5 bunalımından sonra "tekel" evresine geçişi, emperyalist yayılmayı, devletin rolündeki değişmeleri vb. kapsayan) ikili etki sonucu kapitalizmin [19.] yüzyıl sonunda geçirdiği büyük dönüşümle bağlantılıdır.

Kuramdaki ve öznel varlık biçimlerindeki uyuşmazlıkların kuramın nesnesinin değişen gerçekliğinden etkilendiği bir an olarak bunalımın "mutlak" karakterine ilişkin bu kavrayış, Marksizmin bu "ilk bunalım"ının sergilediği olağandışı *üretkenlik*ten bağımsız değildir. Sistemin "ekono-

mik" dönüşümüne ilişkin yorumlar ("kapitalist çöküş" ve yeni birikim tarzları konusundaki tartışma); strateji sorunları (parlamentonun rolü ve kitlesel grev, sendikalar ve kooperatifler); işçi sınıfı örgütlenmesine ilişkin anlayışlar (parti-sınıf ilişkileri, sendikaların yeri); son olarak kapitalizmin yeni aşamasının "emperyal" gerçeklerine ilişkin değerlendirmeler (militarizm, sömürgeci yayılma, ulusal sorun) dâhil, Marksist kuram-uygulama kompleksinin etrafında inşa edildiği sorunları yeniden formüle etmek ve düzenlemek için gerçek bir yetenek sergilenmiştir.

Gérard Bensussan'ın işaret ettiği gibi, Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesinin ve sonuç olarak işçi sınıfı hareketinde yol açtığı yıkımın, bunalıma ilişkin herhangi bir "iyimser ve üretken" yorumun "nesnel sınırlar"ını[28] açığa çıkardığı doğruysa, yıkımı "tersine çevirip" devrimci bir atağa dönüştürme olanağı veren malzemelerin tam da bu bunalım sırasında hazırlanmış olduğu düşüncesi[29] hiç de yersiz görünmüyor.

Bunalımlar çağının sonu mu?

Karşılaştırmalar ışığında, çağdaş tarihe ilişkin alışılmış algısal şemaları tersine çevirmek abes görünmüyor. "Wagnervari çağrışımlar içeren"[30] on dokuzuncu yüzyıl sonundaki bunalım değil, madun sınıfların ezici yenilgisinin habercisi olan yirminci yüzyıl sonundaki bunalım, sözcüğün tam anlamıyla çağ açıcı öneme sahip bir "özgürlük yitimi süreci"ni[31] başlattı. Eğer Althusser'in metninin işlerselliği etkinliğini kanıtladıysa, tam da bundan dolayıydı. İlk iyimser yorumcuların anladıkları gibi, kitlesel komünist partilerin gerilemesiyle ve Avrokomünizmin başarısızlığıyla bağlantılı olan[32] "Latin Marksizminin bölgesel bunalımı"yla sınırlı kalmak şöyle dursun, işçi sınıfı hareketinin tarihinde 1977 Avrupa'sına bakılarak tanı konulan "kırılma", genel bir konjonktür değişiminin başlangıcına işaret ediyordu. Marksizmin güncel topoğrafyası bakımından sürecin eşitsiz olduğu, merkezinde İngilizce konuşan dünyanın bulunduğu yeni nüfuz bölgeleri ortaya çıkardığı doğru olsa bile, bu böyledir.[33]

Bunalımı başlatan Althusser olsa bile, bunalımın derin kaynaklarına ilişkin dar, kuramcı bir vizyon ve hem Marksist kuram hem de işçi sınıfı hareketi düzeyinde tarih duygusunun yokluğu nedeniyle, onun açılıp serilmesini ve üretkenliğini engelleyenin de yine Althusser olduğu gerçeği orta yerde duruyor. Bu, Fredric Jameson'a göre[34] postmodern bilincin ve hatta bir "dokunaklılık" halinin ayırıcı özelliği olan "derinliksizlik"ten bağımsız değildir -aynı metinde, bildik bir mekanizma olan "yansıtma-

lı yer değiştirme"yle, *Hapishane Defterleri* üzerinden Gramsci'yi ve hatta Lenin'i bununla eleştirir.[35] Bir yenilgi durumunun sıcağındaki keşmekeşi ifade eden tüm bunlar, "hakiki hezimet"[36] biçiminde özgül ağırlığını buldu; peşinden de Marksizmin Latin dünyasında, özellikle Fransa'da geri çekilirken sergilediği pişmanlık, umutsuzca eylemler ve açığa çıkan nihilist dürtüler geldi. Ama o zamanki yazışmalarından anlaşıldığı gibi, Althusser'in kendi sınırlarının ve buna karşılık, bunalımın hâlihazırda gündeme getirmekte olduğu zorunlulukların bilincinde olduğu da doğrudur. "Devlet, ekonomik bunalım, örgütler, 'sosyalist' ülkeler gibi şeylerden söz etmek için somut bilgiler"le donanmış olmayı gerektiren zamanları anımsayarak şunu itiraf eder:

> Bu bilgiye sahip değilim ve bu, Marx'ın 1852'de yaptığı gibi, "ta en baştan başlama"yı gerektirirdi. Ama yaşım, yorgunluğum, bıkkınlığım ve üstelik yalnızlığım nedeniyle, artık çok geç.[37]

Bugün bizi bu konjonktürden ayıran mesafeyi kavramak için, belki de şu soruyu sormak gerekir: Bu yalnızlık bakımından nerede duruyoruz? Onun yankısı sessizlikte ve hiçlikte mi çınlıyor? Yoksa Althusser'in de aklında bulundurduğu[38] başka bir yalnızlığa –bir Machiavelli'nin yaratıcı, özgürleştirici yalnızlığına– mı açılıyor? Bu soruya kesin bir yanıt verme iddiasında bulunmaksızın ortaya attığım varsayım, en azından, sorunun seçenekli şıklarına biraz tutarlılık kazandırmaya çalışıyor. Özünde, "Marksizmin bunalımı" arkamızda kalmıştır, ama bu Marksizm için illa bir güven tazeleme anlamına asla gelmez. Kesin bir dağılmaya yol açabilecek yeni yenilgi olasılıklarını dışlamaksızın, içinde yaşamakta olduğumuz daha "açık" dönem, Marksizm ile uygulama arasında yeni bir "karşılaşma" ve aynı zamanda da kapsamlı bir radikal kuramsal yeniden inşa için gerekli koşulların hiç değilse bazılarını hazırlıyor.

Tıpkı başlamasına yol açan olay (Venedik, Kasım 1977) gibi, Marksizmin son bunalımının bitiş tarihi de kesin olarak saptanabilir. Bu, neredeyse günü gününe on iki yıl sonra Berlin'de başladı ve 1991'de Moskova'da SSCB'nin çöküşüyle sona erdi. Kapitalist yeniden yapılanmanın büyük finali 1970'lerin ortasından beri neoliberalizm bayrağı altında devam ediyordu. Marx ve sosyalizm ile özdeşleşen devletlerin sonu, kolaylık olsun diye "öznel" ve "nesnel" olarak tanımlanabilecek iki açıdan Marksizmin bunalımının koşullarına da son verdi.

Öznel olarak, yirminci yüzyıl devrimlerinin devletler halinde cisimleşmesinin son bulması, işçi sınıfı örgütlerine ve eleştirel ya da açıkça muhalif şekilde olsa bile onlarla ilişkili olan kitlesel hareketlere öldürü-

cü darbeyi vurdu. Stalinizm ve ondan türeyen akımlar ile birlikte çeşitli "anti-Stalinizmler" de ortadan kalktı. Gerçekten 1989-91 şok dalgası işçi sınıfı hareketinin bütününü etkiledi, komünist partilerden oldukça önemli kesimlerin çarçabuk katıldığı sosyal demokrasi ise, "komünist" engelin saf dışı kalmasına yanıt olarak, kimliğinin temelini oluşturmuş olan şeyleri terk etti ve yeni düzenin özellikle emperyalist boyutuyla yönetilmesine soyundu. Komünist partilerin ya da dolaysızca onlardan türemiş partilerin en başta "çevre" ülkelerinde önemli ölçüde ayakta kalması yanılsamalara yol açmamalıdır. "Uluslararası komünist hareket" artık geri döndürülemez biçimde geçmişe aittir ve en açık nostalji biçimlerinde bile olsa bizatihi bu direngenlik, bir geçmiş kalıntısından ziyade, kapitalist yeniden yapılanmanın dünya çapında yarattığı yeni toplumsal-siyasal gerçeklerin bir sonucu ya da onlara bir tepki olarak açıklanmalıdır.

Bu koşullarda, her türlü olası "ortodoksluğun", ama eşzamanlı olarak da her türlü "sapkınlığın" veya "heterodoksluğun" ortadan kalktığını kaydetmek pek şaşırtıcı olmaz, çünkü bu kavramlar açıkça birbirini varsayar. Bu, sorunun büyük ölçüde "ortodoksluk" ve "revizyonizm" terimlerini aynı anda yeniden tanımlamaktan ibaret olduğu daha önceki herhangi bir Marksizm bunalımından tartışmasız ölçüde daha büyük bir kopuşu içerir. Bu terimlerin ikisi de kitlesel örgütlenmelerin ve devlet yapılarının ideolojik ve doktriner referansı olmuş bir Marksizmin paylaşılan gerçekliğine atıfta bulunur. Böyle bir gözlem elbette zaferciliğe izin vermez, çünkü Marksizm ile örgütlü kolektif uygulama biçimleri arasındaki herhangi bir ilişkinin sonuna işaret eder gibi görünmüyor, geleceği de mevcut kamu kurumlarında, özellikle yüksek öğretimde daha güvencede görünmüyor.[39] Ama, ki bu herhangi bir "boşluğun" öteki yüzüdür, "yeniden inşa edilmiş" bir Marksizm ile kapitalizmin kendi bünyesinde taşıdığı yeni özgürlük mücadelesi biçimleri arasında bir karşılaşma sorusunu ortada bırakıyor.

Keza "ortodoksluklar"ın ve "sapkınlıkların" bu eşzamanlı çöküşünden, şimdiki "bunalımdan çıkış"ın diğer çarpıcı özelliği doğar: kendini Marksizm kategorisi içinde tanımlamaya devam eden alanda anlamlı bir "çekişme"nin olmaması (aşağıda ele alınacak bir istisnayla). Sanki André Tosel'in nazikçe atıfta bulunduğu "bin Marksizm"[40] çekişme üretme ihtiyacının garip biçimde hiç duyulmadığı barışçıl bir ortamda bir arada yaşıyormuş gibi. Marksizmin "kolay bölünebilir bir bilim" olma statüsü, bunalım konjonktürlerinin bol bol teyit ettiği statü dikkate alınınca, bu, muğlak ve istikrarsız etkilere sahip çok önemli bir değişme içerir. Mark-

sizmin üretkenliğinin kendi ilkesini, kuramın tutarlılığını, biricik meşru kaynağını bulduğu eğilimler arasındaki bir mücadelede meydana geldiği sürece, bir etki azalması kuşkusuz ağır basar. Ayrıca bu, söz konusu kuramsal alanın barışçıllaşması ile aşırı parçalanmışlığının neden birbirini tamamladığını da açıklar. Öte yandan, tarihsel bir döngünün sona erdiği varsayımının geçerliliği kabul edilirse, miadını dolduran şey, tam da kurucu işlevi nedeniyle, önceki dönemin çatışmalılık biçimidir. Öyleyse, belirli bir "parti biçimi"nin sonundan ayrı tutulamayan Marksizmin "bunalım biçimi"nin sonu gibi bir şeye tanık oluyoruz demektir.

Bu durumda, günümüzde belirmekte olan eğilim, kuramsal sorunsalın sadece yenilgi koşullarında değil -Marx'la başlayarak Marksizmin *tüm* tarihi yenilgi bayrağı altında serpilip gelişir[41]- bir kuram/uygulama kompleksi olarak Marksizmin bizatihi statüsünde meydana gelen bir başkalaşım yoluyla-yavaşça "soğuk şekilde" yeniden inşası olarak yorumlanabilir. Mevcut tabloda, bölük pörçük bir pratiğe "pragmatik olarak" uyum sağlayan aktivist gruplar ile bazı akademik adalarda mevzilenmiş olan ve insanlara toplumsal dönüşümün örneğin Habermasgil iletişimsel eylemin ya da Rawlsgil adalet ilkelerinin genişlemesinden başka bir şey olduğunu anlatmaya çalışan bir kuram arasında azami bir kopukluk söz konusudur.

Yeni yüzyıldaki bunalımı

Ne var ki, daha derine inildiğinde, 1989-91'deki dramatik tersine dönüşün elbette öncesine tarihlenen ve o tersine dönüşten karşı konulmaz bir güç kazanan kapitalizmin dönüşümü, tarihsel döngü değişikliği varsayımını "nesnel olarak" doğruluyor. Sonraki yüzyıldaki tüm "post-Marksizmler"in ilk örneğini oluşturan Bernstein'in revizyonizminin gerçek gücü, ortaya attığı savların "saf" kuramsal gücünden ziyade, emperyalist dönemde kapitalizmin gerçekleştirdiği "pasif devrim" nedeniyle işçi sınıfı örgütlerinin politikalarında değişiklikler olmasının, özellikle de kapitalizmin "merkez"deki ülkelerde toplumsal-siyasal ödünler verme ve militarist tırmanmayla sürdürülen sömürgeci şiddeti dışarıya ve çevreye yayma kapasitesinde ikili bir artış olmasının kaçınılmazlığını algılamasından ileri geliyordu. Bernstein, on dokuzuncu yüzyıldaki işçi sınıfı kuramının ve uygulamasının iki temel direğini rafa kaldırmaya bu sayede girişebildi. Bunlardan birisi, ortodoksluğun eylemsizliğine gerekçe sağlayan ve 1890-5 bunalımından sonraki ekonomik büyümeyle kesin olarak

tasfiye olmuş görünen ekonomik felaketçiliktir.[42] Diğeri ise Komün'ün, 1848 devrimlerinin, belki en başta da[43] Büyük Devrimin ve 1793'ün anılarını hâlâ büyük ölçüde bağrında taşıyan bir işçi sınıfı hareketinin başkaldırıcı geleneklerinin kod adı olan "Blanquizm"dir. Bernstein, tamamen, sistemin genişletilmiş yeniden üretiminin ve halk mücadelesiyle elde edilen kazanımların etkilerini billurlaştıran yeni dengelerin doğurduğu faktörlere oynuyordu. Bunların arasında, bazı Avrupa ülkelerinde oy hakkının genişletilmesiyle ve Almanya'da sosyalist düşünceyi ve örgütlenmeyi yasaklayan yasanın lağvedilmesiyle ivme kazanan demokratikleşme dinamiği (Bernstein bunu önüne geçilemez sayıyordu); hızla genişleyen kooperatiflerin ve sendikaların gücü; "orta sınıflar"ın genişlemesi; toplumsal yapının giderek karmaşıklaşması (özellikle proletaryanın artan heterojenliği); son olarak da daha az dikkat çeken ama oldukça kritik bir unsur, yani işçi sınıfı hareketinin sömürgeci genişleme ve "ulusal çıkarlar" politikasını desteklemesi nedeniyle hâkim sınıfların bekledikleri yatıştırıcı etki vardı.[44]

Engels'in vasiyetini uygulamakla görevli, büyük bir bağımsız düşünce yeteneğine ve tartışma götürmez entelektüel dürüstlüğe sahip birisinin -"Marx ... Marx'a karşı"[45] belgisi altında- yürüttüğü bu kararlı şekilde atak ve ileriye dönük duruşla karşı karşıya kalınca, ortodoksluğun -Kautsky'nin ama ilk başlarda Luxemburg'un da[46] (militarizm ve sömürgecilik sorunu, ki belirleyici önemde bir sorundu, hariç)- verdiği tepkinin ne kadar zayıf görünebildiğine işaret etmeye gerek yoktur. Dahası, Latin dünyasında (Sorel, Labriola) Marksizmin bu ilk bunalımına ilişkin algı bunun çok sayıda kanıtını sunmaktadır.

Bu bağlamda, Marksizmin son bunalımı sırasında inşa edilen ve Chantal Mouffe ile Ernesto Laclau'nun[47] çalışmalarıyla kutsal kitabına kavuşan "post-Marksizm" bir "fukara Bernsteincılığı"dır ya da başka bir deyişle, kendinin farkında olmayan bir revizyonizmdir, çünkü hem yenilikçiliği hem de hedefi konusunda yanılgı içindedir. Bunların başlattığı "çekişme"nin (Marksist alanı barışçıllaştırma eğiliminin biricik istisnası)[48] sonuçlarının hem kuramsal üretkenlik hem de kuram/uygulama ilişkisi açısından yeterince cılız olduğu kısa zamanda görüldü. Bir yandan, "hegemonya", "çoklu özne konumları" ve "radikal, çoğulcu demokrasi" çevresinde dolanan söylemin giriftliği, liberal sağduyuda ve kapitalist bir saldırının ağır sınavından geçmiş toplumsal uygulamaların bölük pörçüklüğünde toplanmaya yönelik gitgide yavanlaşan bir çağrıyı gözlerden gizleyemez. Öte yandan, sıklıkla sağgörülü olsa bile kuramın çekirde-

ğinde bulunan ve bazen efsanevi bir "klasik Marksizm"e geri dönüş özleminin eşlik ettiği yeniden onaylama duruşu, kapitalizmin yeni "pasif devrim"inin[49] gerçekleriyle karşılaşınca yetersiz kaldığını göstermiştir ve kolektif uygulamadan "yeni revizyonizm"in savunduğu kadar kopuktur. Marksizmin bunalımlar döngüsündeki en son perde hayli hayal kırıcı bir bilançoyla sona ermiştir.

Bu zaman boyunca kapitalist yeniden yapılanma kendi seyrini izlemiştir. "Sosyalist" devletlerin çöküşü, ona engin "dışsal" yayılma bölgeleri açıyor. Keynesgil dönemin toplumsal ödünlerinin bir bir tırpanlanması da boyutça ondan geri kalmayan "içsel" sızma bölgeleri sağlıyor. Emekçi sınıflar dünya ölçeğinde travmatik bir yeniden proleterleşme deneyimi geçiriyorlar. Ulus devletler yalnızca ve yalnızca birikimin yeni gereklerine hizmet edecek şekilde müdahale biçimlerini yeniden konumlandırmaya zorlanıyorlar, aynı zamanda da artık devlet türünden herhangi bir karşı ağırlık olmaksızın yeni bir emperyalist düzen kuruluyor. Kapitalizme özgü süreklilik ve kopuş diyalektiğini çarpıcı biçimde doğrulayan bu gerçeklik karşısında, Fredric Jameson'un dile getirdiği, "postmodern bir kapitalizm her zaman kendisine karşı postmodern bir Marksizmin varlığını davet edecektir"[50] tezinin böylece ilk kez doğrulanmış olup olmadığı sorusu ortaya çıkıyor.

Çeşitli olgular buna olumlu yanıt verilmesini gerektiriyor. Zafere ulaştığı anda adlandırılamayan, sürekli olarak "piyasa ekonomi"si terimiyle perdelenen sistem gitgide asıl adıyla anılıyor. Şimdi gezegen ölçeğinde genişlemekte olan gerçeğe ve barındırdığı patlayıcı çelişkilere bir ad vermek için kapitalizm teriminin uygun olduğundan artık çok az kişi kuşku duyuyor. Marksizm tam da bu konjonktürde, Jameson'ın postmodernizmi "geç kapitalizmin kültürel mantığı"[51] olarak formüle ederken bahsettiği "bilişsel harita"nın çizilmesi doğrultusunda ilerlemişse, bu bir rastlantı değildir. İster Robert Brenner, Gérard Duménil ve Dominique Lévy'ninkiler gibi kapitalizmin güncel bunalımını her zaman bir orta uzunlukta *durée* içinde ele alan son çalışmalar; ister David Harvey'nin ortaya attığı "tarihsel-coğrafi maddecilik"; ister Benedict Anderson'ın millet olgusu için önerdiği yaklaşım; isterse de Jameson'ın öncülüğüyle postmodernizmin "geç kapitalizmin kültürel mantığı" olarak incelenmesi olsun,[52] Marksizm bugün üzerine düşünebilme yeteneğini ispatlamıştır; bu, bir gelecek garantisi sunmasa da, çöküş ya da ölüm kehanetlerine verilebilecek en iyi yanıttır.

Ama dahası da vardır: Sistemin adlandırılması aslında hem bir koşul hem de, öznel açıdan söylenirse, farklı bir şeylerin olanaklı hâle geldiğini gösteren bir işarettir. Özeleştiri çabasına girişme yükümlülüğü ortadan kalkmaksızın, yenilgi deneyimini aşma yoluna giriliyor. Fransa'daki Aralık 1995 hareketi, Latin Amerika'da sola yöneliş, Seattle'ın ardından "küreselleşme karşıtı" hareketlenmelerin genişlemesi dâhil, 1990'ların ortasından itibaren açıkça beliren dünya ölçeğinde (Kore'den Chiapas'a) toplumsal mücadelelerin yeniden başlaması, hiç kuşkusuz, neoliberal hegemonya altında inşa edilen yeni kapitalist düzenin geri döndürülemez bir bunalıma girdiğine işaret ediyor. Hiç kuşku yok ki burada, özgürlük için kolektif mücadele koşulları sabırla yeniden inşa edilirken, mükemmel bir bunalım kuramı olmasının bedelini her zaman ağır ödeyen Marksizmin geleceği söz konusu olacaktır.

NOTLAR

1 Sorel 1982, s. 237-8.

2 Bu izleğin gelişimi için bkz. Kouvélakis 2000.

3 Lenin, *Materyalizim ve Ampiryo-Kritisizm*'in "Modern Fiziğin Bunalımı" başlıklı 5. bölümüne, "ünlü Fransız fizikçi Henri Poincaré"den şu alıntıyla başlar: Fizikte "'ciddi bir bunalımın belirtileri var": Lenin 1968, s. 252. Bununla ilgili bkz. Lecourt 1973.

4 Bkz. Althusser 1991.

5 Bkz. Althusser 1991 ve bu anlayışla ilgili olarak Balibar 1991, s. 80-9.

6 *Kapital*'in Üçüncü Cildi yayınlanmadan önce bile, Conrad Schmidt değer yasasının geçerliliğine ilişkin tartışmayı başlatmıştı -bu tartışma cildin yayınlanmasından sonra, özellikle de Engels, Sombart ve Böhm-Bawerk'in Birinci Cilt ile Üçüncü Cilt arasındaki uyumluluğa ilişkin müdahaleleriyle yeniden alevlendi. Genel bir söyleyişle, ortodoksluğa karşı olan kesim -Labriola (belki) hariç (bkz. Bidet 1988)- değere ilişkin emek kuramının sorgulanmasından yanaydı (karş. Bernstein 1961, s. 24 vd., Sorel 1982, s. 145-9 ve Labriola 1934, s. 25-9). Genel bir değerlendirme için bkz. Besnier 1976. Bir yüzyıl sonra Althusser, Marksizmde bir bunalımdan söz etmeye başladığı anda, *Kapital*'deki açımlama düzeninin birliğinin "kurmaca" karakterini, Marx'ın çalışmalarının içerdiği "çelişkiler"in ilk örneği olarak gösterdi (Althusser 1979, s. 232-4).

7 İkinci Enternasyonal içinde Engels'in "siyasal tanıklığı"nın ağır basan yorumunu açık sözlülükle özetleyen Masaryk, orada Engels'in "devrimin abesliği"ni ve "siyasal ve parlamenter taktikler"e katılımı dile getirdiğini öne sürdü (Masaryk 1898, s. 515). Devrimin ütopyacı ya da düpedüz arzu edilmez karakteri konusunda kararsız kalan Bernstein, yine de, proletaryanın homojen ve doğası gereği devrimci olduğu tezine şiddetle karşı çıktı (Bernstein 1961, s. 6-12). En yalın deyişle, günümüzdeki post-Marksizmin "sınıfçılık karşıtı" ve "özcülük karşıtı" gücünün (örneğin bkz. Laclau ve Mouffe 1985) bir öncesinin olmadığı söylenemez.

8 Bu, Bernstein ile Sorel arasındaki bir başka önemli yakınlaşma noktasıdır (karş. Bernstein 1961, s. 103-6 ve Sorel 1982, s. 106-9, 150-63). Toplumsallığı oluşturan "çoğulluk" ve "dağılma" ile ilgili post-Marksist görüşte bu izleklerin taşıdığı önemi vurgulamaya gerek yoktur (Laclau ve Mouffe 1985, *çeşitli yerlerde*).

9 Bernstein 1961, s. 3.

10 "Kuram söz konusu olunca, bir anti-Marksist revizyondan söz etmek yerine Marksizmde bir revizyondan söz etmek daha doğru olur (alıntılayan Lidtke 1976, s. 349).

11 Bernstein 1961, s. 4.

12 Bernstein 1961, s. 213 (çeviride değişiklik yapılmıştır).

13 "Bu, Königsbergli filozofun yazdıkları-

nın lafzına geri dönme sorunu değil, çalışmasının temel ilkesi olan eleştirel ruha geri dönme sorunudur" (Bernstein 1961, s. 223-4; çeviride değişiklik yapılmıştır). Kitabının ünlü son bölümü ("Nihai Amaç ve Eğilim"), "Kant Cant'a Karşı" alt başlığını taşır. Bununla birlikte, Lidtke'nin vurguladığına göre, Bernstein o devrin yeni-Kantçı iklimine kapılmış olmakla birlikte, asla bunu nihai sonuçlarına kadar götürmedi (Lidtke 1976, s. 375).

14 Bernstein 1961, s. 4 (çeviride değişiklik yapılmıştır).

15 Bernstein 1961, s. 25, 210.

16 Sorel 1982, s. 182.

17 "Bilimsel sosyalizmin şimdiki bunalımı büyük bir ilerlemeye işaret ediyor: Düşünceyi prangalarından kurtararak ileriye yönelik hareketi kolaylaştırıyor": Sorel 1982, s. 91.

18 Sorel 1982, s. 215.

19 "Sorel, *Marksizmin bunalımına* bizzat ruh ve beden vermiştir, ne zaman bir fırsatını bulsa bunu iştahla ele alıyor, açımlıyor ve yorumluyor": Labriola 1934, s. 179. Sorel'in, Masaryk'in ve Bernsteinci revizyonizmin dikkatli ve derin bir eleştirmeni olan Labriola, "Marksizmin bunalımı"nın meşruiyetini asla tanımamakla birlikte, yine de "tarihsel bilimle ilgili sorunların doğrudan ve içtenlikle gözden geçirilmesi"nin gerekliliğini kabul ediyordu (Labriola 1970, s. 293). Hem ortodoksluğu hem de revizyonizmi reddetti ve "bu kuram bizatihi özü gereği eleştirel olduğu için, kendi kendini eleştirmedikçe sürdürülemez, uygulanamaz ve ilerletilemez" savını ortaya attı (Labriola 1934, s. 29). Labriola bu kuram için "eleştirel komünizm" terimini kullandı (Labriola 1966, s. 244).

20 Sorel 1982, s. 252.

21 "İşçiler eylem içindeyken gerçek sosyal bilimi şekillendirirler; Marx'ın temel, asli tezlerine uygun yolları izlerler": Sorel 1982, s. 90. Yaklaşık otuz yıl sonra, çok daha karanlık bir bağlamda, Karl Korsch, "Marksizmin bunalımı"nın akıbetiyle ilgili olarak Sorel'in çıkardığı sonuçlara oldukça benzer sonuçlar çıkardı (Korsch 1973, s. 166-7).

22 Yirmi yıl boyunca sürdürülen şiddetli anti-Marksist kampanyalardan sonra entelektüel tartışma açısından özellikle Fransa'da meydana gelen gerileme dikkate alınınca, yüz yılı biraz aşkın bir süre önce kaleme alınmış bu makalede çıkarılan sonucu aktarmaya değer: "Marksizm kusurlarla dolu olsaydı bile, sosyalizm çökmezdi. Bugünkü toplumsal örgütlenmenin apaçık sakatlıklarında, adaletsizliğinde ve ahlak dışılığında, kitlelerin büyük maddi, zihinsel ve ahlaki yoksulluğunda sosyalizmin gerçek temelleri vardır. Dolayısıyla, sosyalizm karşıtları bu bunalımın onlara çok yarar sağlayabileceğini düşündülerse, yanılmış olurlar. Aksine [bu bunalım], liderleri cesaretle hakikate doğru yürürlerse, sosyalizme yeni güçler kazandırabilir. Olgulara işaret ettikten sonra söylemek zorunda olduğumu hissettiğim şey budur" (Masaryk 1898, s. 528).

23 Althusser, gerek Venedik konferansındaki aleni müdahalesinin metninde, gerekse Marksizmin bunalımı sorununu ele aldığı yayımlanmamış bir metinde (Althusser 1994a, s. 359-66), bu terimin, Marksist kuramın "çöküşü"nü ve "ölüm"ünü ilan ederek Marksistleri "yıldırma" amacıyla yalnızca "emek hareketinin düşmanları tarafından" ortaya atıldığını öne sürer (Althusser 1979, s. 225).

24 Althusser 1979, s. 226.

25 Althusser 1979, s. 228.

26 Korsch'un yazısı nispeten yaygın olarak bilinir (karş. Korsch 1931). Bununla birlikte, yirminci yüzyıl Marksist literatürünün o anıtsal yapıtı *La Somme et le reste*'te (Toplam ve Geriye Kalan) "felsefenin bunalımı"na (Lefebvre 1989, s. 9-151) ve özel olarak, "felsefenin bunalımı"nın yalnızca bir veçhesini oluşturan "Marksizmin bunalımı"na (s. 220) ilişkin öncü bir analiz sunan Lefebvre'in duru ve akıcı anlatımının hakkını vermek gerekir. De Gaullecülüğün yükseldiği, Solun ve FKP'nin felç geçirdiği somut konjonktüre ilişkin uzun bir incelemenin yanı sıra, Lefebvre'in sonraki onyıllar boyunca yaptığı müdahalelerin olağandışı üretkenliğine götüren her türden kuramsal malzeme de bu analize eşlik ediyordu –Althusser'in özyıkıcı ve kısır "sessizliği" ile taban tabana zıt bir çalışma.

27 O metin de Althusser'in o zamanki kafa karışıklığını çok iyi anlatan sorgulayıcı bir notla sona erer: "Çünkü politikanın ne olabileceği konusunda konuşmak, insanın partiye ilişkin görüşünü söylemesini gerektirir. Ama insan partide politika yapmazsa ne yapar ki?" (Althusser 1994a, s. 512).

28 Bensussan 1985, s. 263.

29 Sorel'in, hatta Labriola'nın dayanaklarından çok daha açık seçik dayanaklarla, ortodoksluğa yönelik bir "sol eleştiri"nin yolunu yavaş yavaş açmış olsa bile.

30 Anderson 1983, s. 66.

31 Tosel 1996, s. 9-10.

32 Bu, Perry Anderson'ın ortaya attığı bir varsayımdır (Anderson 1983, s. 28-30, 68-81'de). Bkz. Alex Callinicos'un ileride Bölüm 4'te çıkardığı bilanço.

33 Bu kesinlikle Anderson'ın koyduğu tanının en az sorgulanabilecek kısmıdır.

34 Jameson 1991.

35 Althusser 1979, s. 235.

36 Anderson 1983, s. 32.

37 Althusser 1994b, s. 528.

38 Bkz. Althusser 1999.

39 Bu, özellikle, huy edindiği ikircikli ve sallantılı formülasyonları terk ederek, kesin şekilde şunu vurgulayan Étienne Balibar'ın bakış açısıdır: "Atıfta bulunduğum yüzyıllık döngü (1890-1990), *kesinlikle*, Marx'ın felsefesi ile *hangi türden olursa olsun* bir örgütlenme arasındaki ve dolayısıyla, *a fortiori*, felsefe ile bir Devlet arasındaki *herhangi bir* karşılıklı bağın sona erdiğine işaret ediyor" (Balibar 1995, s. 118, ben vurguladım).

40 Bkz. aşağıda, Bölüm 3'te yer alan makalesi.

41 Ve sadece, Perry Anderson'ın tanımladığı (1976) gibi, burjuva kültürle temasa zarar vermekten suçlu -bu nedenle sanık- bir "Batı Marksizmi" de değil.

42 Bu anlamda, Gustafsson'un kesinlikle tek yanlı olan formülasyonu önemli bir doğruyu içerir: "1890'lardaki revizyonist eğilim, son analizde, söz konusu onyıla girilirken başlamış olan devresel ekonomik hızlı büyümenin sonucuydu" (Gustafsson 1976, s. 275-6).

43 Eric Hobsbawm'ın vurguladığı gibi, on dokuzuncu yüzyıl boyunca devrimci işçi sınıfı hareketinin gözünde, 1848-50 yenilgilerinden devralınan sorunun anahtarını sağlıyor görünen şey "Jakobenizm" idi (Hobsbawm 1990, s. 40-1). Bunun aksine, taban tabana zıt güdüler bir yana, Jakoben geleneğin yankısıyla ilgilenilmesi ortak bir arzuydu; Bernstein'ın ılımlılığına ve daha da ciddisi, liberalizmi övmesine -devrimci sendikalizmin kuramcısı için en büyük günah- rağmen Sorel'in Bernstein'a verdiği oldukça güçlü desteği bu açıklar. "Jakoben" devrim anlayışının reddine ilişkin eski nakaratın 1980'lerin post-Marksizminde yeniden dillendirildiğini görmek pek şaşırtıcı değildir (bkz. Laclau ve Mouffe 1985, s. 177-8).

44 Anlamlı olarak, Bernstein sömürgeciliğe ve Alman yayılmacılığına düzdüğü methiyeyi, "daha yüksek uygarlık nihayetinde daha yüksek hak talep edebilir" sözüyle sonuca bağlıyordu: Bernstein 1961, s. 178-9.

45 Bernstein 1961, s. 27.

46 *Reform ya da Devrim*'in (Luxemburg 1970, s. 33-90), o sıralar Luxemburg'un kişisel olarak da çok yakın olduğu Kautsky'nin tezlerini büyük ölçüde kabul ettiğini aklımızdan çıkarmamalıyız. Partinin Sol kanadı (Luxemburg, Mehring, Liebknecht), ancak 1902-3 Belçika deneyiminin fitilini ateşlediği kitlesel greve ilişkin tartışmadan ve daha sonra, 1905 Rus devriminden dolayıdır ki Kautsky yanlısı merkezden yavaş yavaş uzaklaştı.

47 Karş. Laclau ve Mouffe 1985.

48 Bkz. özellikle Callinicos 1989, Geras 1990 ve Wood 1998 [1986]. Anlamlı olarak, hem "yeni revizyonist" literatür hem de muhaliflerinin literatürü tamamen İngilizcedir -Marksizmin ana bölgelerinin Güney Avrupa dışına kaydığının bir başka göstergesi.

49 Kapitalist dönüşümü bu Gramscigil kavramın ışığı altında okumak için bkz. Kouvélakis 1996.

50 Jameson 1993, s. 195.

51 Jameson 1991, s. 399-418.

52 Okurların, bu çalışmalarda yararlanılan kaynaklar için, kitabın sonundaki Kaynakça'ya bakmaları salık verilir.

Bölüm 3

Marksizmin Gelişimi: Marksizm-Leninizmin Sonundan Bin Marksizme, Fransa ve İtalya 1975-2005



André Tosel

Ön yorumlar

Sovyet komünizminin utanç verici sonu, SSCB'nin dağılması, liberal demokrasinin ve özellikle kapitalist dünya ekonomisinin zaferi, Marksizmin sonunu getirmiş ve yenilenme için her türlü olasılığı kapatmış gibi görünüyordu. Siyasal, ekonomik ve toplumsal açılardan egemen düşünce sistemi liberalizmdir (az ya da çok toplumsal veya az ya da çok neoliberal). İnsan haklarının totaliterlik karşıtı savunusunun ardında, piyasa kendisini postmodernliğin yetkin kurumu olarak dayatmıştır. Marksizmin hatalarla ve dehşetlerle dolu bir geçmişe ait olduğu düşünülmektedir. Gramsci'nin umutlarını tersine çevirerek aydınların ve iş-siyaset çevrelerinin sağduyusu haline gelen ve iletişim araçlarının tüm gücü kullanılarak bireyin dini olarak yerleştirilen dünya görüşünün, *la pensée unique*'in amentüsü budur. Dolayısıyla Marx'ın ve Marksizmlerin nihai ölümü üzerine bir mezar taşı yazısı yazmaktan ve "özgürleşme büyük anlatısının bittiği an" ile yüzleşmek için düşünceyi serbest bırakmaktan başka yapacak bir şey kalmadığı sanılmaktadır.

Ama her şey bu kadar basit değildir. 1968-2005 yılları son derece istikrarsızdır. Marksizm-Leninizm geri döndürülemez bir bunalımın gitgide daha derinlerine batarken ve kendi sonuna doğru giderken, bazı büyük kuramsal yeniden inşa girişimleri Marx'ın çalışmalarının sert çekirdeğinin çelişkili canlılığına tanıklık etti. 1968-1977 yılları arasında, Mark-

sist kuramı Üçüncü Enternasyonal çizgisinde ya da sınırlarında yeniden canlandırmaya yönelik son girişimler ortaya çıktı. Bunlar, ister iktidarda ister muhalefette olsunlar komünist parti üyesi kuramcıların partiye dönük entelektüel, ahlaksal ve siyasal reform önerilerini içeriyordu. Büyük muhaliflerin ve komünist filozofların çalışmalarında son, gelip geçici bir canlanma oldu. György Lukács (1885-1971) son büyük yapıtı olan *Zür Ontologie des gesellschaftlichen Sein*'ı (1971-3) çıkarırken, Ernst Bloch (1885-1977) *Atheismus im Christentum* (1968), *Das Materialismus Problem. Seine Geschichte und Substanz* (1968) ve *Experimentum Mundi* (1975) adlı yapıtlarını yayımladı. İtalya'da Antonio Gramsci'nin *Quaderni del carcere*'sinin (1975) özgün basımının yayımlanması, *praksis* felsefesini Palmiro Togliatti'nin (İtalyan Komünist Partisi lideri) getirdiği yorumdan ayrıştırarak, bu felsefenin daha iyi karşılanmasını kolaylaştırdı ve sahip olduğu potansiyelin son bir kez daha değerlendirilmesini olanaklı kıldı. Fransa'da Louis Althusser (1918-90), ikisi de 1974'te yayınlanan *Philosophie et philosophie spontanée des savants* ve *Éléments d'autociritique* ile, maddeci tarih bilimi ve biçimleri konusundaki tartışmayı, Marksizme ilişkin uluslararası ölçekli son felsefi-siyasal irdelemenin önemli bir unsuru yaptı. Aslında, 1968'in gölgesi eski ortodoksluğun ötesine geçme ufkunu ayakta tuttu ve hatta radikal demokrasi örneklerinin çoğalmasını merkez alan devrimci reformculuk sorununun ortaya atıldığı bir zamanda, solda Stalinizmden ayrışma projesinin yeniden devreye sokulabilmesi yönünde umutlar doğurdu. Marksist kuramı yeniden inşa etmeye yönelik bu farklı modeller arasında *de facto* bir yarış vardı; yeni bir Marx okumasından besleniyor, Hegel ve diyalektik ile ilişkileri (Hangi Hegel? Hangi diyalektik?) açısından çelişiyor, felsefi ya da bilimsel geleneğin unsurlarına yaptıkları atıflar açısından büyük heterojenlik gösteriyor, liberalizmi farklı değerlendiriyorlardı. Bir toplumsal varlık ontolojisi, bir eleştirel *henüz değil* ütopyası, bir *praksis* felsefesi ile bilimlere ve felsefeye maddeci müdahale felsefesi arasındaki bu yarışma, Marx'ın mezarını kazmakta çok acele edenlerin bilmezlikten geldikleri çok yoğun bir anı temsil ediyordu.

Bir dizi araştırma buna eşlik ediyordu; Marx'ın katkısının ve büyük Marksist aykırılıkların önemi tarihte ve sosyal bilimde kendini hissettirmeye devam ediyordu. Ama bu çok kısa sürdü. İşin aslı, hâlâ açıklanmayı bekleyen şeyler vardı: SSCB'de neler olmuştu ve Ekim 1917 devrimi ne hale gelmişti; eşi benzeri görülmemiş, heterodoks, devrimci bir eleştirel radikalizm külliyatı nasıl olup da her türden manipülasyona açık tarih yasalarına ve bir avuç "diyalektik" kategoriye sahip, kendi gerçek karak-

terinden habersiz bir siyaseti meşrulaştıran, bir kez daha bilimlerin bilimi haline gelmiş bir felsefe ile totaliter bir parti-devlet arasındaki birliği pekiştiren acıklı bir ideolojiye, Marksizm-Leninizm kadar katılaşmış bir dogmatizme -bazıları kesinlikle dışsal, ama diğerleri içsel nedenlerle- yol açmıştı? Sovyet komünizminin demokratik bir doğrultuda kendini ıslah edememesi, insan ve yurttaş hakları alanındaki eksikliği, meşruluğunu kabul ettiği gereksinimleri karşılamakta ekonomik olarak etkisiz kalması -tüm bunlar, kuruluşundan beri ona dayatılmış olan acımasız savaşa karşı koyamamasına neden oldu. Gulag tartışması, tüm dünyaya yayıldı; Marx'ı ve Marksist muhaliflerin yeniden inşa çabalarını tümüyle geçersiz kılarak, onları da aynı yüz kızartıcı suçtan mahkûm etti. Jean-Paul Sartre'ın tezini -ifade ettiği moment aşılmadığı sürece Marksizmin aşılamaz olduğu tezini (1957 tarihli *Yöntem Arayışı*'nda ortaya atılan ve *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nin [1960] girişini oluşturan tez)[1]- ağzına sakız yapan Marksist aydınların çoğu, yüzyılın aldatmacasından kurtulma saatinin gelip çattığını hesaplıyordu. Çoğu, liberalizmin ve Karl Popper'ın yanlışlamacı epistemolojisinin saflarına katıldı. Avrokomünizmin muğlak ilkelerini terk ederek Avrupa soluna katılan ve Demokratik Sol Parti adını alan Avrupa'nın en büyük komünist partisinin (İtalyan Komünist Partisi'nin) kendini feshetmesi, klasik sosyal demokrat tutumlara yakınlaşmasını bir Marksist köktencilik kılıfıyla örten Batılı komünist partilerin yaşadıkları genel strateji bunalımı, tüm bunlar, Berlin Duvarının yıkılmasından sonra SSCB'nin çökmesinin Batı Avrupa'daki eşdeğerleriydi.

Yine de bir kültürün böyle hayret verici şekilde silinmesinin arka planında, özgür, çoğulcu araştırma devam etti. Ne var ki, eski önemli karakteristiklerinden birini -kapitalist modernizasyonun şiddetle dağıtmakta olduğu (işçi sınıfı hareketi kadar derli toplu) toplumsal aktörlerle ve tanımlı siyasal güçlerle bağını- artık yitirmişti. Partili aydının ortadan kalkması, eleştirel bilinç olarak aydın figürünün silikleşerek uzman olarak aydın figürünün belirmesi; liberal-temsilî demokrasi ile egemen piyasa arasındaki nikahın nihayet kıyıldığı, tarihin sonundaki bir perdeyi ifade etmiyordu. Marx, güncel yeniden okumaların konusu olmayı sürdürüyordu ve yeni çağa ayak uyduran, önceki dönemin büyük komünist muhaliflerinin giriştikleri yeniden inşa çabalarına benzemeyen bir eleştirel kuramı canlandırma girişimlerinde bir momenti temsil ediyordu. Yaşananlar Marksizmin sonu olmaktan çok, dünya ekonomisi tarihçisi Immanuel Wallerstein'ın[2] çok hoş bir biçimde ifade ettiği gibi, bin Marksizmin dağınık ve her şeyden önce de neredeyse iktidarsız bir şekilde çiçeklenmesiydi. Mesele, Marksiz-

min cenazesini kaldırmaya soyunanların umutlarını boş çıkaran bu tabloya ilişkin yeterli bir değerlendirme yapabilmektir.

Bin Marksizmin paradoksal bir biçimde ortaya çıkışının dolaysız nedeni bir sır değildir: Bir yanda küresel kapitalizmin dinamiğinden ve yeni çelişkilerin ortaya çıkmasından, öte yanda ise Marx'ın düşüncesinin benzersiz statüsünden kaynaklanır. İkinci noktayla başlayalım. Henri Lefebvre'in ifadesiyle, bir dünya haline gelen bu düşüncenin yazgısı başka herhangi bir felsefeyle kıyaslanamaz. Bir yüzyıllık süreçte bu düşünce, onun sesini tüm insan soyuna ulaştıran ve Leninist biçimiyle son bunalımından önce insanlığın üçte birine ilham veren gelişmeler yaşadı. Eğer uyandırdığı özgürlük umutları, en az Bolşevik Devrimi'nin korkunç ve dehşetengiz yenilgisinin yol açtığı hayal kırıklığı kadar sınırsız ve ölçüsüz ise ve Marx'ı Lenin'le, Lenin'i Stalin'le ve Stalin'i Mao Zedong'la karıştırmamamız gerekiyorsa, ortada bu Marksizmlerde ve muhalif biçimlerinde birikmiş muazzam bir fikirler yekunu vardır. Kapitalist üretim tarzına Nessos'un gömleği gibi yapışmış tahakküme ve sömürüye son vermenin mümkün olduğu ya da kapitalist toplumsal varoluşun tam da içkinliği, ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel biçimleri itibariyle ancak kapitalizm sona erdiği zaman son bulacak bir eleştiriye tabi olduğu fikri bunlar arasındadır. Marx kaynaklı bir uygulamalar bütünü de olan bu düşünüş, bu Marksizmlerin kendi içindeki olağanüstü ihtilaflar içinde gelişti ve çelişkili ortodoksluklar üretti (Kautsky/Lenin, Stalin/yeniden inşacı Marksist muhalifler, Tito/Mao vb.). Tıpkı bitmemiş çalışmaları ancak kısmen bilinen Marx'la ilişkinin her zaman bölük pörçük olması gibi, bu gelişim de her zaman kesintili oldu. Her kuşak (genç Gramsci'nin ünlü makalesine koyduğu başlığı aktarırsak) kendi Marx'ını keşfetmek ve değişen bir külliyatı esas almak zorunda kaldı. *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltlerinin ancak on dokuzuncu yüzyıl sonunda okuyucuya ulaştırılabildiğini, 1844 *Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*'nın ve *Alman İdeolojisi*'nin ancak 1930'ların sonunda erişilebilir olduğunu, *Grundrisse* de dâhil 1858-63 dönemine ait önemli metinlerin ancak 1945'ten sonra gerçekten kullanılabilir hale geldiğini ve kullanıldığını düşünmemiz yeter. Dolayısıyla, bu kesintili gelişim ve yinelenen bunalım rejimi, aynı zamanda tarihsel-toplumsal dünyayı değiştirmiş olan bir düşünce sisteminin varoluşunun *de facto* şeklidir. Öyleyse, Marksizmi içeriden etkileyen derin bunalımın tam da Marksist Anka kuşunun varoluş ve yeniden diriliş biçimi olduğu varsayımını ortaya atmamız önünde hiçbir engel yoktur.

Yazgısında dönüşmek olan ve ancak biçimlerinin açık uçlu akışıyla var olan Marksizmin nihai bir sona ulaştığı yargısı bütünüyle geçersizdir. Çok daha ileriye gitmeliyiz. Marksizmin kesintili varoluşu, onun özgüllüğünden kaynaklanır; gerçek bir siyasal hareketle bağ kurmaya çabaladığı 1914'ten önce ve yine 1917'den sonra böyle olmuştur. Kapitalist toplumsal-tarihsel dünyanın çelişkilerinin yarattığı bu hareket, ancak kurulu düzeni "devrimci" dönüşüme uğratma çabasına girişerek kendi varlığını devam ettirebilir; bu da kapitalist tahakküm altındaki toplumsal güçlerin başlattıkları kararlı pratik direniş biçimlerinde somutlaşır. Marksizmin 1991'e -SSCB'nin sona erdiği tarihe- kadarki küresel genişlemesi, ortodoks ve heteredoks versiyonlarıyla, ütopyacı vaat ile pratik gerçekleşme arasındaki giderilemez kopukluğuyla ona dünyevi bir dinle bazı bakımlardan benzerlik kazandırıyor görünse bile, Marksizmin en evrensel dinden bile daha fazla -ve ondan farklı bir şekilde- uluslararası olduğu gerçeği ortadadır. Marksizm, liberal düzenin -o diğer dünyevi dinin- sınırlarından, çelişkilerinden ve eksikliklerinden doğmuştur. Belki de bu liberal düzen neoliberal biçimiyle 1991'de yalnızca bir Pirus zaferi kazanmıştır. Elbette bu tarih, 1848'de toplumsal ve ulusal sorunun ortaya çıkışıyla başlamış olan bir tarihsel devrin sonuna açıkça işaret etmektedir. Üçüncü Enternasyonal Marksizmi, yalnızca, toplumsal sorunun devrimci bir sonuca bağlanması ve liberalizm bunalımının alaşağı edilmesi olasılığını yok eden demokrasi eksikliği nedeniyle yıkıma sürüklenmedi. Enternasyonalizm eksikliğinden, yirminci yüzyılda ulusal sorunu dünya ekonomisi bağlamında ele alamamasından dolayı da yıkıma uğradı. Ama gitgide daha açık olarak görülüyor ki, liberalizmin hegemonyasının kuramsal onay verdiği ve hazırladığı küreselleşmiş, akılcılaştırılmış kapitalizmin zaferi, bu yeni liberal düzenin yeni, benzeri görülmemiş bunalımıyla sonuçlanmaktadır. Dünya ekonomisi, kapitalist merkezlerde kitlesel özgürlük yitimiyle ve proleterleşmeyle, geniş insan kitlelerinin yaşam koşullarındaki (ayrımsız, apaçık) kötüleşmeyle kendini gösteren ve toplumsal zenginliğin, daha da yoğunlaşmış ama yine de fraksiyonları arasındaki acımasız ekonomik savaş nedeniyle bölünmüş egemen sınıfa şaşırtıcı biçimde aktarılmasının tüm bunlara eşlik ettiği yeni bir toplumsal sorunun küreselleşmesiyle yüz yüzedir. Bu dünya ekonomisi, aynı zamanda, sıklıkla radikalleşerek etnik sorunlara dönüşen ve kökeninde uluslararası emek gücünün ulusaşırı yönetiminin ve piyasadaki çelişkili farklılaşmanın yer aldığı çeşitli ulusal sorunlarla karşı karşıyadır. Bu nedenle, günümüzde bin Marksizmin belli belirsiz doğrulanması,

yeni liberal düzenin ve içerdiği düşünce biçimlerinin yaklaşan, benzeri görülmemiş bunalımının habercisidir. Hiçbir şey garanti değildir: Ne bu yeni-Marksizmlerin bu yeni dönemi düşünmede ve dönüştürmede sergileyeceği tarihsel kapasite, ne de liberalizmin kendi bunalımını saptama ve sonuçlarını kapitalist üretim tarzının sistemik buyruklarıyla uyumlu bir biçimde denetim altına alma yeteneği. Benzer şekilde bin Marksizm de, sırf Marksist ortodoksluğun zoraki (ve her zaman geçici) birliğinin sona ermesinin bu çoğulculuğu belirsiz kılması nedeniyle bile olsa incelenmesi gerekecek, öngörülmemiş bir biçime bürünür. Neyin meşru bir Marksist yorum olduğu konusundaki asgari müşterek -ortodoksluğa, hatta sapmaya dönüşme olasılığına veda etmiş olması ölçüsünde bu meşruiyetin "sallantıda" olduğu düşünülürse- aslında nedir? En yakın dönemde hazırlanmış Marksizm tarihçesinin genel yayın yönetmenlerinden birisi olan Eric Hobsbawm'ın yönelttiği soru işte budur.[3]

Her hâlükârda kesin olan bir şey vardır: 1991'de başlayan dönem Marksizmin sonuna değil, tekil, başat bir ortodoksluk olarak Marksizm-Leninizmin ve farklı bir nedenle, gizliden gizliye tek bir hakiki Marksizme dönük umutlardan mustarip oldukları için büyük Marksist sapmaların sonuna işaret eden bir dönemdir. Hem Sovyet komünizmine hem sistem karşıtı tüm hareketlere (birbirleriyle istikrarlı şekilde bütünleşmiş olan işçi sınıfı hareketi ile ulusal kurtuluş ve sömürgecilik karşıtı harekete) karşı zafer kazanmış göründüğü noktada yeni liberal düzeni tehdit eden bunalım bağlamında, Marx'ın düşüncesi, bin Marksizmin yararlanabileceği muazzam bir eleştirel potansiyeli hâlâ korumaktadır. Çünkü bu düşünce, kapitalizm hâkim olduğu sürece, kapitalizmin kendi varoluş biçimlerine ilişkin özeleştirisinin dayattığı bir eleştiri gerektirir. Ve Marksizm, eski kesinliklerin (kapitalizmin nihai yazgısına, eski sınıf mücadelesinin tek anlamlı biçimlerine, planın ve piyasanın karşılaştırmalı erdemlerine, geçiş için gerekli demokrasi türlerine, bizatihi bu geçişin anlamına, sömürüden kurtulmuş bir emeğin yerine ve içeriğine ilişkin kesinliklerin) herhangi bir nostalji duyulmaksızın reddinde ve reddi yoluyla kaynak alınabilecek, dönüştürülebilecek, yeniden kurulabilecek, yeniden yoğrulabilecektir. Eski komünist partilerin siyasal pratiğinden ayrı düşen, kuram ile uygulama arasında yeni, sorunsal bir bağ arayışında olan bin Marksizm, Marksist geleneğin kopmuş, kesilmiş sürekliliğinin kırılgan bir biçimini temsil ediyor. Bir kez daha, Hobsbawm'ın işaret ettiği gibi, bu Marksizmler gelişimlerinin şu ya da bu aşamasında, Marksist bir köktenciliğin kendi içlerinden tekrar dirilmesi tehlikesiyle kar-

şı karşıyalar. Kuramın sert çekirdeğiyle özdeşleştirilen belirli noktaları (güncel, konum değiştirmiş biçimleriyle analiz edilmeyen, genel geçer bir sınıf mücadelesinin önemi vurgusu; merkezîlikten çıkma sürecindeki bir emeğin merkezîliğine ilişkin tartışmalara kulağını tıkayıp işçilerin sömürülüşünün ifşasını; reformculuk ya da revizyonizm olduğu ileri sürülen şeyin kayıtsız şartsız suçlanmasını; düzeltme ve yeniden işleme ihtiyacının küçümsenmesini; soyut maksimalizmi vb.) tekrar tekrar ısıtıp masaya sürmeye hastalık derecesinde saplanıp kalmış bir köktencilik.

Sömürü mekanizmasıyla yeniden üretilen ve bileşimindeki öğeleri ve uygulamalarıyla dönüşüm geçiren bir kapitalizmin bütünlüğünü kavramak zor olacaktır. Bu kapitalizmin analizi ile derin ama her zaman spesifik bir değişim siyaseti arasında yeniden bağ kurmak; bir kez daha sonunda kusursuz bir toplum yaratma yanılsamasına düşmeden daha iyi bir topluma dair umutları yeniden tanımlamak; kaçınılmaz eskatolojiye inatçı, her zaman kararlı bir mücadelenin hiç tartışmasız indirgenmiş ama daha da militan, inatçı ve her daim kararlı bir mücadele biçimi kazandırmak da zor olacaktır. Önceki Marksizmlerin desteklediği tarihsel deneyimin özeleştirisi ile küreselleşmiş kapitalizm biçimlerinin eleştirisini bütünleştiren modeller üretmek daha da zordur. Ama liberalizmin ayan beyan bunalımı, bin Marksizmin nesnel temelidir. Kendi başına bu bunalım, hem eski Marksizmlerin (artı, Marx'taki eskimiş öğelerin) hem liberalizmin aynı anda aşılması için hiçbir başarı garantisi sunmaz. Ama görev ortadadır ve bu, insanların kendi tarihlerini yapmaları gibi, yeni Marksizmlerin yapacakları bir tarih olacaktır: Belirli koşullarda ve beklenmedik biçimlerde başarılacaktır.

Marksizmin bunalımı (ve Marksizmde bunalım): Tartışmalı yeniden inşalar ve reddiyeler, 1975-89

Bu bunalım, 1970'lerin sonunda güpegündüz patladı ve Marksist kuramcıların yirminci yüzyılın seyrine ışık tutmakta –"sosyalist" toplumların evrimini, karakterlerini ve yapılarını tarihsel maddeciliği temel alarak açıklamakta– başarısız olmalarıyla açıklandı. Demokrasi eksikliğinden bahsedilmesi, totaliterciliğin ifşa edilmesi, Marksist devlet ve hukuk kuramının belirsizliklerinin ısrarla vurgulanması, her türlü gerekirci ve erekçi tarih felsefesinin reddedilmesi; bunlar, olumlu ve sahici kuramsal yeniden inşalara yol açmaktan çok, toplumsal ve siyasal liberalizmin iddialarını güçlendirdi. Önceki büyük sapmalar Marksistler arası tartışmaları kızış-

tırmaya devam ettiyse, sonrakiler Marksist çevrelerin dışında bir felsefi etki yaratamaz oldular ve ikincil bir konumla yetindiler. Neopozitivizmin (yeni olguculuğun) saati gelip çattı, (Heideggerci, postmodernist ya da başka türden) yorumbilimcilik çeşitlemelerinin ve (teolojik ya da başka türlü) fenomenolojik ya da yeni-Kantçı özne felsefelerinin saati de öyle. Marksist çevreler marjinalleşmeyle (Fransa ve İspanya), liberal toplumsal dönüşümle (İtalya) ya da komünist partilerin çöküşüyle (Doğu Avrupa) bağlantılı olarak açık ya da sinsi bir dağılma süreci geçirdiler. Bu bunalım, savaş sonrası yeniden inşanın gerçekleştiği *trente glorieuses* (şanlı otuz yıl) sona erince küresel rekabetten dolayı kâr oranlarındaki düşme eğilimiyle, ırksal ve etnik bölünmelere uğrayan bir emek gücünün idaresiyle; ulus devleti yeniden örgütleyerek, kuzeydeki hâkim kutupları yeniden yapılandırarak ve "sosyalist blok"a karşı bir mevzi savaşın yürüterek baş etmek zorunda kalan kapitalizmin daha genel bunalımının bir parçasını oluşturuyordu. Refah devletine ve işçi sınıfı hareketine karşı büyük bir saldırı ve Üçüncü Dünya'yı finansal olarak yeniden köleleştirme girişimi olduğu giderek daha net ortaya çıkan şeyin gerçek hedefi, "sosyalist" ülkelerde acımasızca çiğnenen insan hakları örtüsü altında ideolojik olarak gizleniyordu. Marksizmin bunalımı, çözümü kuramsal düzeyde toplumsal liberalizmde ve siyasal düzeyde toplumsal uzlaşıya yönelik bir demokratik stratejide bulmuş görünüyordu. François Mitterrand'ın Fransa cumhurbaşkanlığına seçilmesi ya da İKP'nin seçim başarısı veya Alman SDP'nin gösterdiği iyi performans geçici olarak bu izlenimi uyandırmış olsa bile, Büyük Britanya'da Bayan Thatcher'ın Muhafazakârlarınca ve Birleşik Devletler'de Ronald Reagan'ın Cumhuriyetçilerince elde edilen başarının gösterdiği gibi, büyük bir neoliberal saldırının zamanı gelip çatmıştı. Tıpkı komünizmin bunalımının toplumsal-demokratik deneyimin bunalımını maskelemesi gibi, Marksizmin bunalımı da toplumsal liberalizmin bunalımını gizliyordu. Tartışmalarda Fransız "Yeni Filozoflar"dan -André Glucksmann ve Bernard-Henri Lévy'den- hatta çok daha hatırı sayılır bir figür olan Karl Popper'dan ziyade, Friedrich von Hayek'in büyük gölgesi hissediliyordu. Bu bağlamda, Marksizm göreli hâkimiyetini hızla kaybetti. Birçok filozof ve aydın, sahip olduğu kişisel ahlaka bağlı olarak, ya büyük bir tantanayla Marksizmi reddetti ya da ihtiyatlı bir şekilde onunla arasına mesafe koydu. Ama yüzyılın başarısızlığının faturası ödenmeliydi.

Bu aşamadan sonra benimsenen konumlar üçe indirgenebilir: Marksizmin terk edilmesi; başka entelektüel akımlardan nakiller yapılarak yürütülen bir yeniden inşa umuduyla Marx'a ve minimal bir Marx'a geri

dönme girişimi; kuramın yeniden ele alınması için daha iyi günleri beklerken Marksizmi eleştirel bir ütopya için yedekte tutma. Bu evrimi bütünlüğü içinde izlemek mümkün olmadığı için, Marksizmin özellikle kabul gördüğü bir bölgeyi -Fransa ve İtalya'yı- inceleyerek, bunalımdan ve bunalım biçimlerinden bazı örnekler vermekle yetineceğim.

Fransa'da post-Althussercilik, yapısöküm ve Marksist ıslahat

Fransa, Marksizmin bunalımının ölümcül yaşandığı ülkelerden biridir. "Yeni Filozoflar"ın gulag tartışması, anlaşılır nedenlerle çok etkili oldu. Hiç şüphesiz, düşüncenin yerini salt ahlakçı bir suçlama ve herhangi bir organik felsefi anlayıştan tamamen yoksunluk aldı. Ama Sovyet komünizminin başarısızlığının, hatalarının ve yarattığı dehşetin faturasını temsil ediyordu. Althussercilik, Üçüncü Enternasyonal'in temsil ettiği sorunu ortaya koyma hünerini gösterdi. Kültür Devrimiyle ilişkili şiddet bir kez bilinir hale gelince, Mao'dan medet ummak olanaksız görülmeye başlanınca; gelişmiş bir ülkede kitle siyaseti arayışı, yeni hegemonya biçimlerine dair bilgi sorununu gündeme getirirdi. Hümanizm konusundaki tartışma bir süre devam etti ve (araya mesafe koymadan önce) resmî bir komünist olan bir filozofun, Lucien Sève'nin, ilginç araştırmasına yol açtı. Sève, *Man in Marxist Theory and the Psychology of Personality* (Marksist Kuramda İnsan ve Kişilik Psikolojisi, 1968; genişletilmiş üçüncü basım, 1974) kitabında, kısıtlanmış zaman uygulamasına alternatif olarak antropolojik merkezli bir zaman kullanımını meselesini formüle etti ve genişletilmiş bir ahlaki kişilik oluşumu yaklaşımına atıfta bulunmanın kaçınılmazlığını gösterdi. Çelişki sorunu konusundaki ilgi çekici sözlerine rağmen, Sève'nin sınırı, yeni-Hegelcilik ile yeni-Kantçılık arasında bocalayarak nispeten geleneksel bir diyalektik maddeciliğe atıfta bulunmayı sürdürmesiydi (*Une introduction à la philosophie marxiste*, yayın tarihi 1980). Benzer şekilde, yapısalcılığa yönelttiği "hareketsiz kalmış bir tarihin sonsuzluk ideolojisi" olma eleştirisi, tarihsellik meselesini makul görünmeyen tarih yasalarına başvurmaksızın, kendi tikelliği içinde ortaya koyuyor ve biçimlerin maddi birer mantık olarak önemini vurguluyordu (*Structuralisme et dialectique*, 1984). Ama erekçi yapı ve komünizm hedefinin kefilleri dogmatik bir şekilde korunuyor, diyalektiğin çoğulluğuna ilişkin doğurgan sezgileri zayıflatıyordu.

Fransa'da *praksis* felsefesinin yeniden ele alınışı bağlamında, Marksizmin kördüğümüne daha duyarlı olan başka projelere girişildi. Bu, Alt-

husserci eleştirinin paradoksal bir sonucu olarak, Gramsci'nin Fransa'da önem kazandığı ve Fordist evrenin doruk noktasındaki modern kapitalizm koşullarında hegemonyaya ilişkin bir siyasal bilimi desteklemeye kabil göründüğü zamanlardı (bkz. Jacques Texier, Christine Buci-Glucksmann'ın çalışmaları ya da André Tosel'in 1984'te yayınlan *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste* adlı kitabı). Daha yüksek düzeyde kuramsal olan başka yeniden inşa çalışmaları da topluma ilişkin bilgileri genişletmeye dönük somut çabaları temel alarak bilançolar çıkarmaya girişti; ama bunlar, tüm canlılıklarına rağmen, belli bir yalıtılmışlıktan kaçınmayı başaramadı. Henri Lefebvre'in (1901-91) durumu böyleydi. Lefebvre, kapitalist modernitenin somut biçimlerini analiz etmeyi sürdürürken (1968 tarihli *Le droit à la ville* ve 1974'te çıkan *The Production of Space*), devletçi üretim tarzını özgürleşmenin önündeki en büyük engel olarak saptadı ve Marksizmin bu açmaza karşı koyamadığını göstermeye çalıştı (*De l'État*, 1975-1978 arasında yayınlanan dört cilt). Bir dünya ideolojisi olarak Marksizmin bilançosu ve ondan miras alınması gereken içerik ve yöntemin unsurları üzerinde de kafa yordu. *Une Pensée devenue monde* (1980), kapitalist küreselleşmenin, Marx'ın tarihsel olanaklılığa ilişkin düşüncesini ve projenin ayrılmaz parçası olan ütopyayı tüketmeksizin, onun hem keskin sezgisini hem de başarısızlığını gösterdiğini ortaya koyuyordu.

Fransız Marksizmindeki geri çekilme ortamında, Althusser'in siyasetçiliğinden güçlü şekilde etkilenen (*Marxism and the Status of Philosophy* [1976]) ve *Dictionnaire critique du marxisme* (1982 ve 1985) gibi zorlu bir girişimi Gérard Bensussan'la birlikte kotaran Georges Labica'nın (d. 1931) çabalarının önemini vurgulamamız gerekir. Bu çaba, Marksizmin bilinen çoğulluğunun kendini açığa vurmasına olanak sağladı ve o zamanlar Paris'te pencereden dışarı fırlatılması moda olan bir kuramın asıl karakterini ortaya koydu. Bu inceleme, Marksist kuramın geri çekilmesini zekice bir geri çekilmeye dönüştürüp yeni bir yorumun (Labica'nın kendisi bunun bazı örneklerini vermiştir) temeli kılarak, bu ricata sınır çizme olanağı sağladı.

Marksizmin ölesiye gayrı meşru kılınmaya çalışıldığı bu dönemde, örgütsel pratikle ve siyasetle herhangi bir organik ilişkiden giderek yoksun bırakılmasına rağmen iki doğrultuda gelişebilen Althusser sonrası (Althusser karşıtı değil) bir Marksizm alttan alta varlığını sürdürdü. Birincisi, bitmemiş bir külliyatın karmaşıklığının gitgide keşfedilmesine, diğeriyse belirli bir kuramsal üretkenliğin sürdürülmesine varacaktı –ve tüm bun-

lar, Althusserci mayanın kesinlikle tutmadığı yollu çeşitli yadsımalara karşın yapıldı.

Birincisiyle ilgili olarak, Jacques Bidet'nin (d. 1945) önemli bir katkısı olan, Marx'ın başyapıtına ilişkin eleştirel bir bilanço ve genel bir yeniden yorum sunan *Que faire du 'Capital'? Matériaux pour une refondation*'a (1985'te yayınlandı, 2000'de ikinci basımı yapıldı) değinilebilir.[4] Belli başlı kimi Althusserci yorumları onaylayan Bidet, Hegelci diyalektiğin Marksist eleştirinin açımlama yönteminde nasıl hem bir destek hem de bir köstek olduğunu gösterir ve sistemin tüm kategorilerinin -değer, emek gücü, sınıflar, ücretli emek, üretim, ideoloji, ekonomi- yeniden incelenmesini önerirken; emek kuramının değere ilişkin niceliksel anlayışındaki muammanın ancak canlı emeğin etkin bir ekonomi politik dolayımıyla düşünülmesini gerektiren bütünlüklü bir toplumsal-siyasal okumayla çözülebileceğini vurgular. Kendi payına Jean Robelin (d. 1949), Marx ve Engels'in ekonomi ve siyaset yaklaşımının İkinci ve Üçüncü Enternasyonal pratiğindeki toplumsallaşmış halinde gözlenen kuramsal kaymaların izini sürmek için Althusser'den yararlanır. *Marxisme et socialisation* (1989'da yayınlandı), aslında, komünizm fikrinin ve onun gerçek hayata aktarılırken karşılaştığı çıkmazların, devrimci pratiğe uygun yegane düzey olarak konseyler ve doğrudan demokrasi merceğinden bir eleştirisidir. Ortodoksi dışı Marksizmlere ve onların keşfedilmemiş olanaklarına ilişkin yeraltı araştırmaları, bu temel çalışmalar doğrultusunda, Gérard Raulet, Michael Löwy ve Arno Münster'in Bloch'a ilişkin çalışmaları ile Nicolas Tertulian'ın geç dönem Lukács'a ilişkin çalışmasını kapsayan bir çizgi içinde gelişmiştir.

Post-Althusserci ikinci doğrultu söz konusu olduğunda, ***Kapital'i Okumak***'a yazdığı bölümde tarihsel maddeciliğin temel kavramlarını ortaya koyduktan sonra, gerçek içerilme temasını merkeze alan belirleyici kategoriler üzerine çalışmaya yeniden başlayan ve sınıf mücadelesinin kalıcılığını göstermeyi amaçlayan ("Artık değer ve toplumsal sınıflar", *Cinq études du matéralisme historique*'de, yayın tarihi 1974) Étienne Balibar'ın (d. 1942) özgün katkısını anmak gerekir. Bu yıllarda Balibar, dogmatik inşacılığı terk ederek üslup açısından ikircikli bir tür kuramsal deneyselcilik uygulamayı ve Marksist devlet, parti, ideoloji kuramının belirsizliklerini sorunsallaştırmayı seçti ("Devlet, parti, ideoloji", *Marx et sa critique de la politique*, 1979). Bu Marx yeniden okumasını temel alarak ve Immanuel Wallerstein'ın dünya ekonomisi üzerine tezlerini özümseyerek Balibar, sınıf mücadelesinin emek gücünün uluslararası yönetimiyle nasıl bağlantılı olduğunu; ulusal ve etnik hayalî kimliklerin üretilmesi yoluyla nasıl belir-

lendiğini; emekçi sınıfların direniş potansiyelinin nasıl her zaman ulusçu ve ırkçı biçimlerde dönüşüme ve değişime uğratılma riski taşıdığını; son olarak da ulusçuluğun ve ırkçılığın nasıl beraberinde birbirini getirdiğini gösterdi (*Irk, Ulus, Sınıf: Muğlak Kimlikler*, Immanuel Wallerstein'la birlikte, 1988'de yayınlandı). Böylelikle Balibar, sürdürücüsü olduğu ve aynı anda hem eleştirel hem de yapıcı bir ilişki kurduğu Althusserci itkinin tükendiği kanaatine varan herkesi yaratıcı bir şekilde çürütür (bkz. 1991'de çıkan *Écrits pour Althusser* seçkisi). Bu girişim, daha soyut bir yaklaşımla, siyasal pratiğe ilişkin yapısal bir kuramın genel hatlarını belirlemeye (*Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, ilk basımı 1968) ve ilişkisel bir iktidar anlayışında devletin işlevlerini yeniden düşünmeye (*Devlet, İktidar, Sosyalizm*, 1978) çaba gösteren Nicos Poulantzas'la (1936-80) -trajik intiharı yüzünden kesintiye uğrasa da- sürdü.

Yves Schwartz'ın araştırmaları da aynı doğrultuda gider, ama tikellikleri içinde kavranan üretici güçler dinamiğinin gerçeklerini görmezden gelmekle suçlanan Althussercilikle keskin bir polemik ilişkisi içindedir. Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*'da (1988), faillerince birinci şahıs kipinde kavranan beşeri emek gücünün (daha doğrusu, üretici edimin), kurallara bağlanmış çalışma (emek sürecindeki teknolojik ve toplumsal devrime sürekli uyum gösteren kapitalist üretkenlik normları) ile gerçek çalışma arasındaki mesafenin yinelenmesi yoluyla, keşfedilmemiş varoluş, tarih, düşünce ve dil konfigürasyonlarına yoğunlaştığını ve onları yeniden şekillendirdiğini gösterir. Bu yaklaşım, *Fétichisme et société* (1973) ve *La Théorie critique de l'École de Francfort* (1976) adlı yapıtların yazarı olan Jean-Marie Vincent gibi kuramcılarla bir tartışma açmayı mümkün kılar. *Soyut Emek: Bir Eleştiri*'de (1987), bir faaliyet dönüşümü ve bir yaşam sanatı olarak kavranan demokrasinin merkeze koyulduğu, üretimciliğin ötesinde bir faaliyet ufku tasavvur ederek, ekonomi politiğin Marksist eleştirisi ile teknikçi ontolojinin Heideggerci yapısökümü arasında bir karşılaştırma önerir. Son olarak, *De la société à l'histoire*'da (1989) aynı anda hem üretim tarzları hem de antropoloji sorununu aynı anda ortaya atan Tony Andréani (1935), tarihsel maddeciliğin başarılarının ve problemlerinin bir bilançosunu çıkarma girişiminde bulundu. İkinci konuda, bir Marksist etnolog olarak sürdürdüğü kariyerine (*Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, 1973) *Zihin ve Madde*'de (1984) bir çeşit sistematik kazandıran Maurice Godelier'den (b. 1934) önemli katkı aldı. Simgesel olan, toplum biçimlerine göre farklılaşan şekilde, toplumsal ilişkinin kurucu öğelerindendir (akrabalık ilişkilerinin üretim ilişkileri

olduğu toplumlar ile ekonomik üretim ilişkilerinin doğrudan belirleyici olduğu toplumlardaki simgesel düzeni ortaklaştıramayız).

Tüm bu araştırma girişimleri, eleştirel bir Marx yeniden-okuması önerir. Kendilerini "Marksist" olarak tanımlarken buluştukları doktriner ortak paydayı açıklığa kavuşturmak isabet olacaktır. Her durumda, o zamanki "sosyalist" yeni solun Pirus zaferi, kapitalizmin ebediliğine boyun eğmiş toplumsal liberalizm kuramcıları yaratarak onlara sınırlı bir rehberlik emanet etmiş ve bir süreliğine insanları, neokapitalist toplumsal ilişkilere dönük her türlü kökten eleştiriden uzak, sözüm ona "modernleşmeye" yol gösteren bir kanaat siyasetinin erdemlerine inandırmışsa bile, bu girişimler salt direnmekten fazlasını yaptılar. Bu modernleşmenin sınırlarını ve açmazlarını araştırdılar; Lukács'ın dile getirdiği anti-kapitalist tutkuyu kendi üsluplarıyla güncellediler -ve bunu, tarihsel komünizmin örgütlenme biçimlerinin ve stratejilerinin geri döndürülemez şekilde eskimiş, sonu gelmiş ve hayatiyetini kaybetmiş olduğunun tümüyle farkında olarak yaptılar. Zayıf noktaları, içerdikleri eleştirel özü olumlu şekilde tercüme edebilecek herhangi bir siyasal süreçten kopuk olmalarında yatıyordu.

İtalya'da *praksis* felsefesinin yozlaşması ve Marx'a dönüş

İtalya benzersiz bir vakıadır. Güçlü ve apayrı bir Marksist gelenek (Togliatti'ye özgü Gramscicilik ya da *praksis* felsefesi geleneği) açısından zengin, en büyük ve en liberal Avrupa komünist partisinin ülkesinde bu gelenek hızlı bir çözülmeye uğradı. Hegemonyanın ele geçirilmesi olarak ilan edilen strateji, apaçık şekilde, basit bir demokratik seçim ittifakları siyasetine dönüştü. Gramsci'den çok Togliatti'ye özgü olan tarihsicilik geri dönülmez bir bunalıma girdi. Kapitalist üretim tarzının dönüşümüne ilişkin soyut, genel perspektif ile sürecin sonunu gerçekleştireceği farz edilen ve doğrulamasını gerçek harekette -yani, partinin gücünde ve kitlesel gerçekliğinde- bulan bir reform politikası tanımını, belirli bir gerilimle de olsa birleştirmeyi o zamana kadar başarmıştı. Bu tarihsicilik, İtalyan Marksizmini Stalinist diyamat deneyiminden esirgemesine ve hegemonik bir devrimci değişim olasılığını öngörerek genel tarih yasalarına boyun eğmekten kaçınmasına elvermiş olmasına karşın, en sonunda sulandırılarak herhangi bir perspektiften yoksun bir taktik haline geldi; bu arada da "sosyalist blok" ile bağın korunması da bu stratejinin ikiyüzlü olduğu kanaatini pekiştirdi.

Her hâlükârda unutulan şey, Gramsci'nin halk kitlelerinin yeniden harekete geçirilmesini ve parlamenter çerçevenin ötesine uzanan demokratik durumların inşa edilmesini öngören bir pasif devrim durumuyla Batı'da devrimin canlanışını kavramsallaştırma girişiminde bulunmuş olduğuydu. İşte bu nedenle, hâlâ varlığını koruyan Gramscici yaklaşım, kuramın giderek liberal-demokratik doğrultuda güncellenmesine saplanıp kalmıştır ve klasik modernite izleğini analiz etmenin ötesine adım attığında gelip sınırlarına dayanır. Istituto Gramsci'nin düzenlediği ve 1977-8'de yayınlanan *Politica e storia in Gramsci* konferansında olan biten buydu. *Quaderni*'yi yayınlamak, onun iç yapısını ve Gramsci düşüncesinin dinamiğini açıklığa kavuşturmak (örneğin V. Gerratana, N. Badaloni, G. Francioni, F. Lo Piparo, L. Paggi, G. Vacca) ya da tarihsel maddeciliği değerlendirmek (G.M. Cazzaniga, M. Di Lisa, A. Gianquinto) için böylesine büyük çaba gösteren uzmanların çalışmalarını elbette dikkate almalıyız. Benzer şekilde, gerçek emek soyutlamasının rolünü açıklığa kavuşturmak için Marx'ı ciddiyetle incelemeye devam eden (örneğin, R. Finelli ve M. Mugnai) ya da erken dönem yapıtları (F.S. Trincia) veya *1861-3 Elyazmaları'nı* (yine, Badaloni) irdelemeye yeniden girişen bilim insanlarını takdir etmeliyiz. Ama gerçekte, *praksis* felsefesi, onun özgüllüğünü oluşturan analitik programıyla olan bağını yitirdi. Bazı durumlarda (yalnızca birinin adını anarsak, Biaggio De Giovanni'de), bu felsefenin Gentile'nin felsefesindeki aktüalist (edimselci) kökenlerine geri çekilmesi eğilimi vardı.

Bu sulandırmaya koşut olarak, 1960'larda Gramsciciliğe karşı bir denge ağırlığı oluşturmuş olan alternatif çizgi ortadan kalktı: Galvano Della Volpe'nin (1895-1968) çalışmaları. Marx'ın ahlaksal Galileciliğini Humecu-Kantçı bilimsel kati soyutlama kuramıyla bağlantılı olarak kavrama, kati bir nesnenin kati mantığını tasavvur etmeyi olanaksız kılan bir metafizik spekülasyon olarak her türlü Marksçı-Hegelci diyalektiği terk etme doğrultusundaki yöntembilimsel çağrı, yalnızca yapısöküm yönüyle dikkate alındı. Elbette, Mario Rossi (1960-70 arasında çıkan anıtsal yapıtı *Da Hegel a Marx* ile) ya da Umberto Cerroni (siyasal kuramda yaptığı araştırmalarla, örneğin 1969 tarihli *La Libertà dei moderni* ya da 1973 tarihli *Teoria politica e socialismo* ile) gibi Della Volpeciler çalışmalarını sürdürdüler. Ama Della Volpe'nin bilimsel kaygıları, en sonunda, Popper'ın yanlışlanabilir görgülcülüğünün diline çevrildi ve Marx'a karşı bir polemiğe dönüştürüldü. Lucio Colletti'nin (1924-2000) parabolü bunun bir örneğiydi. Colletti'nin Marksist çalışmaları *Hegel e il marxismo*'da (1969) top-

lanmıştır. Analitik anlayış ile diyalektik akıl arasındaki Hegelci ayrımı reddeden Colletti, varsayım ve deneme yoluyla bilimsel yöntemin evrenselliğini savunuyordu. Bilim insanı Marx, kapitalist sistemin yasalarını soyut emek genellemesiyle ve bunun içerdiği şeyleşmeyle ilişkilendirerek, bu yasaları açıklayan bir sosyoloji kurmuştu. Kuramın ufku, bu soyutlamanın gerçeklik kazanmasına karşı, bu yabancılaşmaya-şeyleşmeye (Della Volpe bunu gözden kaçırmıştı) karşı bir mücadeleydi. Özgürlük, farklı bir yasalar dizisiyle sonuçlanmalıydı. Ama Colletti, birliğini değere ilişkin emek kuramı üzerine kuran bu sosyolojinin bilimselliğini çok çabuk reddetti ve romantik yabancılaşma eleştirisini nesnel bir yaklaşımdan ayırdı. Özellikle, diyalektik çelişki kuramını sorguladı ve onun yerine gerçek karşıtlığı koydu. Her şey ivme kazandı ve değere ilişkin emek kuramı, klasik problem olan değerlerin fiyatlara dönüşümü problemine dayanılarak reddedildi; Marx'ın eleştirisini aşağı yönlü yeniden formüle etmiş olan bir iktisatçılar kuşağı (C. Napoleoni, P. Garegnani ya da M. Lippi) bunu yansıtıyordu. Revizyonizm karşıtı ve bilimsel (ya da bilimci) bir Marksizmden yola çıkmış olan Colletti, aşamalı şekilde Marksizmi arkada bırakarak, yanlışlanabilirci epistemolojisiyle ve toplum mühendisliğinden yana siyasal tercihleriyle savunduğu toplumsal ıslah üzerinde odaklanan Popper'ın safında yer aldı. *A Philosophical-Political Interview* (1974), *Tra marxismo e no* (1979) ve son olarak *Tramonto dell'ideologia* (1980) onu Marksizmden uzaklaştıran bu yolun kilometre taşlarıdır.

Direniş vardı; bu direniş, en başta da Marksist eleştirinin Galileci bilimselliğine ilişkin tartışmaya ve hemen ardından, Althusserci sorunsalın kabul edilmesiyle fitili ateşlenen tarihsicilik tartışmasına katılmış olan felsefecilerden geliyordu. Marx'a dönüşün yolu, somut ütopyaya yapılan atfın yoluyla kesişti. Cesare Luporini (1909-92) birinci yolu, Nicola Badaloni (1924-2005) ise ikinci yolu tuttu. 1974'te derlediği *Dialettica e materialismo* seçkisinde Luporini, Marx'ın Marx'a uygun olarak okunmasını öneriyordu. Toplumsal-tarihsel biçimleri düşünemediği ve onları, taktik seçimlerin görünürde kesintisiz akışı şeklinde yavanlaştırma eğilimi taşıdığı için tarihsiciliği Althusser'le eleştiren Luporini, üretim ile üstyapı arasındaki ilişkilerin eşitsiz gelişimi modeli çerçevesinde farklı bir toplumа geçiş için farklı usullerin incelenmesini önerdi. Marx'ın savsaklamış olduğu siyaset eleştirisi gibi düzeyler üzerine daha çok araştırma yapılmasını istedi. Onun 1980'lerde kalkıştığı müdahaleler, tutumunu radikalleştirmesine yol açtı: Marksizmlerin ötesindeki Marx'a dönüş, sosyalizm muamması üzerine düşünmeyi ve artık zafere ulaşmış bir neokapitalizmi

üretim ilişkilerinde yerinden etmeyi içeren ikili görevde Marksizmlerin başarısızlığını tescil etmekle aynı kapıya çıkıyordu. Siyasete yapılan vurgu, proletarya diktatörlüğü izleğini, sivil toplum ile devlet arasındaki liberal karşıtlığın hâkim olduğu tarihsel maddeciliğin çok eski bir evresiyle bağlantılandırmaktan ibaretti. Dolayısıyla, doktrinin olgunluk evresi bir siyasal kuramdan yoksundu ve bunun böyle bir diktatörlükte tanımlanamayacağı ima ediliyordu. Luporini daha ileri gitmedi ve İKP'nin PDS'ye (Demokratik Sol Parti) dönüşerek elde edeceği sosyal demokrat normalizasyonunu kabullenmeden kariyerini sonlandırdı.

Kendi payına Badaloni, 1972 tarihli *Per il comunismo. Questioni di teoria* adlı çalışmasıyla açtığı perspektifi terk etmedi. Başkalarının yanı sıra Marx'a ve Gramsci'ye adanmış sayısız önemli incelemede (özellikle, 1980'de yayınlanan *Dialettica del capitale*'de), kuramın kökten demokratik bir "yeniden inşa"sını önerdi. Kuram, sermaye ile emek arasındaki yalın uzlaşmazlığın şiddetlenmesine güvenemezdi. Bu, hegemonyadan kopmuş toplumsal güçlerin, o zamana kadar sermayeye -ya da sabit sermayeye, değişken sermayeye ve artık değere- tabi olan unsurları yeniden inşasında onları hâkim kılacak özyönetim süreçlerini denetleyecek bir süreci kavramlaştırma sorunuydu. Komünist perspektifin, bir gerçek haline gelmiş olan boş zaman olasılığında yattığı öngörülüyor. Bu gerçekten bir ütopya içeriyor, çünkü uzun vadeli bir morfolojik tahminden yakın vadeli siyasal sonuçlar çıkarılıyor. Ama bu ütopya kendi içinde tutarlıdır ve İtalyan Marksizminin hızla çürümesi sürecinde bir direniş adası oluşturmuştur.

Bilgi kuramı alanında kurduğu Marksist okul, birkaç istisna (A. Guerragio ve F. Vidoni gibi bilim tarihçileri ya da S. Tagliambe gibi yeni görgülcü filozoflar) sayılmazsa, daha da hızlı çöken Ludovico Geymonat'ın (1908-91) dikkate değer araştırmaları için de aynı şey geçerlidir. Geymonat'ın ana amacı, yeni-pozitivist gelenekçilik ile Leninist maddeciliğin birbirini düzeltebileceğini göstererek, İtalya'da kendine pek kök salamayan diyalektik maddeciliği toparlamaktı. İlki, işlersel bir inşa olarak herhangi bir kuramı tanımlayabilirken, ikincisi, kurama süreç boyutunu kazandırıyor ve ona gerçekçiliğini anımsatıyordu. Vaktiyle diyalektikleştirilmiş olan yansıtma kavramı, naifçe ya da eleştiri-öncesi olmak şöyle dursun, çeşitli gerçeklik düzeylerini sınırlanmamış bir ardışık derinleşme sürecine uygun olarak yeniden üretmeyi amaçlıyordu. Dolayısıyla kuramlar, temeli engin bilimsel ve teknik mirasta yatan sonsuzcasına düzeltilebilir bir bilginin ileri noktası sayılabilirdi (1977'de çıkan *Scienza e realismo*). Geymonat'ın kapısı bilimlere açık ve devrimci bir dönüşümün siyasal

buyruklarıyla yoğrulmuş (1970-1978 yılları arasında yayınlanan ve bilimlerin akılcılığıyla pek ilgilenmeyen bir İtalya bağlamında çok özgün olduğunu kanıtlayan anıtsal *Storia del pensiero filosofico e bscientifico*'nun tanıklık ettiği gibi) bir kültürün örgütleyicisi olarak gösterdiği hatırı sayılır çabalara rağmen, kurduğu okul yaşamadı. Üyelerinin birçoğu sonunda Poppercı kuram ve uygulama çevresinde toplandı, böylece de Colletti'yi izledi.

Marksizm-Gramscicilik-Togliatticiliğin tükenmesi, birçok "Marksist"in sine-i toplumsal liberalizme dönmesinden fazlasını içerir. 1970'lerde iz bırakan ve kendini devrimci Marksizme dönüş olarak gören karşıt bir akımı da dikkate almalıyız. Sözünü ettiğimiz akım, çalkantılı 1969 yılındaki işçi ve öğrenci isyanının çerçevesini oluşturan, bizatihi İtalyan Komünist Partisi dâhil Üçüncü Enternasyonal komünist partilerine özgü Marksizmin karakterize ettiği nesnelci belirlenimciliğe karşı "büyük öznel devrim"i yücelten İtalyan *operaismo* (işçicilik) hareketidir. Bu hareket, 1961'de, *Quaderni rossi* dergisinin kurucusu Raniero Panzieri'nin çevresinde toplandı. Bu sendikalist kuramcı, üretici güçlerin sendikalara dayanak sağlayan ve kalifiye "profesyonel" işçilerin rolünü ve çıkarlarını yükselten gelişim tezini savunuyordu. Bilimin, teknolojinin ve iş örgütlenmesinin yansızlığı tezini tartışıyor, bunların kapitalizmden devralınması gereken öğeler olduğunu öne sürüyordu. Bu öğelerin üretimdeki kapitalist toplumsal ilişkilerin damgasını taşıyacağı ve kitle işçisinin beceri gerektirmeyen çalışması lehine beceri gerektiren çalışmanın işlevini azaltan gerçek içerilme sürecine içkin olduğu söyleniyordu. Panzieri, Marx'ın önemli yazılarından bazılarını -*Kapital*'in birinci cildinde büyük ölçekli endüstriye ve "Maschinerie"ye ayrılmış bölümleri- kullanarak, böylece az bilinen bazı Marksist analizleri -özellikle de *Grundrisse*'yi ve *Kapital*'in yayımlanmamış altıncı bölümünü- tartışmaya açarak, Fordizmin damgasını taşıyan dönemin kapitalizminin dönüşümlerini analiz etmeye girişti. Üretimin zihinsel güçlerinden onu ayıran öznel kamulaştırmanın yabancılaştırdığı kitle işçisini, sıklıkla bir göçmen de olan tahakküm altındaki işçiyi, paradoksal bir potansiyel devrimci özne figürü olarak tanımladı. Gerçekte bu niteliksiz işçi, reformcu partileri ve korporatist sendikaları birer siyasal güce dönüşmeye zorlayarak, kamulaştırmayı otonomi (özerklik) için sınıf mücadelesine dönüştürebilirdi. Alışılagelmiş gidişatı bozan ve siyasal bir öznelleşme perspektifini yeniden devreye sokan bu yeni işçilerin mücadelelerine öncelik verildi (bkz. 1964'te yayınlanan *Quaderni rossi* seçkisinde "Artık Değer ve Planlama").

Panzieri'ye göre, Fordist kapitalizm fabrikadaki emek sürecini planlar ve bu kapitalist planlamayı rekabetçi anarşinin hâkim olduğu bir toplu-ma yaymak zorundadır. İşçilerin otonomi mücadelesi, bilimsel bilgiyi ve teknolojiyi kendi amaçlarına tabi kılmakta ve dönüştürmekte bu tür planlamadan yararlanabilir. Böylelikle Panzieri, belirli Marksist kavramları – özellikle de *Grundrisse*'nin makine endüstrisine ve işçilerin ortak aklının oluşumuna ilişkin bölümünde geliştirilenleri– tekrar tedavüle sokmak gibi, değeri tartışmasız bir kuramın temelini attı. O zamanlar yeni filizlenmekte olan refah devletini putlaştırmaksızın, çağdaş kapitalizmdeki dönüşümler. Ama İKP'nin işçileri ve sanayi kapitalizminin sözüm ona sağlıklı unsurlarını birleştirmeyi ve asalak kapitalizme karşı örgütlemeyi amaçlayan stratejisi nedeniyle, kitle işçisinin otonom mücadelelerinden siyasal mücadeleye geçiş sorunlu niteliğini koruyordu.

Maria Turchetto'nun İtalyan *operaismo*'su ve hareketin gerilemesi konulu, bu kitapta yer alan makalesinde gösterdiği gibi, *operaismo* bu sorun yüzünden sona erdi. Nitekim Panzieri'nin iki genç çalışma arkadaşı, Mario Tronti ve Antonio Negri, yeni, daha siyasal bir dergi olan *Classe operaia*'yı kurmak için 1963'te ondan koptu. Ama zamanla onlar da ayrı düştüler ve zıt yollara saptılar. Tronti, siyaset özerkliğini savunabilecek –yani, devleti kuşatıp sınıf çatışmasını şekillendirme yeteneğine sahip-bir siyasal partinin yürüttüğü siyasal mücadeleye dönüştürülmedikçe, işçi otonomisi mücadelesinin başarılı olamayacağı görüşünü koruyordu. Böylece yeniden Lenin ve Schmitt ile buluşuyordu. *Operai e capitale*'den (1966) *Sull'autonomia del politico*'ya (1976) uzanan çizgi böyleydi.

Negri, devlet biçiminin üretimi dönüştürme yeteneğinden kuşku duyuyor ve Tronti'nin İKP yaklaşımını verimsiz buluyordu; Tronti'nin İKP'yi dönüştürerek onu çatışmanın akıbetini biçimlendirecek bir parti haline getirme umudunu hayalci sayıyordu. Negri, Jakoben örgütlenmesinin öznelliği karşısına koyduğu sınıf öznelliği fikrine bağlı kaldı ve komünistlerin tarihsel uzlaşma arayışı nedeniyle mahiyeti değişen sınıf bileşimi üzerine çalışmaya devam etti. Eğer kapitalizm, işçi sınıfının ötesine geçip toplumu tüm yönleriyle etkileyen paradoksal bir planlamayla tahakkümünü artırıyor, böylece de "toplumsal işçiler"i radikalleştiriyorsa, onları çalışmanın son bulması umuduna odaklayarak mücadeleyi derinleştirmek son derece önemliydi. Negri, Panzieri'nin analizine, yani yeni üretici güçlerin gelişiminin emek gücünü ekonomikleştireceği bir devrimci hareket versiyona, zıt bir hareket üzerine oynamak gerektiği düşüncesindeydi. Negri'nin o zamandan beri inatla savunduğu tez buydu.

Proletari e stato. Per una discussione su autonomia operaia e compremesso storico (1976) ya da *La forma Stato* (1977) gibi ilk dönem metinlerle başlayıp, *Grundrisse* incelemesinden, *Marx oltre Marx*'tan (1979) ve Spinoza üzerine çalışması *L'anomalia selvaggia*'dan (1981) geçerek, *Il potere constituente* (1993) kitabındaki tarihsel ve spekülatif araştırmasına varıncaya kadar Negri, *operaismo*'nun başarısızlığında ve kendi yaşam öyküsünde (terörist faaliyet gerekçesiyle ömür boyu hapis cezasına çarptırılmasında), devlet mekanizmasının ıslah edilemezliğinin pek çok kanıtını ve işten özgürleşebilecek toplumsal çoklukların *ortak aklının* oluşturulmasını önceleyen pek çok aşamayı görür. Bir mutlak iktidar felsefesi, modern-karşıtı bir tarih kuramıyla pekiştirilir. Negri, kendini, doğal yasacı ve sözleşmeci egemen akıma -Locke, Rousseau, Kant, hatta Hegel'e- karşı, modernliğin yıkıcı ve modern-karşıtı hareketine -Machiavelli, İngiliz Eşitlikçiler, Spinoza, Marx ve Lenin'e- dâhil etmeyi arzular.

Marksçı-Gramscici-Togliattcilik, devrini tamamladı. Şimdi, tarihsiciliğin yıprandığını ve parlamenter demokrasinin onaylanması ile açmazlarının eleştirilmesi arasında salınan bir siyasal kuramın melez karakterli olduğunu gösteren soruları yöneltme yeteneğini kanıtlamış, kuram muzafferini tanıtmamız gerekiyor. Marksist aydınlarla karşı karşıya geldiği kilit önemdeki bir tartışma -Gramscici hegemonyanın gerçek anlamına ilişkin bir irdelemeyle (*Egemonia, stato, partito e pluralismo in Gramsci*, 1977'de yayınlandı) genişletilen bir tartışma- sırasında yapılmış çeşitli müdahaleleri *Hangi Sosyalizm?* adı altında derleyen Norberto Bobbio'dan söz ediyorum. Bobbio'nun tezleri şöyleydi: Birincisi, Marksist siyasal kuram diye bir şey yoktu, yalnızca yönelttiği soruya hiçbir zaman sosyalist devletin hangi toplumsal işlevlerden sorumlu olması gerektiğini belirleyerek yanıt vermemiş bir siyaset eleştirisi vardı. Sovyet deneyiminin sağladığı tarihsel yanıt, yurttaş özgürlükleri açısından bir gerileme içeren merkezîleştirici bir despotizmden ibaretti. "Kim yönetir" sorusuna saplanıp kalan Marksist kuram partiyi putlaştırmıştı, demokratik iktidar mekanizmaları ve süreçleri yaratmakta yeni bir atılım yapamamıştı. İkincisi, İKP'nin sosyalizm için benimsediği ulusal yol ve ilerici demokrasi izleği, gerçekte, siyasal çoğulculuğa saygıyı ve anayasal çerçeveyi birleştirmişti. Ama Sovyet demokrasisini referans almayı sürdürmesi, iktidar ele geçirildikten sonra özgürlük kurumlarının korunup korunmayacağı konusunda soru işaretlerine neden olmuştu. Batılı ülkelerin gerçek ve kusurlu demokrasisi elbette gerçek ekonomik güç merkezlerini denetim altına almamıştı ya da kapitalist firmaların yönetimine işçilerin katılımı

için yollar geliştirmemişti. Ama buna karşılık, Doğudaki parti-devlet de etik, siyasal ve kültürel çoğulculuğu tasfiye etmenin yanı sıra kurallarını ve süreçlerini de -başka bir deyişle, liberalizmin en değerli mirasını da- tasfiye etmişti. Üçüncüsü, kısmen Gramsci hariç, Marksist kuramcılar modern demokrasi sorunlarına hiçbir katkı yapmamış ya da onunla ilintili sorular ortaya atmamışlardı: Yapısal ilkeleri gereği hiyerarşik olan özel ve kamusal yönetim kurumları demokratik doğrultuda nasıl dönüştürülebilirdi? Teknik becerilerin özerkleşmesi yükselirken, halk denetimi nasıl uygulanabilirdi?

İtalyan komünizmi bu sorulara yaratıcı yanıtlar veremedi ve en sonunda parti liderliğiyle birlikte, o zamanlar birçok kişiye izahtan vâreste görünen karara vardı: Belirli sosyolojik gelişmeler nedeniyle kendileri de birer kanaat partisi olarak işlev görmeye indirgenmiş olan, en berbat durumdakileri biraz olsun rahatlatmaya yönelik demokratik uzlaşıya dayalı reformlar üzerine odaklanan kitle partilerinin eylemine, ancak liberal-toplumsal doğal hakları savunan bir siyasal kuram şekil verebilir. Kısacası, İtalyan Marksizmi, hızla toplumsal-liberal metamorfoza uğrayarak genel olarak intihar etti ve en sonunda, Bobbio'ya özgü trajik kusurlar anlayışını bile korumaksızın, John Rawls kaynaklı liberal adalet kuramlarını benimseme noktasına vardı. Bu gelişmenin bir örneği, uzun zaman Feltrinelli Vakfı'nın direktörlüğünü yapan Salvatore Veca'nın meslek yaşamıdır. Della Volpe'a karşı Marx'ın bilimselliğinin kararlı savunucusu olarak yola koyulan (*Saggio sul programma scientifco di Marx*, 1977'de yayınlandı) Veca, Rawls'un ve Anglo-Amerikan merkez sol liberalizminin etkin bir propagandacısı olup çıktı (1982'de *La Società giusta* ve dört yıl sonra, Marx'ı sahici bir adalet kuramına sahip olmamakla suçladığı *Una Filosofia pubblica* ile).

Yalnızca, direnmek ve kuramsal kaynakları yeniden inşa etmek için yeterli içsel güce sahip olmayan şeyin öleceği sonucuna varılabilir. Söz konusu tasfiye yıllarında İtalya'ya odaklanarak Marksizmin bir bilançosunu çıkarabilmiş, böylece de belli başlı heretik komünistlere -Bloch, geç dönem Lukács, Althusser'e- ilişkin incelemelerin yolunu açmış ve Nietzsche, Weber, Heidegger ile Batı'da eleştirel düşüncenin gelişimini göz önüne sermiş sıra dışı bir filozofun ortaya attığı sorun buydu. Söz konusu filozof Costanzo Preve'ydi (d. 1943). *La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*'da (1984) Preve, kapitalist üretimciliğe has nihilizmin, Marksizmi kirleten ve Batı rasyonalizmi kuşatmasıyla tam bir hesaplaşmaya girerek kendini değişime uğratmaktan

alıkoyan bir durum olduğu tespitini yaptı. Hâkimiyet istencini, özgürleştirici niyetleri püskürtme tehlikesi arz eden iradeci bir tarih felsefesinin gölgesi olarak saptadı. Preve, unsurlarını Bloch'un hermenötik ontolojisinden, Lukács'ın toplumsal oluş ontolojisinden ve Althusser'in erekçilik karşıtı epistemolojisinden ödünç alan ve her bir unsurun diğerlerini düzelttiği bir yeniden inşa ilan etti. Bu program uygulanmayı beklemektedir ve göreceğimiz gibi, sorunludur. Ama o zamanlar moda olan tasfiyelerden tümüyle farklı olma özelliğini korur ve meselelerin özüne nüfuz etme arzusundan esinlenir.

Fakat liberal ve neoliberal dalgaya karşı en kararlı direniş belki de İtalyan tarihsici geleneğinin en iyi örneğinden gelmiştir. Felsefe tarihçisi Domenico Losurdo (d. 1941), Kant'a, Hegel'e, Marx'a ve on dokuzuncu yüzyıl klasik Alman felsefesinin özgürlük tarihine adadığı oldukça önemli sayısız çalışmada liberal geleneğin bir karşı-tarihini yazmaya girişti (örneğin, 1983'te yayınlanan *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca* ve 1988'de yayınlanan *Hegel, Marx e la tradizione liberale*). Azizleştirilen bir özgürlük tarihiyle örtüşmek şöyle dursun, liberalizmin insan haklarını her zaman özel mülk sahiplerinin hakları olarak tanımladığını, onaylarmış gibi göründüğü insan kavramının evrenselliğini yadsıdığını ve ancak, tâli konumdaki bir modernlik eğiliminden -Rousseau, Hegel ve Marx'ın mensup oldukları sivil hümanizm ya da halkçı cumhuriyetçilikten- esinlenen sınıf ve kitlesel mücadelelerin zorlamasıyla bu hakları tanıdığını ortaya serdi. Dolayısıyla, tarih yazıcılığına özgü direniş, o eğilimi ve kendi özeleştirisini yapmaya davet edilen Marksizmi canlandırmak için kuramsal bir temel işlevi görüyor.

Bin Marksizmin birlik oluşturma arayışı, 1989-2005

Berlin Duvarının yıkılması ve ardından SSCB'nin son bulması, bin Marksizm denilen bir dönemi açtı; bu Marksizmlerin hepsi de kapitalist küreselleşmeyle ve ona eşlik eden muazzam bir özgürlüklerin tasfiyesi girişimiyle (refah devletinin dağıtılması, yeni sömürgecilik, milliyetçiliğin ve etnik ayrımcılığın yükselişi, Kuzey-Güney çelişkilerinin şiddetlenmesi) karşı karşıyaydı -üstelik bu, küresel zenginliğin artmaya devam ettiği ve emek üretkenliğinin, gerekli emek zaman ile boş zaman arasındaki ilişki sorununu rafa kaldırmaktan çok, süreğen işsizliğe ve yeni yoksulluğa dönüştüğü bir dönemde oluyordu. Komünist partilerin dağılıp gitmek ya da salt birer (sosyal) demokrat partiye dönüşmek dışında kendilerini

dönüştüremedikleri netlik kazanınca, ortodoks-heterodoks yaklaşımlar diyalektiğinin son bulması, çoğulluğu birleştiren şeyin ne olduğu sorusunu gündeme getirdi. Parti-devlet bütünlüğünün şiddeti karşısında çoktan beri özlem duyulan bu çoğulculuk, Marx'ı ve Marksizmleri yararlanılabilir kıldı. Eğer artık değere ve piyasaya ilişkin emek kuramı, üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin göreli önemi, sınıfların konumlanışı ve sınıf mücadelesinin etkinliği gibi kritik noktalar üzerinde karşı karşıya gelinerek kuramsal okumalar ve incelemeler geliştirilebiliyorsa; eğer bunalım tek sorun olarak kâr oranındaki düşme eğilimini aştıysa; eğer siyaset eleştirisi basitçe devletin sönümleneceği öngörüsüyle sonuca bağlanamıyor, demokrasi sorununu, onun biçimleri ve işleyişi sorununu yeniden gündeme getiriyorsa ve aynı şey hukuk için de geçerliyse; eğer komünizm, bilinen her türlü toplumsal biçimin son bulmasını içeren bir ütopya olarak sunulamıyor ya da "mevcut gidişatı ortadan kaldıran hareket"in büründüğü, kurulabilir bir biçim olarak yeniden tanımlanmak zorunda kalıyorsa; eğer bunların hepsi geçerliyse, o zaman kişinin kendini "Marksist" olarak adlandırması ne anlama gelir? Her bir Marksizm arasındaki, Marksizm ile Marksizm olmayan arasındaki fark nerede yatar? İşçi sınıfı hareketinin sistem karşıtı bir hareket olarak yürüttüğü ve zamanı gelince anti-emperyalist ulusal halk hareketine devrettiği bütün bir mücadeleler döngüsünün son bulmasıyla başlayan bin Marksizm evresi, Marksizmin tarihindeki en büyük kırılmayı temsil eder ve hem belirli bir süreklilik için yas tutmayı hem de yeni bir birlik kurarak düşünmeyi zorunlu kılar.

Bugünkü ve gelecekteki bin Marksizmin geri döndürülemez çoğulluğu, hangi anlaşmazlıkların meşru olduğu konusunda asgari bir kuramsal uzlaşıya varma sorununu gündeme getiriyor. Uyuşmazlıklara izin veren bu uzlaşmanın iki unsura dayandığını söyleyebiliriz. Birinci unsur, emeğin sermayeye gerçek içerilimine dayanan ama ondan dolaysızca çıkarsanamayan, küreselleşmiş kapitalizme ve biçimlerine ilişkin bir analizin (süregelen gereksiz, haklı gösterilemez insanlık dışılığın pratik olarak ivedi kıldığı) kuramsal olabilirliği üzerine anlaşmaya varmaktır. İkinci unsur, bu insanlık dışılığı (ister yabancılaşma, sömürü, tahakküm, hâkimiyet olarak, isterse kitlelerin manipülasyonu olarak adlandırılsın) yok etmenin ve kitlelerin gücünü ya da özgürlüğünü ifade eden belirli toplumsal biçimler inşa etmenin fiili olabilirliği üzerine anlaşmaya varmaktır. Eğer ikinci unsur itici güç olmak anlamında belirleyiciyse, birincisi de ütopyayı "bilgi" boyutuyla dengeleyen ve gerçekleştirilebilirlik koşulunu sağlayan baskın bir işleve sahiptir. Bin Marksizm kapitalist küreselleşme

çağına ilişkin çığır açıcı bir kavrayışa sahiptir ve sahip olacaktır; fakat tek bir şartla: Marksist köktencilik (kapitalizmin insanlık dışılığını yineleyip durma ve sınıf mücadelesi için genel geçer çağrılar yapma) tuzağına düşmemek ve aynı zamanda da yirminci yüzyılda Marx'ın ve Marksizmlerin düştüğü duruma ilişkin eleştirel bellek çalışmalarını sürdürmek, kapitalist küreselleşme konusunda bilgiler üretmek. Bin Marksizm çağın doğrultusunu anlama ve değiştirme yeteneğine sahiptir ve sahip olacaktır; fakat tek bir şartla: Marx'ın ve Marksizmlerin çalışmalarını eleştirel olarak yeniden keşfetmek ve felsefi ve kuramsal düşüncenin doruklarıyla temas etmek. Son olarak, Marksizmde hüküm süren bunalımın, aynı zamanda görünüşteki zaferinin neden olduğu muazzam toplumsal çözülme gerçekliğiyle yüz yüze olan ve özgürlüklerin tasfiyesi sürecini yönetmek için giderek gerici yollara başvurmak zorunda kalan neoliberal düzenin bunalımına yansıttıkları ölçüde, bu Marksizmlerin geleceği vardır.

Bu çalışma, örneğin Marksizmdeki parçalanmanın en dikkat çekici olduğu yerde -İtalya'da- hâlâ yürütülmektedir. Marksizmin marjinalleşmesi, Batı düşüncesinde liberalizmi ele aldığı karşı-tarihi günümüzdeki liberal siyasal biçimlerin analiziyle zenginleştiren (*Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, 1993), İtalya'daki siyasal konjonktüre ilişkin bir analiz önererek neoliberalizm, federalizm ve post-faşizm arasındaki bağı ortaya çıkaran (*La seconda repubblica. Liberismo, federalismo, postfascismo*, 1994), bu arada da yirminci yüzyılda komünizmin ve Marksizmin tarihsel-kuramsal bir bilançosunu sunarak Ekim Devriminin başlarda içerdiği özgürlük ödevini olumlayan, fakat öte yandan Marx'ta devletle ilgili soyut ütopyacı unsurları eleştiren (*Marx e il balancio storico del Novecento*, 1993) Losurdo'nun girişiminin önemini gizleyemez.

Losurdo, modern devrimleri, özellikle de Rus Devrimini anlaşılmaz kılıp çarpıtan ve böylece tarihsel süreçlerin tarafsızca karşılaştırılıp analiz edilmesini önleyen revizyonizmle cepheden yüzleşerek araştırmalarına daha sistematik bir boyut katmıştır. Bu revizyonizm -Burke ve Constant'tan Tocqueville, Mill, Croce, Hayek ve Popper'a kadar- liberal akımları, de Maistre, Chamberlain, Calhoun hattını ve Nazi ve faşist kuramcıları aynı hatta birleştiriyordu. *Il revisionismo storico. Problemi e miti* (1996) ile başlayan bu çalışmalar, liberalizmi seçilmiş insan(lar)ın, modern dünyanın efendilerinin felsefesi olarak tanımlayan *Contrastoria del liberalismo* (2005) adlı bir sentez çalışmasıyla tamamlandı. Bu kitap, bireysel özgürlükleri öven ama bu tümellik olumlamasına her daim istisna

hükümleri getirerek onu yalanlayan bir doktrinin paradoksuyla yüzleşir. Emek araçlarına benzetilen ücretli işçiler ve modern köle olarak tanımlanan sömürgeleştirilmiş halklar ilk başta bu şekilde dışlanmış, düşman uluslar insan soyundan sayılmamış ve insan dışı bir kategoriye dahil edilmişlerdir. Liberal düşünceler, tahakküme dayalı toplumsal ilişkileri her zaman doğrudan ya da dolaylı olarak meşrulaştırmıştır. Losurdo, kurtuluş erekli devrimci girişimleri suçlu ilan eden liberal hagiografiyi çözümleyip yıkmakla yetinmez. Liberalizmi anlattığı kara kitap, devralmamız gerektiğini savunduğu ama henüz tanımsız duran bir radikal liberalizm geleneğine (Diderot, Condorcet, Marx ve Engels) işaret eder. Komünistlerin bu tarihten almaları gereken ders, ondan kaçmak değil, toplumsal ilişkilerin ve açık çelişkilerinin analizini kararlılıkla sürdürmektir. Felsefe tarihçisi Losurdo'nun *Antonio Gramsci, dal liberalismo al 'comunismo critico'* (1997) adlı çalışmasında ve tam da Lukács'ın *Aklın Yıkımı*'nda başaramadığı şeyi -yani soykütükçülerin en büyüğünün ezici gücünü ve muğlaklıklarını açıklamayı- başardığı anıtsal çalışması *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intelletuale e bilancio critico*'da (2002) çıkardığı işten bahsetmemek olmaz.

Bu kuramsal-siyasal tarih yazımı çalışması, bin Marksizmin yelpazesini oluşturan iki kutba yöneliktir: ütopyacılık kutbu ve Marx'ın kilit kavramlarının yeniden okunmasına dayanan analiz kutbu. Bu iki kutup, önceki evreye ait gibi görünen ama aslında yeni tarihsel dönemde de geçerliliğini koruyan örneklerle betimlenebilir -Walter Benjamin'in tarih felsefesi konusundaki son tezlerinin temsil ettiği kutup ve Anglosakson analitik Marksizminin oluşturduğu kutup.

Bin Marksizmin kavramsal yapısöküm-yeniden inşa ve ütopya arasında devinimi

Bu iki kutup arasında gelişmiş olan bin Marksizmin tam bir dökümünü yapmak olanaksızdır. Kendimizi, kültürel-ulusal bağlam temelinde tematik olarak seçilmiş örneklerle sınırlayacağız.

Marksizmin çöküşünün böylesine derin olduğu İtalya'da bir canlanmanın eli kulağında olduğu görülüyor. Losurdo'nun ve Marksist bir entelektüel tarih okulunun (Guido Oldrini ile Alberto Burgio'nun) eleştirel tarih yazımı külliyatıyla desteklenen sistematik bir yeniden inşaya yönelik çeşitli girişimleri devam ediyor. Özellikle iki girişim öne çıkıyor. Birincisi, Della Volpecilikle karışık bir tarihsicilikten yola çıkarak, mantıksal-

tarihsel bir blok bağlamında ele aldığı üretim tarzları kuramını yıllardır yeniden formüle etmekte olan Giuseppe Prestipino'nunkisidir (d. 1928). Herhangi bir insan toplumunda ayrı sistemlerden -üretimsel, toplumsal, kültürel, kurumsal- oluşan bir antropolojik-tarihsel mirasın var olduğu farz edilir. Bu sistemler, tarihin akışı içindeki farklı yapılarda ya da verili bir formasyonun kuramsal modelindeki başat sisteme göre birleştirilebilir. Üretimsel ve/veya toplumsal temelin kültürel ve kurumsal üstyapıya şaşmaz biçimde hâkim olduğu tezi, ilksel modernlik blokuna özgüdür. Bugün, gelişmiş modern blok ve yeni başlayan postmodern blok rekabet içindedir. Birincisine, kapsamlı bir rasyonalizasyon biçimindeki kültürel unsur egemendir; bu unsur, üretimci emek disiplini aracılığıyla, piyasanın (toplumsal) kurallarını izleyerek ve kendini bürokratik demokrasi (siyaset) düzenine göre örgütleyerek bütün diğer alanlara derinlemesine yayılıp işler. Hâlâ varsayımsal olan ikincisine, devlet üstü ve ulus üstü bir ahlaki-hukuki sistem olarak en yüksek aşamasında olan kamusal kurum egemendir. Onun görevi, diğer unsurlara -bir başka deyişle, özgür kültürel ve bilimsel araştırmaya, gerçek bir fırsat ve zenginlik eşitliği rejiminde sağlanan dünya çapında toplumsal hareketliliğe, nihayet insan zekâsının ve "soy"unun ortak malı olarak görülen teknolojik üretime- hegemonik bir şekilde (Gramsci'nin yüklediği anlamıyla) rehberlik etmektir (1979'da yayınlanan *Da Gramsci a Marx. Il blocco logico-storico*, 1983'te yayınlanan *Per un anthropologia filosofica* ve 1993'te yayınlanan *Modelli di strutture storiche. Il primato etico nel postmoderno*). Prestipino, mantıksal-tarihsel blokların diyalektiği gibi diyalektik kategorileri yeniden ele almak için, hem *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* bağlamında Lukács'ı hem de Bloch'u irdelediği bir çalışmasıyla (*Realismo e utopia* [2002]) araştırmasını bir tür sonuca bağlamıştır. İnsanbiçimciliğe son veren bilgi yaklaşımı, insan faaliyetinin köklerini doğaya ve yaşama dayandırarak, insan türünün kökeni ve gelişimine dair bilimi ve onun koşullama, belirlenim, ardışıklık ilişkileriyle kendine has kategorilerini daha iyi kavramamızı sağlar. Bu konular, çok uzun zamandır kendilerinden esirgenen dikkati hak etmektedir.

İkinci çaba Costanzo Preve'ninkidir. Marksist felsefeyi, toplumsal varlık ontolojisinin Lukácsgil temeline dayalı, Bloch'cu ahlaki ütopya temasıyla bütünleştirilmiş ve Althusserci üretim tarzları bilimini merkeze alan (*Il filo di Arianna*, 1990) bir şekilde sistematik olarak yeniden formüle etmeye yönelik bir programdan yola çıkan bu girişim, belirgin bir eklektizmin zorluklarıyla karşı karşıya kalır. Neokapitalizme kazınmış olan ve yüzyılın organik düşünürleri Heidegger ve Weber'den yansıyan

nihilizmin etkili hâkimiyetini hesaba katan Preve, Aydınlanma düşüncesinin nihilizmden olumsuz etkilenmiş belli yönlerini Marx'tan ayıklamaya çalışarak, ana sorunlar olan evrenselcilik ve bireycilik sorunlarını irdeler (1991'de çıkan *Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nihilismo*; 1992'de *Il planeta rosso. Saggio su marxismo e universalismo*; yine 1992'de *L'assalto al cielo. Saggio su marxismo e individualismo*). Preve'nin son araştırmalarında, toplumsal varlık ontolojisi programını terk ettiği ve komünist felsefeyi yeniden tanımladığı, postmodernlik kuramcılarını karşısına alarak sınıf-özne kavramları ile emek ve gereksinimler paradigmasını eleştirdiği görülür (*Il tempo della ricerca. Saggio sul moderno, il post-moderno e la ne della storia*, 1993). Sonunda, Marx'ın mirasını, kapitalizmin başlarda özgürleştirmiş olduğu insanın bireyleşme olanaklarını yıktığı eleştirisine odaklayarak, insan doğasına ilişkin burjuva-kapitalist ve ilkel-komünist anlayışları ortaya koymak ve eşit özgürlüğe sahip bireylerden oluşan topluluk olarak bir yeni komünizm taslağı sunmak için, antropolojik bir düşünüm çabasına girişir (*L'eguale libertà. Saggio sulla natura umana*, 1994'te).

Son olarak Preve, Marx'ın düşüncesini tarihsel Marksizmlerden radikal şekilde ayırarak yeniden inşa etmeye girişir. Yalnızca birkaçı (Korsch, Althusser, geç dönem Lukács) hariç, bu Marksizmler, ister istemez tamamlanmış olmayan Marx'ın düşüncesini kısır bir şekilde sistematikleştirmeye uğraştılar. Marksizm kendisini tarihsiciliğin, ekonomizmin ve ütopyacılığın üçlü bir sentezi olarak düşünüyordu. Ama gerçekte bu, başımızdan defetmemiz gereken üçlü bir nitelik bozulmasıydı. Tarihsicilik, yanıltıcı bir ereksel (teleolojik) büyük anlatı (üst anlatı) ile kuramı sarıp sarmalar. Ekonomizm, üretim güçlerinin gelişimini biricik değerlendirme ölçütü olarak alan ve toplumsal bütünlüklerin eklemlenmiş karmaşıklığını görmezden gelen bir indirgemecilik biçimidir. Ütopyacılık, insan bireyselliğinin çoğulluğunu zorunlu olarak önsel (*a priori*) bir toplumsallaştırma modeline tabi kılan, normatif bir cemaat düşüdür. *Marx inattuale. Eredità e prospettiva*'nın (2004) tezi budur. Bu eleştiri, Nietzsche, Weber, Schmitt ve Heidegger'den beri Batı düşüncesinde varlığını sürdüren nihilizme ilişkin bir kavrayış ışığında komünizmin olabilirliği sorusunu yönelterek, felsefi düşünceyi bir bakıma rehabilite etme gerekliliğini içerir. Bu doğrultuda Preve, pek az irdelenmiş olan başka bir kitapta, *I tempi difficile*'de (1999) yirminci yüzyıl düşüncesinin genel bir felsefi yeniden inşasını aşkın bir koşul olarak öne sürer. Burada, hakikat perspektifini yeniden açar ve kilit sorun olan Marksgil komünizm sorununu, bireycilik

ile evrenselcilik arasındaki ilişkiler sorununu, çoklu doğrusal (multilineer) bir tarih görüşü bağlamında irdeler. Yine de belli bir çapraşıklık ya da daha doğrusu, bulanık bir muğlaklık, varlığını hep korur: Bu geç dönem metinlerinde Preve, ulusal'a ya da "ulusçul"a (nationalitarian) seslenen bir siyasal öneri aracılığıyla orta yol arayışındadır; ne var ki ulusçulluk, evrenselci denmesi pek mümkün olmayan bir çoğul bölgeciliklerin mazeretine dönüşmesi nedeniyle hayli tartışmalıdır.

İKP'nin kendini feshederek SDP'ye (Demokratik Sol Parti'ye) dönüşmesini kabul etmeyen çok sayıda militanın bir araya geldiği Komünist Yeniden Kuruluş Partisi'nin faaliyetlerini sürdürdüğü İtalya'da, hâlâ Marx'la ilgilenen bilim insanları bulabiliriz. Nitekim Alberto Burgio, siyasal kuram sorunlarıyla da uğraşmakla (*Modernità del conflitto*, 1999) birlikte, *Strutture e catastrofi. Kant, Hegel, Marx*'ta (2002) Lucien Sève'ninkine oldukça yakın bir klasik diyalektik yorumlama geleneğini sürdürür. Roberto Finelli, kendi payına, Marx'ın katkısını gerçek soyutlamalar kuramıyla özdeşleştirir (*Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, 1987) ve Marx'ın savunduğu maddeciliğin, ancak ötekilik ile ilişki içinde kendisi hâline gelen özneye ilişkin Hegelci kuramın yanlış anlaşılmasına dayandığını ortaya koyar (*Un parricido mancato. Hegel e il giovane Marx*, 2004). Roberto Fineschi, *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del 'Capitale'* (2001) ile *Kapital*'in sistematik bir incelemesini yapmaya girişmiştir. Benzer şekilde, İKP'nin "liberal" mutasyonuyla duraklamaya giren Gramscici araştırmalar, fiilen Fondazione Istituto Gramsci'nin yerini alan Uluslararası Gramsci Derneği sayesinde örneğin Fabio Frosini ve Franco Consiglio'nun (*A. Gramsci. Filosofia e politica*, 1997), yine Frosini'nin (*Gramsci e la filosofia. Saggio sui 'Quaderni de carcere'*, 2003) ya da Giorgio Baratta'nın (*La rose e i quaderni. Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, 2000) ve Domenico Losurdo'nun dikkate değer katkılarıyla yeniden canlanmıştır.

Operaismo, küreselleşmeyi yeni analizlerin gösterge düzeyi olarak tespit etmesi sayesinde sarsıcı bir dönüş yapmıştır. Nitekim Michael Hardt ile birlikte kaleme aldıkları *İmparatorluk* (2000) ve *Çokluk*'ta (2004) Antonio Negri, kendini, kapitalist küreselleşmenin devrimci dönüşümünü araştırma konusu olarak benimsemiş bir *Marx redivivus* (yeniden doğmuş Marx) olarak sunar. Bu çalışmalar uluslararası medyada alternatif küreselleşme hareketinin İncil'i olarak alkışlanmasına, Anglosakson araştırmaların bulgularını bir tür taşınabilir ansiklopedide birleştirme gibi bir değere sahip olmasına, taraftarları harekete geçirebildiğini kanıtlamasına

karşın, yine de Negrici düşüncenin önkabulleriyle şekillenmiştir. İletişim teknolojisine ve onun belirlenimciliğine düzülen övgüler, çokluğa atfedilen gücün tamamen olumlu metafiziği, emperyalizm kavramının her şeyi kapsayan ve belirlenemeyen bir İmparatorlukta sulandırılması -bu özellikler, işlersel bilginin taşıyıcıları olmaktan çok, bir iddialılığın göstergeleridir.

Costanzo Preve'nin çalışma arkadaşı olan ve 1996'da onunla birlikte *La fine di una teoria*'yı yayımlayan iktisatçı ve kuramcı Gianfranco La Grassa'nın yeterince tartışılmamış çalışması tam aksi doğrultudadır. Ekonomi politiğin Marksgil eleştirisi ve ekonomi kuramı üzerine otuz kitabın yazarı olan La Grassa, Althusser ve Bettelheim'dan ilham alan bir sorunsaldan yola çıkarak, *Kapital*'in (özellikle de değer kuramı bağlamında) analitik açıdan yetersiz olduğu kanısına varır. Althusserci anlamda bir toplum bilimi içinde, üretim tarzına ilişkin bir kuram geliştirmeye çalışır. Üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet sorunu artık merkezî değildir; zira hâkim toplumsal failler arasındaki bir strateji çatışmasıyla tanımlanan çağdaş kapitalizmde konumu değişikliğe uğramıştır. Bu iç mücadeleler aynı anda hem ekonomik, hem siyasal, hem ideolojik hem de kültüreldir ve hükmedenler ile hükmedilenler arasındaki mücadelelere kıyasla çok daha fazla dönüşüme yol açarlar. Althusser'in belirttiği gibi, iyi bir maddeci olmak için, kendi kendine öyküler anlatmamak gerekir; kapitalist üretim tarzından üstün bir üretim tarzına geçişi sağlama yeteneğine sahip olduğu farz edilen transmodal (tarz ötesi) bir sınıfın varlığına ve gerçek gücüne ilişkin öyküler de buna dahildir. Bu analizler, en başta, *Lezioni sul capitalismo* (1996), *Il capitalismo oggi. Dalla proprietà al conflitto stratégico* (2004), *Gli strateghi del capitale. Una teoria del conflitto oltre Marx e Lenin* (2005) adlı yapıtlara dayanak oluşturur. Hükmedilenlerin mücadeleleri ve onlarla birlikte de beklenmedik açılımlar, beklenmedik olasılıklar hep devam eder. Bunlar, ahlaki bir talebe indirgenemeyen, ama yürürlükteki dönüşümlere ilişkin nesnel bilgilerle donanmış bir siyasal uyanıklığı şart koşan, alternatif bir antikapitalizm için gerekli temeli sunar.

Fransa'da konjonktürün değişmeye başladığı görülüyor. SSCB'nin ve blokunun yıkılmasıyla beraber komünizm beklentisi görünüşte ortadan kalkınca, Marx'a atıfta bulunmak da suç sayılmaktan çıktı. Marx ve Marksizmler hâlâ marjinal durumda ve akademik kabulden yoksun, ama artık bunları entelektüel birer klasik olarak incelemek mümkün. Jacques Bidet ile Jacques Texier'nin kurdukları ve günümüzde Emmanuel Renault'nun

yönettiği *Actuel Marx* dergisi gibi bazıları oldukça eski olan dergiler ya da Daniel Bensaïd'in yönettiği *Contretemps* veya *Futur Antérieur*'un (editörlüğünü uzun süre müteveffa Jean-Marie Vincent yaptı) devamı olan Negri'ye yakın *Multitudes* (editörü Yann Moulier-Boutang'dır) gibi daha yeni dergiler eleştirel faaliyetlerini sürdürüyorlar, önemli konuları öne çıkarıyorlar, hatta *Actuel Marx* örneğinde olduğu gibi, büyük konferanslar düzenliyorlar. *La Pensée* (editör: Antoine Casanova) ya da *L'homme et la Société* (editör: Pierre Lantz) gibi başka eski süreli yayınlar kendi köşelerinde varlıklarını sürdürüyorlar.

Bu faaliyetlere, İtalya'da Domenico Losurdo'nunki gibi, liberal düşüncenin eleştirel tarihine ilişkin araştırmalar yön vermiyor. Öte yandan, İtalya'da (La Grassa ya da Riccardo Bellofiore hariç) benzeri olmayan, küreselleşmiş kapitalizmin Marksist yönelimli bir analizine yeni baştan girişilmesi, bu faaliyetlerin sürmesini sağlıyor. Özellikle Gérard Duménil ve Dominque Lévy, yeni kapitalizm biçimlerini inceleyen özgün bir düşünce ekolü geliştirmişlerdir (*La dynamique du capital. Un siècle d'économie américaine*, 1996; *Crise et sortie de crise. Ordre et désordre néo-libéraux*, 2000). Ne var ki, İtalya'da olduğu gibi burada da bu çalışmalar, vaktiyle Althusser'in ya da Gramsci'nin metinlerinin yayınlanmasına eşlik eden tartışmalarla kıyaslanabilecek tartışmalara yol açmamıştır. Kayda değer tek tartışma, Negri'nin *İmparatorluk*'ta ortaya attığı tezlerle ilgilidir; ama tezlerin özgünlüğü kadar belagat gücü veya gelip geçici modalar da bunda etkili olmuştur. Bu çalışmaları tartışma ve analizleri karşılaştırmayı görevi üstlenen hiçbir bilimsel çevre yoktur. Bilim insanları yalıtılmış hâldeler ve yalnızca kendi çalışmalarını başkalarınınkilerle karşılaştırıyorlar. Yukarıda anılan dergiler birer entelektüel yüzleşme alanı değiller ve kitap değerlendirmesi için yaptıkları seçimler oldukça cılız. Mesele artık ne ortodoksluk ne de heterodoksluk meselesi; daha ziyade, birbirinden ayrı ve sorgulanmayan kanaatler (*doxai*) yan yana sıralanıyor. Bin Marksizmin olması, elbette hiç olmamasından iyidir; ama bu çoğulculuk atalet içindedir ve siyasal işlerselliğe sahip bir sağduyu oluşturan önermeler (henüz?) üretmemiştir.

Öyleyse, ne kartopu etkisi yaratmış ne de yeni bir düşünce ekolü kurmuş olan ve çoğu kez nostaljiyle, geçmişi geçmişte bırakamamayla belirginleşen merkezkaç bir toparlanmayla karşı karşıyayız. Güncel araştırmaların, tüm karmaşıklığı içinde kavranan Marksist külliyata ve aynı zamanda da komünist hareketin muhalif Marksizmlerine (Lukács, Bloch, Gramsci, Althusser ya da Adorno, Della Volpe, Lefebvre vb.) fiilî yakınlık

ve/veya uzaklık derecesini saptayarak, konjonktürü ana çizgileriyle ortaya koyabiliriz.

İlk olarak, Marx'a (ve daha sınırlı olarak Engels'e) ilişkin felsefi-tarihsel incelemelere belirli ölçüde yeniden girişildiğini belirtmeliyiz. Bunlar öncelikle siyasetle ilgilidir. Burada, Miguel Abensour'un *La Démocratie contre l'État* (1997), Antoine Artous'un *Marx, l'État et la politique* (1999), Stathis Kouvelakis'in -Auguste Cornu geleneğini hoş bir şekilde tazeleyen- *Philosophy and Revolution from Kant to Marx* (2001), Solange Mercier-Josa'nın *Entre Hegel et Marx* (1999) ve son olarak, Jacques Texier'nin kitabın başlığının atıfta bulunduğu sorunu yeni bir kalıba döken *Révolution et démocratie chez Marx et Engels* (1998) adlı yapıtlarına değinilebilir. Engels, Georges Labica ve Mireille Delbraccio'nun editörlüğünde yayınlanan çok yararlı bir derlemeye konu olmuştur: *Friedrich Engels, savant et révolutionnaire* (1997). Belirtmemiz gerekir ki, öteden beri komünistler ile sosyal demokratları karşı karşıya getirmiş olan klasik sorunun, yani demokrasi ve/veya devrim sorununun yerini, kapitalist temsilî demokrasinin kendini lağvetmesinden sonra ne tür bir demokrasinin mümkün ya da arzulanır olduğu meselesi almıştır. Sovyet komünizminin başarısızlığından ve belirli bir şiddet tipinin çıkmaz sokağından sonra ne tür bir devrim olabilir? Liberalizmin büyük ahlaksal-siyasal geleneğinden neleri devralmalıyız (karş. André Tosel. *Démocratie et libéralismes*, 1995)? Bütün bu incelemeler, siyasal alandaki yapısal çatışmayı karşılama yeteneğine sahip bir doğrudan demokrasi biçimini yenileme olasılığıyla cebelleşmektedir. Jacques Rancière'nin artık başvuru kaynağı sayılan bir kitabının (*Disagreement*, 1995) konusu budur; söz konusu kitap, *Metapolitics*'te (1998) buna etkili şekilde yanıt veren ve yirminci yüzyıl üzerine bir irdeleme olan *The Century*'de (2005) şiddetli bir kopuşun kaçınılmazlığını tekrar doğrulayan Alain Badiou'nun yol gösterici radikalizmiyle kapışır. Sınıf mücadelesinde devrim perspektifine sıkıca sarılmak gerektiğini ısrarla savunanlar ve hükmedenlerce uygulanan şiddet aşırı biçimlere ulaşınca demokratik yolun, hükmedilenlerin biricik uygun yanıtı olarak devrimci şiddete başvurmalarını gerektirdiğini bize anımsatanlar gerçekten enderdir.

Georges Labica'nın *Démocratie et révolution*'daki (2002) savı budur. Ekonomi politiğin Marksist eleştirisi daha yüzeysel olarak incelenmiştir. Marx'taki gerçek soyutlamaların eleştirisinin önemini vurgulayan tezlere (Jean-Marie Vincent, *Un autre Marx*, 2001) karşı, Jacques Bidet'nin analitik çalışması, tasfiye edilemez bir bireyler arası sözleşmelilik (piyasa) ie

merkezî sözleşmelilik (plan) mantığının sermaye içinde birlikte var olduğunu vurgulamak için tüm diyalektik kalıntıları temizler. Bu fikirler Bidet'nin *Exploring Marx's "Capital"* (yeni basım, 2000) adlı yapıtında geliştirilmiştir.

Marx'ın felsefi pratiğinin şu ya da bu noktasına eğilen özgül incelemelerin sürdürdüğü bir felsefi yaklaşım vardır: Michel Vadée, *Marx, penseur du possible*'de (1992) olabilirlik sorunsalını sistematik olarak yeniden kurmuştur; Isabelle Garo, *Marx, critique de la philosophie*'de (2000) aynısını temsil için yapmıştır; Henri Maler, birbiriyle yakından ilintili iki çalışma olan *Congédier l'utopie? L'utopie selon Karl Marx* (1994) ve *Convoiter l'impossible. L'utopie selon Marx malgré Marx*'ta (1995) ütopyacı boyutu sorgulamıştır. Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique* (Marx ve Eleştiri Düşüncesi; 1995) konusunu işlemiştir. Hervé Touboul, *Alman İdeolojisi*'nin ayrıntılı bir incelemesinde (*Marx et Engels et la question de l'individu*, 2004) birey konusunu ele almıştır. André Tosel, *Etudes sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude* (1996) adlı yapıtında, Marx'ta eylem ile üretim arasındaki ilişkiye ve bilimlerin diyalektik olarak bütünleştirilmesine dair sorular yöneltmiştir. Franck Fischbach, üretim ediminin bir ontolojisi olarak Alman idealizmini daha geniş bir felsefi perspektifle yeniden irdelemiştir; Marx'ı, üretimi haklı çıkarmaya yönelik üretimci savununun eleştirmeni ve kendi benliklerini kendileri üreten insanların düşünürü olarak yorumlar. Bu nedenle Marx'ın Spinoza'yı izleyerek, bir dünya üretmek anlamına gelen insanî ve toplumsal üretkenliği yeniden doğal ve yaşamsal üretkenliğin kalbine yerleştirdiği söylenir (bu tezler *L'Être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de la relation* [2002] ve *La Production des hommes. Marx avec Spinoza*'da [2005] geliştirilmiştir).

Marksizmlerin ötesindeki Marx'a yönelik bu ilgi, Marx'ı yirminci yüzyıl düşüncesinin sözcüsü yapabilecek ve hem geç dönem Althusser'in hem de Gérard Granel'in birçok düşündürücü metinde öne sürdükleri gibi, Heidegger ya da Wittgenstein ile kıyaslanmaya değer kılabilecek sonuçlar üretmemiştir. Hegel ile yapılan klasik kıyaslama, Fischbach'ın yaptığı hariç, yenilenmemiştir ve Spinoza ile bağlantı daha karmaşık, hatta çapraşık hâle getirilmiştir. Bidet, Balibar, Negri ve başkaları Spinoza'ya gönderme yaparlar, ama bu gerçekte aynı Spinoza mıdır? O, daha çok, bir program ve muğlak bir tanıma simgesi olarak kalır.

Geç dönem Althusser'in bilmeceyi andıran rastlantısal maddecilik kavramına yapılan aynı derecede bilmecemsi atıfları bir yana bırakırsak,

yirminci yüzyıl Marksizminin büyük figürlerine dönük ilgi kalıcı olmamıştır. Gramsci'yi bazı ıslah olmaz bireylerden başka kimse okumamıştır. Lefebvre, tıpkı Sartre gibi, hâlâ Araf'tadır. Lukács, Nicolas Tertullian'ın çabalarına rağmen, şöhretli bir yabancı olup çıkmıştır. Bloch, birkaç incelemeye konu olmuştur (en başta Arno Münster'in yazdığı *L'utopie concrète d'Ernst Bloch. Une biographie* [2001] gibi). Benjamin daha geniş olarak incelenmiştir; Münster (*Progrès et catastrophe. Walter Benjamin et l'histoire.* 1996), ayrıca Michael Löwy (*Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"*, 2001) ve Daniel Bensaïd (*Walter Benjamin, sentinelle messianique*, 1990) örnek verilebilir. Frankfurt Okulu, Gérard Raulet gibi Almanca konuşan filozoflardan ilgi görmüştür. "Marksizmlerin ötesindeki Marx'a geri dönüş" düsturu, o Marksizmlerin kuramsal tarihi konusundaki cehaletle el ele yürümüştür. Jean Robelin'in kaleme aldığı ve inatla görmezden gelinen *Marksizme et socialisation*'u saymazsak, öteden beri büyük değer verilen Lenin'in herhangi bir ciddi incelemeye konu olmaması düşündürücüdür. Bu nedenle, bin Marksizmin parlak geleceği konusunda kendimize hikâyeler anlatmamalıyız. Jean Robelin'in alaycı bir dille ifade ettiği gibi, hiçbirimiz Siegfried'in kılıcını yeniden dövecek konumda değiliz.

Bu araştırma hatlarına damga vuran filolojik ve tarihsel titizlik kaygısının, Marx ve Engels'in tüm yapıtlarının yeni basımının (MEGA 2) yayınlanmasıyla koordinasyon içinde, Marx metinlerinin Fransızcaya tercümesini kamçılaması gerektiği doğru olmakla birlikte, Marksolojik "tefsircilik" tehlikesinin hafife alınmaması gerektiği de söylenmelidir. Lucien Sève, "Marx'a hâlâ ihtiyacımız var mı?" diye sormakta haklıdır. Bu yüzden, tarih yazımının ya da salt işaret edici önerilerin ötesine geçen yeni kanallar açarak bu soruya yanıt verme uğraşına girmiş çalışmaları dikkate almak önemlidir. Bu noktada, bin Marksizmin yaşadığı içsel bölünmenin temsilcileri olan yazarlar –yani Lucien Sève, Daniel Bensaïd, Jean Robelin, Jacques Bidet ve Étienne Balibar– hakkında genel bir değerlendirme yapabiliriz. Burada, Marx'ın yararlılığı varsayımından tutun da külliyatın eskimiş sayısız kısmının reddine ve onu terk edip başka yönlere gitmeye kadar uzanan bir kuramsal yelpazeyle karşılaşırız. Bu yeniden inşa ne bir saygınlık ne de bir yılgınlık yoklamasıdır; daha ziyade, gerçek gidişata ilişkin bir irdelemedir. Birbiriyle nadiren tartışmaya giren (elbette birkaç istisnayla) yazarların yüzleşmelerine yardımcı olma umudunu taşımaktadır.

Lucien Sève, bu istisnalardan biridir. Sève, zamanında Althusser'in tezlerini irdelemiş, onun epistemolojik kopuşa ilişkin diyalektik karşı-

tı anlayışı Marx'a atfetmesini ve yabancılaşma sorunsalının sürdüğünü yadsımasını eleştirmiştir. Sève bugün Bidet'nin duruşlarını tartışma konusu yaparak, onu da diyalektiği ihmal etmekle eleştiriyor. Sève, Marx'a ilişkin en "Marksist" yorumların gerçekte kısmi ya da hatalı okumalara dayandığını düşünüyor. İyi Marx ile kötü Marx arasında alelacele ayrım yapılmasını reddediyor. Bir anlamda, Sève, birazcık tozunu aldıktan sonra Marx'ı tümüyle koruyor. Tarihsel maddecilik ile diyalektik maddecilik arasındaki eklemlenmenin eski çerçevesini kabul ediyor. İlki, diyor, komünist perspektifin meşruiyetini yeniden doğrulamaya uzanan bir ahlaksal-siyasal eksene dayanır. Sınıf mücadelesi, yabancılaşmanın yok edilmesi olduğu sürece, aynı zamanda da ahlaksaldır. İki çalışma bu konuyu işliyor: *Communisme, quel second souffle?* (1990) ve *Commencer par les fins. La nouvelle question communiste* (1999).

Sève, komünizmin yolunu döşediği farz edilen bir sosyalist evrenin özerkliğini sorguluyor. Küreselleşmede sermayenin tam gelişimi, yalnızca merkezi sınıf mücadelesine dayanmakla kalmayıp kapitalist sömürünün ezdiği herkesin harekete geçirilmesine dayanan bir doğrudan geçişe izin verir. Demokratik cumhuriyet, bu geçiş için en uygun siyasal biçimdir ve Sève'e göre bu, Lenin'in dışlamadığı bir olasılıktır.

Benzer şekilde, bugün diyalektik maddecilik de çelişki kategorisini zenginleştirmekten başlayarak kategorileri üzerine yeniden düşünme fırsatına sahiptir. Doğa bilimleri, *de facto*, artık bir üst bilim düzeyine yükseltilmiş doğa diyalektiği olarak kavranmaması gereken bu kategori üretkenliği için uygulama laboratuvarıdır. Sève, doğa bilimcilerle işbirliği yaparak kaleme aldığı *Dialectique et sciences de la nature*'de (1998) bu içkin diyalektiğin somut örneğini verir. Başka bir çalışma, *Emergence, complexité et dialectique* (2005), aynı yolda ilerler; doğrusal olmayan görüngülerin fiziğine ve oluşum biyolojisine eğilerek, beşeri bilimlere de aktarılabilen bu yeni kategorileri geliştirme çabasına girer. Kişinin oluşumu ve biyoetik üzerine bir düşünüm (*Pour une critique de la raison bioéthique*, 1994) bu iki araştırma çizgisine aracılık eder.

Fransız Komünist Partisi'nin "resmî filozofu" iken Sève'in konumuna meydan okuyan siyasal polemikler bir nebze doğruluk payı içeriyordu; ama bunlar, bütünlüklü bir külliyata ilişkin yargıya varmamızı şimdiye kadar engelledi. Sève, 2004'te yayınlanan program niteliğindeki kitabı *Penser avec Marx aujourd'hui. I. Marx et nous*'de, geniş kapsamlı bir Marx'a göre Marx okumasına girişme sürecinde olduğunu duyuruyor. Bekleyip göreceğiz.

Daniel Bensaïd (d. 1946) söz konusu olduğunda, Marx'la daha az tutucu bir ilişki gözlemleriz; ama yeri geldiğinde onu eleştirirken, düşüncenin iç bütünlüğünü korumayı da eşit derecede gözeten bir ilişkidir bu. İlk kez 1995'te yayınlanan *Marx for Our Times: Adventures and Misadventures of a Critique* (*Zamanımız İçin Marx: Bir Eleştirinin Serüvenleri ve Talihsizlikleri*), Marx'ın düşüncesini üçlü bir eleştiri temelinde yeniden titizlikle inceler. Bu düşünce, tarihin sonuna ilişkin bir felsefe olmadığı gibi, proletaryanın kaçınılmaz zaferini ilan eden görgül bir sınıf sosyolojisi veya doğada tüm halkların izlemeleri gereken kaçınılmaz ilerlemenin yolunu döşeyen evrensel bir bilim de değildir. Tarihsel akla, ekonomik akla ve spekülatif akla yöneltilen üç eleştiri birbirini yansıtır. Sermaye hareketlerine ilişkin bilgi, şansa bağlı dallanmalara ve olasılık kategorisine açık olan çoğul doğrusal zamansallıklar fikrine zemin sunar. Ekonomi politiğin eleştirisi, toplumsal ilişkilerin ve içerdikleri çelişkilerin özgül bir ontolojisine açılmakla kalmaz, sıklıkla ihmal edilen çatışmalılığın (cinsiyet, milliyet, din) tüm diğer biçimlerine de açılır. Son olarak, akıl, başat bir bilimsellik modelinin alaşağı edilişini kavramak ve bilimsel uygulamalarda yenilikçi, bilimsel bir atılımla aydınlanmak durumundadır. Bensaïd, küreselleşmiş kapitalizmin yeni boyutlarını ve dünyayı dönüştürmenin somut, özellikle de siyasal koşullarını anlama çabası gösterme zorunluluğuna Sève'den daha açıktır. Yukarıda andığımız eserini bütünler nitelikte bir çalışma olan *Le pari mélancolique*'te (1997) Bensaïd, üretimdeki ve tüketimdeki yeni uzamsal-zamansal koordinatları ve modifikasyonları, ilerleme fikrinin radikal bir bunalımı bağlamında ele alır. Komünizm, artık, kapitalist tahakkümün tıkadığı tüm imkânların kullanımı şeklindeki olumlu Marksist anlamda değil, daha ziyade engelleri defetmek, felaket tehdidine karşı direnmek için ahlaksal ve siyasal bir çaba olarak düşünülür. Bensaïd, Benjamin'e ya da Péguy'ye Sève'nin olduğundan daha yakındır ve melankolik bir romantizmi savunur. Bu, tüm inançlardaki kesinliklerinin sonudur; bu, direniş üzerine bahse giren Pascalvari bir Marksizmdir –*Résistance. Essai de topologie générale* (2001) ya da *Les Irréductibles. Théorèmes de résistance à l'air du temps* (2001) gibi pek çok metnin gösterdiği üzere... Devrimci perspektif daha karmaşık kılınır, ama bir eksen olarak kalır. Halka dayalı ve alternatif küreselci mücadelelerin bütünlüğüne dikkat gösterilmesini ve stratejik bir sanat olarak siyasetin rafine edilmesini gerektirir (*Un monde à changer. Mouvements et stratégies*'in [2003] konusu budur). Ahlaki bir meşruiyet kılıfı altında bir yeni-emperyalizm uygulayan savaşların geri dönüşüne karşı uyanık olunmasını gerektirir. Kitlesel demokratik mücadeleleri yeni

bir enternasyonalizm bağlamında kavrayan (*Un nouvel internationalisme*, 2003), olumsallığa ve zamana, rakip düşüncelerin hepsinden daha duyarlı olan (*La Discordance des temps*'ın [1995] tanıklık ettiği gibi) Bensaïd'in her satırına bir ivedilik duygusu damga vurur.

Jacques Bidet'de aynı anda hem *Kapital*'deki Marx'a derin bir ilgi, hem Marx ile hayli büyük bir mesafe hem de Marksist eleştirinin çağdaş ama daha kapsamlı bir eşdeğerini üretmeye uğraşan muazzam bir kuramsal tutku, kısacası bir *Marx redivivus* arzusu görürüz. *Kapital*'in sıkı bir okuyucusu olan ve 2004'te *Kapital* hakkında bir kitap (*Explication et reconstitution du "Capital"*) yazan Bidet, Marx'ın başyapıtındaki zaafların izlerini titizlikle sürer: değer kuramının yetersizliği, piyasayı siyasal biçimlerinden ve koşullarından ayırmanın olanaksızlığı, hukuk ve özgürlük anlayışındaki belirsizlikler, hem bireyler arası hem de merkezî sözleşmeyi koruma gerekliliği... Bu yapıçözümsel sorgulama olumlu bir sonuçla Marksizmin yeniden inşasına, daha doğrusu yeniden kurulmasına açılır; bu, Habermas'ın önerdiği ötenazi türü yeniden inşaya alternatif olarak ortaya çıkan, yine de yenilenmiş bir sözleşme biçimiyle Marx'ı tamamlayan bir şeydir (Bidet, Rawls hakkında sezgi dolu bir inceleme yapmıştır: *John Rawls et la théorie de la justice*, 1995).

Bu nedenle, bir modern toplum kuramını ve hem gerçekçi hem de kural koyucu bir siyasal felsefeyi tek bir kavramın birliği içinde formüle etmeyi kendine görev edinen Bidet'nin başyapıtı *Théorie générale* (1999) konusunda değerlendirme yapmamız gerekir. Bilim ile siyasal doktrinin bu birleşimi, Marx'ın bir yandan kapitalizm gerçek dünyasında olup bitenleri düşünmeye çalışırken, aynı zamanda da ne yapılması gerektiğini belirlemeye çalışmakla amaçladığı şeydi. Yapılar ile (piyasanın, sınıfların, devletin) birbirlerini özgür ve eşit kabul eden bireylerin yine de hâkimiyet ve işbirliği söylemleri arasında çelişkili bir şekilde bölünmüş modern toplumsal varoluşlarının ifadesi olan meta-yapı arasında bir ayrışma içeren, karmaşık bir entelektüel örgüye sahip bir kuramı özetlemek olanaksızdır. Bu yapıt henüz irdelenmemiştir, ama bunu hak eder. Tepeden bir söylem riski taşıması nedeniyle genellik iddiasına soğuk bakılabilecek olmasına rağmen, bu tür çekinceler ancak bu girişimdeki cüretkârlığın saygılı bir analiziyle geçerlilik kazanabilir. Hakeza, paradoksal olarak "anarko-Spinozacı buyruğu" gerçekleştiren, dünya sisteminin bir karşılığı olan, dünya devletiyle özdeşleştirilmiş bir komünizm önerisine kuşkuyla bakmak mümkünse de, çağdaş düşüncenin doruklarını metnine davet edebilen (özellikle Habermasgil söylem etiğine ya da sözleşme iktisadına veya dü-

zenleme kuramına ilişkin ayrıntılı bir eleştiride), multidisipiner bu girişimin zenginliği kabul edilmelidir.

Étienne Balibar'ın 1960'larda genç bir adamken Louis Althusser'in akıl hocalığında başlayan uzun entelektüel kariyeri, *Irk, Sınıf, Ulus*'tan (1988) sonra dikkate değer bir dönemece girdi. Kişisel bir felaketin ardından ustası ve dostunun ölümü, Sovyet komünizminin geri döndürülemez bunalımı ve Maoizmin sonu, Balibar'ın, burada sözü edilen diğer yazarlardan hiçbirinin yaşamak zorunda kalmadığı yoğun bir yas dönemine girmesine yol açtı. Balibar, uzmanı olduğu ve hakkında oldukça önemli bir kitap -*Marx'ın Felsefesi*'ni (1993)- yazdığı Marx'a bütünüyle arkasını dönmeksizin, kısır bir skolastisizm biçimi saydığı "Marksizm"i reddetti. Dahası, hem sosyal demokrasiyi aşacak hem de solundaki Stalinizmi saf dışı edecek bir komünist devrim perspektifinin geçerli olduğunu artık düşünmüyordu. 1976'da savunmuş olduğu proletarya diktatörlüğüne odaklanmak için artık hiçbir nedeni yoktu. Balibar'ın inancına göre, komünist partiler mücadelelerini dar bir milliyetçi ve devletçi çerçevede yürüttükleri, tabana yönelik siyasetle uğraşmayı reddetmeleri nedeniyle kendilerini modern kitlelerden kopardıkları için artık dinamik bir rol oynayamazlar. Balibar, bu partilerin, küreselleşmeyle ortaya çıkan toplumsal dönüşümü, yani toplumsal çatışmanın ırkçı ve "ulusalcı" üstbelirlenimini ve vekaleten siyasetin artık devrini tamamladığını hiç anlayamadıklarını savunur. Althusser parti içinde "artık sürdürülemez" olan şeyi -partinin bürokratik-askerî örgütlenmesini ve gerçek stratejiden yoksunluğunu- kınarken, Balibar, açıkça ilan etmeksizin, artık sürdürülemez olan şeyin tarihsel komünist partinin kendisi olduğunu; kendi tarihini açıklamaktan aciz olduğu için bir dünya görüşü olarak Marksizmin bittiğini; yeniden inşa ve yeni bir temele oturtma (Marx'a, Gramsci'ye ya da Lenin'e dönüş) yönündeki tüm girişimlerin, çağda ve toplumda oluşan değişiklikleri kavramadıkları için bir gelecek vaat etmediklerini düşünme noktasına geldi.

Pek çok okurun, Althusserci dönemin (1974) tarihsel maddeciliği yeniden inşaya yönelik denemelerin bir devamı olduğunu düşündüğü büyük bir çalışma, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (1997), bu üstü örtülü özeleştiriye tanıklık eder. *Les Frontières de la démocratie*'nin (1992), onun ardından *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1998) ve *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*'nin (2001) haber verdiği bu soruşturma, küreselleşmenin (kapitalizm tarafından uygulanan ve ırkçılıkta, kimlikçi cemaatçilikte, acımasız

ve yerel savaşlarda anlatımını bulan yaygın ırk ayrımı politikalarının) içine kazınmış şiddetteki benzersiz artışı irdelemeye odaklanır. Modern dönemde dile getirilen *égaliberté* (eşitözgürlük) her analizin ahlaksal-siyasal temeli olarak düşünülmelidir. İlk kez Fransız Devriminin ilan ettiği bu kavram, siyasetin koşullarını isabetle analiz ederken tarihsel olarak üretilmiş normu saf ideolojik bir eleştiride eriten Marx tarafından ihmal edilmiştir. Bu nedenle Marx'ın analizi, öznel insan eyleminin ve toplumsal hareketlerin imgelem ve yaşam güçlerini harekete geçirerek ve normları bastırarak ilerlediği gerçeğini kabullenemez. Modernitemizin çatışmaları, kitle korkusunu -kitlelerin devlette ya da kendilerinde uyandırdıkları korkuyu ve devletin onlarda uyandırdığı korkuyu- kuvveden fiile çıkarır. Spinoza, Freud ve Foucault, doruk noktasına illa özgürleşmeyle varması gerekmeyen bu çatışmalılığın nasıl araştırılacağını biliyorlardı. Marx'ın paylaştığı siyasal kültür; bir özgürleşme ve toplumsal dönüşüm kültürü olma özelliğini korur, ama temeli şiddetsizlik olan asgari medenilik arka planını göz ardı eder. Ancak tepeden tabana kadar demokratik olan bir siyaset, evrensel, çoğul, sınırları aşan bir hukuksal topluluk olasılıklarını yeniden düşünebilir. Sadece egemenlerin farklı biçimlerdeki şiddetine yanıt olarak ezilenlerce ortaya konulan karşı-şiddetin çözücü gücüne atıfta bulunmayı bırakmalıdır. Medenilik siyaseti, bu aşırılıklar çağında isyan ruhunu ile gerçekçi bir anlaşılabilirlik ihtiyacını birleştiren bir tümel önerme olasılığını bağrında taşır. Anlayabileceğimiz gibi, Marx ve Spinoza, yığınsal insanın kuramcısı Hannah Arendt ve bilincin mucidi Locke ile birlikte yaşamayı öğrenmelidirler. Bu açıdan bakınca, ahlaksal-siyasal liberalizm aşılamaz bir şeydir.

Marksizmler karşısında dinsel saygıdan ve kör sadakatten aynı yoksunluk ve Marx'a kuşkuyla bakış Jean Robelin örneğinde de gözlemlenebilir. Althusser'in son öğrencisi olan ve *Marxisme et socialisbiration*'un (1989) önemini kavrayan Robelin, çağdaş olguları gerçekten iyi yakalayan önemli bir eserin yazarı olmasına karşın, hem akademik yetkililerce hem de "Marksizm" çevrelerindeki yoldaşlarınca utanılası şekilde görmezden gelinmiştir. Bir dünya görüşü olarak Marksizm kavramını o da arkasında bırakmıştır. Robelin'in yapıtı, Sovyet komünizminin yanı sıra Marksist sosyalizmlerin de başarısızlığına ilişkin bir analizi temel alır. Robelin, karşılaşılan güçlüklere ışık tutmuştur: ekonomizmin yetersizliği, örgüt fetişizmi, devlete ilişkin her genel kuramın açmazları ve eleştirel komünizmin bozularak teleolojik bir doğa ve tarih metafiziğine dönüşmesi... Ne var ki, Balibar'ın aksine, Robelin ne normatif bir *égaliberté* kuramına

ne de tartışılmaz bir medenilik izleğine yönelmiştir. O, genç Balibar'ın Althusserci günlerinde *Reading "Capital"*e yazdığı bölümde tumturaklı bir dille altını çizdiği emeğin biçimsel ve gerçek içerilimi arasındaki Marksist ayrımın anlamlı olduğunu savunur. Robelin, özgül bilgi türleriyle zenginleştirilmiş çalışmalar olan *La petite fabrique du droit* (1994) ve *Les Sagesses de l'art. Études de technologie sociale*'de (1998) siyasetin, kamusal ve özel hukukun, uluslararası hukukun ve toplumsal, üretici, özel, iletişimsel teknolojinin dönüşümlerini analiz ederken bunu bir kılavuz olarak kullanır. Dolayısıyla hukuk, toplumsal ilişkilerin kaçınılmaz bir ifadesidir; siyasal olarak işlev görür ve her zaman kirlidir. Atıfta bulunduğu adalet, ancak, temel-kurucu ve aşkın bir düzen oluşturamadan bölücü taraflaşmalarla sonuçlanabilir. Sadece gerçekten toplumsal olan ve doğrudan demokrasi deneyimini, üreticilerden ve yurttaşlardan oluşan konseyler deneyimini yeniden harekete geçiren bir demokrasi, farklı adalet anlayışlarının karşı karşıya gelmesi yoluyla hukuksallığın işleyişini güvenceye alabilir. Bu nedenle teknik, *Dasein*'e karşı bir saldırı biçimi olmak şöyle dursun, şeylerin "olanaklılaştırılması"dır. Amaçların basitçe araçların akılcılığına tabi kılınması olarak değil, toplumsal ilişkilerin ve iş bölümünün belirlediği kullanımlar yoluyla gerçekleştirilen bir toplumsal teknoloji olarak tanımlanır. Onun aracılığıyla insanlar her şeyin ölçüsü haline gelirler, ama kapitalizmde somut özgürlük olasılıkları ters yüz edilerek yaşamsal olanaksızlıklara (çalışmanın, yaşamanın, imparatorluklar arası savaşlardan ya da doğanın tahrip edilmesinden veya insanın özüyle oynanmasından kaçmanın olanaksızlığına) çevrilir. Siyasetin işlevi, bir özne olarak İnsanlığın görkemli yazgısını gerçekleştirmek değil, bu olanaksızlıkları olanaksız kılan bir demokrasi süreci geliştirmektir. Robelin son zamanlarda incelemelerini genişleterek, düşünceyi ve akıl biçimini de ele almış, bir maddeci ve pragmatist olarak zihnin metafiziği alanına dalmıştır (*Esquisse d'une politique de l'esprit*, 2000). Bu, zamanı henüz gelmemiş bir eserdir.

Bu değerlendirme yazısı eksiklerle maluldür. Marksist eleştiriyi başka alanlara aktarmayı amaçlayan başka projeler de değinilmeyi hak ediyor. Örneğin Yvon Quiniou ahlaka (*Figures de la déraison politique*, 1995) ve Jean Lojkine emek sürecine (*Entreprise et société*, 1998) odaklanmıştır. Yves Schwartz, iş ve çalışma faaliyetleri üzerine büyük bir yapıt üretmiştir (*Travail et philosophie. Convocations mutuelles*, 1992). Dar anlamıyla felsefede, Jacques Derrida'nın önerdiği Marx ve alternatif küreselleşme savunusu (*Specters of Marx*, 1993) dikkate değer bir rol oynamıştır.

Kapitalist küreselleşme hem dünyadaki varlığımızı hem de paylaşılan bir dünya fikrini sorunlu kıldığı sürece, Marx zihinlere musallat olmayı bırakmayacaktır. Hâlâ adına yaraşır bir dünyada mı yaşıyoruz?

Bugün, Marksizm(ler)in geleceği açısından önem taşıyan şey, dünya ekonomisi düzeyindeki analizlerdir. Bunu, kılavuz ipi olarak alınan emeğin gerçek içerilimiyle ilişkisi içinde analiz etme ve o ipin yumağını geliştirme yeteneği, bin Marksizmin öneminin içkin ölçütünü oluşturacaktır. Bu yeteneği kazanmamız, hem bilinen hem de bilinmeyen Marx'ı daha iyi okumamızı zorunlu kılacaktır; Marksist "bilimin" eleştirel sınavına tabi olmak zorunda kalacak olan diğer bilgi biçimleriyle karşılaşmasında onun gelişimine hükmedecektir; "onun" felsefesine ve bilimi ile felsefesi arasındaki bağa dair incelemeleri canlandıracaktır. Neoliberal düzenin bunalımı, her zaman, Marksizmin canlanışının negatif önkoşulu olagelmiştir. Yirminci yüzyıl, kapitalizmle açılıp kapitalizmle kapanan kısa bir yüzyıl olduysa, liberal-ulusal düzenin kırılganlığını ve insanlık dışılığını açığa çıkaran felaket bir bunalımla başladıysa, merkezinde komünizme yönelik ilk hamlenin başarısızlığı vardıysa da, kapanışı sadece Marksizmin bunalımıyla yapmadı. Yeni liberal düzenin barbarlığında saklı yeni bir bunalımın başlangıcıyla sona erdi. Bin Marksizm, yeni bir tarihsel meşruiyet için malzemeyi, analiz nesnesini, aynı zamanda liberal düzenin de bir eleştirisi olan kendi radikal özeleştirisi için fırsatı işte burada bulur. Burası, bin Marksizmin pozitif önkoşulunun yeniden oluşacağı zemindir: Parti-devlet örgütlenmesinin korkunç çıkmazlarının ötesinde yeni uygulamaların ve yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkması, kuram ile uygulama arasında, bürüneceği biçimler önceden belirlenemeyen ve belirlenmemesi gereken yeni bir bağ yaratma olasılığı. Sonraki -ve son- sözü, ihtiyar Antonio Labriola'ya bırakalım: "Peki, Marksizmin eksikliklerini böylesine ortaya seren dünyanın gerçek yeniliği nerede yatıyor? İşte asıl zorluk bu."[5]

NOTLAR

1 Bkz. Sartre 1968, s. 7.

2 Bkz. Wallerstein 1991.

3 Hobsbawm 1982, s. 36 vd.

4 İngilizce basım için bkz. Bidet 2007.

5 Labriola 1975, s. 337.

Bölüm 4

Anglosakson Marksizmi Nereye?

Alex Callinicos

François Truffaut'nun ünlü bir sözü vardır; bir zamanlar "'sinema' ve 'Britanya' terimleri arasında bir uyuşmazlık" olduğunu söyler.[1] Bir kuşak öncesine kadar, "Marksizm" ve "Anglosakson" sözcükleri için de aynı şey söylenebilirdi. 1960'lardan önce o topraklar tamamen kısır değildi, ama ABD'de ve Britanya'da Marksizmin işçi hareketi üzerindeki sınırlı siyasal nüfuzu, o ülkelerde kuramsal bir söylem olarak Marksizmin göreli zayıflığına denk düşüyordu.

1930'ların etkisi

1930'lu yıllardaki sol radikalleşmenin gerçekten bazı önemli katkıları oldu. ABD'de Sidney Hook'un ilk yazıları, özellikle de *Towards an Understanding of Karl Marx* (*Karl Marx'ı Anlamaya Doğru*),[2] Lukács ve Korsch'ın Hegelci Marksizmi ile John Dewey'in sol-liberal pragmatizmi arasındaki merak uyandırıcı bir karşılaşmayı temsil ediyordu. Britanya'da John Strachey'in yazıları, Komünist Parti'ninkine yakın bir Marksizm çeşidini parlak bir anlatımla yayarken, ekonomi kuramı alanında da Hayek ve Keynes'in çalışmalarıyla cebelleşmeye istekli daha özgün bir analiz sundu. Troçkist yazarlar ise tarihsel-siyasal analizin bazı seçkin metinlerini ürettiler, örneğin C. L. R. James'in *The Black Jacobins* (*Siyah Jakobenler*) ve Harold Isaacs'in *The Tragedy of the Chinese Revolution* (*Çin Devriminin Trajedisi*) adlı kitapları bunlardandı.

Dahası, 1930'lu yılların uzun vadede önem taşıyan bazı sonuçları oldu. Halk Cephesi ve faşizme karşı mücadele, bir genç aydınlar kuşağının oluşumunu sağlayan siyasal deneyimdi; o aydınlardan bazıları Soğuk Savaş

döneminde Marksizmle bağlarını koparmayı reddettiler ve aksine, onu yaratıcı şekilde geliştirdiler. En önemli örneği, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Büyük Britanya Komünist Partisi'nin bağrında çıkan parlak tarihçiler grubu sağladı -bunlar arasında Edward Thompson, Christopher Hill, Eric Hobsbawm, Rodney Hilton ve George Rudé yer alıyordu. KP Tarihçiler Grubu, 1940'lı yılların sonu ile 1950'li yılların başlarında Cambridge'den Marksist iktisatçı Maurice Dobb'un *Studies in the Development of Capitalism* (*Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*, 1946) yapıtını çıkış noktası olarak alan bir dizi önemli tartışmaya ortam sağladılar. Hobsbawm hariç önemli isimlerin hepsi, Sovyetlerin 1956 Macar Devrimi'ni bastırmasından sonra BBKP'den ayrıldı. Ama bağımsız sosyalist tarihçiler olarak, tarihi "aşağıdan" -ezilenlerin ve sömürülenlerin perspektifinden- incelemeyi amaçlayan bir Marksizm türünü geliştirmeye, kültürün ve temsillerin incelenmesine ortodoks yaklaşımların verdiğinden daha büyük bir önem vermeye devam ettiler.

Amerika'da yayımlanan Marksist dergi *Monthly Review*, Atlantik'in öte yakasında az çok benzer bir eğilimi temsil ediyordu. Paul Sweezy, Paul Baran ve Harry Magdoff gibi kişiliklerin yön verdiği *Monthly Review*, komünist rejimlere (özellikle de Çin ve Küba gibi Üçüncü Dünya'dakilere) geniş anlamda sempati besleyen ama entelektüel açıdan bağımsız bir Marksizm çeşidini benimsedi. Örneğin çağdaş kapitalizme ilişkin yorumunu geliştirirken değere ilişkin emek kuramıyla arasına mesafe koydu. Sweezy'nin 1940'ların sonlarında Dobb's *Studies*'ine yönelttiği eleştiriyle başlayan feodalizmden kapitalizme geçiş konusundaki o ünlü tartışmada bu iki grup çarpıştı.[3]

Batı Marksizmi ve 1960'lar kuşağı

Ne var ki, 1960'lı yıllardan önce Marksizmin, İngilizce konuşan dünyadaki daha geniş entelektüel kültür içinde marjinal olduğunu söylemek dürüstçe olur. Perry Anderson'ın yayın yönetmeni olduğu dönemde (1962-83) *New Left Review*'un *(NLR)* eğildiği ana konulardan birisi Lukács ve Gramsci'nin, Adorno ve Horkheimer'ın, Sartre ve Althusser'in, Della Volpe ve Colletti'nin Batı Marksizmi ile Britanya'nın gösterdiği güdük gelişme arasındaki aşağılayıcı uçurumdu. Anderson, "Bugünkü Bunalımın Kökenleri" (1964) ve "Ulusal Kültürün Bileşenleri" (1968) başlığını taşıyan iki ünlü makalesinde,[4] İngiltere'yi anormal bir kapitalist gelişim örneği olarak sunarken belirli bir Gramsci ve Sartre okumasından yarar-

landı: İngiltere'de, kısmen modernleşmiş bir aristokrasi, sanayi toplumunun her iki ana sınıfı üzerinde egemenliğini sürdürmeyi başarmış; hem burjuvazi hem de proletarya kendi egemenlik ideolojilerini geliştirmeyi başaramayan madun sınıflar olarak kalmışlardı. Bu özgül sınıf ilişkileri örüntüsü, Anderson'ın Kıta Avrupa'sındaki denklerine kıyasla İngiliz entelektüel kültürünün kendine has geriliği dediği şeyi açıklıyordu: Bütünsel bir toplum analizinden eser yoktu -ne Weber veya Durkheim'ınkiyle kıyaslanabilecek bir burjuva sosyolojisi ne de devrimci bir Marksist eleştiri vardı.

Anderson'ın İngiliz tarihine ilişkin yorumu, Thompson'ın "İngilizlerin Kendilerine Has Özellikleri" başlığını taşıyan yıkıcı hamlesinin konusu oldu.[5] Ama bu tartışmanın her iki tarafının ortaya koyduğu savların niteliği, İngiliz Marksizminin yoksulluğunun geçmişte kaldığını gösterdi. İşlemekte olan temel güç siyasaldı. Hruşçov'un gizli konuşmasının ve Macar Devrimi'nin komünist harekette yol açtığı 1956 bunalımı, hem İşçi Partisi'nden -elbette İngiliz işçi hareketinde ağırlığı vardı- hem de resmî komünizmden bağımsız bir sola siyasette alan açtı. *NLR*, bu Yeni Sol'un entelektüel ürünlerinden birisiydi. Bu solun tabanı, 1960'lı yılların sonlarına doğru Birleşik Devletler'dekinden ya da Kıta Avrupa'sındakinden daha mütevazı bir ölçekte olmasına rağmen, Britanya'da kitlesel bir taraflaşmaya evrilen bir dizi hareketle -nükleer silahsızlanma için, Güney Afrika'daki ırk ayrımına karşı, Vietnam halkının mücadelesiyle dayanışma hareketleriyle- büyük ölçüde genişledi.

Marksist fikirlerin hem tüketicilerini hem de üreticilerini büyük ölçüde genişleten bir sonuç ortaya çıktı. 1960'lar kuşağı, Marksist tarihçilerin olgunluk dönemine ait büyük yapıtların -Thompson'ın *The Making of the English Working Class* (İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu) ve *Whigs and Hunters* (Liberaller ve Avcılar), Hill'in *The World Turned Upside Down* (*Dünya Altüst Oldu*), Hobsbawm'ın uzun on dokuzuncu yüzyıl üzerine üçlemesi[6]- okur kitlesinin çoğunluğunu oluşturuyordu. 1960'lı ve 1970'li yıllarda yüksek öğrenimin yaygınlaşması sayesinde artık daha fazla öğretim elemanı kadrosunun sunulduğu akademilere girmeye başlayan radikal genç bilim insanlarına bu yapıtların önerdiği model, önemce hiç de aşağı kalmıyordu.

Ortaya çıkan ateşli tartışmanın temel bir izleği, hem militanların hem de sosyalist bilimcilerin gereksinimleriyle ilgili Marksizm türüne odaklanıyordu (bu, söz konusu iki grubu birbirinden ayırmayı reddeden radikalleşmenin bir karakteristiğiydi). Hem Britanya'da hem de ABD'de bu

sorun, o zamana kadar bu ülkelerin entelektüel kültürlerinin düşmanca baktığı Kıta düşüncesi biçimlerinin benimsenmesi sorunundan ayrı tutulamazdı. Belki Frankfurt Okulu ile Amerikan akademik çevreleri arasındaki tarihsel bağlantıdan -İkinci Dünya Savaşından sonra sürgünden Almanya'ya geri dönmeyen Herbert Marcuse'ün ve Leo Lowenthal'ın kişisel nüfuzlarında yansımasını bulan bağlantıdan- dolayı, Amerikalı radikaller üzerinde en çok Batı Marksizminin bu çeşidinin etkili olduğu görüldü.

Buna karşılık Britanya'da, Althusser'in önerdiği Marksizmin yeniden inşası, tartışmanın odağını oluşturdu. *Review*'a göre Althusser, çalışmalarını İngilizce konuşan okurlarla tanıştırmayı amaçladığı birçok Fransız ve İtalyan Marksistten yalnızca birisi olmasına karşın, *NLR* ve yayınevi bölümü olan New Left Books (daha sonra Verso) Althusser'in ve arkadaşlarının yazılarının çevirilerinin yayınlanmasına özellikle büyük çaba harcadı. Althusser'e gösterilen yoğun ilgi, Fransız yapısalcılığına ve post-yapısalcığına yönelik daha geniş bir kabulün bir parçasıydı. Britanya'da kültürel incelemeler, 1950'li yılların sonuna doğru Raymond Williams ve Stuart Hall gibi Yeni Sol aydınlar tarafından başlatılmıştı. Bu nedenle, Lacan ve Derrida'nın ilk olarak Yale'deki edebiyat eleştirmenlerince ele alındıkları ABD'de bu yazarların esasen siyaset dışı olarak kabul görmeleriyle kıyaslanınca, Saussure'ün dil kuramının doğurduğu çeşitli entelektüel öğeler, Britanya'da maddeci bir kültür ve temsil analizine yapılmış katkılar olarak kabul gördü.

Batı Marksizminin bu şekilde kabul edilmesine karşı çıkanlar da olmadı değil. Burada bir kez daha Thompson ve Anderson öne çıktı. Geçmişi on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki demokratik devrimlere kadar giden yerli bir İngiliz radikal geleneği adına Kıta Avrupa'sı modellerinin eleştirilmeden benimsenmesine Thompson karşı çıktı. Polemik ustalığını sergilediği "Kuramın Yoksulluğu" (1978) başlıklı bir makalesinde, deneyimi kuramdan ve etkenliği (failliği) tarihten yararlanarak tanımlamaya çalışmakla suçladığı Althusserci Marksizme topyekûn bir saldırı yöneltti.

Buna karşılık Anderson, Thompson'ın yerden yere vurduğu Kıta Marksizmini, yerli kaynakların kusurlarına çare bulmak için ithal etmekten sorumlu olan baş kişiydi. Ama "Kuramın Yoksulluğu" yayınlanıncaya kadar, Anderson daha kararsız bir tutum geliştirmişti. Anderson, *Considerations of Western Marxism*'de (*Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, 1976), Adorno'nun, Althusser'in ve Della Volpe'nin -felsefi,

ideolojiyle ve estetikle haşır neşir, uygulamadan yabancılaşmış- Marksizmini, (Isaac Deutscher'i örnek alarak) klasik Marksizm adını verdiği Lenin'in, Luxemburg'un ve Troçki'nin geleneğiyle -yani tarihsel, siyasal ve ekonomik analizler ile bizzat parçası oldukları işçi hareketi arasında organik bir bağ kuran gelenekle- karşı karşıya koydu. Anderson'ın "Kuramın Yoksulluğu"na verdiği yanıt, Althusser'in Marksizme katkısına ilişkin akılcı bir savunmayı, felsefi olarak *Karl Marx's Theory of History*'deki (*Karl Marx'ın Tarih Kuramı*, 1978) G.A. Cohen ve siyasal olarak da Troçkist hareketin temsil ettiği daha maddeci bir yaklaşım ile birleştiriyordu.[7]

Anderson'ın evrimi, Anglofon sol kültürde Troçkizmin göreli ağırlığını yansıtıyordu. 1960'lı yılların sonu ile 1970'li yılların başında doruğa çıkan Amerikan öğrenci hareketinde başat Maoist grupçuklar olsa olsa olumsuz bir entelektüel etki yaptıkları hâlde, Troçkizmin çeşitli unsurları önemli bir referans noktasıydı. Isaac Deutscher'in İngiltere'deki sürgününün son yıllarında kaleme aldığı yazıları İngiliz Yeni Solu'nun oluşumunu önemli ölçüde etkiledi ve yazdığı büyük Troçki biyografisi Troçkizmin genel entelektüel saygınlığının artmasına yardımcı oldu. Ernest Mandel, İngilizce konuşan dünyadaki sol tartışmalara faal olarak katkıda bulundu ve kaleme aldığı ekonomik yazılar -en dikkat çekicisi de *Late Capitalism* (*Geç Kapitalizm*)- çabucak İngilizceye çevrildi. Deutscher ve Mandel, Anderson'ı ve *NLR* ekibinin diğer üyelerini en derinden etkileyen kişilerdi, ama İngilizce konuşan dünyada Troçkizmin yaşama gücünün başka işaretleri de vardı; özellikle Tony Cliff'in Stalinist Rusya'yı bir bürokratik devlet kapitalizmi olgusu diye tanımladığı çığır açıcı analizi ve arkadaşları olan Michael Kidron ile Chris Harman'ın savaş sonrası kapitalizme ilişkin incelemeleri örnek verilebilir.

Bunalım

1980'lerin başına gelindiğinde Anderson, İngilizce konuşan dünyada Marksizmin entelektüel doruğuna çıkışını, *nouveaux philosophes*'un (yeni filozofların) 1968 kuşağını Maoizmden Soğuk Savaş liberalizmine taşımalarından sonra Fransa'yı kıskaca alan siyasal ve entelektüel gericilikle karşılaştırma olanağı buldu.[8] Tarihçi Robert Brenner ve sosyolog Erik Olin Wright gibi radikal bilim insanlarının çalışmaları, kuramsal düşünce ile ampirik analiz arasında sistematik bağ kurmaya yönelik ciddi girişimleri temsil ediyordu. Kuşkusuz hâlâ ciddi zaaflar -hem kesinlikle

siyasal strateji düzeyinde, ama hem de sosyalist bir ekonomide piyasa ile planın eklemlenmesi sorunu ve cinsiyet analizi gibi kilit sorunlar bakımından kuramsal düzeyde- vardı, ama "Anglo-Marksizm"in geleceği güvende görünüyordu.

Yazık ki Anderson'ın analizi, Marksist düşüncenin geleceğine ilişkin bir öngörü olmaktan çok, 1960'lı yıllar ile 1980'lerin başı arasında gösterdiği gelişime ilişkin geriye dönük bir inceleme olarak geçerlidir. Tam da Anderson'ın metinlerini kaleme aldığı dönemde, İngilizce konuşan dünyadaki dalga Marksizme karşı döndü. Belirleyici faktör yine siyasal konjonktürde oluşan bir değişmeydi. Margaret Thatcher'ın ve Ronald Reagan'ın iktidara gelişi, Britanya'da ve ABD'de işçi hareketlerine karşı büyük saldırıların başlangıcını temsil ediyordu; bu saldırılar büyük yenilgilere -en başta İngiliz madencilerin 1984-5'teki grevinin yenilgisine- neden olmakla kalmadı, 1990'lı yıllara gelindiğinde bir bütün olarak kapitalizm için normatif model olup çıkan neoliberal politikalar kompleksini de başlattı.

Bu aksilikler her hâlükârda entelektüel sol kesimde bir kötümserlik ve kuşku iklimi yaratırdı. Ama tamamen kuramsal nitelikteki problemler de "Anglo-Marksizm"in dağılmasında rol oynadı. Nitekim Britanya'da Althusserci Marksizm 1970'lerin ikinci yarısında kendi kendini imha etti. Althusserci sistemin içsel sorunlarına yönelik yoğun bir irdeleme, bazı ustaların ilk önce genel bir tarih kuramı kavramını, sonra üretim biçimi kavramını, en sonunda da düpedüz Marksizmi reddetmelerine yol açtı.[9] Bu oldukça gizemli süreç, aslında, daha genel bir gelişimin belirtisiydi. 1960'lı yılların sonu ile 1970'li yılların başında görülen radikalleşmenin doruk noktasında Fransız yapısalcılığı ve sonradan post-yapısalcılık denilecek olan akım Marksizmin yeniden doğuşuna katkı yapan düşünce biçimleri olarak kucaklandığı hâlde, 1970'li yılların sonuna gelindiğinde Marksizm karşısında büyük bir meydan okuma olarak görülür oldu.

"Orta dönem Foucault" denilebilecek yazılar -*Surveillir et punir, La Volonté de savoir*, bunlarla bağlantılı söyleşiler ve iktidar-bilgi konusundaki diğer metinler- burada özellikle önemliydi. Fransa'daki dönemsel bağlamından -1970'lerin ortalarında Gulag'ın anlamı üzerine yapılan yoğun tartışmalardan- koparılan bu metinler, İngilizce konuşan dünyada bir bütün olarak Marksizmin sınırları konusunda giderek pekişen algının felsefi ifadesine dönüşerek, Fransa'dakinden daha geniş kapsamlı bir rol oynadı. Cinsiyet baskısının ve diğer sınıf dışı tahakküm biçimlerinin nasıl yorumlanacağı sorusu özellikle ivediydi. Bu biçimlerin klasik tarih-

sel maddecilik kavramları -üretim güçleri ve ilişkileri, temel ve üstyapı, sömürü ve sınıf vb.- esas alınarak açıklanamayacağı inancı, toplumu güç ilişkilerinin indirgenemez çokluğu olarak gören sözde Foucaultcu bir görüşü cesaretlendirdi. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, farklı toplumsal hareketlerin çoğulluğunu bir araya toplayan bir "radikal demokratik" siyaseti savunmak için, Althusser sonrası tartışmaların yanı sıra ilginç bir Gramsci okumasına da dayanan *Hegemony and Socialist Strategy*'de (*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, 1985) bu görüşün özellikle etkili bir versiyonunu önerdi.

Analitik Marksizmin yükselişi ve düşüşü

Ne ki, 1980'lerin bu hiç umut verici olmayan konjonktüründe, tamamen İngilizce konuşan dünyaya has ilk Marksist kuramsal akım denilebilecek şey doğdu. Analitik Marksizmin kurucu yapıtı, Cohen'in kaleme aldığı *Karl Marx's Theory of History*'dir (*Karl Marx'ın Tarih Kuramı*); bu yapıt, sonunda analitik Marksizmi oluşturan üç ana akımdan birini temsil eder. Quebec'teki bir Komünist Parti çevresi içinde büyüyen, ama savaş sonrası gündelik dil felsefesi teknikleri konusunda Oxford'da eğitim alan Cohen, üretici güçlerin gelişiminin toplumsal dönüşümün lokomotifi olduğu ortodoks bir tarihsel maddeciliğin kavramsal yapısını ifade etmek için bu teknikleri yoğun şekilde kullanmaya çalıştı. Cohen'in ana tezi, üretim ilişkilerinin üretici güçleri geliştirme ve üstyapının ise bu ilişkileri istikrara kavuşturma eğilimi taşıdığı için var olduğunu ileri sürmesini sağlayan bir işlevsel açıklama anlayışının geliştirilmesini içeriyordu.

Cohen'in tarihsel maddeciliği ele alışındaki yetkinlik ve özgünlük, Marx'ın çalışmaları irdelenirken esas alınan ölçütleri kalıcı olarak değiştirdi. Cohen'in yorumunun içeriğinden belki de daha önemli olan, somutlaştırdığı entelektüel üsluptu -Marx'ın yazılarına aşinalığı, önermenin kesinliğine ve savın sonucuna gösterilen özenle birleştiren bir üslup. Yine de yeterince şaşırtıcı olarak, tarihsel maddeciliğin gelişimi, yıllık toplantılarıyla analitik Marksizmin entelektüel çekirdeğini temsil eden filozoflar ve toplumbilimciler grubunun ana odağını oluşturmaya uzun süre devam etmedi. Cohen'i eleştirenler, onun, üretici güçlerin tarih boyunca gelişmeye eğilimli oldukları iddiasını doğru çıkarmak için insanların "bir ölçüde akılcı" oldukları varsayımına dayanmasına yüklenmekte hiç zaman kaybetmediler. Analitik Marksizm içindeki ikinci ve denilebilir

ki başat eğilimin izlediği yol, böyle bir varsayıma dayanarak Marksizmi sistematik şekilde yeniden inşa etme girişimiydi.

"Rasyonel tercih Marksizmi" en sistematik şekilde Jon Elster tarafından *Making Sense of Marx*'ta (Marx'ı Anlamlandırmak, 1985) açımlandı. Bu yapıt iki teze dayanıyordu: Birincisi, yöntembilimsel bireycilik: Toplumsal yapılar, bireysel eylemlerin kasıtsız sonucu olarak yorumlanmalıdır. İkincisi, insan özneleri araçsal olarak, yani amaçlarına ulaşmak için en etkili araçları seçme anlamında, akılcı sayılmalıdırlar. Birinci tez, Soğuk Savaş'ın doruğa çıktığı günlerde Popper ve Hayek'in Marksizme karşı yürüttükleri ideolojik saldırıyla ilişkiliydi; ikincisi ise neoklasik iktisadın canlandırıcı bir varsayımının genellenmesiydi. Böylesine anti-Marksist referansları olan bir yaklaşım Marksizmi yeniden inşaya yönelik bir girişimle nasıl ilişkilendirilebilirdi?

Varılan nokta, kısmen, İngilizce konuşan dünyada Marksist ekonomik kuramın evriminin bir sonucuydu. 1960'ların sonlarında yaşanan radikal fikirler patlaması, hem Marx'ın *Kapital*'inin özellikle Althusser'den ya da Almanya'daki sermaye mantığı okulundan etkilenmiş olanlarca ciddi bir eleştirel sorgulamadan geçirilmesini, hem de savaş sonrası kapitalizmin altın çağının niçin sona erdiğini açıklayarak Marksist ekonomi politik geleneğini geliştirme girişimini teşvik etti. Ne var ki, 1970'lerde bu çabalar Marx'ın değer kuramının içsel tutarlılığı ve açıklayıcı gücü konusundaki detaylı tartışmalarda içinden çıkılmaz bir hâl aldı. Piero Sraffa'dan etkilenen sol kanat iktisatçılar, değerlerin üretim fiyatlarına dönüşümüne ilişkin yerleşmiş tezlerden ve kâr oranının düşme eğilimine ilişkin kuramdan genelleme yaparak, değere ilişkin emek kuramının göreli fiyatların belirlenmesiyle alakasız olduğunu ve kapitalist ekonomilerin gerçek davranışını anlamayı engellediğini savunuyorlardı. Sraffa'cıların kendi bunalım kuramı, Ricardo'nun ücretler ile kârların ters orantılı olduğu yolundaki kuramına benziyordu -dolayısıyla bunlar genelde yeni Ricardocular olarak biliniyorlardı.

Bazı analitik Marksistler -en başta John Roemer ve Philippe Van Parijs- bu tartışmalarda yeni Ricardocuların yanında yer aldılar. Ama özellikle Roemer çok daha ileri giderek, Sraffa'nın kıyasıya eleştirmiş olduğu neoklasik ortodoksluğu kucakladı. *A General Theory of Exploitation and Class*'ta (Genel Bir Sömürü ve Sınıf Kuramı, 1982), Marx'ın sömürü kuramını değere ilişkin emek kuramından ayırarak, genel denge analizi ve oyun kuramı açısından daha değişik bir dille ifade etmeye çalıştı. Bu sonrakilerin ikisi de toplumsal ilişkileri optimize edici bireylerin faaliyetleri-

ne indirgediği için, Roemer'in sömürüye ilişkin çeşitli biçimsel modeller kurmakta bunları kullanırken sergilediği hüner ve hayal gücü, rasyonel tercih yaklaşımının verimliliğini kanıtlar gibi görünüyordu.

Analitik Marksizmde -öncelikle Wright ve Brenner'ın temsil ettikleri- üçüncü akım, rasyonel tercih Marksizmiyle biraz dolaylı bir ilişki gösteriyordu. Wright, *Classes* kitabında (Sınıflar, 1985) Roemer'in sömürü kuramından yararlandı. Ama onun çok daha uzun süreli bir takıntının yön verdiği kendi araştırmaları, dikkatle ifade edilmiş ve sonraki sürümlerinde bile Althusserci etkilerin hâlâ görülebildiği bir Marksist sınıf kuramını sistematik ve ampirik olarak sınamaya yönelikti. Hem Wright hem de Brenner yöntembilimsel bireyselciliği reddetti. Brenner'ın Avrupa kapitalizminin kökenine ilişkin yorumu, geç Ortaçağ'da kırsal kesimde lord ile köylü arasındaki sınıf mücadelelerinin şekillenmesinde failliğin rolüne büyük ağırlık vermekle birlikte; bireysel eylem, "mülkiyet ilişkileri"ndeki (Brenner üretim ilişkilerini böyle adlandırmayı yeğliyordu) konumlarının toplumsal aktörlere dayattığı "yeniden üretim kuralları"nın sınırlarına tabiydi.

Heterojenliği düşünülünce, analitik Marksizmin bambaşka bir Marksist dünya anlayışı geliştirmekte olduğu iddiasının oldukça kısa ömürlü olması belki de şaşırtıcı değildir. Bu, bir dereceye kadar, bizatihi rasyonel tercih Marksizminin çelişkili içsel mantığının bir ürünüydü. Rasyonel tercih kuramının yasalarıyla uyuşmaz sayılan tek Marksist düşünce unsurunun değere ilişkin emek kuramı ve azalan kâr oranı kuramı olmadığı anlaşıldı. Sonuçta doğan entelektüel boşluk, önde gelen bazı kişilerin -özellikle Cohen ve Roemer'in- entelektüel odaklarını değiştirerek normatif siyasal felsefeye yönelmelerini ve John Rawls, Ronald Dworkin, Amartya Sen gibi eşitlikçi liberallerin eşitliğe üstün bir yer veren bir adalet kuramı geliştirme çabalarının ateşlediği tartışmalara katılmalarını teşvik etti.[10]

Bu odak değişikliğini gerekli kılan içsel nedenler vardı. İngilizce konuşan Marksist filozoflar arasındaki geniş kapsamlı bir tartışmada, Marx'ın kapitalist sömürüyü mahkûm ederken, zımnen, sahip olduğunu reddettiği normatif adalet ilkelerine dayandığı dikkatleri çekmişti.[11] Roemer'in Marx'ın sömürü kuramını yeniden inşa etmek için giriştiği çabalar, sömürü adaletsizliğinin artık değere el konulmasından değil, bu artık değer sızdırılmasından sorumlu olan üretici varlıkların ilk baştaki adaletsiz bölüşümünden kaynaklandığı sonucuna ulaşmasına yol açtı.[12] Ama bu görüş, belirli bölüşüm ilişkilerinin değerlendirilmesinde ölçü

alınabilecek bir eşitlikçi adalet ilkeleri önermesi gerektiriyordu. Cohen'e baktığımızda, onun bu tür ilkeler tarif etme girişimine herhangi bir katı mantıktan çok, sosyalist kuramın ivedi görevinin eşitlikçi bir toplumun normatif önkoşullarını saptamak olduğu yolundaki daha genel bir anlayışın yön verdiği anlaşılıyordu. Nitekim Cohen, yaptığı odak değişikliğini açıklarken, "illa ki tarihsel maddecilikte bir şeylerin yanlış olmasını gerektirmeyen" bir neden olarak şunu gösterir:

> açıkçası bunun korkunç derecede önemli olduğunu düşünmezken, normatif soruların fena hâlde önemli olduğunu düşünüyorum. Farklı normatif yönelimlerin gerçekleşmeleri olarak kapitalizm ile sosyalizm arasında entelektüel düzeyde süren mücadele, sosyalist siyasetin geleceği açısından muazzam öneme sahiptir.[13]

Marksizm "bitti" mi?

Cohen'in klasik Marksizmden uzaklaşarak daha çok ütopyacı sosyalizme benzeyen bir şeye yönelmesi, daha genel anlamda bir hastalığın belirtisiydi. 1989'un ve 1991'in etkisi -Doğu Avrupa'daki devrimler ve Sovyetler Birliği'nin çöküşü- hiç kuşkusuz büyük önem taşıyor, 1970'lerin sonlarından beri gelişmiş olan şüpheleri ve güçlükleri pekiştiriyordu. Stalinizmi eleştiren Marksistler bile "mevcut sosyalizm"e yatırılmış siyasal sermayeyi sıklıkla gizlemişlerdi: devletçe işletilen yaşayabilir bir ekonomik sistemin varlığı, siyasal rejimi ne denli otoriter olursa olsun, Batı kapitalizminin gücüne ve akılcılığına gözle görülür bir sınır koyuyordu. Bu nedenle Stalinist rejimlerin düşüşü, bu rejimlerin komünist partilerde örgütlenmiş siyasal destekçilerinin saflarının çok ötesindeki uluslararası solda moral bozukluğu yarattı. Ronald Aronson, işte buna dayanarak, "Marksizm bitti" savını ortaya attı: "Sovyetler Birliği'nin dağılması, kalan son umutlarını da silerek, Marksist projenin gözlerini kapatıyor."[14]

Aronson'ın Anglosakson bağlamındaki iddiasını düşünürken, eleştirel bir ayrım çizgisi çizmek gerekir.[15] Marksizm her zaman iki düzlemde faaliyet göstermiştir. Hem bir entelektüel gelenektir hem de bir siyasal harekettir. Bunun ima ettiği gerilim, Engels'in ona vermek istediği isimde -bilimsel sosyalizm isminde- bile fark edilir. Çünkü bilimler, kuramsal araştırmanın özerkliğine saygılı protokollere uygun olarak yol alır: Önermeler, sahip oldukları buluşçu güce, ampirik doğrulamaya, mantıksal tutarlılığa ve (ara sıra) felsefi temele göre kılı kırk yararcasına incelenir. Buna karşılık, bir siyasal hareket olarak sosyalizm, dünyevi başarı ölçütlerine -kitle desteğine, siyasal gücüne, küresel yaygınlığına- göre yargı-

lanmalıdır. Marksizm, kuram ve uygulamanın birliğini gururla kucaklamakla, kendini iki yargı standardına bağlı kılar.

Bu kaçınılamaz ayrımları yaptıktan sonra, bir varsayım önermek istiyorum. Marksizm kuramsal olarak çürütülmemiştir, ama ölümcül olmasa da ciddi boyutta bazı siyasal yenilgilere uğramıştır. Marksizmin yaşayabilir ve aslında sağlam bir bilimsel araştırma programı olmaya devam ettiğini öne sürmek, çeşitli anomalilerden, suskunluklardan ve başka sınırlamalardan mustarip olduğunu yadsımak değildir. Bu, Marksizmin temel önermelerinin daha güçlü bir halefin önermeleriyle değiştirilmek şöyle dursun, bunlardan hiçbirinin çürütülmediğini öne sürmekten ibarettir. Bu elbette çok iddialı ve burada ayrıntılı olarak ele alamayacağım bir tezdir.[16] Bununla birlikte, Batılı akademik çevrelerdeki tartışmanın güncel durumu bunu dolaylı olarak destekliyor. Marksizm ile rakipleri arasında, Marksizmin entelektüel olarak hezimete uğradığı herhangi bir kesin karşılaşma olmuş değildir. Aksine, bu rakiplerin en moda olanı, yani postmodernizm, son derece yıkıcı bir kuramsal eleştiriye maruz kalmıştır, öyle ki onun hakkındaki en ilginç soru, bunlar gibi iflas etmiş fikirlerin nasıl olup da böylesine geniş etki yapmayı sürdürebildiği sorusudur.[17]

Marksizmin entelektüel geri çekilişi, apaçık bir yenilgi olmaktan çok, konumların terk edilmesi, tartışmaların kısa kesilmesi, savlardan yarı yolda vazgeçilmesi meselesidir. Nitekim Cohen'in Marx yorumuyla ilgili olarak analitik Marksistler arasında ilk zamanlar yaşanan uyuşmazlıklar, tarihsel maddeciliğin kavramsal yapısını ifade etme yarışına girmiş çabalardı. Bu savlardan çıkıp klasik Marksizmi terk etmeye götüren kaçınılmaz bir mantık söz konusu değildi. Daha çok, tartışmanın taraflarının ilgilerini kaybetmeleri ve akademik anaakıma katılmaları söz konusuydu.

Bu, müstahkem bir kaleyi savunanların gönüllü olarak ondan vazgeçmeleri gibiydi. Kuramsal kaynakları en sonunda Max Weber'e kadar izlenebilen birtakım güçlü tarihsel sosyolojilerin ortaya çıkması üzerine Marksizmin meydan okumayla karşılaştığı bir alanın olduğu doğrudur.[18] Bu çalışmalarda geniş kapsamlı tarih kuramları ortaya konuldu; bu kuramlar, sınıfsal sömürünün, azımsanamaz çeşitlilikte olan ve her birisi diğerleriyle eşit önem taşıyan tahakküm biçimlerinden sadece birisi olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Mann'ın *The Sources of Social Power* (Toplumsal Gücün Kaynakları) adlı yapıtının ilk cildinin yayımlanması, öyle görünüyor ki, Anderson'ın "devrimci solun entelektüel dünyası"nı terk

etmesinde belirleyici oldu, çünkü "artık, insanın gelişim örüntüsünü tanımlayan ve açıklayıcı tutkusuyla, ampirik ayrıntısıyla her türlü Marksist yorumu aşan gelişmiş bir analitik kuram vardı".[19]

Ama bu fazla umarsız bir yanıt gibi görünüyor. Mann'ın kavramsal yetkinliğine ve tarihsel kapsamına hak ettiği saygı gösterildikten sonra, bir kuramın gücünün öncelikle kapsadığı kanıt miktarıyla ilgili bir konu olmayıp, bunu ne kadar iyi yaptığıyla ilgili bir konu olduğu gerçeği orta yerde duruyor. Anderson'ın bu ayrımı yapamaması özellikle şaşırtıcıdır, zira Mann'ın Marx'ınkinden üstün bir tarih kuramı ortaya koyduğuna ilişkin iddiadasındaki büyük sakatlıkları tespit eden odur.[20] Öyle görünüyor ki, Anderson'ın entelektüel olarak yeni-Weberci tarihsel sosyoloji zeminine kayma meyli, söz gelimi Mann'ın yapıtının klasik tarihsel maddeciliğe göre kanıtlanabilir üstünlüğünü yansıtmaktan çok, solun siyasal geleceğine ilişkin daha genel bir kötümserliği yansıtıyor olabilir.

Atlantik ötesinde nöbet değişimi

Elbette, bunalımın son yirmi yılı İngilizce konuşan Marksistlerin bazı önemli katkılarına tanıklık etmiştir. Yadsınamayacak bir klasik –farklı bir entelektüel ve siyasal çevrede, yani bir yandan Oxford klasik bilim çevresinde, öte yandan da İşçi Partisi çevresinde yetişmekle birlikte Hill ve Hobsbawm ile aynı kuşaktan bir tarihçi olan G. E. M. de Ste. Croix'nın *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (*Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*, 1981) adlı yapıtı– bunların arasındadır. Daha genç tarihçiler de bazı önemli yapıtlar üretmişlerdir –Peter Linebaugh'un *The London Hanged* (Asılan Londra, 1991), Brenner'ın *Merchants and Revolution* (Tüccarlar ve Devrim, 1993) ve John Haldon'ın *Byzantium in the Seventh Century* (Yedinci Yüzyılda Bizans, 1997) adlı kitapları örnek verilebilir. Brenner, 1945'ten beri ilerlemiş ekonomilere ilişkin tartışmalı incelemesinde çağdaş kapitalizmin analizine de katkıda bulunmuştur.[21] Wright'ın Batı'da sınıfsal yapıya ilişkin sürdürdüğü karşılaştırmalı inceleme konusunda yaptığı son açıklama da benzer bir tarzdadır.[22] Bu iyi bilinen metinler buzdağının sadece ucudur: Özellikle Birleşik Devletler'de birçok Marksist bilgin, geçen yirmi yıldaki büyük saf değiştirmeyi hiç umursamadan, çeşitli felsefe, ekonomi politik, sosyoloji ve tarih alanlarında çalışmaya devam etmişlerdir.

Bu, 1960'lı yıllarda ve 1970'li yılların başında ABD'yi saran muazzam gençlik radikalleşmesi dalgası geri çekilince, katılımcıların birço-

ğunu geniş üniversite sistemi içindeki köşelere yerleşmiş olarak arkasında bıraktığı gerçeğinin bir yansımasıdır. Irk, cinsiyet ve cinsel yönelim gibi sorunlarla ilgili olarak Amerikan akademik çevrelerinde yürütülen "kültür savaşları"nın bir kaynağı bu olmuştur. Neoliberalizm devlete ve ekonomiye yön verirken ve "hapishane-sanayi kompleksi" genişleyerek gitgide daha çok toplumsal Darwinciliği benimseyen kapitalizmin telef ettiği kurbanları merhametsizce işlemden geçirirken, yerleşkelerin dışındaki daha geniş toplum aksi yöne gittiği hâlde, radikal duruşlara çatan ve kapalı kapılar ardında tartışmalar yürüten özsever, kendi içine kapanmış bir akademik kültür en kötü sonuç olmuştur. Ama yine de üniversite sisteminin büyüklüğü ve çeşitliliği, daha ciddi Marksist ve sempatizan aydınların hayret verici çeşitlilikteki kuramsal paradigmalara göre kendi çalışmalarını yapabildikleri mekânlar sağlamıştır.

Bir dereceye kadar bu, Edward Thompson, Christopher Hill, Eric Hobsbawm ve Paul Sweezy gibi kişiliklerin bağrından doğduğu 1930'lar kuşağına olanların daha büyük bir ölçekte yinelenmesidir. Ama önemli bir fark vardır: Ağırlık merkezi Atlantik'in öte yakasına kaymıştır. Nitekim analitik Marksizmle ilişkili önde gelen beş kişiliğin üçü -Roemer, Brenner ve Wright- Amerikalıdır; Cohen, Oxford'da oturan bir Kanadalıdır ve Elster, ABD'de çalışan bir Norveçlidir. Önemli bir İngiliz Marksistin olmadığını söylemiyoruz: Örneğin edebiyat kuramcısı Terry Eagleton, geçen kuşak boyunca göz kamaştırıcı bir performans sergilemiş, bir dizi parlak eser üretmek için Althusser, Derrida, Troçki ve Benjamin gibi çok farklı kaynaklardan yararlanmıştır. Ama uluslararası üne sahip İngiliz Marksistler genellikle Amerikan akademik çevrelerinde yoğunlaşmış bir kitleye hitaben yazmakta ve sıklıkla orada çalışmaktadır.[23]

Anglo-İrlandalı bir aydın olan ve İngiliz Marksizmi sorununu ele almaya herkesten çok çaba harcayan Anderson'ın UCLA'da görev yapması bu süreci simgeler.

Bu olgu, entelektüel gücün Batılı akademik çevrelerde yeniden paylaşıldığı daha geniş bir sürecin bir parçasıdır. Örneğin Quine, Davidson, Rawls, Dworkin, Kripke ve Dennett döneminde ABD'nin analitik felsefe alanında elde ettiği hâkimiyet çarpıcıdır. Marksist kuramın da aynı sürece katılmakta olduğu gerçeği, akademik yaşamla bütünleştiğinin bir göstergesidir. Bugün İngilizce konuşan dünyada belki de en tanınmış iki Marksist, Eric Hobsbawm ve Fredric Jameson'dır. İlki, artık iyice geçmişte kalmış bir dönemi çağrıştırır -Hobsbawm, 1930'lardaki faşizm ve Halk

Cepheleri deneyimiyle yoğrulup yetişti, 1989'dan sonra dağılıncaya kadar İngiliz Komünist Partisi'nin sadık bir üyesiydi, Thompson dışındaki savaş sonrası tarihçilerin kamuoyunda en faal olanıydı, çok incelikli, hatta Cizvitlere yaraşır bir siyasetin uygulayıcısıydı ve Kraliçe tarafından Companion of Honour nişanıyla ödüllendirilen tek Marksist olmasını belki de bu özelliği açıklayabilir.

Buna karşılık Jameson, en başta, postmodernizm konusundaki ünlü denemeleriyle tanınır.[24] Bu metinler, kendine has bir Marksizmin işleyişini sergiler; ideolojik söylemlerin ayırıcı özelliği olan tüm sürçmeleri, atlamaları ve eksiklikleri tüm insan faaliyetlerinin ufkunu oluşturan temsil edilemez bir bütünlüğün belirtileri gibi ele alarak, Althusser ile Lukács'ı uzlaştırmak için dikkat çekici bir çaba gösteren bir Marksizmdir bu. Söz konusu bütünlüğü kavramlaştırmak tarihsel maddeciliğin görevidir: Jameson'ın ünlü savsözü buradan gelir: "Her zaman tarihselleştir!" şöyle çevrilebilir: "Her zaman toptanlaştır!".[25] Bu, postmodernizm tartışmalarında ağır basan ve parçalanmaya, belirsizliğe ayrıcalık tanıyan eğilime karşıt yönde işleyen bir entelektüel projedir. Jameson'ın postmodern sanatı mazeret göstermeksizin küresel kapitalizmin yeni çağına uygun bir kültür olarak toptanlaştıran yorumu, yakın zamanda hiç değilse bir tane kuşkucuyu tarafına çekmiştir.[26] Ama tarihsel-ekonomik bir analiz olarak bu yorum hakkında ne düşünülürse düşünülsün, çağdaş kültürün belirli özelliklerinin izini sürmeye verdiği ağırlık nedeniyle, Jameson'ın kararlı maddeciliğini ya da kapitalizme karşı hiç azalmayan hasımlığını hiçbir şekilde paylaşmayan akademik söylemler içinde nispeten kolayca yer edinebilir.

Öyleyse, Batı Marksizminin hasım bir dünyadan akademiye kaçan bir idealizm olduğu şeklindeki Anderson tespiti, çağdaş İngiliz dünyasındaki Marksizme de bir anlamda uygulanabilir. Geçen kuşak boyunca sosyoekonomik eşitsizlikte oluşan keskin artışı fiilen görmezden geldiği için "kültürel sol"u eleştirmek ve sınıf siyasetine dönüş çağrısı yapmak pragmatist filozof Richard Rorty'ye kalmıştır.[27] Bu eleştiri solcu aydınların tümü için geçerli değildir: Örneğin Brenner ve Wright, yapıtlarında, çağdaş kapitalizmin gerçekleriyle ciddi olarak cebelleşmişlerdir. Akademinin ötesinde, Tony Cliff'in başlattığı heterodoks Troçkizm, hem analitik açıdan güçlü olmayı hem de klasik geleneğin içerdiği türden siyasal uygulamayla bağlantıyı sürdürmeyi amaçlayan bir Marksizm yorumunu temsil etmektedir. Chris Harman bu yaklaşımın belki de en etkileyici yandaşıdır ve Stalinizmin analizini (1974), solun tarih yazıcılığını (1982

ve 1988), ekonomi politiği (1984), yakın zamanda da Avrupa merkezli olmayan evrensel tarihi (1999) kapsayan bir dizi kitap üretmiştir.

Buna rağmen, kuram ile uygulama arasında -çağdaş Marksistlerin içinde yaşadıkları dünyaya ilişkin eleştirel analizler sunabilme kapasiteleri ile o dünyanın gelişimini etkileme yetenekleri arasında- hâlâ acı verici bir açı vardır. Bu açının kaynağını anlamak, kritik siyasal önem taşıyan bir meseledir. Bu, Aronson'ın ve birçok başka sol aydının öne sürdükleri gibi, kendi içinde tutarlı bir entelektüel ve siyasal proje olarak Marksizmin çöktüğünü mü ifade eder? Yoksa, Marx'ın kapitalizm eleştirisinde geçerli olan öğelerin moderniteye ilişkin daha geniş bir genel kuram içinde birleştirilmesi yönünde Jacques Bidet ve Jürgen Habermas tarafından getirilen karşıt önerileri mi kabul etmeliyiz? Jameson ve Anderson'ın dile getirdikleri gibi, Marksist eleştirinin bugünkü etkisizliği, en sonunda akla hayale gelmeyen, öngörülemeyen bir biçimde kendi sosyalist yadsınmasını uyaracak olan yeni bir kapitalist gelişim çağının başladığını mı yansıtıyor? Ya da son olarak, işçi hareketinin ağır ama geçici yenilgilere uğradığı bir dönemden çıkıp, neoliberalizmin uyardığı yeni toplumsal mücadelelerin bir kez daha klasik Marksizmin maddi bir güç haline gelmesine olanak sağlayacağı bir çağa girmeye mi başlıyoruz?

Kişisel olarak benim eğilimim, bu alternatiflerin sonuncusu yönündedir. Dört seçenek arasındaki tartışma çabucak ya da kesin olarak sonuca bağlanmayacaktır. Bunun, İkinci ve Üçüncü Enternasyonallerin en az cazip özelliklerini birleştiren, karikatürize bir tektip "Marksizm"in yanıltıcı basmakalıbına dayanmaktan kaçınan bir tarzda yürütülmesi önemlidir. Geçen yirmi yıllık yönelim bozukluğunun bir olumlu sonucu, en azından Bernstein tartışmasından beri bir vakıa olan şeyin -Marksizmde, geleneği ileriye taşımak için ayrı ayrı yollar öneren bir çoğulluk olduğunun- kabul edilmesidir. 1989, bu tür yorumlardan birini -"reel sosyalizme" bir devlet dini sunan Marksist-Leninist ideolojiyi- kesin olarak saf dışı bırakmış olabilir. Bundan, rakip Marksizm çeşitlerinin -özellikle Troçki'den kaynaklanan ve kendini Stalinizm karşıtı olarak tanımlayan çeşitlerinde bertaraf edilmiş olduğu sonucu çıkmaz. Bu, dogmatikleştirilmiş bir "ortodoksluğa" sığınılabileceği anlamına gelmez. Ama geçmiş kuşak boyunca İngiliz dünyasındaki Marksizmin hiç hafife alınamayacak ilginçliklerinden biri, klasik geleneğin yenilenmesi için sunduğu kaynaklardır.

NOTLAR

1 Truffaut 1978, s. 140.
2 Hook 1933.
3 Bkz. Hilton 1976.
4 Anderson'da aynen yayınlandı, 1992a.
5 Thompson'da aynen yayınlandı, 1978.
6 Hobsbawm 1962, 1975 ve 1987.
7 Anderson 1980.
8 Anderson 1983.
9 Bkz. Hindess ve Hirst 1974, Hindess ve Hirst 1977, Cutler ve diğ. 1977-8.
10 Bkz. Cohen 1989, Cohen 1995 ve Roemer 1995.
11 Bkz. Geras 1985.
12 Roemer 1986.
13 Cohen 1996, s. 12-13.
14 Aronson 1995, s. 1, 69.
15 Bu ve sonraki üç paragraf Callinicos'a dayanıyor, 1996, s. 9-10.
16 Ama bkz. Callinicos 1983 ve 1991.
17 Bkz. Habermas 1987, Dews 1987, Callinicos 1989.
18 Gellner 1989, Giddens 1981, Mann 1986 ve 1993, Runciman 1989.
19 Anderson 1992b, s. xii.
20 Anderson 1992b, Bölüm 4; ayrıca Wickham 1988, Haldon 1993 ve Callinicos 1995, s. 110-28.
21 Brenner 1998.
22 Wright 1997.
23 ABD, Avrupa dışındaki sol aydınlarla iletişim kanalı olarak işlev üstlenir. Örneğin Doğu Asya'da Güney Kore ve Tayvan gibi ülkelerdeki radikal çevreler, ABD yoluyla kendilerine ulaşan İngilizce yazılmış Marksist metinlere yoğun ilgi göstermektedirler.
24 Bkz. Jameson 1991.
25 Jameson 1981, s. 9.
26 Bkz. Anderson 1998.
27 Rorty 1998 ve Rorty 1999.

Bölüm 5

Eski Kuramlar, Yeni Kapitalizm: Marksist İktisadın Güncelliği

Gérard Duménil ve *Dominique Lévy*

Giriş

Evet, kapitalizm süregiden bir değişim sürecinden geçiyor. Kalımlı, derin bir bunalıma saplanma ve sonra yine ayağa kalkma kapasitesi sınırsız görünüyor. Bu iniş çıkışların her biri, kapitalizmin yapısının ve dinamiğinin belirli yönlerden yenilenmesi pahasına oluyor. Hangisi bizi daha çok şaşırtmalı -süreklilikler mi, yoksa kopuşlar mı? Çağdaş kapitalizm, önceki bazı evrelerinde olduğundan daha açık olarak, ortaya çıkışından beri onu tanımlayan temel karakteristikleri sergiliyor: üretim araçlarının özel mülkiyeti; gelirin ve zenginliğin temerküzü; ulusal ve uluslararası düzeylerde sömürü; bir azınlığın ayrıcalıklarını devam ettirmeye yönelik değişim dinamiği. Ama başka gözlemler, kapitalizmin dönüşümünün boyutunu vurguluyor: yeni üretim teknikleri ve finans kurumları; mülkiyet biçimlerinde ve yönetim tarzlarında oluşan değişiklikler; ileri kapitalist ülkelerde işçi sınıfının geri çekilmesi ve eski sınıfsal sınırların yeni ara katmanlar içinde erimesi vb... Kapitalizmi aştık mı?

Süreklilik ve değişimin paradoksal eşzamanlı varlığını (öneri: 'çelişik birlikteliği') kavramak, bu gelişmeler içinde yönümüzü bulmak için hangi araçlara sahibiz? Burada savunmak istediğimiz tez, Marx'ın -bir kapitalizm kuramcısı olan Marx'ın- on dokuzuncu yüzyıl ortalarında saptadığı araçların, eskimiş olmak şöyle dursun, henüz aşılmamış ve taşıdıkları potansiyeli tam olarak gerçekleştirmemiş olduklarıdır. Ne var ki, bu incelemenin amacı geriye dönük bir hayranlık uyandırmak değil, bir analitik çerçevenin yenilenmesine katkıda bulunmaktır.

Eskiden yola çıkarak yeniyi düşünmek için, iki kurala uymak gerekir: Birincisi, yakın tarihli olayları tarihsel bir perspektif içinde kavramak; ikincisi, bir taşla iki kuş vurmak -bu araçların kullanımını ve yetkinleştirilmesini tek bir girişimde birleştirmek. Eğer Marx'ın bize bıraktığı kavramlar ve analiz mekanizmaları çağdaş dünyanın anahtarlarını bize sağlamaya en uygun olanlar ise, bunların boşluklarını ve eksikliklerini nasıl tanıyacağımızı da -bunları destekleyip güçlendirme ve yeniden formüle etme gerekliliğini de- bilmeliyiz.

Bu program, *Kapital*'in son ciltlerinin yayınlanmasından beri ancak kısmen uygulanmıştır.[1] Bunun çeşitli nedenleri vardır. Gelişmiş kapitalist ülkelerde Marksist analiz, ilerlemesi için gerekli kaynaklardan yoksun olarak her zaman tabi bir konumda bulunmuştur ve günümüzde bu durum belki her zamankinden daha geçerlidir. Hâkim konumda olduğu yerlerde ise araç haline getirilmişti; ister devrimci süreci yürütüyor, isterse iktidar dizginlerini elinde tutuyor olsun bir partinin hizmetine verilmiştir. Sonra, bunun çetin bir görev olduğunu unutmamalıyız! Marksist kuramın ayırıcı özelliklerinden olan ve karmaşıklığını artıran bir özelliği, toplumsal süreçlere ilişkin kendine has genel kavrayıştır. Ekonomik kuram Marksist kavramlar (meta, değer, sermaye, artık değer, fiyat vb.) ile açık seçik tanımlandığı hâlde, bunların ampirik analizde kullanımı ister istemez bizi geleneksel olarak sosyolojik ya da siyasal diye tanımlanan alanlara çeker.

Aşağıdaki iki alt bölümde bu izlekler ayrıntılı olarak işleniyor: Birincisi, yaklaşık son on yılda dünya kapitalizminde belirmiş olan eğilimler ve mekanizmalar karşımıza büyük bir analitik meydan okumayla çıkıyor; ikincisi, Marx'ın on dokuzuncu yüzyılda geliştirdiği kavramlar bize anahtarları sağlıyor -onlardan yararlanmak derinleştirilmelerini gerektiriyor ve buna yön veriyor.

Kapitalizmin yeni bir evresi

Doğrudan konunun özüne girip kapitalizmin güncel işleyişini başlıca özellikleri aracılığıyla tanımlarsak, ikisi öne çıkar. Birincisi, yeni teknik değişim ve bölüşüm eğilimleriyle ilgilidir. İkincisi, hem ulusal karakteristikleri (hükmedilen sınıflara ilişkin kurallarının katılığı ve hâkim sınıflara hizmet etmesi) ile hem de uluslararası özellikleri (neoliberal küreselleşme evresi ve bunun finansal düzensizliği) ile kapitalizmin neoliberal seyrini içerir. Bunları sırayla ele alacağız. Bu analizde, Fransa'nın ve Birleşik

Devletler'in oluşturduğu örneklere çoğu kez üstü kapalı olarak ayrıcalık tanıyacağız.

Teknik değişim ve sermayenin kârlılığı

1970'li ve 1980'li yıllardaki yapısal bunalım sermaye kârlılığındaki bir düşüşün ardından geldi, o düşüş de teknik değişim koşullarında oluşan aşamalı bozulmanın bir ifadesiydi. Bunun en açık anlatımı, emeğin üretkenliğindeki artışın giderek yavaşlamasıydı. Ne var ki, aynı sermaye miktarıyla başarılabilecek niceliksel verim *-sermaye üretkenliği* (sermayenin *üretme* yeteneğine ilişkin herhangi bir ima içermeksizin) denilen şey- daha da açıklayıcıdır: Bu, mutlak değer olarak küçülmeye başladı. Aynı verimi elde etmek için gitgide daha çok sermaye gerekiyordu. Bu elverişsiz eğilimlerin ilk işaretleri görülünce ve büyüyen işsizlik dalgası nedeniyle, hemen ücret artışı sorgulanmaya başlandı (apaçık kurumsal nedenlerle, devlet yardımlarının getirdiği toplumsal katkılar söz konusu olunca zorluk daha da artıyordu). Emek maliyetlerindeki düşük artışa rağmen, sermayenin kârlılığı 1980'lerin ortalarına kadar inişini sürdürdü.

Önemli olan nokta, bu eğilimin uzun erimli bir temelde artık tersine dönmüş olmasıdır. Kârlar yalnızca mutlak değer olarak değil, sermaye stokuna kıyasla da artıyor (kâr oranıyla ölçülen budur).[2] Bir yandan, emeğin üretkenliği ancak yavaşça büyümeyi sürdürmesine rağmen, sermayenin üretkenliği şimdi artıyor. Öte yandan, emek maliyetleri hâlâ sıkı denetim altında tutuluyor. Bu dinamik son on beş yıldır sürdüğü için, ana hatlarıyla *kapitalizmin yeni bir evresine* işaret ediyor.

Böyle bir süreç ilk kez meydana gelmiyor. İstatistiksel serilerin izin verdiği kadar geriye giderek, *düşen* kâr oranlarının iki evresini (on dokuzuncu yüzyılın sonundan yirminci yüzyılın başlangıcına ve savaş sonrası ilk onyıllardan 1980'lere kadar) ve *yükselen* kâr oranlarının iki evresini (yirminci yüzyılın ilk yarısında ve 1980'lerin ortalarından beri) saptayabiliriz. Bunların her biri birkaç onyıl sürdü. Birçok bakımdan benzerlik gösteren birincisi ve üçüncüsü, aynı derecede benzer yapısal bunalımlarla sonuçlandı: On dokuzuncu yüzyılın sonundaki bunalım ve 1970'lerde başlayan bunalım. Bu bunalımların ana belirtileri, sermaye birikiminde ve dolayısıyla büyümede yavaşlama; işsizlikte bununla bağıntılı yükselme; istikrarsızlıkta artış (çoğalan resesyonlar) olmasıydı. 1929 bunalımı, daha dikkat çekici ve farklı bir karakterde olan ara dönemi kesintiye uğrattı. On dokuzuncu yüzyılın sonundaki bunalım, kapitalizmde büyük bir dönüşüme yol açtı. Rekabet bunalımı bağlamında (o devir tröstlerin

ve kartellerin devriydi) çağdaş kapitalizmin kurumları ortaya çıktı: Arkasında modern finansın bulunduğu halka açık büyük limitet şirket –sahiplik ile yönetimin ayrılmasının kurumsal biçimi. Büyük şirketler, yöneticilerden ve çalışanlardan oluşan aşırı hiyerarşik karaktere sahip devasa bir kadro tarafından işletiliyordu. Bu *yönetimsel devrim* (geniş anlamdaki yönetimde oluşan bir devrim),[3] sermaye kullanımında sağlanan büyük verimlilik kazanımlarının temelinde yatıyordu. Bu gelişim, kamu kesimindeki yönetici ve çalışan sayısının artmasıyla da birleşerek, yirminci yüzyıl kapitalizmine özgü yeni toplumsal konfigürasyonlar yarattı. Bu, yoğun sınıf mücadelesi bağlamında, işçilerin satın alma gücünün önemli ölçüde artmasıyla sonuçlandı.

Son yirmi yılda teknik değişimin izlediği yeni seyrin kökeni analiz edilirken, on dokuzuncu yüzyıl sonundaki yapısal bunalımın çözümüyle karşılaştırmalar yapılması çok yararlı olur. Teknolojideki ve örgütlenmedeki yeni eğilimler, özellikle sık sık *bilgi devrimi* ya da *yeni ekonomi* olarak anılan şey, yirminci yüzyılın başlangıcındaki dönüşümlerle büyük bir benzerlik taşıyor. Son yirmi yıldaki değişiklikler, yine kavramın geniş anlamıyla[4] yönetimde, bilgisayar kullanımının ve iletişim araçlarının ayırt edici teknikler olduğu bir devrim olarak yorumlanabilir. Yirminci yüzyılın başlangıcında yönetimin üretimi ve pazarlamayı dönüşüme uğrattığını, bugün ise kendini dönüşüme uğratarak verimliliğini artırdığını ve kendi maliyetlerini azalttığını biraz şematik olarak söyleyebiliriz.

Sermaye kârlılığının bu şekilde *yeniden sağlanmasına* paralel olarak büyüme de canlanıyor. Neoliberal siyasetlerin daha ağır cezalandırdığı (hatta Birleşik Devletler'dekine kıyasla önceki uygulamalarından daha fazla kopan) Avrupa, bu yolda biraz geriden geliyor –işsizlikteki yavaş azalma bu yüzdendir. Yerkürenin çok geniş bölgelerinin dışlanmış olması, bu tabloda daha ayrıntılı ele alınması gereken önemli bir unsurdur. Bu yeni evrede kârların küresel dağılımı adil olmaktan çok uzak görünüyor.

Neoliberalizm-neoliberal küreselleşme-Amerikan hegemonyası

Neoliberalizm, finansın –başka bir deyişle, (sahiplik ile yönetimin ayrı olduğu bir kapitalizmde) *kapitalist mülkiyet sahiplerinin*– gücünün yeniden tesis edilmesine karşılık gelir. Keynesgil (ya da sosyal demokrat) yıllarla karşıtlık belirgindir. O zamanlar hissedar, *diğerleriyle* (işçilerle ve devletle) neredeyse *eşit olarak* yöneticilerin ortağı haline gelmişti. 1929 bunalımıyla hem şirketlerde hem de devlet aygıtlarında özerkliğini büyük ölçüde artırmış olan yöneticiler, mülkiyet sahipleri tarafından, şirketin

kâr oranını ya da hisse senedi değerini en çoğa çıkarmanın bir aracı rolüne indirgendiler -uzun zamandan beri *kurumsal yönetişim* denilen olguda önemli bir eğilim.

Finansın bu başkaldırısı, bu sayede üstünlüğünü pekiştirmiş olan Amerikan finansının liderliği altında yürütülen inatçı eylemin ve kararlı mücadelenin ardından başarıya ulaştı. Uluslararası Sovyet ve Komünist tehdidin zayıflamasıyla halk mücadeleleri yenilgiye uğratıldı.[5]

Gelir ve mülkiyet açısından bu köklü değişikliklerin sonuçlarını ölçmek için, istatistiksel serilerin labirentine girmek gerekir.[6] Egemen sınıfların finansal geliri 1970'lerde çok önemli ölçüde azalmıştı (negatif reel faiz oranları, zayıf kâr payı dağıtımı, cansız hisse senedi piyasaları). Durum birdenbire tersine döndü. Bunalımın henüz sona ermemiş olduğu ve işçilerin satın alma gücünün durağanlaştığı (ya da bazı kategoriler açısından düştüğü) bir zamanda neoliberalizm, egemen sınıfların muazzam zenginleşmesini maharetle kotardı. Önceki eşitsizlikler geri getirildi ve hatta keskinleştirildi.

Neoliberal dönemin bir özelliği, finansal faaliyetlerin ya da *finansallaşmanın* gösterdiği büyük gelişmedir: Finansal işlemlerde, finans sektöründe ve firmaların finansal faaliyetlerinde patlama oldu. 1980'lerin başında gelişmiş ülkelerdeki farklı hisse senedi piyasalarında hep birden tırmanışa geçen fiyatlar üzerindeki etkiyi yakından biliyoruz. Açıkçası bu yapı, kapitalist ekonomiler için 1929 çöküntüsünü anımsatan riskler yaratıyordu.

Bu olayların akışı içinde, sermayenin uluslararasılaşması devam etti. Neoliberalizm, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Bretton Woods'da getirilen düzenlemeleri sarsarak ya da o zamanlar oluşturulmuş uluslararası kurumları (IMF, Dünya Bankası) kendi çıkarına rehin alarak, bu uluslararasılaşmaya finansal bir boyut kazandırdı ve bu boyutun ana özelliği, sermayenin serbest dolaşımı (piyasaların küreselleşmesi) idi. Sermayeye tanınan bu manevra özgürlüğü, yakından tanıdığımız finansal istikrarsızlığın tohumlarını ekti. Bu gelişmelerin daha derinlemesine bir incelemesi, Amerikan finansının lokomotif rolünü ve egemen konumunu açığa çıkarır. Gerek finansal, gerek ticari, gerek parasal, gerekse endüstriyel mekanizmalarla ilgili olarak yeni emperyalizm biçimlerinden, yeni bir hegemonyadan söz edebiliriz.[7]

Bu, finansın ilk kez egemen hâle gelişi değildir. Yirminci yüzyılın başında modern finansın ortaya çıkışına, 1929 bunalımıyla yarıda kesilen benzer bir süreç eşlik etti. Dolayısıyla, tarih çok geniş bir ölçüde tekerrür

ediyor: yeni bir olumlu teknik değişim süreci (geniş anlamıyla yönetimdeki devrimin belirlediği bir süreç); finansal faaliyetlerde patlama; finansal istikrarsızlık. Dolayısıyla, şimdiki dönem, birbiriyle çelişkili *değil, birbirini tamamlayıcı* sayılması gereken iki özelliği birleştiriyor: büyümenin canlanması ve tehlikeli finansal istikrarsızlık.

Neoliberalizm gerçekten finansın hegemonyasını yeniden kurmasını ve dolayısıyla, kapitalizmin belli başlı özelliklerinin (mülk sahiplerinin ayrıcalıklarının ve kârlarının) yeniden vurgulanmasını ifade ediyor olsa bile, bu dönüşümler yine de çok muğlaktır. Yönetimdeki güncel devrim, yöneticilerde ve çalışanlarda genişlemeye yol açarak, *kapitalistler* ile *proleterler* arasındaki ayrımın sınırlarını bir kez daha silikleştiriyor. Yirminci yüzyılın başında yeni mülkiyet biçimleri, hissedarlar ile şirketler arasında bir mesafe yaratmış ve üretim araçlarının sahipliği kavramını çarpıtmıştı. Bazılarının *kurumsal* diye tanımladıkları çağdaş kapitalizm, sermayenin uzmanlarca yönetilen devasa fonlarda (emeklilik ve yatırım fonlarında) temerküzüne tanıklık ediyor. Kapitalist mülk sahibinin konumu varlığını korumuştur ve üstünlüğünü yeniden talep ediyor, ama bunu, verdiği vekaletlerin sayısını artıran ve dolayısıyla belirli bir şekilde çözülmesine yol açan kurumsal dönüşümler yoluyla yapıyor.

Araçlar

Bu olguların açıklanmasıyla Marksist bir araç setinin ilintili olduğu birçok bakımdan gösterilebilir. Burada herhangi bir eksiksiz açıklayıcılık iddiasında bulunamayacağımızı ve birçok başka zorlukla karşılaşıldığını söylemeye bile gerek yoktur. Bunların başta geleni, farklı analizlerin karşılıklı ilişkili olmaları gerçeğiyle bağlantılıdır. Örneğin, değer kuramı gibi bir kuramın anlamı, ancak başka kuramsal alanlardan geçen uzun dolambaçların sonunda kavranabilir. On izlek seçtik: (1) değer kuramı; (2) rekabet ve yoğunlaşma; (3) tarihsel eğilimler –özellikle, kâr oranının düşme eğilim; (4) kapitalizmin yapısal bunalımları ve evreleri; (5) konjonktürel döngü (aşırı ısınma ve geri çekilmelerin sıralanışı); (6) kapitalist birikim yasası ve işsizlik; (7) kapitalist anarşi; (8) finans ve finansın reel ekonomiyle olan ilişkileri; (9) sınıflar ve sınıf mücadelesi; (10) üretim ilişkilerinin dönüşümü ve geleneksel kavramların açıklayıcı gücünü yitirmiş olması olasılığı. Bütün bu izlekler, çağdaş kapitalizmin yukarıda değinilen eğilimlerine ve dönüşümlerine –az ya da çok güçlü, dolaysız ya da dolaylı olan, eşitsiz ele alınmalarını önermemizi haklı çıkardığını düşündüğümüz ilişkilere– dair analizle ilgilidir.

Burada, Marksist kavramların çağdaş dünya bakımından açıklayıcı gücünü ortaya koymakla yetineceğiz ve diğer kuramlara, özellikle de hâkim durumdaki neoklasik iktisada ilişkin eleştirel sözleri asgari düzeyde tutacağız. Ayrıca, sosyalizme ilişkin herhangi bir analize girişmeyeceğiz.

Değer kuramı

Marx'ın emek değer kuramı doğrudan doğruya zamanının başat düşüncesinden -klasik seleflerinin (Smith ve Ricardo'nun) düşüncesinden- kaynaklandıysa bile, günümüzde son derece ayrıksı görünüyor. *Değerlerin üretim fiyatlarına dönüşümü* konusundaki sonu gelmez tarihsel anlaşmazlığın[8] ardından, birçok Marksist bu kuramı reddetmiştir, çünkü kuramın getirdiği (ve çağdaş kapitalizmde sömürüye ilişkin daha geniş bir görüşe karşıt olan) üretici emeğe ilişkin dar anlayışla sık sık başları derde girmiştir. Dolayısıyla, buradaki engel iki boyutludur: entelektüel ve siyasal.

Aslında bu, Marksist kuramın çok özel bir noktasıdır: Fiyat kuramından ayrı, üretken işçinin sömürülmesi (artık değere el koyulması) kuramına götüren bir değer kuramı. Marx, iki tür emek arasında çok kesin bir ayrım yapar: Artık değerin sızdırıldığı değeri yaratan üretken emek ve *üretken olmayan* dediği -benzer şekilde, sermaye tarafından istihdam edilerek anlamlandırılan (kendi kendine genişleme hareketiyle ele geçirilmiş değer)- farklı türden bir çalışma. Marx, sermayenin dolaşım maliyeti (örneğin, satış bölümündeki bir çalışanın ücreti) gibi üretken olmayan emeğe oldukça dikkatle eğilir, ama bu tür emeğe çevresel bir konum -üretken emeğe kıyasla sisteminin çekirdeğinden uzak bir konum- biçtiği yadsınamaz. Üretken olmayan emeğin işlevi, *kâr oranının azamiye çıkarılmasıdır*. Bu, şematik olarak, (üretken) emek sürecinin kavranmasını, örgütlenmesini, denetlenmesini ve sermaye dolaşımının sağlanmasını (alım, satım, stokların eritilmesi, hesapların yönetilmesi) içerir.[9] *Faal kapitalistin* ya da görevlendirdiği ücretlilerin üstlenmiş olabilecekleri bu üretken olmayan işler, bugün *yönetim* dediğimiz şeye karşılık gelir: *à la* Marx, geniş anlamıyla yönetim.

Üretken ve yönetimsel biçimler arasındaki bu ayrım güncel kapitalizmin analiziyle ilintili midir? Muazzam ölçüde ilintilidir, ama yönetimsel görevlerin niceliksel genişlemesini ve niteliksel dönüşümünü (sürekli yenilenen biçimlerini, etkilerini vb.) kavramamız koşuluyla. On dokuzuncu yüzyıl ortasında Marx bunları ikincil bir konuma yerleştirebildiyse de,

yirminci yüzyılın sonunda artık buna olanak yoktur. Ama bu, her şeyin birbiriyle birleşmesi ve karmakarışık olması ya da kuramsal bir eserin yersiz bir aceleyle terk edilmesi sorunu değildir. Kapitalist sömürü kuramının, üretken işçinin emek fazlasına el konulmasıyla (şimdi tüm gezegende geçerli bir sömürüyle) ilgili olduğu konusunda zerre kadar kuşku yoktur. Ama yeni toplumsal kategoriler ortaya çıkmıştır ve bunları analiz etmemiz için Marx'ın zaten sağlamış olduğu çok önemli unsurları geliştirmek bize düşüyor.

Bu önemli midir? Burada söz konusu olan şey, yeni sömürü biçimlerine, üretim ilişkilerinin dönüşümüne, eğilimlere ve karşıt eğilimlere, günümüz kapitalizminde kazanç -özellikle finansal kazanç- yaratılmasına vb. ilişkin kavrayışımızdan başkası değildir. Buna döneceğiz.

Rekabet ve yoğunlaşma

Marx, rekabet süreçlerine ilişkin bir analizi -*rekabetçi üretim fiyatlarının oluşumu kuramı* denilen analizi- de klasiklerden aldı. Bu analiz, Marx'ın sermayenin yoğunlaşması ve merkezîleşmesi konusundaki tezleriyle ilgili olmalıdır. Marx, kapitalizmin yoğunlaşma yönündeki eğilimini hiç kuşkusuz başka herkesten daha iyi algılamıştı; bunun çağdaş kapitalizmle ve sermayenin küreselleşmesiyle ilişkisi de apaçıktır. Marx, bu eğilimleri dikkate almakla birlikte, rekabet süreçleri konusunda yaptığı oldukça klasik analizi hiç sorgulamadı.[10] Büyüklük ve performans bakımından heterojen olan firmalar piyasalarda karşı karşıya gelirler; (iş kolu ayrımlarını belirler şekilde) ürünlerinin, mallarının ya da hizmetlerinin benzer kullanıma sahip olduğu iddiasıyla ortaya çıkar çıkmaz rekabete girerler. Kapitalistler sermayelerini bu firmalara çeşitli derecelerde yatırırlar ve böylelikle bu iş kollarında elde edilen kâr oranlarını karşılaştırırlar (*sermayenin iş kolları arası hareketliliği* denilen olay). Bu azami kârlılık arayışı, firmalar arasındaki farklılıkları sürdürürken, kâr oranlarının iş kolları arasında eşitlenmesi eğilimini yaratır ve arzın talebe oranını uyumlaştırır. Rekabetçi mücadele, sermayenin yoğunlaşması ve daha az başarılı olanların elenmesi sürecini kamçılar.

Bu kuramın açıklayıcı değerini yitirdiği iddiası, on dokuzuncu yüzyıl sonundaki rekabet bunalımı zamanından beri Marksistleri büyülemiş ve tekelci kapitalizm kuramıyla sonuçlanmıştır. Hilferding ve Lenin'den başlayarak bunun sayısız sürümü vardır. Bu, çağdaş kapitalizmle ne şekilde ilgilidir? Bizce, firmaların boyut olarak büyümelerine karşın, kâr oranlarının eşitlenmesi yönündeki bu eğilimin hâlâ işlerlikte

olduğunu anlamak yaşamsal önem taşır.[11] Finansal kurumlar da, finansal mekanizmalar da boyut ve etkinlik açısından büyüyerek, sermayenin iş kolları arasındaki hareketliliğini kolaylaştırıyor; kâr fırsatları büyük bir hızla kullanılıyor. Bu nedenle, geç yirminci yüzyıl kapitalizminin dinamiklerini açıklamak için başka yerlere bakmamız ve rekabetin ya zayıflamasına ya da kızışmasına odaklanan tezlere temkinli yaklaşmamız gerekir. Tekelci temayüller, kâr oranının düşme eğilimini artık değerin yükselme eğilimine dönüştürmüş değildir;[12] aşırı rekabet, azalan kâr oranlarını açıklamaz.[13]

Kâr oranının düşmesi, diğer eğilimler ve karşıt eğilimler

Gerek neoklasik gerekse Keynesgil geleneklerdeki hiçbir iktisat kuramcısı, sermaye kârlılığını (kâr oranını), kapitalizmin dinamiğine ilişkin yorumunun merkezine Marx'ın yaptığı şekilde yerleştirmemiştir. Bu değişken, özellikle ampirik çalışmada dikkate alındığı zaman, ikincil bir konuma yerleştirilir. Ne var ki, kapitalizmin uzun dönem dinamiklerini ve yapısal bunalımlarını -özellikle 1970'ler ile 1980'ler arasında eğilimlerin tersine dönüşünü- anlamaya sıra gelince, kilit bir noktayla uğraşıyoruz. Burada iki tür sorun söz konusudur: Bu alt başlıkta ele alınan *eğilimler ve karşıt eğilimler* ile sonraki alt başlıkta irdelenecek olan kâr oranındaki değişimin *sonuçları*.

Kapital'in Üçüncü Cild'inde Marx, bize, kapitalizmin *tarihsel eğilimleri* (teknoloji, bölüşüm, birikim, üretim ve istihdam ile ilgili eğilimler) dediği, özellikle ayrıntılı bir analiz bıraktı. Bildiğimiz kadarıyla, sermaye-emek ya da sermaye hasıla ilişkisinin güçlenmesine (yüksek derecede *makineleşmenin* ifadesi) bağlı olan üretim ve istihdamdaki *büyüme* (patikalarını) kavrayan tek kişi oydu; bu patika üzerinde, teknik ilerlemenin etkilerinin zayıflaması kâr oranında azalmaya yol açıyordu. Bu nedenle, bu tür eğrileri *Marksgil patikalar* olarak adlandırıyoruz. Kapitalizmin böyle patikalar izlemeye yatkınlığı geniş kabul gören bir gerçektir. Özellikle, İkinci Dünya Savaşını izleyen dönemde kâr oranlarının düştüğü evre, sayısız soruşturmanın konusu olmuştur.[14] Marx bu oldukça karmaşık analizi bir sonuca bağlamadı ve dahası, bunu yapmak için gerekli ampirik malzemelerin bazılarından yoksundu.[15]

Kapitalizmin böyle patikalar izleme eğilimini, teknolojik yenilik sürecindeki bazı zayıflıklarla ilişkilendiriyoruz. Hiç kuşku yok ki bu güçlük, bir yanda araştırma-geliştirmenin (maliyetli faaliyetler) özel amaç güden

karakterini ve öte yanda meyvelerine başkalarını dışarıda bırakacak şekilde el koyabilmenin sınırlarını açıkça ortaya koyuyor. Araştırma programları ve bilimsel eğitim için firmalar arası işbirliği, özellikle de devletin katılımı, bu sınırlamalara kısmen çare olabilir, ama ancak kısmen. Ne ki bu mekanizmalara ilişkin daha iyi bir anlayışa ulaşmak için pek çok şey yapılmayı bekliyor.

Marx, kâr oranının düşmesine karşıt eğilimler konusunda önemli açıklamalar getirmiştir. Bunlar birkaç çeşittir. Anonim şirketlerin gelişmesi gibi bazıları, kapitalist sistemin düşük bir kâr oranına rağmen kendini devam ettirebilme yeteneğini açıklar; bu, katı anlamıyla *karşıt eğilimler* sorunu olmaktan çok, bir uyum süreci sorunudur. Diğerleri, örneğin artık değer oranının artması ya da sermayeye kıyasla fiyatların düşmesi, düşme eğiliminin düpedüz zayıflamasına ya da tersine dönmesine denk düşer. Yirminci yüzyılın ilk yarısında kapitalizmin yeni türden patikalara girmesi, bu iki gelişme dizisinden kaynaklanır. Anonim şirketlerin gelişmesi (*şirketsel devrim*) ilkiyle ilgilidir; yönetimde oluşan devrim (*yönetimsel devrim*) ise sonrakiyle ilgilidir.

Eğilimlerin ve karşıt eğilimlerin analizi, aynı kuramsal gövdeye aittir: Teknik değişimin *Marksgil* karakterinin olumlanması ve değillenmesi. Bu iki evre türünün münavebeli hareketine ilişkin yorumumuz, ilk bakışta belki oldukça şaşırtıcı gelebilecek şekilde, değer kuramına ve iki tür emek arasındaki ayrıma (yukarıya bakın) gönderme yapıyor. Kâr oranını azamileştiren mevkilerin (üretken olmayan emeğin) genişlemesinin, iki restorasyon evresinden, yani yönetim aracılığıyla devrim ve yönetimde devrim evrelerinden her biri için gösterilmiş olan karakteristiklerle, *düşen kâr oranına karşı başta gelen eğilim* olarak öne çıktığını düşünüyoruz.[16]

İki temel kuramın -değer ve eğilimler kuramlarının- burada eklemlenmesi bu nedenle apaçıktır. Geliştirme gereksiniminin kendini hissettirdiği noktalardan birisi de budur. İki tür emek bir arada varlığını sürdürür: artık değer üreten emek ve kâr oranını azamileştiren emek. Yönetimsel devrim, yirminci yüzyılın ilk yarısında ikinci emek türünün kaydettiği nispeten muazzam gelişmenin ifadesiydi. Ama hem nicelik hem etkinlik açısından gelip sınırlarına dayandı. Gecikmeli olarak bunu izleyen kâr oranlarındaki azalmanın yeni evresi, bu devrimin, o zamana kadar buna daha az katılmış olan (finansal yönetim -örneğin fonlardaki- gibi) başka alanlara da yayılmasına ve (bilişim ve iletişim teknolojileri ve yönetimin bürokrasiye yatkınlığına karşı işleyen örgütsel uygulamala-daki yenilenme sayesinde) yeni etkinlik kazanımlarına yol açtı).

Yapısal bunalımlar, karşıt eğilimlerin oluşumu ve kapitalizmin evreleri

Eğilimlere ilişkin Marksist kuramın diğer yönü, kâr oranlarındaki gerçek azalmaların etkileriyle ilgilidir. Marx bu konuya hiç de hak etmediği kadar kısaca ama kesin bir dille değinir. Böyle düşüşler sermaye birikimini yavaşlatır ve bunalımların yanı sıra finansal problemlerin de çoğalmasını (aşırı büyüyen finansal faaliyet, spekülasyon vb.) kışkırtır:

> Ama öte yandan, toplam sermayenin değerlenme oranının, yani kâr oranının kapitalist üretimi (tıpkı biricik amacının sermayeye değer katmak olması gibi) kamçıladığı gerçeği karşısında, bu orandaki bir düşüş yeni, bağımsız sermayelerin oluşumunu yavaşlatır ve dolayısıyla, kapitalist üretim süreci için bir tehdit olarak görülür; aşırı üretimi, spekülasyonu ve bunalımları destekler ve üretim fazlasının yanı sıra sermaye fazlası oluşmasına yol açar.[17]

Bu türden bir problemler dizisini *yapısal bunalım* olarak adlandıracağız. Kâr oranındaki gerçek düşüşün yukarıda anlatılan iki evresi, böyle bunalım dönemleriyle sonuçlanır.

Kapital'in Üçüncü Cild'inde, ilişkileri tam anlamıyla açık olmayan iki fikir gerçekte bir arada bulunur. Birincisi, kâr oranındaki fiili gerileme dönemlerinin yapısal bunalımlara götürdüğüdür; ikincisi ise kâr oranındaki düşüşün karşıt eğilimdeki gelişmelerle dengelendiğidir. Karşıt eğilimlerin –hiç değilse bazılarının ya da kendilerini en çok hissettirdikleri anda– ortaya çıkmasında yapısal bunalımların belirleyici bir rol oynadığını savunmak hiç de Marx'ın analizinin dışına çıkmaz. Burada, zorun tarihin ebesi olduğuna ilişkin önemli Marksist izleğe döneceğiz. Bazen Marx, kapitalizmde üretici güçlerin güçlü gelişimine onun "tarihsel görevi" diye atıfta bulunarak, bunun getirdiği (tekrarlanan, derin bunalımlar pahasına elde edilmiş) değişikliklerin sancılı karakterini vurgular.

Belirli ölçüm sistemleriyle ölçülmesi mümkün olan bir yüzyılı aşkın kapitalizm gözlemi ve sayısız iktisat tarihi çalışmaları, bu sezgilerin ete kemiğe büründürülmesini gerektiriyor. Bu analiz çerçevesi, kapitalizmin tarihine ilişkin yorumumuzun merkezinde yer alıyor. Nitekim uzun dalgalar kavramını öne çıkaran perspektiflerle bir noktada buluşuyoruz.[18] Böyle yorumlar sıklıkla mekanik bir yöne sapar. İstikrarsızlık elbette kapitalizmin tarihine yinelenen bir surette kazınmıştır. Ama bu derin kırılma evreleri ve tetikleme eğilimi taşıdıkları değişiklikler çok çeşitli olabilir –bu da onları kapitalist ilişkilerin doğasındaki devreselliğin ifadesi saymayı olanaksız kılar. Özellikle 1929 bunalımı, nedenleriyle ve sonuçlarıyla, on dokuzuncu ya da yirminci yüzyılların sonundaki bunalımlardan derinlemesine farklıydı.

Bu yöntembilimsel önlemler alındıktan sonra, eğilimlerin, yapısal bunalımların, karşıt eğilimlerin ve evrelerin analiz çerçevesi, kapitalizmin tarihsel dinamiğini ve dönemselleştirilmesini açıklamak için bize tamamen yeterli görünüyor.[19] Son on beş yıldan beri içinde olduğumuz evre bunların yeni bir ifadesidir.

Bunalımlar ve konjonktürel döngü

Bu nedenle, kâr oranının düşmesi ile bunalım arasındaki ilişki, *yapısal bunalımlar* dediğimiz nispeten uzun huzursuzluk dönemleri kavramına götürür. Bu bunalımları, düşen kâr oranından bağımsız olarak, Marx'ın da ele aldığı *iş* döngüsünün durgunluk dönemlerinden ayırmak gerekir; düşen kâr oranı yapısal bunalımlar sırasında bunların yayılması için yalnızca bir faktördür.

On dokuzuncu yüzyıl başından beri, kapitalist ülkelerde ekonomik faaliyet, hızla denetimden çıkan *-aşırı ısınan-* ve daralan *durgunlaşan-*yinelenen bozulmaya tabi olmuştur. Bu öteden beri endüstriyel döngü olarak anılagelmiştir; insanlar şimdi buna *iş* döngüsü diyorlar. Aslına bakılırsa bu hareketler, karakter olarak devresel olmaktan çok yinelenen karakterdedir. Hiç kuşku yok ki bunlar on dokuzuncu yüzyıldan beri boyut olarak azalmıştır, ama genel faaliyet düzeyinin istikrarsızlığı yine de son onyılların kapitalizminde önemli bir olgudur. Bunların açıklaması hâlâ çok tartışılmaktadır.

Marx, hiçbir zaman bunlara ilişkin açık seçik ifade edilmiş, tutarlı bir yorum getirmediği için haklı olarak eleştirilmiştir. Onun konuyla ilgili geride bıraktığı zengin değinmeler şu gözlemleri ileri sürmektedir:

(1) *Kısmi* bunalımlar var olabilir.[20] Ama Marx için önemli olan, *genel* bunalımlardır -tüm iş kollarını etkileyen (bu iş kollarının hepsinde üretimin aynı anda düştüğü) türden bunalımdır. Keynes'inki gibi, onun bakış açısı da makroekonomiktir.

(2) Marx, genel faaliyet düzeyinin istikrarsızlaşmasına ilişkin tek bir kuram ortaya koymamıştır. Çeşitli reel mekanizmalar (faaliyetin doruğa ulaştığı dönemlerde ücretlerin yükselmesi) ve parasal mekanizmalar (faiz oranlarının ya da her türlü finansal kırılganlığın artması) rol oynar. Keynes eksik istihdam *dengelerini* tanımlamaya çaba gösterdiği hâlde, Marx, bir dengenin *istikrarı ve istikrarsızlığı* açısından modern bir analize çok daha yakındır.

(3) Yapısal bunalımlar ele alınıyorken söylendiği gibi, bu bunalımların sıklığını ve şiddetini, kapitalizmin başlıca eğilimleriyle azalan kâr oranıyla) bağlantılı daha derin gelişmeler güçlendirir.

Bu gözlemler kesinlikten yoksun olmasına karşın, hiçbir modern kuramın ekonomik faaliyet dalgalanmalarına ilişkin daha iyi bir açıklama önermediğini vurgulamak gerekir.

Marx'ın şunları birleştirdiğini belirtmek ilginç olur: (1) sermaye hareketliliği mekanizmalarının etkinliğine ve kâr oranlarının farklı iş kolları arasında eşitlenmesi ve talep edilenlerin piyasaya arz edilmesi eğilimine ilişkin bir kuram; (2) genel ekonomik faaliyet düzeyinde istikrarsızlığa ilişkin bir kuram -ya da öyle bir kuramın öğeleri. Bu, Marx'ın analizinin güçlü bir noktasıdır ve onun ampirik ilintililiği, çağdaşlığı bu noktaya dayanır. Bu görevi devam ettirmek, Marksçı bir perspektifle çalışan iktisatçılara düşer. Marx'ın bıraktığı göstergelere oldukça yakından denk gelecek şekilde kurduğumuz modellerde[21] gösterdiğimiz gibi, kapitalizmin *orantısal* (sermaye tahsisi, göreli fiyatların oluşumu ve göreli üretim miktarlarının belirlenmesi ile ilgili) istikrarı, *boyutsal* -genel faaliyet düzeyindeki tekrar eden dalgalanmalara yatkınlık açısında- istikrarsızlığıyla güçlü bir karşıtlık içindedir; bu ikili özellik de firmaların davranışının ve para yaratım mekanizmalarının (ister on dokuzuncu yüzyılda Birleşik Devletler'de olduğu gibi büyük özel bankaların elindeki denetimi, isterse çağdaş para politikasında olduğu gibi kamuya ait, merkezî denetimi içersinde) aynı karakteristiklerinden kaynaklanır.

Orantısızlık kuramı Ricardo'ya ve Marx'ın *kısmi* bunalımlara ilişkin belirli sözlerini (yukarıya bakın) gerekçe göstererek yeniden üretim şemalarında kapitalist bunalımlar kuramını görmeyi seçmiş olan pek çok Marksiste aittir.[22] Bu sorunlar konusunda çok kesin olabiliriz: 1970'li, 1980'li ya da 1990'lı yıllardaki büyük gerilemeler ekonomik faaliyetteki orantısızlıktan -üretimin gerekli doğrultulara çekilememesinden- kaynaklanmadı. Keza Marx'ın "kitlelerin yoksulluğunu ve kısıtlı tüketimini bunalımların nihai nedeni [*der letzte Grund*]" yapan ünlü formülü, pek çok Marksisti, kapitalizmin -gerek yapısal gerekse konjonktürel-devresel- bunalımlarını yetersiz tüketim veya daha genel olarak piyasa eksikliği açısından çok geniş bir çerçevede yorumlamaya götürmüştür.[23] Ne 1929 bunalımına ne 1970'lerdeki bunalıma ücretlerin yetersizliği ya da az çok eşdeğer bir ifadeyle aşırı kârlar neden olmuştur. Kârlar 1920'lerde düşüktü; 1970'li ve 1980'li yıllardaki bunalım, teknik ilerleme kazanımlarında uzun süreli bir yavaşlama evresi nedeniyle kâr oranın düşmesinden ileri gelmiştir.

Kapitalist birikim yasası, sermayenin aşırı birikimi ve işsizlik

Marx, işsizliği fiyatların (ücretin) bir şekilde uyumlanmasında oluşan tıkanmaya değil, genel ekonomik faaliyet düzeyindeki değişimlere bağlayan bir işsizlik analizini Keynes'ten epey önce geliştirmişti. Keynes analizini etkin (efektif) talep düzeyi açısından ifade ettiği hâlde, Marx *sermaye birikimindeki iniş çıkışları* vurguluyordu. Ama fikir aynıdır.

Marx'ın analiz aygıtının özünde, *kapitalist birikimin genel yasası* denilen olgu yatar.[24] Tarihsel eğilimleri ele alırken sermayenin *aşırı birikimi* konusunda sunduğu inceleme bunu toparlayıp tamamlar.[25] Bu şöyle özetlenebilir. Sermaye birikimi, çalışmak üzere kısa dönemde bulunabilen nüfus açısından belirli sınırlara dayanıncaya kadar istihdamı yukarıya iter ve bu yolla ücretleri tekrar tekrar yükseltir. Çeşitli türden mekanizmalar bu gerilimleri alt etme olanağı sağlar –daha kapitalistçe tekniklere başvurma (sermayenin bileşiminde oluşan yükselme) ve sermayenin bir kısmının değerini düşüren ve yeniden bir işsiz kitlesi yaratan gerilemelerin etkisi. Bu, istihdamdan dışlanmalarının derecesine (geçici veya yarı kalıcı), yaygınlığına ve azalma evrelerine bağlı olarak farklı unsurları olan yedek sanayi ordusu kuramıdır. Bu, işsizliğin, kapitalizmin bir tür kazası ya da uygunsuz davranışların sonucu olmadığını, ücretlerin denetlenmesine yardım ettiği için kapitalizmi sürdüren aygıtın bir kilit taşı olduğunu gösterir.

Bu çerçeve, çağdaş kapitalizmde işsizliğin konjonktürel bileşenini (konjonktürel döngünün dalgalanmalarına yanıt veren bileşenini) analiz etmek için hâlâ kusursuz derecede yeterlidir; yerine başka bir şey de koyulamamıştır. Bununla birlikte, eksikliği duyulan şey, işsizliğin diğer bileşeninin –yapısal işsizlik denilen şeyin-açık seçik ele alınmasıdır. Merkez ülkelerde yükselen işsizlik dalgası, birikimde yavaşlama olmasını izlemiştir, onun da nedeni kâr oranındaki düşüştür. Yapısal işsizlikteki artış, konjonktürel işsizlikle aynı mekanizmaya uygun olarak ama çok daha geniş bir ölçekte ücret maliyetlerinin yeniden denetim altıda alınmasında kilit bir faktör olmuştur.

Kapitalist anarşi – sonradancılık

Marksizm ve sosyalist hareketin tarihinde, kapitalizmin zorunlu olarak alaşağı edileceği fikri her zaman sisteme has anarşinin eleştirisini temel almıştır. Bu tutum zaten *Komünist Manifesto*'nun özünde yer alır: Kapitalizm, üretici güçleri önceden görülmemiş derecede geliştirir, ama

salıverdiği güçleri denetleme yeteneğini gösteremez -bunalımların yaygınlaşması ve şiddetlenmesi bu yüzdendir. Bunun sorumluluğu sıklıkla *piyasaya* yüklenir ve bunu alt etmenin ancak planlama (toplumsal bir ölçekte bilinçli örgütlenme) ile mümkün olacağı *söylenir.*[26]

Bu tür analiz, sosyalist olduğunu iddia eden ülkelerin başarısız olmasından sonra açıkça çok büyük gerileme göstermiştir. Bununla birlikte, son yıllarda işsizliğin ve uluslararası finansal bunalımların inatla sürmesi, bu söylemin güncel bir öneri olarak dönem dönem canlanmasına yol açmıştır. Burada, neoliberalizm analizindeki kilit bir öğeye dokunuyoruz.

Kapitalizmin bir *piyasa ekonomisi* olarak tanımlanması çoğu kez dar ya da düpedüz yanlış anlayışların belirtisi olsa bile, tartışma yine de kapitalizmin temel özelliklerine ilişkindir. Kapitalizme has ademimerkezîleşme, kararların şahsi karakteri, kapitalizmin ana özelliklerinden birini tanımlar: Sorunlar genellikle *a posteriori* (deneyimlere dayanılarak) çözülür -ve bu düzeltmeler şiddetli olabilir. Bu bağlamda *ex postism*'den (sonradancılıktan) söz ediyoruz. Bununla birlikte, kapitalizmin tarihsel şekilde geliştiğini, ortaklaşa eşgüdüm içeren yeni *ex ante* (olası başarısızlıkların ve geri çekilmelerin dikkate alındığı) süreçler ortaya çıkardığını ekleyerek bu gözlemi hemen düzeltmeliyiz.[27]

Ex ante ve *ex post* kararlar arasındaki ilişkiler karmaşıktır. *Ex ante* örgütlenme, kapitalizmin ilk önce şirket düzeyinde ve sonra bir bütün olan toplum düzeyinde elde ettiği üzere, üretici güçlerin yüksek düzeyde toplumsallaşmasını gerektirir. Az çok merkezî ya da ademimerkezî postkapitalist ekonomide *ex post* ayarlamaları yok etmek her durumda bir hata olurdu. Sorun, işlev bozukluklarının ve doğurdukları sonuçların kapsamını sınırlamaktır. Ama herhangi bir yanlış ayarlamanın, en karmaşık toplumda bile düzeltmeye yol açması gerekir. Kapitalizmde, uzun süreli yapısal bunalımlara dayanan çok fazla şey vardır; bunların bedelini de büyük ölçüde hükmedilen sınıflar ve ülkeler öder. Sorun olan, kapitalizmin sınıflara uyguladığı kendine has şiddet ve eşitsiz muameledir -*a posteriori* düzeltmelerin gerekliliği değil.

Önceden söylendiği gibi, bu bağlamda yalnızca piyasaya değinmek çok dar bir anlayıştır -*Kapital*'in Birinci Cildi'nin birinci *kısmına hapsedilmiş* bir Marksizm anlayışıdır. Başka süreçlerin göz önüne alınması gerekir:

(1) Kapitalizmin sermaye dağılımını (yatırımın iş kolları arası orantılarını) ve malların piyasaya arzını (üretimi) yönetmesini sağlayan ademimerkezileştirilmiş mekanizmalar, büyük ölçüde, denge bozulmasına tepki olarak, yani *ex post* yürütülür. Gereğinden fazla mal üretilirse, çıktı azaltılır. Bu açıdan bakılınca, kapitalizm etkindir ve *ex postism* anarşiyle eşanlamlı değildir.

(2) Ekonomik faaliyetlerin genel düzeyinin denetimi de *ex post* işler. Yeterli ama aşırı olmayan düzeyde talep oluşmasını sağlamak makroekonomik politikaların görevidir.[28] İstikrarsızlaşma riskleri büyüktür ve birbirini takip eden aşırı ısınma ve durgunluklarda açığa çıkar. Marx'ın *bunalımlar* dediği şeyler denetim dışı kalmış durgunluklardan başka bir şey değildi. On dokuzuncu yüzyıl sonunun ve yirminci yüzyılın tarihi, bu alanda özellikle Keynesgil devrimden sonra kaydedilen ilerlemeye tanıklık eder. Bu ilerlemeye rağmen, yine de düzensizlikten söz edebiliriz, çünkü genel ekonomik faaliyet düzeyinin istikrarı tam olarak güvenceye alınmamıştır.[29] Neoliberalizm, istikrar sağlamaya yönelik toplumsal usulleri pekiştirip güçlendirirken aynı anda da onları egemen sınıfların hizmetine vermiş (tam istihdamdan ziyade fiyat istikrarı) ve artık yeni derecelere ulaşmış olan gezegen ölçeğinde anarşiyi canlandırmıştır.

(3) Birikimin başlıca tarihsel eğilimleri ve ritimleri, çağdaş dünyadaki bu kapitalist anarşinin ana unsurlarıdır. Kapitalizm, teknik değişimin sonuçlarını devam ettirmekte özünden gelen bir güçlük sergiler. Ayrıcalıkların –özellikle mülk sahiplerine ait ayrıcalıkların– korunmasıyla ilişkili engellemeler (mülkiyet ilişkileri ve daha genel olarak üretimin dönüştürülmesine karşı direniş) bunu daha da şiddetlendirir. Dolayısıyla, büyük değişiklikler, yapısal bunalımların ardından *ex post* meydana gelir. Kâr oranlarındaki ardışık düşüş ve toparlanma evrelerinde görünür hâle gelen şey işte bu çok çalkantılı dinamiktir ve kapitalizmin yakın zamandaki seyri bunun yeni bir ifadesidir. Birikim, bu hareketlerin merhametine kalmıştır. Dahası, karmaşık finansal devreler ve davranışları (sermaye sahiplerinin ve borsa değerlerini azamiye çıkarmaya çalışan firmaların davranışları) tarafından yönetilir. Ekoloji, kapitalizmin bu özgül dinamiğinin dramatik sonuçlara yol açtığı –daha da beterlerine yol açabilirdi– ve ileriyi görmenin zorunlu olduğu çok önemli bir alandır. Bunun analizi bu incelemenin sınırlarını aşar.[30]

Finans ile reel sektör arasındaki ilişkiler

Marx'ın para konusundaki –para-metadan değer simgesine, değerlerin ölçümünden satın alma gücü olarak asıl paraya uzanan– analizi dikkate değerdir.[31] Bu, çağdaş kapitalizme özgü mekanizmaların kavranmasına elbette yardımcı olur, ama çok ihtiyaç duyulan bulguları sağlamaktan uzaktır. Özellikle, terimin modern anlamında paranın yaratılmasına ilişkin bir analizin eksikliği fena hâlde hissedilir.

Finansal ve finans dışı sektörler arasındaki ilişki, neoliberalizme daie herhangi bir analizin açıkça özünde yer alır. Değere ve sermayeye ilişkin Marksist kuramlar bu bakımdan katî sonuçlara sahiptir. Üretken emek ve artık değer kuramı, finansal faaliyetlerin üretken olmayan faaliyet olarak tanımlanmasına götürür. Ticarette olduğu gibi, bir finans şirketinde, örneğin bir bankada gerçekleşen kâr, başka bir yerde el konulmuş toplam artık değerin bir kısmının gerçekleşmesi olarak yorumlanır. Marx, tıpkı "armut ağacının armut vermesi" gibi paranın meyve verebilmesinden alaycı bir dille söz eder. Bu nedenle Marksistler, *finansal faaliyetler* ile *zenginlik yaratımı* arasında aşırı yakın ilişki kurma eğilimine karşı özellikle korunaklıdırlar. Bu, finansal faaliyetlerin yararsız olduğu anlamına gelmez (genel olarak değil, kapitalist üretim ilişkileri açısından bunların açıkça yararı vardır). Marx'ın *Kapital*'in Üçüncü Cildi'nde finansla ilgili yaptığı uzun açıklamaların ayrıntılarına burada giremeyiz:

(1) Bu analizin bir kısmı, sermayenin üç biçimde gerçekleşen devreleriyle ilgilidir: para-sermaye, meta-sermaye ve üretken sermaye. Tıpkı ticari sermaye gibi, bankacılık sermayesi de sermaye devresinin gerektirdiği belirli işlemlerde özel bir role sahip görünmektedir. Bu, *para olarak ticari sermayeyi içerir*. Bunun işlevi, sermayenin genel devresine ve dolayısıyla toplumsal (kapitalist) üretime katkı yapmasından oluşur.

(2) Finans, faaliyetten ayrı olarak gerçek avans şeklinde finans dışı sektöre sermaye teminine de katkıda bulunur -sistemin genel işleyişine yapılan ve yine üretim ilişkileriyle alakalı olan başka bir katkı. Bu sermaye, gerçek kredilere ek olarak hisseler de içeren *ödünç* (borçlanılmış) *sermaye*dir. Bu şekilde krediler ve hisseler olarak yatırılan sermaye, firmalara üç biçimiyle konulmuş sermayenin karşılığıdır -ikinci bir ifadesidir. Hayalî sermaye fikri, bu kopyalamadan kaynaklanır (sermaye, şirketlerin reel ve parasal mülkiyetinde ve başka bir etkenin, özellikle başka bir firmanın mülkiyet sahipliğini kanıtlayan ipotekli tapu senedinde sayılmamalıdır);[32] ya da *a fortiori* (daha sağlam bir nedenle), bir firmanın mülkiyetini herhangi bir şekilde temsil etmeyen, hazine bonosu gibi bir belgenin varlığından kaynaklanır.

Marx, parasal ve finansal mekanizmaların ve kurumların yaygınlaşmasını da anlatarak, sistemin istikrarı için bir tehdit saydığı bunların asalak, vurguncu karakterini şiddetle eleştirir.

Para ve finans hakkındaki bu varsayımlardan, neoliberal yapılanmaları mucizevi bir şekilde anlayabilmemizi sağlayan hiçbir "vahiy" çıkmıyor. Ama bu çerçeve son derece uygun -genelde en uygun- olmayı sür-

dürüyor ve çeşitli yanlış ve aşırı değerlendirmelere karşı etkili bir engel oluşturuyor. Yine de bunun pekiştirilmesi gerektiği açıktır.

Faiz oranları kuramı, Marx'ın analizinin, neoliberalizm analizinde özellikle hoş karşılanan ilintililiği ve çağdaşlığı konusunda mükemmel bir örnek teşkil eder. Aşağıdaki yönler öne çıkarılabilir:

(1) Marx, faiz oranı ile kâr oranı arasında kesin bir ayrım yapar. Hiçbir mekanizma bunları eşitlemez. Kâr oranı ile faiz oranı arasındaki fark, bir üretim ilişkisinin göstergesidir: şirket ve kapitalist borç veren, oldukça farklı iki öznedir (belirli yapılanmalar içinde ilintilidir).

(2) Bağıntılı olarak, Marx faiz oranlarını belirleyen hiçbir "yasa"nın olmadığını belirtir. Neoklasik kuram faiz oranlarını diğer fiyatlar gibi bir fiyat sayarken ve Keynesgil kuram bunları likidite talebine bağlarken, Marx, genel likidite koşullarının (iş döngüsünün akışıyla) faiz oranlarındaki dalgalanmaları etkilemesine rağmen, bunları toplumsal bir ilişkinin -denilebilir ki, bir güç ilişkisini- ifadesi olarak görür. Muğlak sayılabilecek bu analizler, günümüz kapitalizminde faiz oranlarının hareketini kusursuzca yansıtıyor. 1979'da reel faiz oranlarında yaşanan ve neoliberalizmi getiren yükselme -siyasal ve parasal yetkililerin bilerek yaptıkları bir seçim- bu ilişkilerin son derece tatmin edici bir ifadesidir.[33]

Sınıf mücadelesi

Marx'ın tüm analizinde sınıf mücadelesi yankılanır. *Kapital*, kapitalistler ile proleterler arasındaki karşı karşıya gelişiyle doludur ve çalışma bu karşılaşmanın anahtarlarını sağlar. Marx'ın ekonomik ve siyasal yazılarını birlikte düşündüğümüzde, analitik çerçevenin genişlediğini görürüz: kapitalistler ve toprak sahipleri, sanayiciler ve bankerler, küçük üreticiler ve ayrıca ücretli yöneticiler. Devlet, sıklıkla öyle tanımlandığı üzere özerk özne olmak şöyle dursun, egemen sınıfların gücünün ve uzlaşmalarının yürütülmesiyle doğrudan bağlantılıdır.

Tarih hakkı verilerek okunduğunda, bu güçler ve mücadeleler asla göz ardı edilemez. İster yirminci yüzyılın başında çağdaş kapitalizm kurumlarının, ister yirminci yüzyılın ilk yarısında özel ve kamusal yöneticiliğin ve onunla eşzamanlı gelişen toplumsal korumanın, isterse neoliberalizme has yeni yapılanmaların ortaya çıkışı olsun, sistemdeki dönüşümlerin her biri, işçi sınıfı hareketinin gücünü ya da zayıflığını, mülk sahiplerinin (finansın) kavgacılığını vb. dikkate alan mücadelelerde ve mücadeleler yoluyla gerçekleştirilmiştir. Keynesçilikten özellikle neoliberalizme kadar politikalar bunların dolaysız ifadeleridir.

Kapitalizm için bizim önerdiğimiz dönemleştirmede teknik ve dağılımsal eğilimlere ve yapısal bunalımlara biçilen rol, *ekonomizm* izlenimi vermemelidir. Birisi eğilimleri, diğeri mücadeleleri merkezine alan iki bakış açısı arasındaki cehennemî ikileme sıkışıp kalmış değiliz. Yirminci yüzyılın başında kapitalizmin geçirdiği değişikliklere mücadeleler yön verdi; bunlarda işçi sınıfı hareketinin gücü, egemen sınıfların iç çelişkileriyle (örneğin, bir yanda finansçılar ve yeni yönetimsel şirketlerin başındakiler ile öte yanda eski usul kapitalistler arasındaki ilişkiyle) birleşerek, merkezî bir rol oynadı. Benzer biçimde, neoliberalizmde mülk sahiplerinin güçlerini yeniden göstermeleri, uzun süreli bir karşılaşmanın sonucuydu, bir azınlığın ayrıcalıklarını devam ettirmeye yönelik kesintisiz savaşta bir aşamaydı. Böyle büyük tarihsel gelişmeleri ancak bu çeşitli unsurların birleşimi anlaşılır kılabilir. Marksizm, böyle bir yaklaşım için en uygun çerçevedir -ya da olmalıdır.

Dönüşümü düşünürken - kapitalizmin ötesi

Yukarıdaki alt başlıklarda, belirli kavramların, yasaların ya da mekanizmaların açıklayıcı gücünü vurguladık. Ama bu açıklayıcı gücün muhtemelen aşılmış olduğu hususlardan öğrenilecek pek çok şey de vardır. Bazı durumlarda -çeşitli örnekler verdik- sorun, analizi genişletmek ve içerdiği sınırlamaların bazılarını alt etmektir. Başka durumlarda ise güçlük, analiz araç-gereçlerinin kusurlu olmasından değil, bizatihi olgunun geçirdiği niteliksel dönüşümden kaynaklanır. Bu noktanın biraz netleştirilmesi iyi olur.

Örneğin, Marx'ın değer ve sömürü analizinin bir emek türüne -üretken denilen emeğe- ayrıcalık tanıdığına, kâr oranının azamileştirilmesiyle ilgili olan ve *yönetim* terimi altında topladığımız diğer emek türlerini ise ikincil konuma yerleştirdiğine yukarıda işaret ettik. Bugün büyük önem kazanmış olan bu emek türlerine hakkını vermek bir şeydir, ama böyle ayrımların muhtemelen silinip gitmesi konusunda kafa yormak başka bir şeydir -bu bizim Marksizmin ana kavramlarından epeyce uzaklaşmamız anlamına gelirdi. İşçi sınıfının üretim görevlerini ve ticaret alanındaki çalışanların (satıcıların, kasiyerlerin vb.) görevlerini birleştirmeli miyiz? Bunu yapmayı seçersek, daha yüksek kademedeki yönetici personel karşısında nasıl bir duruş benimsemeliyiz? Kuramlaştırma açısından en iktisatlı çıkış yolu, ekonomi ve toplumlarımızın böylesi yeni karmaşıklıklarını yeniden eski sandıklara -başka bir deyişle, kapitalizmin ge-

leneksel kategorilerine- sıkıştırmamızdır. Ama en uygun olan bu mudur? Marx, tüm sistemini, birincil toplumsal ilişki üzerine -özgül olarak tanımlandığı şekliyle, kapitalistler ve proleterler arasındaki karşılaşma üzerine- kurmaya karar vermişti. Onun yaklaşımını izleyebiliriz: Aynı zamanda terminolojiyi korurken sistemin katılığını da eritebiliriz. Böylelikle, yeni bir çalışan veya proleter sınıftan, yeni kapitalistlerden ya da yeni bir küçük burjuvaziden söz ederiz.[34] Marx'ın yaptığı üretken emek ve artık değer tanımı sessiz sedasız kenara itilir ya da terk edilir. Daha zorlu bir yaklaşım, analiz çerçevesinin yenilenmesidir. Bu, üretken emek kavramının reddedilmesi değildir. Ama değişen bir dünyada normal olduğu üzere bu kavramın açıklayıcı gücünün yavaş yavaş aşıldığını kabul etmeliyiz. Yeni olan üzerinde düşünmek ve yeni ile eskinin bir arada varlığını tanımak gerekir. Çağdaş kapitalizmin analizi bizi böyle çetin sorunlarla karşı karşıya getiriyor.

Nereden başlamalıyız? Bizim görüşümüze göre, bu dönüşümlerin süreci, emeğin (işçilerin ve çalışanların emeğinin) ikincil biçimlerinin henüz kısmi olan kaynaşmasından daha geniştir. Ücretli personele verilen yönemsel görevler, yürütme görevleri (*çalışan* bileşeni) ile tasarlama, örgütleme ve yönlendirme görevleri (*yönetici* bileşeni) arasında henüz kesin hatları çizilmemiş bir kutuplaşmaya tabidir. Bu yeni *sınıfsal* çelişki -sınıfsal, çünkü üretimdeki yeni ilişkilerden kökenleniyor- diyalektik olarak kapitalistler ile proleterler arasındaki geleneksel çelişkinin üstüne binmiştir.[35] Bu gelişmenin sürmesi, çalışanlarca yapılan işler ile işçilerce yapılan işlerin belirli bir kaynaşmasına yol açabilir. Neoliberalizm sahneye çıkıncaya kadar, yöneticiler de dâhil olmak üzere bu ücret gruplarının siyasal birliği, sınıf birliğini içermemesine rağmen, büyük ölçüde korunmuştu. Buna karşılık, mülk sahiplerinin ayrıcalıklarını sürdürmeyi amaçlayan neoliberalizm, bu ücretli personelin yüksek düzeyli kesimlerini sermayeyle belirli biçimlerde birleştirme eğilimindedir.

Kapitalist mülkiyet de emeği etkileyen dönüşümlerle kıyaslanabilecek dönüşümlere uğramıştır; neoliberalizm bunların analizini korkunç derecede karışıklaştırır, çünkü çağdaş ekonomilerin ve toplumların belirli temel kapitalist karakteristiklerinin -en azından sermaye sahiplerinin gücünün- yeniden öne çıkarılmasının bir ifadesidir. Kapitalist mülkiyette (üretim araçlarının sahipliğinde) oluşan ilk büyük dönüşüm, zaten değinilmiş olduğu üzere, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların dönüm noktasında sahiplik ile yönetimin birbirinden ayrılmasıyla ve sahipliğin finansta, yönetimin ise şirkette yoğunlaşmasıyla meydana geldi. Mülkiyet

ilişkisi gevşedi. Neoliberalizm, önceki gelişimi genişleten bir gelişimin altını çizer: belirli ücretli kesimlerin bu kapitalist güçle bağlantısını dikkate alarak sermayenin fonlarda yoğunlaşması. Kimileri, bu değişikliklerin arkasında, göz ucuyla da olsa gerek kurumsal kapitalizmi, gerek postkapitalizmi,[36] hatta sosyalizmi[37] çağrıştırır şekilde kapitalist toplumsal ilişkilerin aşılmasını görmüşlerdir.

Bizim yorumumuz, yönetimsel görevlerin verilmesinde, yöneticiler ile diğer gruplar, çalışanlar ve işçiler arasındaki bir kutuplaşmanın altını çizmemizi gerektiriyor. Bunu yeni bir üretim ilişkisi ve yeni bir sınıfsal ilişki olarak görüyoruz -bu da bizi kapitalci-kadrocu dediğimiz melez bir toplumdan söz etmeye yöneltiyor. Neoliberalizm, güç ve kazanç açısından geleneksel kapitalist bileşenin üstünlüğünü korumaya uğraşıyor, ama üretim ilişkilerindeki değişimi belki yavaşlatabilse ve kesinlikle saptırsa bile durduramaz. Dönüşüm üzerinde düşünmek, güç dengesi üzerinde düşünmek -karşı karşıya olduğumuz analitik meydan okuma budur.

NOTLAR

1 Howard ve King'in (1989 ve 1992) yaptıkları büyük senteze bakın.

2 Kâr oranının yükselme eğilimi, en azından Birleşik Devletler'de ve başlıca Avrupa ülkelerinde yaklaşık yirmi yıldan beri görülüyor. Birleşik Devletler'de Avrupa'dakinden daha belirgin değildir (Duménil ve Lévy 2004, Bölüm 3).

3 Bu değişiklikler, katı anlamıyla teknolojiyi ve örgütlemeyi birleştirdi. Montaj hattı arketiptir, ama bir bütün olarak yönetim (ticari, finansal) dönüşüme uğratıldı.

4 Dolayısıyla, elektronik ticaretin ve finansal operasyonları yöneten tekniklerin yanı sıra üretim yönetimini de kapsar. Bu yeni teknikler özellikle çokuluslu şirketlerin, büyük fonların ve piyasaların -artık gezegen çapında, *küresel* bir boyuta sahip kurumların- ayırt edici niteliğidir.

5 Tıpkı örneğin 1970'lerde Üçüncü Dünya'ya eksi reel faiz oranlarıyla kredi açma politikasını anti-komünist mücadelenin dayatmış olması gibi, 1979'da bu oranları söz konusu ülkelerin kaldıramayacakları düzeylere yükseltme kararı da bu tehdidin azalmasıyla olanaklı hâle geldi (bkz. Toussaint 1998).

6 Bkz. Duménil ve Lévy 1999b.

7 Bkz. François Chesnais, Odile Castel ve Bernard Gerbier'nin Duménil ve Lévy (editörler) 1999a'ya yaptıkları katkıların yanı sıra, Gilbert Achcar, Noam Chomsky, Larry Portis, Giovanni Arrighi, Peter Gowan, Fredric Jameson, James Cohen ve Jacques Bidet'nin *Actuel Marx*, no. 27, 2000'e yaptıkları katkılar. Ayrıca bkz. Amin 1996 ve Chesnais 1997.

8 Bkz. Duménil 1980; Foley 1982; Lipietz 1982; Dostaler 1985; Ehrbar ve Glick 1986; Freeman 1996. Ayrıca bkz. Bu anlaşmazlıkla ilgili olarak Jorland 1995'te çizilen tablo.

9 Verili bir teknik ve örgütlenme durumunda kâr oranının azamileştirilmesine yönelik görevler ile bilgi edinilmesini yaşamsal ölçüde gerektiren yeni ürünler elde etmeye ve (ölçütü her zaman kârlılık olan) verimliliği artırmaya yönelik yenilikçi görevler arasında ayrım yapabiliriz.

10 Karş. Marx 1981, Bölüm 10. Bu mekanizmaların çağdaş yeniden formülasyonu için bkz. *Political Economy*'nin özel sayısı ve Bidard 1984.

11 Karş. Duménil ve Lévy 2002a.

12 Karş. Baran ve Sweezy 1966.

13 Brenner 1998'de savunulan tezlerin aksine.

14 Bkz. özellikle Moseley 1992 ve 1997; Shaikh 1992; Wolff 1992; Brenner 1998; ve

Husson 1999. Yakın tarihte Duménil ve Lévy 1996 ve 2002b'yi bu konuya ayırdık.

15 Yeni tekniklerin uygulamaya konulmasının artık kâr elde etmeyi mümkün kıldığı ve bu tekniklerin bütün üreticilere yayılmasının ortalama kâr oranı açısından sonuçları konusunda Marx'ın yaptığı tanımlama önemli bir anlaşmazlığın fitilini ateşledi (bkz. Okishio 1961).

16 Bu, sermayenin üretim ve dolaşım maliyetlerinin asgariye indirilmesinin yanı sıra, sermayenin çeşitli bileşenlerinin içerdiği tutarların asgariye indirilmesiyle de eşdeğerlidir. Bunun aksine, Fred Moseley bu maliyetlerdeki artışı kâr oranının düşmesinde ana etmen olarak görüyor (karş. Moseley 1992)

17 Marx 1981, s. 349-50.

18 Mandel 1995'te olduğu gibi, Marksist bir çerçevede ve düşen kâr oranlarıyla ilgili olarak. Ayrıca bkz. Kleinknecht, Mandel ve Wallerstein 1992.

19 Kapitalizmi dönemleştirirken, çeşitli ölçütlere ayrıcalık tanınabilir: bunalımlar, kurumsal değişiklikler, üretim ilişkileri vb. Aslında bunların belirli bir şekilde birleştirilmesi gerekir (Duménil ve Lévy 2001). Düzenleme kuramı farklı bir bileşim önerir (Aglietta 1979; Lipietz 1979; ve Boyer 1986).

20 Marx 1981'in terminolojisine göre.

21 Bkz. Duménil ve Lévy 1996.

22 Yeniden üretim şemaları, ulusal muhasebenin özünde yatan üretim, tüketim ve yatırım gibi büyük kümeler arasındaki belirli sayıda ilişkiye ışık tutar. Bunlar, arz ve talebin dallar arası orantılarını ayarlayan mekanizmaları açıklamaz (*Kapital*, Üçüncü Cilt, Bölüm 10'un konusu budur).

23 Marx'ın kendisi bu tezi çürütür: "Etkin talebin ya da etkin tüketimin olmaması nedeniyle bunalımların ortaya çıktığını söylemek katıksız totolojidir" (Marx 1978, s. 486).

24 Marx 1976, Bölüm 25.

25 Marx 1981, Bölüm 15.

26 Engels, bu türden kapitalist anarşinin bir *piyasa* analizini öne çıkararak, her fabrika içindeki örgütlenme ile piyasa anarşisini karşılaştırır (bkz Engels 1977, Bölüm 3).

27 Bireyler arası sözleşebilirlik ile merkezî sözleşebilirlik ve örgütlenme ile piyasa arasındaki ilişki -birçok yönü bulunan karşılıklı çıkarımlar- Jacques Bidet'nin yapıtının özünde yer alır (bkz. Bidet 1999).

28 Merkez bankası, *para* politikası yoluyla, ekonomideki toplam para ve kredi miktarını, dolayısıyla da talebi (ailelerden, firmalardan ve devletten gelen talebi) az çok etkili şekilde kontrol eder. Kredi arzı, faiz oranlarının düşmesine rağmen artık borçlanma talebiyle karşılaşmıyorsa, devlet borçlanmalı ve harcama yapmalıdır. Ekonomik faaliyette keskin bir düşüşün olduğu evrelerde bütçe politikasının işlevi budur.

29 Gerçekte, özel yönetimdeki ilerleme ve finans mekanizmaları, yeni istikrarsızlık etkenlerinin taşıyıcılarıdır ve politikaların tarihsel olarak daha etkili olmaları gerekir -bu da önemli kurumsal değişiklikleri ima eder. Finans dışı ve finansal özel etkenlerin makroekonomik istikrar üzerindeki sürekli baskısına *eğilimsel istikrarsızlık* diyoruz (Duménil ve Lévy 1996, Bölüm 12).

30 Bu bölüm, kapitalizmin çok daha büyük olan kusurlarının genel bir tablosunu çizmek iddiasında değildir.

31 Bkz. de Brunhoff 1973.

32 Muhasebe diliyle, firmaların bilançoları konsolide edilmelidir.

33 Bahane uyduran söylemleri -örneğin, tam aksinin doğru olduğu kanıtlanabileceği hâlde, faiz oranlarındaki yükselişi kamu açıklarının sonucu gibi gösteren söylemleri- çürütür (bkz. Duménil ve Lévy 2004, Bölüm 10).

34 Bkz. Poulantzas 1975.

35 Bkz. Duménil 1975 ve Duménil ve Lévy 1994.

36 Bkz. Drucker 1993.

37 Bkz. Blackburn 1999.

KÜMELENMELER



Bölüm 6

Analitik Marksizm



Christopher Bertram

Analitik (çözümlemeci) Marksizm, G. A. Cohen'in *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Karl Marx'ın Tarih Kuramı: Bir Savunma) adlı yapıtının 1978'de yayınlanmasıyla doğdu.[1] Yahudi komünist bir geçmişe sahip bir Kanadalı olan Cohen, bu yapıtında, analitik felsefe tekniklerini uygulayarak tarihsel maddeciliğin savlarını açıklığa kavuşturma çabası gösteriyordu. O çaba, en azından iki ayrı gruba sapkınlık gibi görünmüş olmalıydı. Anglofon dünyadaki Marksistler ve radikaller, Hegelci ve Althusserci kamplara bölünmüş olabilirlerdi ama Oxford ve Cambridge'te öğretilen türden analitik (çözümlemeci) felsefenin hem siyasal açıdan tutucu hem de aptallaştırıcı derecede dar görüşlü olduğu fikrinde birleştiler. Öte yandan analitik filozoflar ya Marx'ı gerçek anlamda felsefi önemi olmayan birisi sayıp bir kenara koymaya eğilimli olmuşlardı ya da tarihsel maddeciliğin merkezî öğretilerini Hegelci bilmesinlerciliğin (obskürantizm) ve bönce felsefi yanlışların bir karışımı olarak görmüşlerdi. Ne var ki Cohen, tarihsel maddeciliğin kilit savlarının doğruluğunu ya da yanlışlığını değerlendirmeye zorunlu giriş olarak bizatihi o savları açıklığa kavuşturmak ve açık seçik belirtmek için gündelik dil felsefesinin tekniklerini kullanmanın mümkün olduğuna inanıyordu.

Cohen, programını yürütürken, Marksistlerin çoğunun (daha önce değilse bile) Plehanov'dan bu yana üzerinde anlaşmaya vardıkları bir görüşe kararlılıkla cephe alıyordu. Adıyla sanıyla, Marksizm ve "burjuva" toplum bilimi arasında yöntem bakımından temel bir ayrımın olduğu görüşü. Cohen'e göre, Marx dünya hakkında –tarih hakkında, toplumsal sınıflar hakkında, devrim hakkında– çeşitli savlar öne süren birisi olarak anlaşılmalıydı ve o savların, başka herhangi bir toplumsal kuram sistemi

nasıl değerlendiriliyorsa aynı yöntemlerle soruşturma konusu yapılması olağandı. Lukács, Marksizmin ampirik savlarıyla değil, yöntemiyle ayırt edilmesi gerektiği yolundaki ünlü tezi[2] ortaya atmış olsa bile, Cohen taban tabana zıt görüşü benimsedi.

Cohen'in ortaya koyduğu örnek, öncelikle Anglosakson dünyasında (ama yalnızca orada değil) başka araştırmacıları yüreklendirdi ve onların çalışmalarıyla olan bir yakınlığı gün ışığına çıkardı: John Roemer (Amerikalı iktisatçı); Jon Elster (Norveçli felsefeci), Erik Olin Wright (Amerikalı sosyolog), Philippe Van Parijs (Belçikalı siyaset felsefecisi), Adam Przeworski (Polonyalı siyasal bilimci), Robert Brenner (Amerikalı tarihçi) ve daha birçokları.[3] Bu düşünürler çok sıra dışı bir okul oluşturdular: Üzerinde uzlaştıkları şeyler çok azdı ve sık sık birbirleriyle derin anlaşmazlığa düşüyorlardı. Ama hiç değilse savları ve tutumları açıklıkla belirtmeyi zorunlu saymalarıyla, eleştiriye ve tartışmaya açık oluşlarıyla kıvanç duyuyorlardı. Diğer Marksistlerin sıklıkla uyguladıkları türden yanlışlama karşıtı stratejilere başvurmaktan bilinçli olarak kaçındılar. Bu nedenle, kurdukları gruba "Harbi Marksizm" grubu adını verdiler (resmî adı, yıllık toplantılarının yapıldığı tarihe binaen "Eylül" grubuydu). Bu grubun, "Marksist" bir grup için şaşırtıcı olan bir özelliği vardı: bazı üyeleri -bu bağlamda en dikkat çekicisi Van Parijs- hiçbir zaman Marksist olduğunu iddia etmedi!

Aşağıdaki satırlarda, önce, analitik Marksizmin ilk evresine ait kalıcı değerde katkılar olarak gördüğüm şeyleri ana çizgileriyle anlatacağım: Bunlar, Cohen'in tarihsel maddecilik üzerindeki çalışmaları ile John Roemer'in sınıf ve sömürü üzerindeki çalışmalarıdır. Sonra, analitik Marksizmle ilişkili toplum bilimi felsefesi hakkında ve "rasyonel tercih Marksizmi" nitelemesinin doğru olup olmadığı hakkında bir şeyler söyleyeceğim. Son olarak, sola yakınlığı bu projenin başlangıcındaki yakınlığına göre çok daha az olan bir dünyada, analitik Marksizmin, sosyalist değerlerin savunulmasıyla ve kapitalizme karşı kurumsal alternatiflerin geliştirilmesiyle ilgilenen en yeni evresini irdeleyeceğim.[4]

Cohen ve tarih

Karl Marx's Theory of History: A Defence'te Cohen, Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya "Önsöz"ünü temel alan geleneksel ve bazılarına göre gözden düşmüş bir tarihsel maddecilik yorumunu felsefi eleştiriye karşı savundu. Maddi ile toplumsal arasında kesin bir ayrımı Marx'a

atfetmesi ve tarihsel maddeciliğin işlevsel açıklamaya bağlı olduğunda ısrar etmesi, bu savunmanın merkezinde yer alıyordu.

Cohen'in tarihsel maddeciliği yeniden inşasının merkezinde iki tez vardı: gelişim tezi ve öncelik tezi. Gelişim tezi, maddi üretici güçlerin zaman içinde gelişme eğilimi taşıdığını, o maddi üretici güçlerin yalnızca fiziksel üretim araçlarını değil, ayrıca (ve en önemlisi) teknik ve bilimsel bilgiyi de kapsadığını bize anlatır. Öncelik tezi, toplumun toplumsal biçiminin (üretimdeki toplumsal ilişkilerin) karakterini, maddi üretici güçlerdeki gelişim düzeyinin açıkladığını (ve aksinin geçerli olmadığını) ileri sürer. Cohen, ayrıca, siyasal ve hukuksal kurumların karakterini üretimdeki toplumsal ilişkilerin niteliğinin açıkladığını da ileri sürer.

Gelişim ve öncelik tezlerini birlikte ele alıp, üretim güçlerinin farklı gelişim düzeylerinde farklı toplumsal biçimlerin bunların daha ileri gelişimine uygun olduğu yolundaki mantıklı düşünceyi de eklersek, o zaman çok geleneksel bir Marksist tarih tablosuyla karşılaşırız. Toplum biçimleri, üretici güçlerin gelişimi için bir kabuk işlevi görür, belirli bir noktada üretici güçler o kabuğu çatlatıp çıkar ve yerine yenisini koyar.

Ama Cohen'in pekâlâ farkında olduğu gibi, bu geleneksel tarih tablosu, görünüşte inandırıcı nedenlerle gözden düşmüştü; başta gelen bir neden de hem ilişkilerin güçlerle (ve üstyapının temelle) açıklanması hem de aynı anda güçlerin gelişimi için belirli bir toplumsal ilişkiler dizisinin benimsenmesinin elverişli olduğunda (ve üstyapıların temeller üzerinde güçlü etkilerinin olduğunda) ısrar edilmesi arasındaki görünür tutarsızlıktı. Sonuçları normalde nedenlerine atıfta bulunarak (tersini yaparak değil) açıkladığımız için, birçok kuramcı, tarihsel maddeciliğin içsel çelişkiye ya da tutarsızlığa düştüğü izlenimi edinmişti.

Cohen'in bu probleme getirdiği çözüm, Marksist tarih kuramının *işlevsel* açıklamalara önem verdiğini savunmaktı. Nasıl ki bir biyolog, kuşların kemiklerinin içinin boş olması gerçeğini, o kemiklerin kuşa uçma yeteneği kazandırma eğilimiyle açıklayabilirse, Marksistler de üretimdeki toplumsal ilişkilerin karakterini, bizatihi o toplumsal ilişkilerin, maddi üretici güçlerin gelişimini destekleme eğilimine atıfta bulunarak açıklayabilirler.[5]

Cohen'in tarihsel maddecilikte işlevsel açıklamaya başvurması, analitik Marksizm içindeki ilk büyük tartışmalardan birine zemin hazırladı. Jon Elster'in yazdığı bir dizi makalede öne sürdüğü gibi, eğer Marksizm işlevsel açıklamaya dayansaydı, o zaman Marksizmin hâli çok daha kötü olurdu. Elster, üç tarz açıklamayı ilke olarak kabul ediyordu: Neden-

sel açıklama, fiziksel bilimler için standart açıklama biçimiydi; bireysel kişilerin kanılarına ve isteklerine atıfta bulunan niyetsel açıklama, alışılmış toplumbilimsel açıklama biçimiydi; işlevsel açıklama ise sıklıkla biyolojik bilimlerde kabul edilebilirdi. Ama, diyordu Elster, önerilen bir işlevsel açıklamanın kabul edilebilir olması için, daha düzenli nedensel ya da niyetsel bileşenlerden oluşan bir geribildirim döngüsüyle desteklenmiyor olması gerekir. Darwin'in doğal seçilim kuramı (Mendel genetiğiyle birlikte) biyolojik bilimler için böyle bir çözümleme sağlar. Ama -Elster'e göre- reddedilmesi (en azından Cohen'in savunduğu biçimiyle reddedilmesi) gereken tarihsel maddecilik için böyle hiçbir makul çözümleme bulunamaz.[6]

Kendi payına Cohen ise altta yatan nedensel (ya da niyetsel) mekanizmaların hiçbiri anlaşılmamış olsa bile, olguların işlevsel açıklamalarına dayanmanın, akılcı olabileceğini öne sürerek tutumunu savunmaya çalışıyordu. Bu nedenle, örneğin, Darwin ve Mendel'in açıklayıcı yapıyı tamamlamalarından önce bile organizmaların iyi uyum sağlamış özelliklerine ilişkin işlevsel açıklamaya inanmak akılcıydı.[7] Diğer analitik Marksistler, toplumsal olgularda, doğal seçilimin biyolojik olgularda oynadığı role benzer bir rol oynuyor olabilecek süreçler tasarlayarak Cohen'i savunmaya çalıştılar. Özellikle hem Christopher Bertram hem de Alan Carling, üretimdeki toplumsal ilişkilerin maddi üretici güçlerin gelişim düzeyine iyi uyum sağlamasının, tarihsel olarak, toplumlar arasındaki ekonomik ve askerî yarışmanın baskılarıyla gerçekleşmiş olabileceğini ileri sürdüler.[8]

Cohen'in tarihsel materyalizmi yeniden inşasının başka pek çok yönü de saldırıya uğramıştır. Özellikle gelişim tezi, birçoklarınca kabul edilemez sayılmıştır. *Karl Marx'ın Tarih Kuramı*'nda Cohen, gelişim tezini, maddi kıtlıkla yüz yüze olan bireysel üreticilerin akılcılığı üzerine kurmuş görünüyordu. Birçoklarının gözünde bu, akılcılığın tarihsel ötesi bir yorumuna bağlanmayı, yani Marksistlikten uzak görünen bir yaklaşımı ima ediyordu. Cohen tutumunu o zamandan bu yana netleştirmiş ve geliştirmiştir: Artık, maddi kıtlıkla yüz yüze olan bireysel üreticilerin teknik yaratıcılığını vurgulamaktan çok, gelişimsel açıdan en uygun üretim ilişkilerinin rasyonel biçimde tercihini vurguluyor. Bu netleştirme, toplumsal biçimlerin üretici gelişim üzerindeki yararlı etkilerini Cohen'in işlevsel açıklamaya ilişkin görüşleriyle tutarlı bir tarzda öne çıkaran bir özellik taşımasına rağmen, aslında derinlemesine mantıksız görünüyor. Yeni toplumsal ilişkilerin daha verimli karakterinin, toplumsal devrim-

leri Cohen'in kuramına göre olması gerektiği şekilde gerçekleştirenlerin eylem nedenleri arasında öne çıkması pek olası değildir.[9]

Roemer ve sömürü

Cohen'in işlevsel açıklamasına Jon Elster'in yönelttiği eleştirinin merkezinde, toplum bilimi felsefesine ilişkin atak bir program yer alıyordu. Elster özellikle rasyonel tercih yöntemlerinin kullanılmasını ve oyun kuramının sezgilerinin uygulanmasını salık veriyordu. Elster'in kendi çalışmaları yöntembilimsel bir düzeyde kaldı: Bu yöntemleri standart post-Marksist problemlere uygulayan başlıca analitik Marksist John Roemer olmuştur. Roemer, erken dönemde yazdığı *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*'de (Marksçı Ekonomik Kuramın Analitik Temelleri), Marx'ın ekonomik kuramının oldukça matematikselleştirilmiş yeni Ricardocu tarzda bir yeniden inşasını öneriyordu. Başyapıtı olan *A General Theory of Exploitation and Class*'ta (Genel Bir Sömürü ve Sınıf Kuramı) bunu daha da geliştirdi. *A General Theory*, toplumsal makro fenomenlerin (sınıf gibi) Marksist tablolarını bireylerin mikro motifleri üzerine kurmaya çalışan bir yaklaşımla tüm analitik Marksist projenin gerçek bir örneğini oluşturur. Ortodoks Marksizm bakımından, bunun aynı anda hem ezber bozucu (yöntembilimiyle) hem de tutucu (toplumsal bölünmenin diğer boyutları karşısında sınıfın merkezîliğine yaptığı vurguyla) olduğunu söyleyebiliriz.[10]

A General Theory'nin büyük kısmı, Marksist sömürü ve sınıf kavramlarının oldukça standart neoklasik ekonomik modellerden nasıl türetilebildiğini göstermeye ayrılmıştır. Roemer ilk başta sömürüye ilişkin standart bir Marksist görüşü benimser; buna göre, artık-emek performansı sömürünün devam edip etmediğinin göstergesidir. Roemer'in başka şeylerin yanında ortaya koyduğu sapkın (Marksist bir bakış açısından) önerme, tüm etkenlerin kendileri için çalıştıkları, yalnızca geçinebilmek için gerekli olan şeyleri istedikleri ve yalnızca ürünlerini piyasada değiş tokuş etmek için etkileşimde bulundukları bir ekonomide sömürünün, üreticiler birbirinden farklı emek gücü olanaklarına sahip olarak işe başlarlarsa gerçekleşeceği önermesidir. Çünkü daha zengin üreticiler, üretim teknikleri konusunda daha geniş seçim hakkına sahip olacaklar ve bu nedenle, geçim amacıyla piyasada değiş tokuş edebilecekleri miktarda mal üretmek için toplumsal olarak gerekli süreden daha kısa süre çalışmak zorunda kalacaklardır: Eşit olarak bölüşülmek üzere toplam toplumsal

ürünü üretmek için, yoksullar zenginlerden daha uzun süre çalışırlar.[11] Verdiği pek çok başka örnekle Roemer, bir emek piyasasının bulunduğu ve başlangıçta sahip olunan varlıkların farklı olduğu bir ekonomide sınıfların ortaya çıkacağını; bir kredi piyasasının ve bir emek piyasasının bu bakımdan kesinlikle paralel sonuçlara ulaştığını; değere ilişkin emek kuramı gibi bir şeyin inşa edilebileceğini, ama mantıken bunun fiyatları açıklayıcı olmaktan çok fiyatların ardından geldiğini gösterir. Roemer'in kitabının bu kısmındaki merkezî kuramsal terim, emek güçlerini satarak yarar elde edenlerin sömürüldüklerini ve emek gücü satın alarak yarar elde edenlerin ise sömürdüklerini vurgulayan "Sınıf-Sömürü Karşılıklılığı İlkesi"dir. Öznelerin emek kiralayan mı, yoksa emek satan mı olduklarını, başlangıçta sahip oldukları varlık düzeyi belirler. Üretim araçlarına sahip olmadaki farklılık, bir kişinin emek kiralayan sınıfta mı, yoksa emek satan sınıfta mı olduğunu belirler. Dolayısıyla, sömürü durumu ve sınıfsal konum sistematik olarak ilişkilidir. Ne var ki, özneler farklı niceliklerde ve niteliklerde emeğe sahip oldukları zaman bu ilişki geçerliliğini yitirir. Roemer'in emek kuramına göre daha "genel" bir sömürü kuramı aramasının nedenlerinden birisi budur.

Ama bütün varsayımlar altında iyi tanımlanmış sömürüye ilişkin bir artık emek kuramı inşa etmenin güçlüğü, sömürüyü artık emeğin devredilmesi açısından tanımlamanın önündeki tek engel değildir, çünkü neoklasik bir iktisatçı böyle bir devretmenin olduğu görüşüne katılabilir, ama bunun ahlaksal anlam taşıyan "sömürü" yaftasını hak ettiğini yadsıyabilir. Çünkü neoklasikler, rekabet koşulları altında herkes alışverişten kazanç sağladığı için, kapitalizmde sömürünün söz konusu olmadığını savunurlar. Eğer insanlar alışverişi reddedip sadece kendi öz varlıklarıyla yetinselerdi, hâlihazırda olduklarından çok daha kötü durumda olurlardı. Öte yandan, bir neoklasik, iktisadî olmayan zor sayesinde bazı kişilerin başkalarının emeğini kullanarak yaşama olanağı buldukları yerlerde (örneğin feodal ya da köleci toplumda) sömürünün meydana geldiğini teslim ederdi.

Öyleyse, *Genel Bir Sömürü ve Sınıf Kuramı*'nın *bir* başka başarısı da, Marksistlere göre sömürünün ve neoklasiklerin ilgilendikleri türden sömürünün özel vakalar olduğu bir genel yapı sağlamasıydı. Eğer bir N toplumunu ele alırsak, o geniş toplum içindeki bir S koalisyonu ancak ve ancak aşağıdaki koşullarda sömürülür:

(1) S'nin o andaki durumundan daha iyi durumda olacağı, varsayımsal olarak uygulanabilir sayabileceğimiz bir alternatif durum vardır.

(2) Bu alternatif altında, S'nin bütünleyicisi, N – S = S' koalisyonu o andakinden daha kötü durumda olurdu.

(3) S', S ile tahakküm ilişkisi içindedir.[12]

Koşul (3), sosyolojik bir koşuldur ve S' koalisyonunun, varsayımsal alternatifin gerçekleştirilmesine engel olmasını, dolayısıyla da S'yi sömürmesini beraberinde getirir.[13] Roemer, birtakım tuhaf örnekleri dışlamak için koşul (1) ve (2)'den farklı tipte olan bu koşula ihtiyaç duyduğunu öne sürer. Roemer, öznelerin koalisyonlarının ekonomide oynadıkları bir oyunu betimleyerek (1) ve (2) için modelleme yapar. Oyunun tanımına göre, bir koalisyon, ekonomiye katılmak ya da geri çekilerek karşılığını almak alternatiflerine sahiptir. S koalisyonu, geri çekilme alternatifiyle üyelerine daha yararlı olursa ve bütünleyicisi olan S', S'nin geri çekilmesinden sonra kötüye giderse, o zaman oyunun o belirli sürümünde S, sömürülen bir koalisyondur.[14] Eğer koalisyon oyunun kurallarına göre sömürülen olarak tanımlanacaksa, yalnızca belli bir koalisyonda yer almanın varsayımsal alternatif altında daha iyi olması şartı değil, bütünleyicinin kötüye gitmesi şartı da aranmalıdır. Çünkü ölçeğe göre getirisi azalan bir ekonomide, her iki koalisyon da o alternatif altında daha başarılı olabilir. Tersi durumda, ölçeğe göre getirisi artan bir ekonominiz varsa, her iki koalisyonu da o anda geçerli düzenlemeler altında daha başarılı olabilir. Bir koalisyon, eğer sömürülüyor olarak düşünülecekse, birileri tarafından da sömürülmelidir. Alternatif nasıl tanımlanmalıdır? Yanıt, Roemer'in kullandığı soyutlama düzeyine bağlı görünüyor. Uygulamada alternatif, mülkiyet ilişkileri açısından, yani üretim araçlarını denetleme hakları açısından tanımlanır. Mevcut düzenlemelerin alternatifi, Marksistlerin o düzenlemeleri niçin sömürücü saydıklarına açıklık kazandıran alternatif, insan dışı üretim araçlarına erişimin eşitlenmesidir. Bu, daha soyut bir düzeyde o kadar açık değildir. Bir oyunu betimlemek için, her S koalisyonuna geri çekilmenin karşılığı olan bir v(S) değeri biçen *karakteristik bir* v *fonksiyonunu* şart koşarız. Roemer, "v fonksiyonu, bazı gözlemcilerin, topluma katılmamayı seçselerdi koalisyonlar için adil bir hâl çaresi olması gerektiğini düşündükleri şeyi tanımlayabilir," diye yazar.[15] Ama daha sonra şunu belirtir: "Elbette, v'yi betimlemenin hem ilginç hem de aptalca yolları vardır: Görevimiz, anlaşılabilir ve tarihsel olarak inandırıcı sömürü tiplerini yakalayan belirli v fonksiyonlarını betimlemek olacaktır."[16]

Marksistler, bir toplumsal düzenin istendiği zaman yıkılabileceğini asla öne sürmemişlerdir. Aksine, Marx'ın dediği gibi, "Hiçbir toplumsal düzen, bünyesinde yer alan tüm üretici güçler gelişmeden asla ortadan

kalkmaz".[17] Bu, uygulanabilir varsayımsal alternatifler açısından sömürünün varlığının sınanmasını öneren bir kuram için mutlaka bazı problemler yaratır. Bu problemi ele almak için Roemer'in getirdiği öneri, bir koalisyonun ekonomiden çekilmesinden sonra, güdüleyici yapının değişmeden kaldığı faraziyesinde bulunmaktır. Öyleyse koalisyon konumunu iyileştirir ve bütünleyicisi kötüye giderse, çekilmeden önce "toplumsal açıdan gerekli" sömürüden mustarip olduğu söylenir.

Roemer'e göre, toplumsal açıdan gerekli sömürünün iki farklı türü vardır: dinamik olarak toplumsal açıdan gerekli sömürü ve statik olarak toplumsal açıdan gerekli sömürü. Eğer bir koalisyon çekildiğinde üyelerinin güdüleyici yapısını devam ettiremiyorsa ve bu başarısızlığın sonucu olarak derhal daha kötü duruma düşüyorsa, o zaman mustarip olduğu sömürü statik anlamda toplumsal açıdan gereklidir. Eğer böyle bir koalisyon çekilince durumunu iyileştirdiyse, ama çok geçmeden, koalisyonun önceki kadar sıkı çalışmasına rağmen, teknolojik yenilikçiliğe yönelik teşviklerden yoksun olduğu için alternatifin gerisine düştüyse, o zaman mustarip olduğu sömürü dinamik anlamda toplumsal açıdan gereklidir.[18]

Roemer'in *Genel Bir Sömürü ve Sınıf Kuram*'ındaki sorgulamalarının ilk yarısından çıkan en *şaşırtıcı ve etkileyici sonuçlardan birisi*, onun "Sınıf-Sömürü Karşılıklılığı İlkesi"dir. Bu, sömürü durumunun ve sınıfsal konumun sistematik şekilde ilişkili olduğunu gösterir. Sınıflardan değil de koalisyonlardan söz ettiğimiz zaman bu sistematik ilişki ortadan kalkar. Çünkü Roemer'in "genel kuram"ında ekonomiden çekilme seçeneğine sahip olan koalisyonların keyfî sınırları var gibi görünüyor. İsteseydik, şöyle ya da böyle seçtiğimiz bireyleri bir koalisyona dâhil edebilir ve belirli bir oyunun kuralları çerçevesinde o koalisyonun sömürülüp sömürülmediğini sınayabilirdik. Bu esneklik ilk başta bir avantaj gibi görünebilir, ama biraz düşünülünce, her türden problemin doğabileceğini gözler önüne serer. Örneğin, tüm işçileri ve artı olarak en zengin kapitalisti içeren bir koalisyonun, devredilebilir varlıklardaki kişi başına payıyla ekonomiden çekildiği vakit, belki de sömürüldüğü ortaya çıkabilir. Belirli şekillerde sınırlar çizerek, tüm öznelerin hem bazı sömüren hem de bazı sömürülen koalisyonlara mensup olmalarını sağlayacak sonuca ulaşabilirdik. Aslında, bu şekilde sınırlar çizmemek için iyi nedenler vardır. Oyunlarda oluşan koalisyonlar, ortak hedefleri kovalamak için ittifak yapmak mensuplarının çıkarına olduğu için kurulur ve bu nedenle, insanları bir koalisyona dâhil etmeden önce belli bir *prima facie* (ilk bakışta görünen) çıkar birliği aramak akıllıca olacaktır. Roemer'in yapıtında

zımnen farz edilen çıkar birliği, klasik Marksizme özgü sınıfların sahip oldukları çıkar birliğidir ve bu da öznelerin emeğini satanlar mı, yoksa emek satın alanlar mı olduğuna dayanır (üretim araçları yönünden neye sahip olduklarının belirlediği bir olgu). Ama Roemer'in koalisyonları, uygulamada Marksist ilkelere dayanıyor gibi görünmesine rağmen, bu türden bir gruplaşmayı, sömürüye ilişkin bir artık emek kuramı çerçevesinin, sözüm ona Roemer'in analizinin aştığı bir çerçevenin, dışında benimsememiz için herhangi bir neden var gibi görünmüyor.

Roemer'in Marksist sınıf ve sömürü kuramını yeniden kavramsallaştırması konusunda hangi kılı kırk yaran sözler edilirse edilsin, bunun, analitik Marksist kazanımların en çığır açıcılarından ve verimlilerinden birisi olduğu konusunda pek kuşku yoktur.[19] Sosyolog Erik Olin Wright, *Classes* (Sınıflar) adlı yapıtında,[20] farklı potansiyel koalisyonların sahip oldukları farklı tipteki özvarlıkları (işgücünü, sermaye sahipliğini, becerileri, referansları) esas alarak modern toplumların sınıf yapısına ilişkin bir enine kesit analizi önermek için Roemer'in "genel kuram"ından yararlandı. Wright'ın analizinin avantajı, ilk olarak Althusserci yöntembilim penceresinden araştırmış olduğu "çelişkili sınıfsal mevkiler" sorununu yeni ve daha sağlam bir çerçevede ele almasıydı. Ama analitik Marksist çalışmaların çoğu gibi, Marksist kimliğe sahip olması bir kez daha sorun olarak ortaya çıktı. Hem Roemer hem de Wright karakteristik olarak Marksist nitelik taşıyan bir dizi sorun üzerine odaklanıyorlardı, ama kullandıkları yöntembilim ve çözümler iyiden iyiye Marksizm dışı görünüyordu. Gerçekten, analiz bir kez Roemer'in biçimsel yapılarından asıl sosyoloji alanına aktarılınca, artık değer sızdırılması üzerindeki çatışmaya dayanan Marksist bir analizden çok, piyasada belirli varlıkları sömüren farklı grupların esas alındığı bir Weberci analize enikonu benziyordu.

Cohen ve Roemer analitik Marksizme en önemli özgün katkıları yapmış olmalarına rağmen, Adam Przeworski'nin katkısına değinmeden geçemeyiz.[21] Onun katkısı, analitik Marksist bir siyaset sosyolojisine yönelik ilk gerçek girişimdir. Onun çalışmaları, bir parlamenter demokraside siyasal iktidar arayışında olan sosyalist partilerin yüz yüze kaldıkları ikilemler üzerinde yoğunlaşır. Przeworski'ye göre, o partilerin seçim çoğunluğuna yönelik akılcı uğraşları, siyasal örgütlenmenin ekseni olarak sınıfın önemini azımsamalarına yol açar, sırası gelince bu da onların çekirdek seçmen kitlesini yabancılaştırma eğilimi taşır. Przeworski'nin savları konusunda kim ne düşünürse düşünsün, bunlar Marksist siyaset sosyolojisinde önemli bir adımı temsil eder. Marksist siyasal analiz, sık-

lıkla, Batı'da siyasal dönüşümün olmayışını *ideolojiye* gönderme yaparak açıklamaya çalışmıştır: Standart Batılı Marksist görüşe göre, işçiler yanlış bilincin pençesindedirler ya da ideolojik devlet aygıtlarının tahakkümü altındadırlar. Przeworski, açıklamalarını, işçi sınıfının kendi çıkarlarını gütmesine gönderme yaparak ortaya koyabilmiştir.[22]

Rasyonel tercih ve yöntembilimsel bireycilik

Eğer analitik Marksizmin rakip Marksistlerde hoşnutsuzluk, hatta şüphe tohumları ekmiş olan bir yönü varsa, o da birçok analitik Marksistin yöntembilimsel bireyselciliği ve toplumsal etkileşime ilişkin rasyonel aktör modellerini benimsemiş olmasıdır. Yöntembilimsel bireycilik, tüm toplumsal uygulamaların ve kurumların ilke olarak bireylerin davranışları açısından açıklanabildiği görüşüdür; rasyonel aktör modelleri, verili arzularla ve inançlarla ilintili olarak bireysel davranışı modellemek için ekonomi kuramını kullanır. Yöntembilimsel bireycilik, temel toplumsal açıklama birimlerinin -önceleyen ya da belirleyici olan bireysel tercihin- uluslar, sınıflar ya da üretim biçimleri gibi bireyler üstü kategoriler olduklarını savunan yapısalcılığın ya da bütüncülüğün karşıtıdır. Analitik Marksistlerin bireyci tutumlara ve tekniklere yönelik coşkusu, bazen, Marx'ın *Grundrisse*'nin "Giriş"inde payladığı "Robinsonadlar"ı çağrıştırmıştır. Burada açıkça birçok sorun vardır. Birinci tip sorun, yöntembilimsel bireyciliğin sosyal bilim felsefesinde doğru tutum olup olmadığı ve rasyonel aktör modellerinin uygun bir analiz aracı sağlayıp sağlamadığı konusuyla ilgilidir. İkincisi, böyle bağlılıkların ve yöntemlerin, "Marksist" adını taşıyan bir kuram külliyatıyla uyuşup uyuşmadığı sorusuyla ilgilidir. Bu soruları tersinden giderek ele alalım.

Analitik Marksistler, Karl Marx'ın kendisinin akılcı aktör modellerine çok benzeyen şeyleri uyguladığı birçok örneğe işaret edebilmişlerdir. Söz gelimi, kâr oranının düşme eğilimiyle ilgili olarak *Kapital*'de verilen açıklama, bireylerin akılcı özçıkar peşinde koşmalarının herkes için daha kötü bir sonuç ortaya çıkardığı klasik bir örnektir.[23] Marx'ın devletten söz etme biçimlerinden birisi, devletin, burjuvazinin yüz yüze olduğu toplu eylem problemlerini alt etme rolü oynadığı yolundadır: Fabrika yasaları kapitalist sınıfın genel çıkarınadır, ama kapitalistlerin özçıkar peşinde koşmaları işçilerin beden sağlığına zarar verme eğilimindedir.[24] Analitik Marksistler, böyle analizlere ilişkin örneklerin yanı sıra, bireyci bir rasyonel aktör yaklaşımının uygulanmasını -ilke olarak- destekler görünen

Marx'a ait bazı apaçık yöntembilimsel ifadelere de işaret edebilmişlerdir. Örneğin Marx, *Felsefenin Sefaleti*'nde, "Girmiş olduğu biçimden bağımsız olarak toplum nedir? İnsanların karşılıklı eyleminin ürünüdür," der.[25] Ama analitik Marksizmin karşıtları buna hemen itiraz ederek, rasyonel tercih analizlerinin, tercihe ve irdelemeye zemin oluşturan koşulları verili saydığını ve toplumun işte o yapısal özelliklerinin Marksizmin açıklama getirme iddiasında olduğu şeyin tam merkezinde bulunduğunu belirtmişlerdir. Başka bir deyişle, analitik Marksizm çoğu kez açıklanmaya en çok ihtiyaç gösteren şeyi verili sayar. Ellen Meiksins Wood bu noktayı vurgulamaya özellikle önem verir.[26] Öyleyse, analitik Marksistlerin, kapitalistlerin davranışına ilişkin rasyonel tercih açıklamasının bizzat Marx tarafından paradigma olarak kullanımı saydıkları şey, gerçekte açıklama işinin tümünü yapmakta olan bir bağlamda meydana gelir: Açıklama gerektiren şey, işte o bağlamdır -kapitalist bir toplumda geçerli olan toplumsal ilişkilerdir.

Analitik Marksistler, buna yanıt olarak, *hem* bireylerin davranışının *hem de* içinde davrandıkları bağlamın açıklama gerektirdiğini söylerler. Tarihsel maddecilik toplumsal biçimlerin oluşmasını açıklayan kuramdır, hatta burada bile bireyci açıklamalar ortaya atılarak bir tür ilerleme kaydedilebilir. Cohen'in tarihsel maddeciliği yeniden inşasının rasyonel tercih ve yöntembilimsel bireycilik sorunları konusunda oldukça yansız olduğu düşünülebilirse de analitik Marksistler, Robert Brenner'ın çalışmalarını kapitalizme geçişle ilgili Marksist rasyonel tercih açıklamasının örneği olarak gösterebilirler (Alan Carling de Cohen'in perspektifi ile Brenner'ınkini uzlaştıran bazı ilgi çekici çalışmalar yapmıştır).[27]

Ama soru ortada duruyor: Marksistler (ya da herhangi bir kişi) yöntembilimsel bireyciliği ve rasyonel tercihi desteklemeli midir? Eğer yöntembilimsel bireycilik, toplumsal olguların, toplumsal olana kaçınılmaz şekilde gönderme yapılmadan ifade edilebilen bireysel inançlar ve istekler açısından açıklanabildiğini savunan Hobbesçu görüş olarak alınırsa, o zaman bu tutum açıkça saçmadır. Ama analitik Marksistlerin savundukları hâliyle yöntembilimsel bireycilik, makro olguların bireylerin eylemlerinden (o bireylerin toplumsal şekilde oluşmuş isteklere ve inançlara sahip oldukları yadsınmaksızın) nasıl doğduğunu iyi sosyolojik açıklamaların göstermesi gerektiği yolunda çok daha ılımlı bir tutumdur. Bu tutum, hakiki bireycilik olarak tanımlanmaktan çok, bütüncülük karşıtlığı -makro olguların özerkliğinin yadsınması- olarak tanımlansa daha iyi olurdu. Artık analitik Marksistlerin birçoğu, her hâlükârda yöntem-

bilimsel bireyciliğin doğru görüşü yanlış ifade ettiğini düşünme noktasına gelmiştir. Timsal niteliğindeki toplumsal olayların bireyci temeller gerektirdiğinde ısrar etmek doğru olmasına karşın, sosyoloji toplumsal *tipleri* de soruşturur. O toplumsal tipler, çok farklı inançlara ve güdülere sahip bireylerin farklı bileşimleri tarafından bağımsız olarak gerçekleştirilebilir, bu nedenle de bunları anlatmak için hiçbir bireyci-indirgemeci açıklama bulunamayabilir.[28]

Rasyonel tercih kuramı sorunu, her hâlükârda, yöntembilimsel bireycilik sorunundan bağımsız olarak ele alınabilir. Rasyonel tercih kuramının yandaşı olmadan yöntembilimsel bireyci olmak mümkün olurdu. Analitik Marksistler burada iki çizgil bir strateji izlemişlerdir. Pragmatik olarak, rasyonel tercih araçlarının Roemer ve Przeworski tarafından başarılı kullanımı yoluyla, neoklasik iktisadın teknikleri zekice uygulanarak Marksist programın kilit özelliklerine ışık tutulabildiğini göstermişlerdir. Felsefi olarak, rasyonel tercih yönteminin "içeriden" eleştirmenleri olmuşlardır: Başka bir söyleyişle, onu ellerinin tersiyle itmemişler, ama ona sempatiyle bakarken kusurlarına ve eksikliklerine işaret etmeye özen göstermişlerdir. Kahneman ve Tversky'nin psikolojik bulgularının ve Herbert Simon tarafından ortaya atılan alternatif davranışsal rasyonellik modelinin[29] ışığı altında, rasyonel tercih kuramının yüz yüze olduğu güçlüklere ilişkin keskin bir farkındalığı şiddetli bir bütüncülük karşıtlığı ile birleştiren Jon Elster bu açıdan ön safta yer almıştır.

Normatifliğe dönüş

Cohen, Roemer ve Przeworski'nin çığır açıcı özgün katkılarından bu yana, bir okul olarak analitik Marksizmin birliği ve tutarlılığı bir kez daha kayba uğramıştır. Bu, okulun başta gelen üyelerinin yapmayı sürdürdükleri çok ilginç çalışmalara rağmen olmuştur. İlk önce Cohen olgusunu ele alırsak: *Karl Marx'ın Tarih Kuramı*'ndan sonra Cohen, pek çok makaleyi esas alan iki çalışma yayınlamıştır ve ayrıca, John Rawls'un çalışmalarıyla eleştirel bir tartışmaya girmiştir. Bu çalışmaların ilki olan *History, Labour and Freedom* (Tarih, Emek ve Özgürlük), öncelikle *Karl Marx'ın Tarih Kuramı*'nın bir devamı ve o yapıtı eleştirenlere bir yanıt niteliğindedir. Bunun ardılı olan *Self-Ownership, Freedom and Equality* (*Özsahiplik, Özgürlük ve Eşitlik*),[30] en başta Amerikalı libertaryen filozof Robert Nozick'in çalışmalarını tartışan bir normatif siyaset felsefesi çalışmasıdır. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Anarşi, Devlet ve Ütopya)[31] adlı kita-

bında, Cohen'in görüşüne göre Marksistlerce ve daha genel olarak sosyalistlerce geniş şekilde paylaşılan önermeleri temel alarak minimal devlet ve serbest piyasa ekonomisi için ahlaki bir savunma ortaya koymuştu. Özellikle, Cohen sömürüye ilişkin birçok Marksist sezginin arkasında *özsahiplik* fikrinin yattığını düşünüyordu (işçiler sömürülüyor, çünkü *bedenlerinin* emeğiyle ürettikleri şeylere kapitalistlerce el konuluyor). Bu nedenle, Marksistlerin en temel ön kabulleri komünist bir geleceği değil, bir piyasa ve özel mülkiyet rejimini tartışmasız biçimde haklı çıkaran bir savın dayanağını oluşturabiliyorsa, bu onlar için derin bir sorun olurdu.[32] Dolayısıyla Cohen, mülkiyet sahipliğinin ve sömürünün normatif temellerini daha derinlemesine sorgulamaya yöneldi. Cohen'in sorgulamaları, en sonunda, *özsahiplik* tezini reddetmesine ve John Rawls'un *A Theory of Justice*'indeki (Bir Adalet Kuramı) eşitlikçi liberalizme hayranlığının artmasına yol açtı. Ama Rawls'un kuramında adil toplumun yapısını belirlemede teşviklerin rol oynamasına izin veriliş biçiminden Cohen'in gitgide daha çok hoşnutsuzluk duyması nedeniyle, bu hayranlık son zamanlardaki çalışmalarında giderek daha ağır koşullara bağlanmıştır. Belki paradoksal olarak bu, birçoklarına göre Rawls'un kurduğu tüm yapının en "Marksist" yönünü oluşturan şeyin, yani bireylerin yaşamdaki beklentileri için temel toplum yapısının nasıl belirleyici olabildiğine yaptığı vurgunun reddinde ifadesini bulur.[33]

Cohen'in evrimini tüm ayrıntılarıyla incelemenin yeri burası değildir. Şunu da vurgulamak önemlidir: Bu evrim, esas olarak, Marksizme ilişkin temel bir zihniyet değişikliğinden çok, felsefi ilginin bir sorunlar dizisinden başka bir sorunlar dizisine kaymasından ibarettir. Burada belirtilmesi önemli olan şey, Cohen'in şimdi özgül olarak Marksist sosyoloji ya da siyaset sorunlarıyla değil, daha çok, sosyalist ve komünist davanın altında yatan ana değerlerin açıklığa kavuşturulmasıyla ilgilendiğidir. Bana kalırsa, bunu esefle karşılamak gerekmez. Ne var ki bu, iki nedenle Marksist açıdan yüzeysel olarak problemlidir. Birincisi, ahlak sorunları tarihsel olarak Marksist düşüncenin bastırılmış bir yönüdür –"adını söylemeyi göze alamayan aşk"tır. Marksistlerin birçoğu (Marx'ın kendisi de) devrim davasına bağlılıklarının ne türden olursa olsun herhangi bir ahlaki değeri temel aldığını sık sık reddetmişlerdir.[34] İkincisi, Cohen'in siyaset felsefesinin normatif problemleri üzerine (özellikle de adalet problemi üzerine) odaklanması, Marksizm ile "burjuva" kuramı arasında herhangi bir yöntembilimsel duvarın varlığını reddetmesiyle birleşince, onun artık tüm siyasal renklerden analitik siyaset filozof-

larını kapsayan daha geniş bir tartışma alanının bir katılımcısı olduğu anlamına gelir. O alanın içinde kimin sosyalist, kimin eşitlikçi liberal vb. sayıldığını net olarak söylemek artık olanaksızdır. Bu ideolojik saflar birbiriyle kaynaşmış ve iç içe geçmiştir.

Bu yorum için ek kanıtlar Philippe Van Parijs'in yapıtlarında bulunur. Van Parijs, Eylül Grubunun hiçbir zaman Marksist olduğunu iddia etmemiş birçok üyesinden birisidir. Karl Marx, onun çalışmaları üzerinde etkili olan birçok kişiden yalnızca birisi olarak öne çıkar. Toplum bilimleri felsefesine ilgi duyduğu ve *Evolutionary Explanation in the Social Sciences* (Toplum Bilimlerinde Evrimsel Açıklama)[35] adlı kitabını yazdığı erken dönemden sonra, Van Parijs en başta tek bir sorunu, yani temel gelir sorununu izlemesiyle tanınır oldu. Hollandalı siyaset bilimcisi Robert van der Veen ile birlikte yazdıkları, "Komünizmin Kapitalist Yolu"[36] başlığını taşıyan çığır açıcı bir makalede, Solun "sosyalizm", yani Marx'a göre komünizmin "alt aşaması" hedefini izlemesi gerektiği düşüncesini reddetti. Onun yerine, gerçek komünizmin önkoşulu olan bolluğun gerçekleştirilmesini en iyi kapitalizm, yani piyasa ve özel mülkiyet rejimi sağlayabilirdi. Ama kapitalizm, herkesi kapsayan ödeneklerden ya da "temel gelir"den oluşan bir sistemle birleştirilmeliydi. Herkese (ya da belki tüm yetişkinlere), emek piyasasına katılıp katılmadıklarından bağımsız olarak, koşulsuz bir ödenekten yararlanma hakkı tanınmalıydı. Bu temel gelir, insanları temel maddi gereksinimlerini karşılamak için ücretli çalışma zorunluluğundan kurtarıcı bir etki yaratırdı. Bu, insanları çalışma zorunluluğundan kurtardığı gibi, bir işe sahip olmanın, toplumsal olarak dışlanmışların aleyhine kıt bir kaynağa az sayıda ücretli işçinin sahip olması durumunu aldığı bir çağda toplumsal adalet taleplerine de cevap verirdi. Sonraki bir dizi makalede ve *Real Freedom for All* (Herkese Gerçek Özgürlük) adlı önemli bir kitapta Van Parijs, evrensel temel gelir lehine birçok güçlü tez geliştirmiştir.[37]

Bir kez daha, Van Parijs'in önerilerinin özgül meziyetleri ne olursa olsun, Eylül Grubunun üyelerinin artık Marksist projeden çok ama çok uzakta olduklarını görüyoruz. "Temel gelir"e yönelik yoğun ilgi siyasal Sol ile de sınırlı değildir: Neoliberal oydaşmanın yaratıcılarından bazıları bile bununla ilgili fikirlere şu ya da bu şekilde destek vermişlerdir. Örneğin, Milton Friedman'ın *Capitalism and Freedom*'ına (*Kapitalizm ve Özgürlük*) bakarsak, onun "negatif gelir vergisi"ni savunduğunu görürüz. Van Parijs'in önerileri, Friedman'ınkilerden daha radikal ve yeniden bölüşümcüdür, ki bu da hiç şaşırtıcı değildir.[38] Ama önemli bir anlamda,

ikisi de aynı zemini paylaşır: Liberal-demokratik devletlerin hükümetlerince benimsenecek doğru sosyal politika. Bu, işçi sınıfı için bir kurtuluş sağlayacaksa, işçi sınıfının kendi eseri olmaktan çok, parlamenter seçkinlerin ve devlet memurlarının eseri olacaktır. Van Parijs'e oldukça benzer şekilde, John Roemer de artık Marksist ortodoksluğu andıran her şeyden fersah fersah uzaklaşmıştır. 1990'lı yıllarda Roemer, bir piyasacı sosyalist ekonomi modeli geliştirmekle yoğun şekilde ilgilenmiştir. Bu "sosyalist" ekonomi, şimdiye kadar bu yaftayı taşımış olan her şeyden çok farklıdır.[39] Roemer, verimli ve dinamik bir ekonominin, serbest piyasalar ile siyasal demokrasinin bileşimini gerekli kıldığını kabul eder. Eşitlikçiliğe bağlı olmasına rağmen, emek piyasasından elde edilen gelirlerin öngörülebilir gelecekte yeniden dağıtımı için de pek az umut besler. Ayrıca, sanayinin kamu mülkiyetinde olması fikrini reddeder ve şirketlere işçilerin sahip olması sorunu konusunda oldukça kuşkucudur. Öyleyse, Roemer'in tasarısında "sosyalist" olan nedir? O, iki şeye odaklanır: Sermaye sahipliği ve yatırıma hükümetin yön vermesi.

Roemer'in savına göre, hisse senedi piyasaları ile emek ve tüketim malları piyasalarının ayrılması için büyük kurumsal imkanlar mevcuttur. Sermaye sahipliğinin, hisse senedi piyasasında hisse alım satımı yapabilecekleri kuponlar yoluyla tüm nüfusun elinde olduğu bir şema tasavvur eder. Bu şemaya göre her yetişkin için eşit sayıda kupon çıkarılacak ve bunlar, hamillerinin ölümü üzerine kamu hazinesine geri dönecekti. Bu kuponlar nakde çevrilemeyecek ve insanlar bunları devredemeyecekler ya da başka herhangi bir düşünceyle değiş tokuş edemeyeceklerdi. Dolayısıyla, mülkiyetin bir avuç kapitalistte toplanmasına yol açacak şekilde, işçilerin ve yoksulların ellerindeki sermaye varlıklarıyla takas işlemi yapmaları imkânsız olacaktı. Sermayeye katılan kârlardan yarar elde etme beklentisi herkes için eşit olurdu. Roemer, hisse için kullanılacak bu paralel nakde ek olarak, yatırımdaki artışın toplumsal açıdan arzu edilir olduğu ama normal teşviklerin bunu sağlamak için yetersiz kaldığı sektörlere yatırımı özendirmek için devlet tarafından değişken faiz oranlarının uygulanmasını da önerir.

Roemer'in önerileri elbette yabana atılır cinsten değildir. Roemer, sosyalist bir toplumun kurumları konusunda, eşitlikçi ve demokratik toplum projesinin yeniden ivme kazanması isteniyorsa yapılması gereken yaratıcı düşünceler geliştirmeyle uğraşıyor. Eşitlikçi adalet açısından bakılınca, emek piyasasında kıt olan becerilere ve yeteneklere sahip olunmasının doğurduğu önemli eşitsizliklere izin veren bir öneri açıkça sakattır. Ama

Roemer, en azından, üretim araçlarına çok küçük bir kapitalist sınıfın sahip olduğu bir toplumun ötesinde bir yol öneriyor. Ne var ki, tasarladığı şema birçok kusur içeriyor. Birincisi, kupon hamillerinin gerekli bilgileri toplamaya ve buna göre hareket etmeye nasıl özendirilecekleri net olmaktan çok uzaktır. Kabul, hâlihazırda birçok sıradan işçi, at yarışıyla ya da futbol takımlarının performansıyla ilgili bilgileri toplamak ve buna göre hareket etmek için oldukça fazla zaman ve zihinsel çaba harcıyor. Ama kilit hisselerin performansının az çok aynı şekilde milyonların hayallerini yakalaması olanaksız görünüyor. İkincisi, emek piyasasından ve o piyasada yararı azamileştirici bir etken olarak hareket etme gerekliliğinden doğan inatçı eşitsizlikler göz önüne alınınca, muhtemeldir ki bu piyasacı sosyalist şema neredeyse kapitalizmle aynı şekilde bencil bir psikolojiyi besleme eğilimi gösterecektir. Üçüncüsü, şimdiki refah devleti kapitalizmlerinden böyle bir topluma nasıl varabileceğimiz bütünüyle belirsizdir. Kupona dayalı bir piyasa sosyalizmi yaratma hareketinin, geçmişteki işçi hareketlerine damgasını vuran düzeylerde bağlılık ve özveri ilhamı sağlaması kesinlikle olanaksız görünüyor.

Sonuç

Analitik Marksizm, sosyalist ereklere olan solcu bağlılık ile analitik felsefe ve "burjuva toplum bilimi" araçlarını kullanarak Marksist ortodoksluğu eleştirel bir sorgulamadan geçirme istekliliğini birleştiren bir grup düşünürle başlamıştır. Hareketin başlamasından sonraki zaman içinde, bu düşünürlerin sorgulamalarını yürüttükleri ortam çok geniş kapsamlı değişiklikler geçirmiştir. İlk ve en sarsıcı olarak, siyasal ortam muazzam ölçüde değişmiştir: Sovyetler Birliği ve bağlaşıkları ortadan kalkmış, gitgide küreselleşen kapitalizm ise hem dinamizm hem de özgüven sergilemiştir. Eşitlikçi siyasal proje neredeyse yirmi yıldan beri her yerde gerileme göstermiştir. İkincisi, aynı dönem içinde Soldaki birçok düşünür, sınıfa, eşitsizliğe ve siyasal düzene ilişkin ciddi düşünceler üretmekten uzaklaşmış, aksine, dikkatini marjinal ve siyasal açıdan sonuçsuz edebî kuram, art-yapısalcılık ve yapısökümü gündemlerine yöneltmiştir.

Önde gelen analitik Marksistlerin bugün ortaya attıkları olumlu öneriler hakkında ne düşünülürse düşünülsün, ne dogmatizme saplanmış ne de mevcut düzenin yardakçılarına dönüşmüş olmaları onların hanesine yazılmış artılardır. Aksine onlar, sosyalist projeyi ileriye taşımada yararlı olabilecek kurumlar bulup geliştirmek için, John Rawls'la, Amart-

ya Sen'le ve başkalarıyla ilişkili yeni eşitlikçi siyasal felsefeyi, "burjuva" toplum bilimi araçlarıyla bağdaştırmaya girişmişlerdir. Ama açıkça eksik olan şey, bu akademik kuramcılar ile ezilenlerin toplumsal hareketi arasında, onların önerilerini siyasal gündeme oturtabilecek herhangi bir bağlantının olmamasıdır.[40] Ama onlar, kapitalist düzenin zaferinin gelip geçici bir olgu olabileceği duygusunu koruyorlar: Yirmi yıl önce her şey çok farklı görünüyordu, bundan yirmi yıl sonra da yine öyle olabilir.[41] Şimdilik, kendini insan soyunun eşitlikçi ve demokratik geleceğine adamış olanların, gelecek toplumun yolu hakkında yoğun ve yaratıcı bir şekilde düşünmeyi sürdürmeleri gerekir -şimdiki aksiliklere bakmaksızın.

Post-Marksizmlere ve neo-Marksizmlere adanmış bir kitapta, analitik Marksistlerin aslında Marksist olup olmadıklarını sormak uygun görünüyor. Bazıları hiçbir zaman Marksist olmadığı için, bu soruyu sormak yine de biraz tuhaf kaçıyor. G. A. Cohen, *Karl Marx'ın Tarih Kuramı* adlı kitabını, Marksist yetiştiriliş tarzıyla ve geçmişiyle bir hesaplaşma olarak gördüğünü söylemiştir. Kitap tamamlanınca ve o geçmişle ilgili görevini bitirince, Cohen, o miras konusunda yaratıcı ve daha eleştirel bir şekilde düşünmekte özgür olduğunu hissetmiştir.[42] Analitik Marksizmi, Marx'ın eşitlikçi ve demokratik değerlerini içinde saklayan, ama Marx'ın kapitalizm analizinin, yönteminin ve geleceğe ilişkin reçetelerinin ayrıntılarını gerektiğinde bir yana atmaya istekli olarak görmemiz gerekir. Geriye kalana Marksist denilip denilemeyeceği, felsefe ya da siyaset tarihçilerinin değil, düşünce tarihçilerinin sorunudur.

NOTLAR

1 Cohen 1978. Ama erken dönemdeki bazı yazıların analitik Marksist külliyata dâhil edilmesi gerektiği öne sürülmüştür: Dikkate değer adaylar arasında Polonyalı iktisatçılar Oskar Lange ve Michal Kalecki ile İtalyan Piero Sraffa vardır.

2 Lukács 1971.

3 Eylül Grubunda şimdi (2007) Pranab Bardhan (Berkeley), Samuel Bowles (Amherst), Robert Brenner (Los Angeles), G. A. Cohen (Oxford), Joshua Cohen (Stanford), Stathis Kolyvas (Yale), Philippe Van Parijs (Louvain-la-Neuve), John Roemer (Davis), Seana Shiffrin (UCLA), Hillel Steiner (Manchester), Robert van der Veen (Amsterdam) ve Erik Olin Wright (Madison) yer alıyor. Jon Elster ve Adam Przeworski 1993'te gruptan ayrıldı. Ama gruba üye olmayan ve hiçbir zaman da olmamış Alan Carling gibi analitik Marksistlerin bulunduğunu belirtmek önemlidir.

4 Şimdi analitik Marksizme ilişkin kitap boyutunda iki inceleme vardır: Mayer 1994, Roemer'in ve Przeworski'nin katkılarına özellikle önem veren ağır başlı ve akademik bir incelemedir; Roberts 1996, G. A. Cohen üzerinde yoğunlaşan biraz taşkın bir polemiktir. Roemer (editör) 1986, belli başlı yandaşların makalelerinden oluşan iyi bir seçkidir, Carver ve Thomas (editörler) 1995 ise yandaş ve karşıt makalelerden bir seçkiyi içerir.

5 Özelliklebkz. Cohen 1978'de Bölüm 9 ve 10.

6 Elster'in Cohen eleştirisi için özellikle bkz. Elster 1980, Elster 1982, Elster 1986 ve Elster 1985.

7 Bkz. Cohen 1982a ve Cohen 1982b. Ayrıca bkz. Cohen 1988.

8 Bkz. Bertram 1990 ve Carling 1991, Birinci Kısım.

9 Özellikle bkz. Levine ve Wright'ın yaptıkları eleştiri (1980); bunun bir tıpkıbasımı Wright, Levine, Sober 1992'nin 2. Bölümü olarak yayınlanmıştır. Cohen'in yanıtı (Will Kymlicka'yla birlikte yazılmış), Cohen ve Kymlicka 1988'de ve Cohen 1988'nin 5. Bölümünde yer almaktadır.

10 Roemer 1981 ve Roemer 1982a.

11 Roemer 1982a Bölüm 1. Ayrıca bkz. Roemer'1982c.

12 Roemer 1982a, s. 194-5.

13 Roemer 1982a, s. 195.

14 A.g.y. Ayrıca bkz. Roemer 1982b.

15 Roemer 1982a, s. 196.

16 Roemer 1982a, s. 197.

17 Marx 1970 [1859], s. 21.

18 Roemer 1982a, s. 265-70.

19 Roemer'in yaklaşımına ilişkin bazı başka sorunlar için bkz. Bertram 1988.

20 Wright 1985.

21 Özellikle bkz. Przeworski 1985, ama ayrıca Przeworski 1991.

22 Przeworski'nin yaklaşımının derinlemesine bir eleştirisi için bkz. King ve Wickham-Jones 1995.

23 Bkz. Jon Elster'in Elster 1985, s. 45-6'teki yorumları.

24 A.g.y. Bölüm 4.1.4.

25 Przeworski 1985, s. 92'de aktarılıyor. Przeworski, ayrıca, Engels'in Eylül 1890 Bloch'a yazdığı mektupta toplumu stratejik olarak davranan bireylerin ürünü olarak ele aldığına da değinir.

26 Bkz. Wood 1995.

27 Bkz. Carling 1991, Bölümler 1-3. Brenner 1977; Aston ve Philpin (editörler) 1986.

28 Bkz. özellikle Wright, Levine, Sober 1992, Bölüm 6.

29 Burada kilit metinler, onun üç kitabıdır: Simon 1979; Simon 1983; Simon 1989. Özellikle Simon 1983, ideoloji konusunda en iyi analitik Marksist yazıyı içerir.

30 Cohen 1995.

31 Nozick 1974.

32 Bkz., özellikle, Bölüm 6, Cohen 1995.

33 Bkz., örneğin, Cohen 1997.

34 Marx'ın kapitalizmin adaletsiz olduğuna inanıp inanmadığı sorusu, analitik Marksizm bünyesinde geniş bir literatürün konusu olmuştur. Norman Geras, bu literatüre ilişkin yararlı bir incelemeyi Geras 1985'te sunuyor.

35 Van Parijs 1981.

36 Van Parijs 1993.

37 Van Parijs 1995.

38 Friedman 1962. Van Parijs, kendi önerisi ile Friedman'ın önerisi arasındaki ilişkiyi Van Parijs 1995'in 57. sayfasında irdeler.

39 Öneri, Roemer 1994'te ortaya atılıyor ve Roemer 1996 seçkisinde tartışılıyor. Ayrıca bkz. Bardhan ve Roemer (editörler) 1993.

40 Bu, gereğinden katı bir ifade sayılabilir, çünkü Philippe Van Parijs temel gelir önerisini dünya çapında sivil toplum örgütlerinin gündemine sokmak için çok büyük çaba göstermiştir.

41 Wright 1997s. 116-17'de kuvvetle belirtilen bir nokta.

42 Bkz. Cohen 1988 s. x-xi'deki sözleri.

Bölüm 7

Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Kuramı: Neo-Marksizmden "Post-Marksizm"e



Gérard Raulet

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü 1924'te Frankfurt'ta kuruldu ve 1999'da 23-25 Eylül arasında 75. yıldönümünü kutladı. Horkheimer'in sürgünden döndükten sonra 1949'da yeniden kurduğu Enstitü'de 1969'daki ölümüne kadar Adorno ve ardından da öğrencilerinden birisi olan Ludwig von Friedeburg direktörlük yaptı.[1] Enstitü hâlâ ilk baştaki anlayışına bağlı olduğunu bilhassa dile getiriyor ve sosyal devlet, hukuk ve siyaset, kültür ve toplumsal psikoloji alanlarını kapsayan disiplinler arası çalışmalar yürütüyor, ama Horkheimer'in savunduğu genel kuramın artık kabul edilebilir olmadığını da teslim ediyor.[2]

Horkheimer, 1931'de yaptığı açış konuşmasında, bilimsel çalışmanın düzenlenmesiyle ilgili olarak Marksizmin ekonomi politiğe verdiği önceliğin yerine "toplumsal felsefe [*Sozialphilosophie*]"yi koyan bir yol çizmişti. Bu felsefe, ileri kapitalizmin yeniden üretildiği yeni koşulları, yani devlet müdahalesi yoluyla ve ideolojinin ve kültürün yeni keşfedilen ağırlığı sayesinde bunalım mekanizmasının çevresinden dolaşma yeteneğini dikkate alarak, birçok bilim dalını (ekonomiyi, sosyolojiyi, psikolojiyi, felsefeyi) içeren araştırmaların bütünleştirildiği kapsamlı bir toplum kuramı geliştirmeyi amaçlıyordu. Temel düşünce, ideolojiye ilişkin Marksist eleştirinin

> toplumun ekonomik yaşamı, bireyin ruhsal gelişimi ve dar anlamıyla kültürel alan içinde oluşan değişiklikler arasındaki ilişkiyi[3]

açıklamaya olanak vermediğiydi.

İdeoloji eleştirisine karşı itirazlar, Adorno ve Horkheimer'in modern akılcılığı sorguladıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile 1944'te doruğa ulaştı. Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı*, akılcılığın yeniden iletişimsel bir temele oturtulmasını isteyerek, bu mantığa katkı yaptı. 1981'den sonraki çalışmalarında Habermas, eleştirel kuramı "tarihsel maddecilik yükü"nden kurtarmak gerektiğini öne sürerek, eleştirel kuramın amansız bir revizyonuna girişti. Bir zamanlar "neo-Marksist" olan Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramı, artık "post-Marksist" olma sürecindeydi.[4]

1980'li yılların konjonktürü

Fransa ve Almanya'ya, 1950'li ve 1960'lı yıllarda mütevazı alışverişlere yol açan varoluşçu dalganın ardından, 1968 ayaklanması müştereğine rağmen 1970'lerde iki farklı entelektüel mantık damga vurdu: Fransa'da yapısalcı moda ve Almanya'da eleştirel kuramın dirilişi. Bu iki akım – Fransa'da Althusser'in, Almanya'da ise eleştirel kuramı güncelleme stratejilerinin ve Habermas'ın yükselen yıldızının simgelediği iki akım– birbirinden etkilenmez görünüyordu, bu durum Marksist alanda da (ve özellikle o alanda) böyleydi. Fransa'da Frankfurt Okulu neredeyse hiç bilinmiyordu; Almanya'da ise Althusserci yaklaşım, yerleşik yayıncılık sektörünün dışında üretilen ve öğrenci hareketinin dağıttığı broşürler şeklinde ancak sınırlı bir çevrede kabul gördü. Almanya'da bu sınırlı yayılmaya vesile olan akımlarla ve sol düşünce üzerindeki etkisiyle ilgili bir inceleme ihtiyacı hâlâ sürmektedir. Wolfgang Bonss ve Axel Honneth'e göre, Alman üniversite kültüründe "Marksizme geri dönüş", eleştirel kuramın 1960'ların çalkantılı ortamında tam da ilgi odağı olmuşken onun etkisini zayıflattı.[5] Yazarlara göre, sonuç olarak eleştirel kuram, artık "Marksizmin bir devamı" olarak değil, "bir burjuva revizyonu"[6] olarak görünüyordu –öyle ki eleştirel kuramın mı, yoksa daha ziyade ona bağlanmış umutların onun verdiklerine veya vaat ettiklerine ağır bastığı bir karışımın mı 1960'lı ve 1970'li yılların yönelimiyle uyum içinde olduğu sorusu sorulabilir.

Marksizme ilginin yeniden canlanmasında ve özgün haliyle eleştirel kuramın yeniden keşfedilmesinde Alfred Schmidt önemli bir rol oynadı. Schmidt, Fransız yapısalcılığının kabulüne ön ayak olan eleştirel kuram arabulucularından biriydi.[7] Ayrıca, *Zeitschrift für Sozialforschung*'un tam derlemesini yaparak, Horkheimer'in o dergide yayınlanan makalelerini (*Kritische Theorie*) ve Heinrich Regiue takma adıyla yayınlamış

olduğu daha eski metinleri (*Dämmerung*) yeniden yayına hazırladı. Eclipse of Reason'ın (*Akıl Tutulması*) Almanca çevirisinin sorumluluğunu da o üstlendi. Filozof ve İngilizce uzmanı Schmidt, Marcuse'ün Amerika'da yazdıklarının çoğunu da çevirdi: *Akıl ve Devrim*, *Tek Boyutlu İnsan*, *Saf Hoşgörünün Eleştirisi* ve *Karşıdevrim ve İsyan*'ın (ortaklaşa) yanı sıra *Özgürlük Üzerine Bir Deneme*. Dahası, Schmidt kendini 1967-70 yılları arasındaki dönüm noktasına yaptığı bu belirleyici katkıyla kısıtlamadı. *The Concept of Nature in Marx* (Marx'ta Doğa Kavramı, 1962)[8] adını taşıyan doktora tezinden başlayarak, tarihsel maddecilik ve felsefi maddecilik geleneği üzerine kendi düşüncelerini de geliştirip derinleştirdi,[9] eski ve ölü doğmuş bir eleştirel kuram projesini diriltti: Ernst Bloch'un da katkıda bulunacağı, maddeci geleneğe ilişkin eleştirel bir inceleme (bu, ABD'ye göç etmek üzere Horkheimer ile görüşmeler yaptığı bir sırada oldu).[10]

Eleştirel kuram/Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü/Frankfurt Okulu konusunda yapılan tarihsel incelemeler dalgası 1970'li yıllara ve 1980'lerin başına damga vurduysa, bu hiç kuşkusuz bir tesadüf değildi.[11] Bu üçü hâlâ birbirinden ayrışmış olmaktan çok uzaktı, ama Enstitüsü/okul/kuram bir sayfayı çevirmişti bile. Tam da "eleştirel kuram"ın çağla ilintisinin -sıklıkla da aynı kişiler tarafından- sorgulandığı bir zamanda, artık tarihsel ve filolojik incelemelerin konusunu oluşturabilirdi.

1980'li yıllarda durum ansızın dönüşüme uğradı. Neredeyse bir gün içinde Fransız filozoflar ve sosyologlar kaçınılmaz bir referans noktası haline geldiler -ama bu kişiler artık Foucault, Baudrillard, Lyotard, Derrida ve ayrıca birkaç isimdi. Bunlar, Almanların algısında "post-yapısalcılar" olarak tanımlanan kişilerdi. Çok ani yaşanan bu değişim, genel olarak henüz açıklaması yapılmamış bir ideolojik ve siyasal olguyu temsil ediyordu. Ancak birkaç varsayım ortaya atabiliriz. Her şeyden önce Marksist paradigmanın tükenmişliği söz konusuydu. Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı* (1981) bunu tescil ediyor ve Adorno ile Horkheimer'den miras alınan eleştirel kuramın Hegelci-Marksist kuramsal koordinatlarının temsil ettiği safrayı atıp hafiflemeyi amaçlıyordu.[12] Farklı bir mantıkla Fransız siyaset felsefesi de aynı sonuca ulaştı. İki tikelcilik -Fransız ve Alman- şöyle ya da böyle örtüşecekti. Bu karşılaşma fazlasıyla Fransızlar lehineydi (zaten ABD'de özümsenmişti, hiç kuşkusuz bu onu Almanlar için daha da kaçınılmaz kıldı). Manfred Frank'ın Düsseldorf ile Cenevre'de verdiği ve 1983'te *What Is Neostructuralism?* (Yeni Yapısalcılık Nedir?) başlığıyla yayınlanan konferanslar büyük rol oynadı.[13] Genç, Almanca konuşan felse-

fecilerin oluşturduğu bütün bir kuşak yeni Fransız yaklaşımlarıyla yetişti. Fransız yazarların yenilikçi gücü, Habermas'la beraber ağır aksak da olsa kesinlikle kendini yenileme sürecinde olan eleştirel kuramı silip süpürdü. 1983'te Collège de France'a davet edilen Habermas, Fransız eğilimlerine karşı cepheden saldırı stratejisini benimsedi. Frankfurt kentinden Adorno Ödülünü aldığı 1980'de Habermas, "Modernite: Tamamlanmamış Bir Projede"de, "Georges Bataille'dan Michel Foucault aracılığıyla Jacques Derrida'ya uzanan çizgi"yi yeni tutuculuk şeklinde tanımlayarak düşüncesini açığa vurmuştu:

> Uzlaştırılamaz bir antimodernizmi modernist tutumlar temelinde haklı çıkarıyorlar. İmgelemin, özdeneyimin ve duygunun kendiliğinden güçlerini, ta uzaktakilerin ve eskide kalmışların dünyasına atıyorlar. İster güç veya egemenlik istemi, ister Varlık, isterse şiirselin esrik gücü olsun, ancak zihinde canlandırma yoluyla erişilebilen bir ilkeyi Maniheizme yaraşır bir biçimde araçsal akıl ile yan yana koyuyorlar.[14]

Bu (karşı-)atak Almanca olarak 1985'te *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Modernliğin Felsefi Söylemi) başlığıyla yayımlandı. Henüz 1983'te Éditions du Seuil'e önerilen bu yapıt, açıklanmayan bir nedenle kabul edilmedi.[15] Fransızca çevirisi ancak 1988'de Gallimard tarafından yayınlandı. Her nasılsa, yarattığı tek etki, "post-yapısalcılığın" ve "postmodern" düşüncenin Almanya'da kabul görmesinin önünü açmak oldu. Frank, yalnızca saldırı altındaki akımları üniversite konferansları gibi özellikle yansız bir yöntemle sunarak değil, aynı zamanda Fransız düşünürlerle temel ilkeler üzerinde bir diyalog başlatmaya çaba göstererek muazzam bir işe imza attı.[16] Fransa kaynaklı her şeyi yayınlamaya başlayan küçük yayıncıların coşkusunu paylaşmamakla birlikte, böylelikle, Almanya'daki felsefi tartışmalarda Fransız "post-yapısalcılığı"na atıfta bulunulmasına yardımcı oldu. Ondan sonra, Merve gibi küçük yayıncıların yanı sıra, büyük yayıncılar da -en başta Suhrkamp- Fransız filozofları yayın programlarının başarısı garantili demirbaşları arasına kattılar. İlk başlarda, Derrida, Foucault, Lyotard, Baudrillard ve arkadaşlarına ait metinlerin Almancaya çevirileri, Habermas'a ve bir bütün olarak eleştirel kurama ait metinlerin Fransızcaya çevirilerinden daha çoktu.[17] Bu Fransız-Alman buhranının sonuçlarından birisi, Fransız tarafında, Foucault'nun tüm dünyada yayınlanan bir söyleşisinde kendi tutumlarının hiçbir anlamda Frankfurt Okulu'nunkilerle -en azından *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde betimlenen Aklın özyıkımına ilişkin tanıyla (1944)- uzlaşmaz olmadığını kabul etmiş olmasıydı.[18]

Adorno'nun 80. doğum yıldönümü için 1983'te düzenlenen önemli bir Adorno konferansında, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne yapılan atıf Alman karşı atağının omurgasını oluşturdu. Ludwig von Friedeburg, yaptığı açış konuşmasında, Adorno ve Horkheimer'ın birlikte yazdıkları metni öne çıkardı ve şu yorumuna esin kaynağı olduğunu söyledi: "Adorno'nun eleştirel kuram üzerindeki etkisi bugün algılanır hâle geliyor."[19] Üçüncü kuşak, savaş mevzilerine geçti. Habermas'ın tartışma çizgisini devralan Helmut Dubiel şunları açıkladı:

> Günümüzde, sosyal bilimlerin eleştirel toplum kuramının devamlılığına gösterdiği ilgi, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geliştirilen izleklerin güçlü bir yeniden doğuşu biçimine bürünüyor. Bu yeniden doğuş, bir uygarlık kuramını ve bir akılcılık eleştirisini aynı anda amaçlayan bir tartışma çizgisine sahip yaygın bir kültürel kötümserlikten besleniyor ... Bunun siyasal etkisine gelince, Adorno'nun böyle okunması, Marksizmin bunalımını dramatik hâle getiriyor, o derecede ki yalnızca özgürleştirici bir toplum kuramına yönelik güncel beklentiler değil, şimdiye yönelik bir eleştirel kuramsal duruşun anlamı ve olabilirliği de kuşkulu bir hâl alıyor. Eleştirel kuram uzmanları arasında bu yorum daha da rahatsız edicidir, çünkü solcu bir tartışma çizgisi yoluyla, Adorno'yu Alman ideolojik geleneğinde her zaman sağcı aydınların işgal ettikleri bir zemine yerleştirme girişiminde bulunuyor.[20]

Bir önceki yıl, Starnberg'deki Max Planck Enstitüsü'nde Habermas'ın meslektaşları olan Wolfgang Bonss ve Axel Honneth, ta 1977 tarihli bir konferansın tutanaklarına yazdıkları girişte, "postyapısalcılık" ile ilgili savunmacı bir tartışma çizgisini bir önceki yıl zaten benimsemişler, "*Aydınlanmanın Diyalektiği* ile Foucault'dan Baudrillard'a kadar Fransız post-yapısalcılığı arasındaki önceden kestirilmemiş yakınlığı" ortaya çıkarmışlardı. Onlara göre, *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile Horkheimer'ın *Akıl Tutulması*'nın (Almancaya 1967'de çevrildi) aynı dönemin ürünleri olması, bilim konusunda var olan ve "Marksizmin bunalımının radikalleştirerek gözlerden gizlediği" yaygın kuşkuculuktan kaynaklanıyordu.[21] 1983'teki geri çekilme konumu, *Negative Dialectics* (Negatif Diyalektik) idi ve bu, *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile *Negatif Diyalektik* arasında süreklilik öngören bir stratejiyle paraleldi.[22] Kanamayı durdurmaya çabalayan Bonss ve Honneth, daha 1982'de, "Adorno'nun estetiğinin ve Benjamin'in ya da Marcuse'ün kültür kuramının" bu eleştirel kuram güncellemesi için taşıdığı önemi de ön plana çıkarıyorlardı.[23] Bu övgüye değer birleştirici çaba en azından bir işaretti: Kurucu metinlerin yeniden yayınını denetleme ve süzgeçten geçirme yetkisini 1960'ların sonuna kadar elinde tutan Horkheimer'in kurumsal uygulamaları terk edilmişti.[24] Eleştirel kuram-

da çağdaş kullanıma uygun *ne varsa* herhangi bir kısıtlama olmaksızın yeniden keşfedildi, her ne kadar bu girişim hâlâ savunmacı bir mantıktan ilham alıyorduysa bile: Fransız "post-yapısalcılığı"na hiç gerek olmadığını gösterme; onun, eleştirel kuramın zaten yapmış olduğu akılcılığı sorunsallaştırmanın kendi kendine böbürlenen bir çeşidi olduğunu -hatta metafizik ve/veya sağcı aşırılıkları alevlendirme tehlikesi yaratarak böyle çalışmaları mahvettiğini- ortaya koyma mantığından. Ne denli ikna edici olursa olsun, en azından tartışmaya bir katkı olarak, bu tezin bir zayıflığı vardı: Eleştirel kuram bu noktaya baskı altında varmıştı. Aksi hâlde, Dubiel'in sözleriyle söylersek, "Alman ideolojik geleneğinde her zaman sağcı aydınların işgal ettikleri bir zemine çekilmesine" izin vermezdi. Ne var ki, *Aydınlanmanın Diyalektiği*[25] yeniden keşfedilmeseydi, eleştirel kuram üzerindeki Fransız-Alman diyalogu neredeyse olanaksız olurdu.

Habermas da geri kalmayacaktı. O da *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni "yeniden keşfetti". 1983'teki Adorno konferansı sırasında, Martin Jay'in müdahalesine yaptığı kısa girişte şunu öne sürdü: "*Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yeni yapısalcı yorumu daha açık seçik ifade edilmiş olsaydı, belki tartışmalar daha da kavrayıcı olurdu."[26] Daha çok gecikmeden, Karlheinz Bohrer'in derleme kitabı *Mythos und Moderne*'de bu noktayı özellikle vurguladı.[27] Elbette, orada Habermas, *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile "post-yapısalcılık" arasındaki yakınlıklara değinmiyor. Ama başlıca izlekleri zekice yeniden okuyarak ve eleştirel kuramın gelişiminde bu yapıtın taşıdığı anlamı yorumlayarak, toptan eleştiri ve Nietzsche'yle yakınlıklar sorununa geliyor:

> Nietzsche'nin bilgi ve ahlak eleştirisi, Horkheimer ve Adorno'nun araçsal aklın eleştirisi biçiminde geliştirdikleri bir fikri önceden görür: Pozitivizmin nesnellik ülkülerinin ve hakikat iddialarının arkasında, evrenselci ahlakın çilecilik ülkülerinin ve haklılık iddialarının arkasında pusuya yatmış olarak kendi kendini koruma ve hâkimiyet buyrukları yatmıştır.[28]

Stratejiyi anlamak için, bu denemenin tekrar yayınlandığı *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nin (1985) içindekiler listesine bakmak yeterlidir. Dördüncü Bölüm'de, Nietzsche bir "dönüm noktası" olarak tanımlanır. Bir çatallanmadan da söz edebiliriz: Ya Horkheimer ve Adorno'nun başlattıkları çizgiyi izlemek ya da Heideggerciliğin ve Fransız ideolojilerinin -Derrida, Bataille, Foucault veya 1980'deki Frankfurt konuşmasında reddedilen yeni Nietzscheciliğin- temsil ettiği "Aklın serüvenleri"yle uğraşmak gerekir. Ne var ki, önemli bir kabule işaret edilecektir: "Akıl ve kendi kendini koruma" sorunsalı, eleştirel kuramı "hâkimiyet eleştirileri" arasında

sayar. Habermas'ın öğrencilerinin ileride bu açılımı nasıl geliştirdiklerini sonra göreceğiz.

Ama benzer şekilde, eleştirel kuram kendi kaynaklarını harekete geçirirken, aslında düşman topraklarına sürüklendi -en sonunda bunun ne Klages, ne Spengler, hatta ne de Nietzsche olduğunu kavramak durumunda kaldı. Giderek, 1983'teki Adorno konferansında postmodernliği "heyula avcısı Avrupa"ya benzettikten sonra zamanla modernite konusundaki kendi çalışmalarını anımsayan ve 1985'te, "postmodernliği yeni muhafazakâr Aydınlanma karşıtlığının mitolojisi olarak değil, çağ açan yeni bir bilincin doğuşu olarak görmek" gerektiği yargısına varan Hans Robert Jauss'un görüşüne yaklaştı.[29] Sonuç olarak, arabulucuların tutumları ağırlık kazandı -eleştirel kuramın meyvesi olan ve sonunda, Konstanz'da en etkili aracılardan birisi olan Wellmer'in çalışmalarına değinebiliriz.

Wellmer, küçük ama önemli denemelerinin yer aldığı *On the Dialectic of Modernity and Postmodernity* (Modernlik ve Postmodernlik Diyalektiği Üzerine) seçkisinde, farklı bir akılcılık biçiminin, "burjuva öznenin katı birliğine artık denk düşmeyen ama 'iletişimin akışkan kıldığı' (Habermas) bir benlik kimliğinin daha esnek bir örgütlenme tarzını onaylayan" bir öznellik biçiminin önkoşullarını, Adorno'nun "kimlik kısıtlaması"nı yapısöküme uğratmasında arayarak, Adorno'yu yeniden yorumlar.

> Bu iki yön -öznenin sarsılması, modern dünyada anlama hapsolması ve öznenin sınırlarının genişlemesinden dolayı merkezilikten çıkan bir dünyayla farklı bir ilişki olasılığı- modern sanatta çok önceden hazırlanmıştı. Teknik ve bürokratik bir akılcılığın aşırılıklarına karşı, başka bir deyişle, modern toplumda ağır basan akılcılık biçimine karşı, modern sanat, modernitenin özgürleştirici potansiyelini öne çıkardı; aslında, dağınık, bütünleşmemiş, savruk ve kopuk olanlar sayesinde, şiddetten arınmış bir iletişim ortamında yerini bulabilen yeni tür bir "sentez" ve "birlik" öngörüsünde bulunmayı olanaklı kıldı.[30]

Habermas'la aynı doğrultuda görünen bu söz, Habermas'ın ötesine geçecekti. Elbette, Habermas'ın kendisi de gerekli paradigma değişikliğine dönük "anıştırmalar" olarak sanata ve taklide bir rol biçmişti. Ama akılcılıktaki bu mutasyonu en sonunda *İletişimsel Eylem Kuramı* gerçekleştirecekti. Wellmer de aklın kaçınılmaz olarak farklı alanlara -bilim, hukuk ve ahlak, sanat alanlarına- ayrılmasına ilişkin Webergil-Habermasgil anlayışa bağlıydı.[31] Bununla birlikte, Peter Bürger'i izleyerek,[32] "sanat kurumu"nun dönüşümüne, sanat ile yaşam biçimleri arasında yaratılmakta olan yeni kümelenmelere -yani, özellikle postmodern mi-

maride gözlemlenebildiği üzere, sanat ortamında meydana gelen iletişim biçimlerine- ilgi duydu.[33] Bürger gibi Wellmer de uzmanca kültür ile bayağı kültür arasındaki ayrımın kaldırılmasına inanmıyordu, ama bu ikisi arasında "daha yoğun bir ilişkiler ağı"nın ortaya çıktığını kabul ederek, "tek kodlama" duvarını yıktı.[34] Bir "bitmemiş modernite" fikrine sadık kaldıysa bile, onun tezi, modernitenin kendi diriliş potansiyelini postmodernlikte keşfedebileceği ve kesinlikle keşfetmesi gerektiğiydi. "Evrensel bir oydaşmanın arzu edilirliği"ni sorgulamakta tereddüt bile etmedi.[35]

Wellmer, Habermas'ın "iletişimsel aklı" ile her zaman kilit altında tuttuğu toplumsal etkileşim biçimlerini içeren Pandora'nın Kutusunu açtı. Başlı başına modernlik/postmodernlik tartışması sona erse bile, *bu sorun* yeniden su yüzüne çıkacaktı. "Postmodern" fasıl henüz kapanmıştı ki Frankfurt Okulu başka bir cephe açtı: hukuk ve toplumsallık cephesi. "Postmodern" bağlamın böyle bir hamleye ne ölçüde zemin hazırladığı düşünülünce, bu elbette çok önce yapılabilirdi ve yapılmalıydı. Ama aslında kendi alanına giren ve özgün uğraşısı olan "toplumsal felsefe"yle ilgili tüm çalışmalara karşı kayıtsızlık ya da kasıtlı bir körlük sergiledi. Habermas yeni bilişim ve iletişim teknolojilerinin yarattığı toplumsal mekândaki mutasyonlara şöyle geçerken değinmiş olsa bile, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda bunlar gerçek kuramsal revizyon gerektirecek bir devrim oluşturuyor gibi görünmez. Fransa'da önem taşıyan bu düşünce çizgisi bilerek küçümsenmiştir. İşleri "iletişimsel eylem"e bırakırken, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin mirasını törensi bir biçimde yardıma çağırıp çürütülemez kuramsal yanıtı bulduğundan emin olarak daldığı dogmatik uyuşukluktan çıkmak için, eleştirel kuram -Habermas ve Frankfurt Okulunun üçüncü kuşağı- konusunda Birleşik Devletler'de yeni-komünitaryenler ile liberaller arasında süren tartışmaya katıldı. Burada, Horkheimer'in Frankfurt'a döndüğü sırada, eleştirel kuram için herhangi bir "toplumsal felsefe" açısından Birleşik Devletler'de olan bitenlerin Avrupa'da olan bitenlere kıyasla daha önemli olduğunu görüyoruz.

Habermas etkisi

Dışarıdan bakılınca, günün kazananı Habermas olmadı. Marcuse'ün Horkheimer'e (eski Enstitü'nün Horkheimer'ine) *Kultur und Gesellschaft*'ta (Kültür ve Toplum) şapka çıkardığı yıl olan 1965'in Haziran ayında Habermas da Frankfurt'ta Horkheimer'in toplumsal felsefe kürsüsünü devralırken yaptığı konuşmada -"Bilgi ve İnsan İlgileri"- Horkheimer'in baş-

lı başına "en önemli soruşturma yordamları"ndan birini benimsediğini vurgulama olanağı buldu.

Habermas, Hegelci sistemin ışığı altında ölçülünce, hukuk kuramından (*Faktizität und Geltung* [Olgular ve Normlar Arasında])[36] sonra yalnızca bir "Estetik"ten yoksun olan ve görmüş olduğumuz gibi o eksikliği de onun için veya onun yerine başkalarının giderdiği yarı sistematik bir külliyatı tamamlamış olan tek kişidir. Gerçekte (ve belki estetiğin olmayışının nedeni de budur), *İletişimsel Eylem Kuramı*, modernitenin parçaladığı aklın birliğini yeniden kurma iddiasındadır. Ek olarak, araç akılcılığının "ikiye bölünmüş [*halbiert*]' akıl" olduğu yolundaki saptamaya katılır. Modernizasyon, bilimi ve teknolojiyi anlama akılcılığını ya da on sekizinci yüzyıl Aklının yalnızca bir yanını zafere taşımıştır. Horkheimer'e göre, endüstriyel akılcılık bu ikiye bölünmüş aklı cisimleştirdi: *Akıl Tutulması*'nın amacı, çağdaş endüstriyel kültürümüze temel oluşturan "akılcılık kavramının onu temelden bozan kusurlar içerip içermediğini ortaya çıkarmak için bu kavramı sorgulamak"tı.[37]

Ama Habermas'ın *İletişimsel Eylem Kuramı, Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde çıkarılan sonuçlara katılmaz. Habermas, elbette, *İletişimsel Eylem Kuramı*'nın nihayet başardığı farz edilen gerekli bir paradigma değişikliğinin "anıştırmalar"ı olarak sanat ve mimesis (taklit, temsil) rolüne de soyunur. Ama Habermas'a göre, sanki "iletişimsel eylem"de ortaya sürülen tek şey sendeleyen bir meşruiyeti yeniden kurmaktır. Bu aynı zamanda söz konusu meşruiyet bunalımının altında yatan akılcılığı da dönüşüme uğratabilir mi? *İletişimsel Eylem Kuramı*, akılcılık ile meşruiyet arasındaki nihayetinde oldukça basitleştirici ikiciliği ne dereceye kadar alt eder? Habermas'ın programı, yeni teknolojilerin yayılmasının sonucu olarak 1980'li ve 1990'lı yıllarda boy veren somut iletişim biçimleri nedeniyle,[38] "lanse" edilmesinden yirmi yıl sonra hâlâ sorunlu ve kırılgandır. Yapmış olduğu düzeltmeler ya da netleştirmeler bir yana, Habermas'ın tutumu *Faktizität und Geltung*'da bile hâlâ savunmacıdır: Arka arkaya yaptığı nitelendirmelerle onu süslemesine rağmen, ideal bir anlayış birliği aramayı sürdürür. Aynı zamanda da *toplumsal etkileşimlerin gerçekliğine* elbette giderek artan bir ilgi gösterir, ama onları gerçekten ölçmeyi başaramaz.

Genel iradenin söylemsel oluşumu ilkesi, "olgularla bağdaşmayan [*kontrafaktisch*]" niteliğini sürdürür; Habermas'ın yıllar yılı buna açıkça bu statüyü tanımış olması gerçeği de hiçbir şekilde sorunu değiştirmez.

1973 tarihli *Legitimation Crisis*'te (Meşruiyet Bunalımı) yer alan koşullu ifadeler okuyucuları zaten sarsmıştır:

> Olgularla bağdaşmayan böyle bir projeksiyon yeniden inşasına ... (evrensel pragmatiğe ilişkin düşüncelerin bence geçerli kıldığı) şu soru yol gösterebilir: Bir toplumsal sistemin mensupları, üretici güçlerin belli bir gelişim aşamasında, toplumsal iletişimin örgütlenmesine söylemsel irade oluşumu yoluyla, içinde yaşadıkları toplumun sınırlayıcı koşullarına ve işlevsel kurallarına ilişkin yeterli bilgi sahibi olarak karar verebilselerdi ve verselerdi, gereksinimlerini topluca ve bağlayıcı şekilde nasıl yorumlarlardı (ve hangi normları geçerli kabul ederlerdi)?[39]

1979'da, Jean-François Lyotard şu uyarıda bulunmuştu: "Büyük anlatılardan sonra, meşruiyet nerede yatıyor olabilir? ... Meşruiyet, Jürgen Habermas'ın düşündüğü gibi, tartışma yoluyla ulaşılan oydaşmada mı aranmalıdır? Böyle bir oydaşma, dil oyunlarının heterojenliğine zarar verir."[40] Kendi payına Habermas, dilbilimsel edimlerin, sonuç olarak da genel irradenin ve bizatihi Aklın bölünmüşlüğünü alt eden bir iletişimsel eylemin soyut inşası yaklaşımına bağlı kaldı. Farklı geçerlilik tiplerini birleştiren durum sorunu,[41] akılcı bir sava başvurularak "çözüldü", ama Habermas başat dil oyunlarının bunun işlemesine izin verip vermediğini gerçekten sormadı. Bu sorun açıklığa kavuşturulmadığı sürece, bireylerin toplumsallaşmasının hakikate bağlı normların içselleştirilmesi yoluyla meydana geldiği savı da benzer şekilde sorunludur. Hangi hakikat (katıksız şekilde iletişimsel olsa bile)? Peki, bu mucizevi "içselleştirme"nin biçimleri nelerdir?

Habermasgil hukuk anlayışının yanıt vermeye giriştiği soru da tam olarak budur. Habermas'ın Luhman'a yönelik itirazının tek gerekçesi, hukukun alt sistemler arasındaki işlevsel farklılaşmayı çürüten bir alanı temsil ettiği, çünkü farkındalığın ve akılcı şekilde güdülenen taleplerin yerinin burası olduğu ve ek olarak, toplumsal entegrasyon amacı güden bir müzakere ve anlayış ortamı açtığıdır:

> Öyleyse hukuk, bu öncül önermeler uyarınca, sistem ile yaşam dünyası arasında bir menteşe işlevi görür, yasal sistemin kabuğuna çekilerek kendi kendini yaratacak (otopoietik) şekilde bir kozayla kendini sarmaladığı görüşüne uymayan bir işlev görür.[42]

Hukuk, birbirinden bağımsız ve belirli yasalara boyun eğen toplumsal sistemler ile "yaşam dünyası" arasındaki mükemmel aracılık olgusunu temsil eder. Toplumsal ve siyasal bölünmüşlüğü denetim altında tutabilen aktarma kayışıdır:

> Normatif olarak anlamlı mesajlar ancak hukukun diliyle *toplum çapında* dolaşabilir. Yaşam dünyasına ve sisteme eşit derecede açık olan karmaşık bir yasal koda çevrilmeselerdi, bu mesajlar, medyanın yön verdiği eylem alanlarında sağır kulaklara ulaşırdı. Dolayısıyla hukuk, öncelikle tüm toplum çağında yayılmış toplumsal açıdan bütünleştirici iletişimler ağının sağlam kalmasını garantileyen "dönüştürücü" olarak işlev üstlenir.[43]

Ama Habermas'ın ifadesiyle "olgusallık ile geçerlilik arasında denge kurma" olarak tanımlanabilecek kritik önemdeki prosedürleştirme sorunu da işte tam bu noktada ortaya çıkar. Çünkü sorun gerçekten o zaman pozitif hukuk zemininde ortaya konur. Sorunun çözümü için, hukuksal normların muhatapları aynı zamanda kendilerini bu normların akılcı yaratıcıları olarak görebilmelidirler. Bu, yurttaşlık sorununu ortaya koyar. Bu sorunun doğal sonucu, hukukun ahlakileşmesidir: Yurttaşlar kendilerini hukukun yaratıcıları saymadıkları zaman, prosedürler yalnızca çoğalmakla kalmaz, ilhamını da hukuk/ahlak ayrımından alır. Bu prosedürleştirme karşısında, Habermas'ın "T ilkesi"nin (akılcı tartışma ilkesinin), yine akılcı iletişimi arabuluculuğa yükselterek ama sonuçsuzca dönüp dolaşarak (çünkü ortaya konan sorun, bunun kötü işleyişi sorunudur!) sihirli değnek işlevi gördüğü belirtilmelidir. Habermas, tüm yaklaşımını Hukuka bağlı hâle getirmiştir, ama Hukuk hiçbir şeye çözüm getirmez.

Öyle görünüyor ki, bunun arkasındaki normatif temel artık gayriresmî bir "Öffentlichkeit"tir [kamusal alan] -toplumsal etkileşime ilişkin sosyolojik bir incelemenin olmayışından kaynaklanan ama yine de kendi ampirik gerçekliğinden ilham aldığını iddia eden bayağı bir *deus ex machina*'dır. Habermas'ın temel haklar için önerdiği şematik düzenleme, kanaat ve irade oluşumu süreçlerine eşit koşullarda katılmayı içeren temel hakka, yurttaşların siyasal özerkliklerini uyguladıkları ve meşru hukuku kurdukları çerçeveyi temsil eden bir beşinci ("bağlamsal" ve "kültürelci") hakkı ekleyerek bu çelişkiyi yansıtır.

Temel hakların ilk dört tipine ilişkin Habermasçı formülasyon daha geniş olarak yorumlanmayı gerektiriyor. Kendimizi beşincisiyle sınırlayacağız:

> Yurttaşların (1)'den (4)'e kadar sıralanan yurttaş haklarından yararlanmada eşit fırsata sahip olmaları için güncel koşulların bunu gerekli kılması ölçüsünde, toplumsal, teknolojik ve ekolojik olarak güvenceye alınmış yaşam koşullarının sağlanmasını içeren temel haklar.[44]

Evrensel yurttaş hakları ile farklı olma hakkı arasındaki bu "diyalektik", somut olarak, zayıf bir olumlayıcı eylem yorumuyla aynı kapıya çıkar görünüyor. Habermas üstelik şunu da teslim ediyor:

> Özgün hâliyle temel haklar, özgürlükler tanıyan ve müdahil bir yönetimi hukuk sınırları içinde tutan negatif veya "savunmacı" haklardan [*Abwehrrechten*] oluşmasına rağmen, artık yasal düzenin mimari tasarım ilkeleri haline gelmiş, böylece de bireysel ya da "öznel" özgürlüklerin [*Freiheitsrechte*] içeriğini, kavramsal açıdan netleştirilmemiş bir surette de olsa, "nesnel" hukuka nüfuz eden ve onu şekillendiren temel normların içeriğine dönüştürmüştür.[45]

Tanıma siyaseti, kimliklerin ve ölçütlerin sahiden diyalog zemininde ve mümkün olan en eşitlikçi şekilde tanımlanması için bir iletişimsel mücadele biçimini almalıdır. Sihirli değnek olarak "T ilkesi"! Oldukça açık ki, iletişimsel *mücadelenin* neyden oluştuğunu değerlendirmenin zamanıdır.

Habermas, kamuoyu ile siyaset arasındaki ilişkinin bozulmasını tanımlamak için, *Faktizität und Geltung*'da kuşatma mecazının yerine kilit mecazını koyar: Merkezden uzaklaştırılmış olan "yurttaşlar", sistemin çekirdeğini oluşturan siyasal erki, hukuksal erki ve bürokrasiyi etkilemek için, *Rechtsstaat*'a özgü demokratik ve yargısal prosedürlerin "kilitler"ini açmalıdırlar. Hukuk, mükemmel kilittir.[46] *Faktizität und Geltung* başlığının olgular ile değerler arasında vaat ettiği aracılık, değerleri onları talep etme edimine indirgeyerek, anlayış birliğinin yarı aşkın aracına bağımlı kalır ve sonuç olarak, sonraki kadar inandırıcılıktan uzaktır.[47]

Güncel sorunlarla karşı karşıya kalan üçüncü kuşak

Günümüzde Frankfurt Okulu'nun ana çizgileri her zamankinden daha akışkandır. Hamilik yapan iki ismin ölümünden sonra,[48] eleştirel kuramın mirasını Habermas ve Alfred Schmidt temsil etti, her ikisi de öğrenciler yetiştirdi ve paylaşılan ilgilere ve bir miktar iki yönlü trafiğe rağmen iki akım yarattı. Adorno'nun, Horkheimer'in, sonra da Habermas'ın ve Schmidt'in öğrencileri dağıldılar ve kendi paylarına eleştirel kuramda yeni kutuplar yarattılar: Oskar Negt (Alman Sosyalist Öğrenci Birliği hareketinin Adorno'nun yerine aday göstermek istediği kişi),[49] 1970'lerde Hanover'de; Clause Offe, Bielefeld'de;[50] Albrecht Wellmer, 1980'lerde Konstanz'da ve Almanya'nın birleşmesinden sonra Berlin'de.

Habermas'ın (Axel Honneth), Schmidt'in (Matthias Lutz-Bachmann ve Gunzelin Schmid-Noerr)[51] ve Wellmer'in (Martin Seel)[52] öğrencile-

rinden oluşan üçüncü kuşak bugün ikinci kuşağın yerini almıştır. Bu kuşak 1980'lerdeki tartışmalarla kariyerine başladı. Örneğin Honneth, Habermas'ın 1980'lerin başında post-yapısalcılığa karşı polemiğinde nihayet verdiği ödün biçiminde "açılış"a adım attı. İlk önemli yapıtı -*The Critique of Power* (İktidarın Eleştirisi, 1985)- daha önce anlattığımız eleştirel kuramı çağdaşlaştırma stratejisinin tam bir imgesi ve ilk örneğidir. Kitap, birinci kısmında, eleştirel kuramın toplumsal analizle ilgili boşluklarını, hatta açmazlarını kabul ediyor. "Horkheimer'in özgün fikri"ne (bu ilk, filolojik hamledir) geri gidiyor; "kusurlar"ına işaret ediyor ve bundan kurtuluşu, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin temsil ettiği "felsefe tarihinin dönüm noktası"nda arıyor; sonra da üçüncü, aynı derecede beklenen bir hamleyle Adorno'ya dönüyor. Ne var ki, tezin geçerlilik yönünden bir eksiği yoktur: eleştirel kuram, kendi tanımının bütünleyici bir parçasını -toplumsal olanı- kavrayamamıştır. Dramatik bir dönemece (ikinci kısma) girilir: bu "toplumsalın yeniden keşfi" ... Foucault ve Habermas'ta ... aranacaktır. Sav, kesin ayrıntılara girmez: Eleştirel kuramla (1960'ların başından beri sistemleştirildiği şekliyle) çelişebilen bir şeyi eleştirel kuramın entelektüel ufkuyla yeniden bütünleştirmekten aşağı kalmayan bir amaç güder:

> Hem Foucault'nun tarihsel soruşturmaya dayandırdığı güç kuramı hem de Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı temelinde geliştirdiği toplum kuramı, Horkheimer ve Adorno tarafından analiz edilen Aydınlanma Diyalektiği sürecini yeni bir yaklaşımla yorumlama girişimleri olarak görülebilir. Eleştirel toplumsal kuramın tarihi bu bakış açısıyla yeniden inşa edilirse, o zaman, Adorno ve Horkheimer'in uygarlık sürecine ilişkin yaptıkları felsefi-tarihsel analizde düştükleri açmazlara karşı Foucault'nun güç kuramının sistem kuramı açısından ve Habermas'ın toplumsal kuramının iletişim kuramı açısından bir çözüm getirdiği görülür.[53]

Numara incelikli olmamakla birlikte, taktikler zekice. Kısacası, bunlar şöyle demekle aynı kapıya çıkar: Habermas-Luhmann uzlaşmazlığına geri dönmeyeceğiz. 1970'lerdeki bu büyük tartışma[54] bir kenarda tutulur, çünkü herkesin gözlemlediği gibi, cesur bir barışla sonuçlanmıştır. Eleştirel kuram zarardan döner ve o zamandan beri, araştırmada birleştirilen her iki kurama da -hem iletişimsel eylem kuramına hem sistem kuramına- yapılan atıflar ender rastlanan bir şey olmamıştır. Ama sistem kuramı dolaylı yoldan mahkûm edilir, çünkü malum Fransız -yani Foucault- bunun dışavurumlarından birisi sayılabilir (bunlar daha önce Nietzsche'ye has olarak tanımlanmıştı, ama ne gam: aslolan bunları yaftalamak ve böylece uzakta tutmaktır). Sistem kuramı karşısında kazanılan

Pirus zaferinden sonra, Fransız güç kuramı karşısında da (daha büyük olmasa bile) en azından eşit büyüklükte bir zafer kazanmak gereklidir. Eureka: bunun, toplumsala ilişkin bir kuram olduğunu (ki, hiç kuşkusuz öyledir ve aslında bu sava kimse karşı çıkamaz), dolayısıyla da eleştirel kuram için "kabul edilebilir [*salonfähig*]" kılındığını göstermek. Sonuç olarak, sorunlar çözülmese de baştan savılmış olur: Luhmann, Foucault, Habermas, gelin kucaklaşın -birleşin ve dövüşün! Açık ki tek istisnayla: kısmen toplumsal olanı ihmal etmekle suçlanan eleştirel kuramın bunu en sonunda Habermas'ta keşfettiğinin kanıtlanması hâlâ gerekir. Tüm kedilerin külrengi göründüğü bu stratejik-taktik gecede birkaç eleştiri pırıltısı -Habermas'la arasına mesafe koyan ve Wellmer'e, hatta Lyotard'a (doğal olarak ona atıf yapılmaz) yaklaşmayı göze alan düşünceler- ışıldar:

> Eğer ... dilbilimsel kavrayış, amaca yönelik eylemlerin karşılıklı yorum başarıları sayesinde gerçekleşen koordinasyonunun aldığı belirli biçim ise, bir özne ile onun nesnesi arasındaki fiziksel, ruhsal, ahlaksal ya da bilişsel ilişkilerde var olan tüm koordine edici eylem süreçlerinin nasıl tanımlanacağı sorulabilir. Elbette, yapıtının konuşma-eylem kuramı konulu bölümünde Habermas, kavrayışa yönelik stratejik eylem biçimlerinin sınırlarını çizme girişiminde bulunur, ama bu biçimler koordine edici eylem yolları olarak onun savında sistematik şekilde görülmez ... Habermas ilk başta ortaya koyduğu iletişim-kuramsal yaklaşımı ... kaybeder: toplumsal düzeni, kültürel olarak bütünleşmiş gruplar arasında kurumların aracılığıyla oluşan ve gücün uygulanması asimetrik olarak dağıldığı sürece toplumsal mücadele yoluyla meydana gelen iletişimsel ilişki olarak kavrama olasılığını kaybeder. Adorno'nun ve Foucault'nun, varlıkları tüm katılımcıların ahlaksal oydaşmasına bağımlı kalan kırılgan yapılar olarak totaliter bir tarzda işleyen güç kompleksleri sayıp yanlış yorumladıkları toplumsal örgütlenmeleri anlamak ancak bu alternatif bakışın tutarlı şekilde geliştirilmesiyle mümkün olurdu.[55]

Açıkçası, bu teşhise katılmamak elde değil. Bugün, paylaşılan bir normatif durumun zayıflamasının ya da bağını yitirmesinin sonucu olarak, her şey, toplumsal faillerin kendi "görüş farklılığı"nı değerli kılma ve böylece "oydaşma"yı etkileme yeteneğinin düzeyine bağlıdır. Başka bir deyişle, ifade edici olanın ve normatif olanın dile getirilişi yeniden düşünülmelidir. Bu bakımdan, Honneth'e göre öyle görünüyor ki,

> Habermas'ın toplumsal kuramının temelinde yatan iletişimsel eylem modeli, onun önceki yaklaşımlarına kıyasla oldukça değişmiştir ... Habermas'in önceden ayırt etmiş olduğu iletişimsel ve araçsal akılcılığın boyutları, öznenin kendi içsel algılar ve deneyimler dünyasıyla olan sahici ilişkisinde ortaya çıktığı farz edilen üçüncü bir boyut olarak estetik-dışavurucu

> akılcılığın katılmasıyla genişlemiştir. Habermas, bundan, bir sanat yapıtının akılcılığı ile onun içinde oluşturulmuş ifadelerin doğruluğu arasında sorunlu şekillerde bağ kuran bir estetik görüşü üretir.[56]

Bu konudaki görüşümüzü yukarıda söyledik. Hiç değilse 1985'te bu apaçık bir teşhisti. Bunun, Habermasgil tarzda -yani, kurumların sivil toplum tarafından kuşatılması mecazı kullanılarak- olsa bile, Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün programına girmiş olduğunu belirtmek bize ancak haz verir. Enstitü'nün sivil topluma ilişkin şimdiki düşüncesi gerçekte şöyle tanımlanıyor:

> Sivil toplum, ayrımcılık mağduru bireylerin iletişimsel bir biçimde eyleme geçmeye ve haklarını istemeye başladıkları kamusal alanı ifade eder. Onlar, devletin ve piyasanın gücünü ortadan kaldırmayı değil, kuşatmayı, denetlemeyi ve sivilleştirmeyi amaçlarlar.[57]

Hauke Brunkhorst, yeni siyasal ve toplumsal zorluklar üzerinde düşünmeye muazzam çaba harcarken,[58] bir o kadar zorlu olan ve koordinatları da önceden görülmemiş cinsten olmayan bir yol seçti: Bir yandan, benzer şekilde, 1930'ların programı ve onun Habermasgil revizyonu arasındaki gerilmiş yayı korudu; öte yandan, 1970'lerde Habermas ile Luhmann arasında çıkan tartışmaya son verilmesi çağrısı yaptı. Kendi payına ve peşin hüküm vermeksizin her iki kamptan gelen kuramsal dürtüleri kabul etti. Onun ele aldığı mesele, benzer şekilde, önceden görülmemiş cinsten değildir ve bunun nedeni gayet basittir: Çünkü bu mesele, çağdaş siyaset felsefesi *sorununu* içerir. Onun yaptığı sadece bunu daha radikal bir şekilde formüle etmektir. Eleştirel kuramı çağdaşlaştırma arzusunun ancak bir *demokrasi kuramı* biçimine bürünebileceği gerçekten açıktır. Ama, son zamanlarda Honneth "sivil toplum yaklaşımı" da dâhil ana kuramsal ilhamını Amerikan cemaatciliğinden (komüniteryanizm) aldığı hâlde, Brunkhorst, (post)modern demokrasinin dönüşümü probleminin çekirdeği olarak egemenlik sorununa sıra gelince daha eğilmez bir tutum sergiler. Aynı zamanda -ve onu Habermas'tan ayıran, onun aleniliğini ve faaliyetini destekleyen bir yan olarak- normların oluşturulmasına onların etkili uygulanmasından daha az değer verir. Bir 'toplumsal felsefe" olarak eleştirel kuramın (Honneth'in sözüyle) "kusur"u açıkça burada yatar. Eylül 1999 tarihli bülteninin gösterdiği gibi, onu altüst edip durur. Bunun üstesinden gelmiş olmadığı gün gibi açıktır.

NOTLAR

1 Direktör sözünden, "icra direktörü [*geschäftsführender Direktor*]" anlaşılmalıdır. Aslında, Enstitü'nün başında üç kişilik bir direktörler kurulu vardı. 1997'de bu kurulun yerini, beş yıl süreyle bir icra direktörü (1997'den beri Ludwig von Friedeburg) seçen bir seçici kurul aldı.

2 Bkz. Dubiel 1994, s. 12. Ama yine de "kapitalist entegrasyon krizi" nedeniyle, Enstitü, "Horkheimer'in açış konuşmasını canlandırma ve gelecekteki araştırmalarını yeniden daha genel bir disiplinler arası doğrultuya yöneltme" yoluna gitmiştir (Dubiel 1994, s. 107).

3 Horkheimer 1972, s. 43.

4 1980'li ve 1990'lı yıllarla sınırlı olan bu bölüm, eleştirel kuramın evrimine ve kimliğine ilişkin bir makaleden alınmıştır.

5 Almanya'ya dönüşle başlayarak 1970'li yıllara kadar eleştirel kuramın gelişimi konusunda bkz. Demirovic 1999 ve Albrecht *et al.* 1999. Eldeki tüm yazışmalardan yararlanan ilk kişi olan Rolf Wiggershaus'un yaptığı öncü çalışmayı anmak da yerinde olur: Bkz. Wiggershaus 1994.

6 Bonss ve Honneth 1982, s. 8.

7 Bkz. özellikle Schmidt 1969 ve 1981.

8 Schmidt 1971.

9 Birkaç örnek verirsek, Schmidt 1965; Schmidt 1977a; Schmidt ve Post 1975; ve Schmidt 1977b. Schmidt'in çalışmaları konusunda bkz. Lutz-Bachmann ve Schmid-Noerr 1991.

10 Bloch bu projeyi kendi başına bir şekilde yürüttü: Bkz. Bloch 1972 ve Raulet 1998.

11 Bkz. Jay 1973; Dubiel 1978; ve Held 1980.

12 Bkz. Habermas 1987.

13 Bkz. Frank 1989.

14 Habermas 1985, s. 14.

15 Burada olayın tanığı olarak konuşuyorum.

16 Bkz. Frank, Raulet ve van Reijen 1988 (Viyana ve Amsterdam'daki iki seminerin meyvesi).

17 Durum ancak 1980'li yılların sonunda tersine döndü.

18 Bkz. Foucault 1983.

19 Friedeburg ve Habermas 1983, s. 9.

20 Friedeburg ve Habermas 1983, s. 239-40.

21 Bons ve Honneth 1982, s. 13.

22 Bkz. Bonss 1983, s. 203.

23 Bonns ve Honneth (editörler) 1982, s. 15.

24 Bkz. Albrecht ve arkaşlarının öğretici ortak çalışması, 1999.

25 Bkz. özellikle Wellmer 1985 (vazgeçilmez bir makale); 1988; ve sonra döneceğimiz Honneth 1991.

26 Habermas 1983a, s. 351.

27 Habermas 1983b.

28 Habermas 1983b, s. 421.

29 Jauss 1988, s. 228.

30 Wellmer 1985, s. 163vd. Ayrıca bkz. s. 29: "Adorno'nun 'estetik sentez' dediği şey, sonuçta, tamamen gerçekçi anlamda yorumlanan şiddetten arınmış bir iletişim ütopyasıyla ilişkili olabilir.

31 Wellmer 1985, s. 38.

32 Bkz. Bürger 1984 ve 1983.

33 Karş. Raulet 1989a; 1989b; ve 1999. Wellmer, *Werkbund*'un yetmiş beşinci yıldönümünde yazdığı "Kunst ve Endüstriyel Üretim" başlıklı denemede, Charles Jencks'in çoklu kodlamasını Habermas'a özgü bir tarzda yorumlamaya çalışıyordu.

34 Wellmer 1985, s. 40.

35 Wellmer 1985, s. 105.

36 Bkz. Habermas 1996.

37 Horkheimer 1947, s. v.

38 Bkz. Raulet ve Hörisch 1992 ve Raulet 1988.

39 Habermas 1976, s. 113.

40 Lyotard 1984, s. xxiv-v.

41 İfadelerin önerilen hakikati [*Wahrheit*]; normatif doğruluğu [*Richtigkeit*]; açıklayıcı gerçekliği -başka bir deyişle, konuşan öznenin sahici ve dürüst olması gerekliliği [*Wahrhaftigkeit*]; simgesel yapıların doğru düzenlenmesi [*Regelrichtigkeit*]; ifadelerin biçimsel doğruluğu [*Wohlgeformtheit*]; ve anlaşılabilirliği [*Verständlichkeit*].

42 A.g.y.

43 A.g.y.

44 Habermas 1996, s. 123.

45 Habermas 1996, s. 247-8.

46 Bkz. Habermas 1995, s. 138 vd.

47 Bkz. Raulet 1999.

48 Adorno Ağustos 1969'da ve -resmen 1964'te emekli olan ama Enstitü'de faaliyetini sürdüren- Horkheimer 1973'te öldü. Üçüncü tarihsel tanık -Pollock- 1970'te öldü.

49 Negt, 1960'taki Godesberg kongresinde SPD'den ihraç edilen ve yayın organı *Neue Kritik* dergisi olan SDS'nin [*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*] beyinlerinden biriydi. Bu dergide Horkheimer ve Adorno'dan neredeyse hiç söz edilmediğini ama onların yerine bizzat Marx'tan, Lukács'tan, Baran ve Sweezy'den, Joan Robinson'dan ve Habermas'ın Frankfurt'tan ayrıldıktan sonra (Horkheimer onun *Habilitation*'una karşı çıktığında) yanına sığındığı Wolfgang Abendroth'tan söz edildiğini görmek şaşırtıcıdır. Uzmanlar, 1962'de Comte ve Hegel üzerine yazdığı doktora tezinde Negt'in eleştirel kurama yaptığı atıfları %0,5 olarak hesapladılar (Behrmann 1999, s. 385). Negt, akademi ile sendikacılık arasında sürekli gerginlikle geçen bir kariyer izledi ve özellikle DGB'nin [*Deutscher Gewerkschaftsbund*] oluşturulmasında faal görev aldı. 1969'da, ortodoksluktan uzak bir siyasal örgütlenme olan "Sosyalist Büro [*Sozialistisches Büro*]"yu kurdu. Negt'in kuramsal üretiminde ve siyasal angajmanında bir temel ölçüt varsa, o da siyasal kültür kavramı ve özellikle işçilerin siyasal bilincinin oluşumudur. Habermas'ın "kamusal alan [*Öffenlichkeit*]" kavramıyla ilgili olarak -Negt 1962 ila 1964 yılları arasında Heidelburg'da Habermas'ın asistanıydı ve Habermas 1964'te Horkheimer'in yerine geçtiğinde onun peşinden Frankfurt'a gitti- radikal bir tutum benimsedi: Kamusal alan yalnızca egemen sınıfın kendini temsil etmesine hizmet eder (bkz. Negt ve Kluge 1993). Bu yaklaşım bugün yine göz önüne alınmaya değer yönler içerir: özellikle, Negt'in o zaman Rosa Luxemburg'a atıfta bulunarak dile getirdiği örgütlenme ve kendiliğindenlik diyalektiği. Bu, "iletişimsel eylem"i tökezleten bir engel olmayı sürdürüyor; çünkü iletişimsel eylem, gerçek etkileşim biçimlerinden yola çıkmalıdır. Negt ve Kluge 1981'de, Negt, bir anlamda "Benjaminvari" bir tarzla, tam da Habermasgil modelin katılığını düzelttiği farz edilen "dışavurumcu" deneyim biçimlerine ilişkin bir kavrayış uygulamaya girişir.

50 Bkz. Offe 1984.

51 Bkz. Lutz-Bachmann 1991 ve 1997; ve Schmid-Noerr 1988.

52 Bkz. Seel 1996a; 1996b; ve 1997.

53 Honneth 1991, s. xi.

54 Habermas ve Luhmann 1971; 1973; ve 1974.

55 Honneth 1991, s. 287 ve 303.

56 Honneth 1991, s. 286-7.

57 Institut für Sozialforschung an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt am Main, *Mitteilungen*, no. 10, 1999, s. 117. Honneth'in şu çalışmalarına da atıfta bulunuluyor: Honneth 1995 ve 1999.

58 Bkz. Brumlik ve Brunkhorst 1993, 1994 ve 1998.

Bölüm 8

Geç Dönem Lukács ve Budapeşte Okulu



André Tosel

Marksizm, yaklaşık olarak 1970'li yılların sonlarına kadar, önemli toplumsal ve entelektüel tartışmalarda apaçık bir referans noktası olmayı sürdürdü. Bu dönem, uluslararası komünizm içinde yer alıp düşünceleri 1920'lerden itibaren şekillenmiş, Stalinizm ve Stalinizm sonrası koşullarını yaşamış olan büyük muhalif Marksistlerin son katkılarını yaptıkları ve belirli düzeyde kitle desteği kazandıkları bir dönemdi. Burada, sırasıyla, son büyük kitapları olan *On the Ontology of Social Being* (Toplumsal Varlığın Ontolojisi Üzerine, 1971) ve *Experimentum Mundi*'yi yayınladıktan sonra 1971'de ve 1977'de ölen György Lukács ve Ernst Bloch'tan söz ediyoruz. Bu, Antonio Gramsci'nin büyük yapıtı için de bir şekilde geçerlidir: *Hapishane Defterleri* 1975'te Valentino Gerratana tarafından özgün hâliyle (Palmiro Togliatti'nin yayına hazırladığı ve 1950'lerden başlayarak bütün bir İtalyan Marksistleri kuşağını şekillendirmiş olan eski tematik basımın yerine) yayımlanmış ve *praksis* felsefesine son bir parıltı katmıştır. Bütün bu yapıtlar, iyice yıpranmış Marksizm-Leninizm-Stalinizm ortodoksluğunu peşin hükümlerinden dolayı eleştiri süzgecinden geçirmeyi ve biricik hakikati temsil ettiği iddiasına karşı çıkmayı amaçlıyordu. 1956'daki Macar ayaklanmasının Sovyetler tarafından bastırılışını yaşamış olan Lukács, geliştirdiği toplumsal varlık ontolojisini gerçek sosyalizmin demokratik dirilişi için yeni bir kuramsal temel yaptı.

O yıllar, Marksizmde entelektüel ve ahlaksal reforma yönelik birçok programa da tanıklık etti; bunların ortak paydası, Sovyet diyalektik ve tarihsel materyalizmini reddetmeleri, kendi keşmekeşine ve açmazlarına boğulmuş bir devrimci harekete ikinci bir hayat verme kaygısı taşımala-

rıydı. Bu geniş çaplı girişimler kuramsal çoğulculuğu bir vakıa olarak kabul eder, ama kesinlikle demokratikleştirilmiş olmakla birlikte devrimci bütünlüğünü yine de koruyan bir komünist partiyi araç olarak kullanan yeni bir kuram ve uygulama birliğini reddetmez. Paylaştıkları antikapitalist tutkunun ötesinde, onları derinden birleştiren şey hiç kuşkusuz bu siyasal ve örgütsel varsayımdır. Her biri, kuram ile uygulamanın birliğini yeniden keşfetme peşindedir ve kuram her zaman kapitalist gelişime, çelişkilerine ve olası dönüşümüne ilişkin bir bilgi sistemi olarak tarihsel maddecilikle özdeşleştirilir, tıpkı uygulamanın komünist partiler önderliğinde yığınların yürüttükleri tarihsel eylemle özdeşleştirilmesi gibi. Son olarak, hepsi de Marx'ın kuramını canlandırmanın ve kapitalizmdeki ve sosyalist toplumdaki değişimi analiz etme yeteneğinin bir koşulu olarak onu kesinlikle felsefi ya da meta-kuramsal (kuram üstü) bir şekilde açıklığa kavuşturmanın gerekliliğine inanırlar.

Çok geçmeden bu anlaşma noktalarının yerini, Marx'ın mirasının hem üretkenliğini hem de muğlaklığını gösteren önemli anlaşmazlıklar; Hegel'i değerlendirmenin ve diyalektiği yorumlamanın kritik bir sorun oluşturduğu kuramsal referanslardaki dikkat çekici farklılıklar; izlenecek siyaset konusunda (özellikle devletin rolü, hukuk, etik, ideolojiler ve kültür açısından) önemli ayrışmalar alır. Marx'a geri dönüş görüntüsü altında, her biri kendi Marx'ını -her şeyden önce, meta-kuramsal bir Marx'ı- inşa eder.

Geç dönem Lukács ve toplumsal varlığın ontolojisi

Geç dönem Lukács, giriştiği işin sonunda *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin (1923) izleklerine geri dönerek, solcu gençliğinin Weberciliğini -kapitalist akılcılaştırmanın-yabancılaşmanın lanetlenmesine odaklanan romantik bir Webercilik- eleştirir. Proletaryanın sınıf bilincinde cisimleşen, tarih teleolojisi yoluyla özne ile nesne arasındaki burjuva ayrılığın üstesinden gelmekten sorumlu olan özne-nesne diyalektiğini terk eder. Metanın ve mübadele değerinin soyutlayıcı etkilerine son verme, sosyoekonomik bir mekanizma olan şeyleşmeyle özdeşleşmiş kapitalist akılcılaştırmanın yıkıcı bunalımını aşma yeteneğine sahip biricik sınıf olan bir sınıfın devrimci öznelliğini yüceltmeyi bırakır. Batı Marksizmine kendisinin getirmiş olduğu şeyi, aşırı basitleştirici olduğu kadar göz kamaştırıcı da olan bir yapıtla eleştirir: Burjuva bilimlerin sınırlı perspektifinin ötesinde toplumsal varoluşun topyekûn bilgisi haline gelmiş olan ve partisi tara-

fından yeterince temsil edilen olağanüstü bir sınıfın bilincine ilişkin izlektir eleştirdiği. Sosyalist bürokrasinin kendisine atfedilen sınıf bilincini gerçekleştirememesinden büyük rahatsızlık duyan ve parti örgütüne uygulanan bu spekülatif rehabilitasyonun Stalinist politika cambazlıklarına akılsızca onay verebildiği gerçeğinin bilincinde olan Lukács, kuramın ontolojik bir yeniden inşasını önerir; nihai amacı ise komünist devletin demokratik eylemi için normlar sağlayan maddeci ve diyalektik bir etik oluşturmaktır.

Lukács, varlığın öncelikli ve düşünceden bağımsız olduğu noktasından yola çıkar. Felsefi olarak Marx'ın çalışmaları, her türlü bilimsel nesnelliği (sahici olmamakla suçlayarak) yadsıyan Heideggerci *Dasein* ontolojisinin ve yalnızca varlığı fiziksel ya da biyolojik düzeylerde analiz eden bilimlerin bilimselliğini tanıyan yeni-pozitivizmin oluşturduğu, birbirinin ayna görüntüsü ikiliye alternatif geliştirebilmesini sağlayan bir ontolojik yaklaşımla ilgilidir. Toplumsal varlık, bir nesnellik düzeyi -Marx'ın kavramsallaştırdığı düzey- oluşturur. Toplumsal varlıktaki temel gerçek ya nedenselliğe ya da içkin bir yarı-teleolojiyle örülmüş bir nedenselliğe tabi diğer nesnellik düzeylerini hem öngören hem de tekrar ve tekrar açığa çıkaran emektir. Emek, amaçlı nesnelerin -yani, kapitalist üretim tarzında göreli artık değer elde etme, emeği sermayeye reel olarak tabi kılma arayışının baskısıyla özgül kayıtsızlaşma biçimleri yaratabilen nesnelleşmelerin- üretildiği teleolojik dizilimler oluşturan nedensel bir faaliyettir. Yeni-kapitalist manipülasyon, emeğin sermayeye biçimsel olarak tabi kılındığı açık şiddetin yerini alır. Ama kendi payına sosyalist toplum, emeğin yetenekleri ile çeşitli düzeylerdeki toplumsal varlık biçimleri arasıdaki bağıntısıyı kuracak bir *praksis* özgürlüğünü gerçekleştirmeyen özgül nesnelleşmeleri temel alır. Ontoloji, Marx'a geri dönerek ve Hegelci kategorilerden ya da doğayı emekle sahiplenmenin ve toplumsal ilişkilerdeki nesnelleşmenin birliğinde insan yeteneklerinin öz gerçekleştirimi olarak insan *praksisini* oluşturan "düşünümsel belirlenimler"den eleştirel şekilde yararlanarak, Stalinist tarihsel maddeciliğin zararlı ekonomizmini yok eder.

Aslınca Lukács, nesnelleşme, yabancılaşma ve kayıtsızlaşma arasında ayrım yapar. Nesnelleşme, doğal bir nesnenin işlenerek toplumsal açıdan yararlı hâle getirildiği teleolojik açıdan uygun dönüşümdür; emeğin ereklerini belirleyen "ideal" an tarafından tespit edilir. Dolayısıyla, en azından araçların araştırılmasını, bağımsız nedensel zincirlerin saptanmasını, belirli doğal ilişkilerin ve yasaların bilinmesini gerektiren her türlü bilimsel

bilginin çerçevesidir. Yeterli bir yansıtma olarak bilim, insanbiçimleştirmeye (antropomorfizasyona) son verme yeteneği kazandığı için bu nesnelleşmeden özerk hâle gelse bile, çalışmaya dayanan nesnelleşmeden koparılamaz. Ama yabancılaşma olmadan, bu nesnelleşme dönüp bireyleri vurmadan, şeyler ile bireylerin kişiliği arasında zorunlu bir ayrılık olmadan nesnelleşme olmaz. Yabancılaşma, bizatihi nesneleştirici *praksisin* bireyler üzerindeki geri tepme etkisi nedeniyle yeni gereksinimlerin ve yeni ereklerin ortaya çıkışını ifade etmesi bakımından nesnelleşmeyle birleşir. Yabancılaşma bu nedenle pozitiftir, ama sömürü ve tahakküm ilişkileriyle kayıtsızlığa dönüştürülebilir. Aslında bireyler, teleolojik bir toplumsal durumun, örneğin kapitalist değerleştirmenin (valorizasyonun) yürütülmesi için birer araç sayılır. Bu yolla, sonuçlandırma sistemleri özerk hâle gelir ve bu tür değerleştirmenin aynı zamanda hem kolaylaştırdığı hem de engellediği zengin toplumsal bireyselliği yaratma olanaklarıyla çelişen başat, dolaylı bir olgunun -değerleştirmenin- gerçekleştirilmesi için gerekli olan dolaysız teleolojik rolleri yerine getirmeleri yönünde bireylere etki eder.

İnsan soyu, sınıfların ve ulusların ötesinde ontolojik bir alternatifin eşiğine varır: Ya kendinde bir tür -birikmiş yetenekleri öznel olarak sahiplenmekten bireyleri her şekilde alıkoyan kayıtsızlığın manipülasyonuna tabi, sağır-dilsiz bir tür- olarak kalır ya da kendisi için bir tür -içinde yaşadıkları modern ontolojik durumun gereklerine karşılık verebilen varlıklar olarak insanların kendilerini gerçekleştirmelerine ve kişiliklerinden doğan teleolojik projeleri üretmelerine olanak tanıyan bir tür- haline gelir. Dolayısıyla, ontoloji Marx'ın soyut metafizik bir çevirisi değildir, onun potansiyelinin en güçlü ifadesidir -ontolojik soruyu, yani olmak ya da olmamak sorusunu kendimize sormamızı zorunlu kılan, çağımıza eşit bir ifadedir. Türün kendisi-için olma olasılıklarını yadsıyan genel manipülasyon için olmak ya da her birimizdeki insanlığı bir amaç olarak ele alma şeklindeki belirlenmiş alternatifi gerçekleştirerek "olma yeteneği" için olmak. Ontolojinin ufku, olması gerekenin olan şeyde bir kopmaya yol açmadığı, varlığın kendisinde neyin özgürleştirilebildiği olarak belirlenen bir etiktir: "Yapabilirsin, bu yüzden yapmalısın." Dolayısıyla, radikal ontolojik manipülasyona karşı mücadele, öznelliğin yeniden üretilmesi alanını da kapsayan bir yeni-kapitalizm eleştirisini, yozlaşmış sosyalizm biçimlerine karşı kavgayı birleştirir. Parti-devletin kendini ıslah etme yeteneğine de hâlâ güven duyar.

Budapeşte okulu: Marksizmden etik-antropolojik kopuş ile küreselleşen sermayeyi eleştirme çabası arasında

Bir zamanlar Budapeşte okulu denilen ve kültürü gereği Alman bölgesine ait olan akımın mensuplarının çizdikleri rotayı bununla karşılaştırmalıyız. Macaristan'da Lukács'ın eski öğrencileri, destekçileri ve meslektaşları olan bu kişiler toplumsal varlığın ontolojisi projesini ilgiyle takip ettiler. Komünist rejimi eleştiren Ferenc Fehér (d. 1933), Agnes Heller (d. 1929), György Màrkus (d. 1934) ve István Mészáros (d. 1930) bir dereceye kadar ayrılıkçı olup çıktılar ve Budapeşte Üniversitesi'nden atıldılar. Bu yolu izleyen ilk isim, 1956'da Petöfi Çevresinin faaliyetlerine katılan ve İngiltere'de (Sussex Üniversitesi'nde) profesörlük unvanı alan Mészáros'tu. 1968'de Prag Baharının bastırılmasından sonra Heller ve Markus da onu izleyerek 1970'lerde Avustralya'ya göç ettiler, öğretim ve iş yaşamlarını orada sürdürdüler.

Bu filozoflar farklı kuramsal yollar tutturmuşlardır. Onları birleştiren şey, en başta, Marksist ortodoksluğun özeleştirisini hedefleyen ve sonuçsuz bir reform çabası olduğu anlaşılan bir şeye katılma yönündeki ortak arzuydu. Onların faaliyetleri iki evrede açılıp gelişti: siyasal liberalizmin pek çok yönünü birleştiren bir toplumsal antropoloji yoluyla Marksizmde reform ve dikkate değer bir istisna olarak Mészáros hariç, kendilerini Marksizm dışında konumlandırmalarına yol açan daha derin bir soğukluk.

Birinci evre, Marksist-Leninist diyalektik maddeciliğe karşı toplumsal varlık ontolojisi bakış açısının kullanılmasını ve belirlediği toplumsal ve ekonomik gerçekliği analiz etme yeteneğini gitgide kaybettiği hâlde öncü bir rol oynama iddiasını sarsılmaz şekilde sürdüren bir parti-devletin hâkim olduğu bir toplumsal-siyasal düzeni savunmakla ve açıklamakla görevli bir sosyokozmik evren anlayışı yüklemeksizin Marx'ın katkısının yeniden düşünülmesini içeriyordu. İlk başta tuturulan yol, gündelik yaşamda dışa vurulduğu şekliyle bireylerin köklü gereksinimleri kavramını merkez alan, antropolojik eğilimli bir Lukácsgil perspektiften oluşuyordu. Pek çok dile çevrilen *The Theory of Need in Marx* (Marx'ta Gereksinim Kuramı, 1973) ile Heller, insanın *yaratım-praksis* çeşitliliğini bütünleştiremeyen bir üretim paradigmasına hâlâ aşırı ağırlık verdiğini düşünerek Lukácsgil ontolojiden uzaklaşan, çağdaş araştırmalara açık bir dizi çalışmayı başlattı. İnsan girişimlerinin sınandığı yaşam dünyası olarak gündelik yaşamın önemi korundu. Büyük bir hızla birbiri ardına çıkan bu ça-

lışmalar *Soziologie des Alltagsleben* (1974) ve ardından *Instinkt, Agression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie* (1977) ve *Theorie der Gefühle* (1978) ile *A Theory of History* (1981) idi. Kendi payına Markus, *Language and Production* (Dil ve Üretim, 1981) ile, üretim paradigmasına en sert eleştirileri yöneltti. İlk işaretleri Jürgen Habermas'ın Hannah Arendt'le ihtilafında ve yorumbilimde (hermenötik) verilmiş olan, felsefede dilbilimsel dönemecin doğuşunu irdeledi. Tartışma ve oydaşmanın erdemlerini idealleştirerek ve toplumsal ilişkilerin karşıt nesnelliğini ihmal ederek, dilbilimsel paradigmanın, kuşku duyulmayan ilintililiğinin bedelini nasıl ödediğini gösterdi. Bu arada, Marx'a özgü üretim paradigması, komünist biçimlerin inşasını açığa çıkardı, çünkü üretimi tüm tahakküm biçimlerinden (sınıfsal sömürü ilişkilerinden, devlet tahakkümünden, ideolojik fetişizmlere tabi kılınmaktan) ayırarak, üretim için üretimi radikalleştirdi. Marx, insanın saygınlık hakkı izleğini radikalleştiren yabancılaşma kuramını bir toplumsal fenomenolojiyle birleştirmeye giriştiği ölçüde, hem Heller hem Markus için önemini korumaya devam etti.

Aynı zamanda Budapeşteli kuramcılar, "sosyalist" toplumları analiz etmeye giriştiler ve bilim adına yönetmeye niyetlendiği gerçekliği açıklayamadığı için ortodoks tarihsel maddeciliği eleştirdiler. Heller ve Markus 1982'de Ferenc Fehér'le birlikte *Dictatorship over Needs*'i (Gereksinimler Üzerinde Diktatörlük) yayınladılar. Bu yapıt, onulmaz derecede tıkanmış "sosyalist" toplumlara yönelik eleştirinin doruk noktası sayılabilir. Bu yapıt, iktisatçı Andras Hegedus'un önceki çalışmalarını radikalleştirdi. Lukács'ın düşündüğünün aksine, "reel sosyalizm" ıslah edilemezdi. Piyasanın bastırılması, devlet lehine sivil toplumun bastırılmasıyla örtüştü ve Marksist-Leninist ortodoksluğun "sosyalizm"in ekonomik temeli saydığı tek üretim ve dağıtım planı, doğası gereği çoğulculukla, demokrasiyle ve özgürlüklerle bağdaşmazdı. Özel mülkiyetin yerine devlet mülkiyetinin kurulması, ancak, "sosyalist" toplumların antropolojik özgünlüğünü temsil eden gereksinimler üzerinde diktatörlükle sonuçlanabilirdi. Üreticiler, diktatörlüğün mekanizmalarıyla yeni bir sınıfa tabi kılınırlardı: parti-devlet bürokrasisine. Dolayısıyla bu eleştiri, başlı başına liberal eleştirinin unsurlarını benimsiyordu ve sonuçta piyasayı ve sivil toplumun kendiliğindenliğini savunmak durumunda kalmasından daha doğal bir şey olamazdı. Ama sivil toplumun radikal demokratikleşmesi kuralının, Heller'e göre, modernitede işlerlikte olan diğer mantığı temsil ettiğini ve öncelikli bir mesele olarak, tüm ülkelerdeki muhtaçların gereksinimle-

rini karşılamaya dönük kategorik ütopyacı kuralın gündemde olduğunu unutmak haksızlık olur.

Bu sentez, Marx'ın insan özüne ilişkin anlayışını, totalitercilik tezinin Marksist bir yorumunu ve Weberci bir akılcılık kuramını birleştirir. İnsan özünün kendi kendini gerçekleştirmesi temel olarak kalır, ama parti-devletin her şeyi kapsayan birliğine herhangi bir şekilde indirgenmeye karşı, yaşam biçimlerinin kesinlikle çoğulcu bir yorumunu gerektirir. Gereksinimler üzerindeki diktatörlük, daha önce görülmemiş, topyekûn bir toplumsal tahakküm sistemidir, orada yeni bir korporatif aygıt toplumsal artık ürüne el koyar. Bu aygıt, işini seçme ve tüketme konusunda bireysel hakkını tanıdığı hâlde merkezîleştirilmiş bir idari sistem aracılığıyla ezdiği toplumsal faillerin mülksüzleştirilmesini yürüten bir mekanizmanın biricik maddi temeli ve belirleyici ekonomik-siyasal bileşenidir. Bu mekanizmanın öznesi, yeni bir başat sınıfın salt mantığının ötesine geçen aygıttır. Amaç ne üretim için üretimdir ne de tüketimdir, ama sahipliğin işlevsel bir eşdeğerlisidir: bir komuta ekonomisinde aygıtın yürüttüğü korporatif sahiplik. Piyasanın aşıldığı iddiası, sivil toplumun tasfiyesiyle ve yerine nicelenemeyen piyasaların ikamesiyle sonuçlanır. Sonuç, birbirini tamamlayan iki ekonominin birlikte yaşamasıdır: kamusal girişimlerden ve faaliyetlerden oluşan planlı kesim ve hizmetlerin bizatihi aygıt bünyesindeki gayriresmî yardım ilişkilerine göre değiş tokuş edildiği özel faaliyetlerden oluşan bir kesim. İdeolojik totalitercilik, sivil toplumu kalıcı şekilde ortadan kaldırıp parti-devletle bütünleştirerek ve gereksinimleri sürekli kısıtlayarak, bu sistemin işleyişi için gerekli koşulu sağlar. Karşıt çıkarlar arasında gözle görülür mücadeleyi dışlar ve toplumun yeniden siyasallaşması için çabalarken, onu dışlar.

Budapeşte okulundan düşünürlerin faaliyetlerinin ikinci evresi, post-Marksizmde bir dönemi başlatır. Heller, bir modernite kuramı geliştirmenin ivediliğine odaklanan, Habermas'a yakın, çok yönlü, özgün eserler üretmiştir. Marksist geleneğin değerini tarihsel komünizm deneyimiyle karşılaştırarak sınamanın, bireyin merkezîliğini vurgulamanın, insanların kendi varoluş potansiyellerini gerçekleştirdikleri ve başlı başına bir erek sayılması gereken bir hedefe yönelmiş toplumsal faaliyet ya da insana özgü bir dünya yaratma, özgürlüğü mücadeleyle inşa etme ve insanileşmiş doğayla bağ kurmayla şeklindeki üç boyutun karmaşık birliği olarak tanımlanan *praksis* kavramını yeniden formüle etmenin gerekli olduğu günler geçip gitmiştir. Bundan böyle, Lukácsgil nesnelleşme kuramı, nesnelleşme biçimlerine ilişkin sistematik bir kurama dönüştürülmelidir.

The Power of Shame: Essays on Rationalism (Utancın Gücü: Akılcılık Üzerine Denemeler, 1983) ile başlayıp *A Theory of Modernity*'ye (Bir Modernite Kuramı, 1999) kadar Heller, nesnelleşmenin üç alanı arasındaki ayrımı temel alan bir akılcılık kuramı geliştirmiştir: bir *a priori* insan deneyimi olarak kendinde nesnelleşme (ortak dil, insanların kullanımı için üretilen nesneler, görenekler); kendisi için nesnelleşme -Hegelci tinin antropolojik bir çevirisi (din, sanat, bilim, felsefe); kendinde ve kendisi için nesnelleşme (siyasal ve ekonomik kurumlar sistemi). Piyasaya ve toplumsal iş bölümüne dayanan bir toplumsal örgütlenme mantığı sosyalizmden gelen adalet ve özgürlük mantığını sürekli olarak sınırladığı ve üç nesnelleşme alanına bu çatışma damga vurduğu için, bu kuram bir tür modernite grameri haline gelir. Örgütlenme mantığının getirdiği kısıtlamaları hafife alan, sınırsız öz gerçekleştirme fikri üstüne kurulmuş bir sosyalizmin savunulamaz vaatleri terk edilmelidir. Ama küreselleşmede adil bir yönetim biçiminin perspektifini savunan bir modernite kavgasına son verilemez. Özellikle, toplumsal kuralların ve insan yetilerinin ekonomik bağlamları içinde maddi varlığa bürünmesiyle uyum içinde bir etik siyaseti beslemek için, küçümseyici siyasal güvenmezliğin ötesinde bir etik düşünüş biçimi geliştirmek önemlidir. Yirminci yüzyıldaki "sosyalizm", bir mantığı dikkate alırken diğerini küçümseyen bir modernite biçimiydi (1990'da yayınlanan *A Philosophy of Morals* ve 1996'da yayınlanan *An Ethics of Personality*, 1996). Bu etik, her kişinin kendini tamamlama özgürlüğünde adaletin ötesinde bir dünya olduğunu açığa vurur.

Budapeşte okulunun şimdiye kadar bir kenarda tuttuğumuz diğer büyük düşünürünün reddettiği şey, tam da özgül olarak Marksist ekonomi politik eleştirisiyle olan bağların koparılması ve modernite değerleri mantığına ilişkin normatif bir kuramın yeğlenmiş olmasıdır. Sözünü ettiğimiz kişi, ayrılıkçılık yolunda başı çektiği hâlde Lukács ve Marx ile doğrudan bir bağı koruyan, toplumsal-liberal reformculuğun ve radikal şekilde reformcu bir etiğin ayartmasına kapılmayan tek kişi de olan István Mészáros'tur. 1970'te Mészáros, hümanist ilhama sahip bir çalışma olan *Marx's Theory of Alienation* (Marx'ın Yabancılaşma Kuramı) adlı kitabıyla ünlendi. Çeşitli makalelerden sonra, 1990'da, birçok araştırma çizgisini kaynaştıran *Beyond Capital* (Sermayenin Ötesinde) adında kapsamlı bir inceleme yayımladı. Sorun, post-Marksist bir yolu araştırma sorunu olmaktan çok, Batı'daki üçüncü bir çağ için bir Marksizm tanımı yapma sorunuydu. Birinci Marksizm, sosyalizmin evrensel perspektifleri ile tarihsel gerçekliğin dolaysız sınırı (Batı'da devrimin ve tek ülkede sos-

yalizmin başarısızlığı) arasındaki trajik gerilimi irdeleyen *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki özgün Lukács'ınkiydi. İkinci Marksizm, ayrılıkçı akımları (Bloch, Gramsci, ikinci Lukács) ile birlikte Marksizm-Leninizmdi. Bu, işçilerin maddi temele dayalı öz etkinliğini tıkayan ayrı parti-devlet biçimini esas alıyordu. Sermaye imparatorluğunun ötesine geçmeksizin kapitalizmi eleştiriyordu. Bocalamalarının bir eleştirisini ancak yedek pratik enerji kaynaklarına ve *Prinzip Hoffnung*'a (umut ilkesine) başvurarak yapabilirdi. Gramsci'yle, sermayeden bir yoğun bütünlük biçimine geçiş üstünde kafa yormuş olmakla birlikte, herhangi bir alternatif inşa edemedi. Üçüncü devrin Marksizmi, sermaye üretiminin (mübadele değerine ve üretim araçlarından ayrılmaya dayalı üretimin) en yakın tarihli biçimi olarak kapitalizmin küresel bütünleşme hâlini aldığı ve toplumsal ilişkilerin bütününü düzenleyen bir denetim şekli olarak sermayeyi sınırlarına taşıdığı sürecin kavranıp değerlendirilmesini içerir.

Mészáros, Marksist kuram içinde kendi akıl yürütme çizgisini izler ve Sovyet sosyalizminin sermayeyi kişileştirmenin yepyeni bir biçimini temel aldığını göstererek o çizgiyi tarihselleştirir. Kişileştirme, üretimin gerçek öznesine komutlar şeklinde nesnel buyruklar dayatmanın bir biçimi olarak anlaşılmalıdır. Sermaye, dışta tutulmayı göze alarak buyrukları pratik bir doğrultuda iletmesi zorunlu tutulan öznelerin kişileştirilmesini kapsayan öznesiz bir sistemdir. Siyasal olarak düzenlenen, sözleşmeye dayalı ekonomik bağımlılık ilişkisine girmeye mahkûm olan emek gücünde kişileşir. SSCB, siyasal hedefini kapitalizmi yadsımak olarak ortaya koyduğu hâlde, sermayeyi yeni bir biçimde kişileştirmeyi gerçekleştirmiştir. Kapitalist ülkelere yetişme gerekçesiyle kendini haklı gösteren parti tarafından hızlı bir şekilde artık emek sızdırılmasını amaçlayan yeni tip bir denetim icat etmiştir. Kapitalizmi yadsımakla sınırlı olan hedef, sermayenin ötesine geçmenin reddini içermiştir. Toplumsal devletin kendisinin, sermayenin tutarlı bir sisteme dönüşmesini garantileyen bir siyasal yapı olarak işlev gördüğü unutularak, toplumsal-demokratik deneyim ekonomi üzerinde devlet denetimine dayanmıştır. Önkabulün aynı zamanda da erek olduğu, öz-gönderimli bir sistem olarak sermayeyi kırmayı o da başaramamıştır. Süregiden küreselleşme, içsel engelleri genişleyerek aşmayı bu zamana kadar başaran kendi kendini yeniden üretme mekanizmasının doygunluğa ulaşması sorununu ortaya çıkarıyor. Marksizmin eleştirel yeteneğinin tükendiğini düşünen Heller ve Markus'a karşı, Mészáros, tabandan gelen ve sermayenin mutlak sınırlarına dayanmasına yol açan bir karar verme sürecinin bulunmasını temel alarak metabolizmayı denetle-

menin farklı bir tarzına geçiş sorununu yeniden ortaya atıyor. Küreselleşme bu sorunu, çelişkilerin yerini değiştirme mekanizmalarını tıkama noktasına varacak kadar, temel işlevler (üretim/tüketim, dolaşım/dağıtım) düzeyinde kötü işleyen süreçler kullanarak ortaya çıkarır. Mészáros, sermayenin doygunluğa ulaşmasında ifadesini bulan yapısal bunalımı üç problemin ortaya çıkışıyla bağlantılı olarak analiz eder: (a) malların ve hizmetlerin süresinde yararlanılma oranının azalması; (b) sermayenin dolaşım hızının artması, yapılardan ve donanımdan-makinelerden yeterince yararlanılmaması, dolayısıyla bunların amortisman (değer yitimi) döngüsünün yapay şekilde kısalması; (c) sermayenin gerektirdiği kitlesel tüketim ile canlı emek gereksiniminin azalması arasında giderek büyüyen uçurum. Küresel düzenleme, hatta küresel yönetim arayışı, bunalımın yepyeni olduğunu gösteriyor. Küreselleşmenin önceden belirlenmiş olmayan çelişkili bir senaryo olarak eleştirilmesinin yolunu açmaları için modernite kuramlarına çağrı yapılıyor. Böylece Lukácsgil ontoloji, şaşırtıcı bir şekilde, bu inatçı öğrencinin güçlü çalışmasında eleştirel bir organona kavuşmuş oluyor.

Her durumda, dünya ekonomisinin düzeyi bugün gerçekten ilintili olan konudur. Her kuram, bunu, kılavuz ipi olarak alınan emeğin gerçek boyunduruğu ile ilişkisi içinde analiz etme ve bu ipin yumağını büyütme göreviyle karşı karşıyadır. Neoliberal düzenin bunalımı her zaman Marksizmin dirilişi için negatif önkoşul olmuştur. Yirminci yüzyıl, kapitalizmden kapitalizme geçen kısa yüzyıl olmuşsa; liberal-milli düzenin kırılganlığını ve taşıdığı insanlıkdışı potansiyeli açığa çıkaran yıkıcı bir bunalımla başlamışsa; merkezinde, komünizme yönelik ilk girişimin başarısızlığı yer almışsa bile yalnızca Marksizmlerin bunalımıyla kapanmadı. Yeni liberal düzenin barbarlığıyla yakından bağlantılı olan yeni bir bunalımın başlangıcıyla da sona erdi. Yeni-Marksizmlerin ya da post-Marksizmlerin yeni tarihsel gerekçeyi, analizlerinin konusunu, aynı zamanda neoliberal düzenin de eleştirisi olan radikal özeleştirilerini yapma fırsatını bulabilecekleri yer burasıdır. Pozitif koşullarını, yani bir devlet-parti olarak örgütlenmenin korkunç açmazlarının ötesinde yeni toplumsal hareketlerin ve yeni uygulamaların doğuşunu, yeniden inşa edecekleri zemin burasıdır. Kuram ile uygulama arasında, önyargılı olmayan ve olmaması gereken yeni bir bağ dokuma olasılığının gerçeğe çevrilebileceği yer burasıdır.

Bölüm 9

Düzenleme Okulu: Marx'tan Sosyal Liberalizme Tek Yönlü Bilet mi?



Michel Husson

Michel Aglietta'nın *A Theory of Capitalist Regulation* (Kapitalist Düzenleme Kuramı) adlı kitabı 1976 tarihlidir ve düzenleme kuramının kurucu anayasası olarak görülebilir. Kitabın 1997'de yeniden yayımı ve içerdiği sonsöz, hiç kuşkusuz, bu okulu kısmen içinden çıkmış olduğu Marksizmden bir hayli uzaklaştıran bir rotanın geldiği son noktaya işaret eder.

Bir okulun doğuşu

Aglietta'nın yapıtı yayınlandığında, bugün dönüp bakmamızın uygun olacağı bir tartışmanın fitilini ateşledi. Kitap, Marksizmin bir yeniden tanımlanmasını/gözden geçirilmesini mi, yoksa tamamen yeni bir kuramsal yaklaşımı mı ifade ediyordu? O zaman düzenlemeciler (dikkate değer bir isim olan Boyer hariç) kendilerini Marksizm alanı içine yerleştiriyorlardı. Aglietta, FKP'den (Fransız Komünist Partisi), Lipietz, Maoizmden geliyordu; Billaudot, BSP'nin (Birleşik Sosyalist Parti) ekonomik kurulunun başındaydı, Bertrand da benzer şekilde orada faaliyet gösteriyordu. Kurucu üyelerin çoğu, École Polytechnique'in eski öğrencileriydi ve akademik uğraşıdan çok, "ideolojik devlet aygıtları"nda (Althusser'in kategorisini benimsersek) iktisatçı olarak çalışıyorlardı. Bu nedenle, bir yandan Colbert ya da Saint-Simon geleneğinin, öte yandan da Marksizmin belirli -benzer şekilde çok Fransız- bir çeşidinin damgasını taşıyorlardı. Lipietz onları "Massé ve Althusser'in asi oğulları"[1] olarak tanımlamakla hata yapmıyordu, çünkü onların projesi bu ikili kökenden diyalektik bir kopma olarak analiz edilebilir.

Bunalım onlara fırsat sağladı. Proje gerçekten çok belirli bir konjonktürde ortaya çıktı. Siyasal düzeyde bu, 1977'de Solun Birliğinin dağılmasıyla sonuçlanacak olan Ortak Programın tartışıldığı bir dönemdi. Ekonomik düzeyde ise 1974-5'teki genel durgunluk "bunalım"ın başlangıç sinyalini verdi. Bu, "Tekelci Devlet Kapitalizmi"nin eninde sonunda çıkmaza gireceğine ilişkin öngörülerini yirmi yıldan beri yineleyen FKP kuramcılarını bazı bakımlardan haklı çıkardı. Ama en başta da savaş sonrası kapitalizmine ilişkin kötümser kuramların dogmatizmini ortaya çıkardı. Düzenlemecilerin sezgisi, bunalımın anahtarının, gerçek tam olarak kayda geçirilmeksizin henüz sona ermiş olan *trente glorieuses*'ün (muhteşem otuz yılın) anlaşılmasında yattığı yönündeydi. Sonuçta iki kurucu metin yayınlandı: 1976'da Aglietta'nın kitabı ve sonra 1977'de Boyer, Lipietz ve arkadaşlarının enflasyon raporu (*Approches de l'inflation*).

Bugün bu metinler yeniden okununca, o zaman Marksizmin yeniden formüle edilmesini önerdikleri ve bundaki asıl yeniliğin Stalinist paçavraların çıkarılıp atılmasından ibaret olduğu yolundaki izlenim doğrulanır. Esas olarak Aglietta'nın kitabı, Birleşik Devletler'de uygulandığı şekliyle kapitalist birikim yasalarının oldukça klasik bir açıklamasıdır. Bana kalırsa göreli olan yenilik, nispi artık değer üretimine dayalı olarak tanımlanan yoğun birikimden söz edilmesiydi. Marx'ın çeşitli kavramlarının karşısına ulusal makroekonomik muhasebe verileri çıkarılıyordu ve Aglietta, ücretlerin katma değerdeki payından başka bir şey olmayan "gerçek toplumsal ücret maliyeti" gibi bugün unutulmuş bazı uydurma kavramlar öneriyordu. Yaptığı ampirik analiz, onu, "artık değer oranının evrimini ifade etmek için" en iyi istatistiksel göstergenin "gerçek ücret maliyetlerinin evrimi olduğu" tezini ortaya atmaya götürdü. Bu pek hayret edilecek bir buluş değildi.

Ne var ki, düzenlemeciler, sadece kavramlarını ampirik gerçeklik karşısında sınamalarından dolayı, yöntembilimsel bir düzeyde radikal yenilikler yapıyor oldukları duygusunu taşıyorlardı. Yine burada, "Marksist" yapısalcılıktan kopuk olmaları, ekonomi bürokrasisiyle bütünleşmiş olmalarıyla birleşerek, onlarda analizlerini ampirik nicelemelerle sürdürme eğilimi yaratıyordu. Ama yeni yetmelerin coşkusuyla bu epistemolojik kopmaya hayran kalıyorlardı:

> Ampirik değerlendirmeye bu dönüş, kullanılan istatistiklerin kesin kaynağı nedeniyle zor ve mutlaka doyuruculuktan uzak olsa bile, katı şekilde mantıksal bir bakış açısından ne kadar doyurucu olursa olsun ilk kuramsal çerçeveyi çürütme olasılığını beraberinde getirir.[2]

En azından yapabilecekleri bu oldu! Kuramsal mantığa kıyasla somut gerçekliğin özerkliğine ilişkin safça buluş, Marksist yöntemi alaşağı ettiğini ciddi olarak iddia edemez ve örneğin Karel Kosik'in son derece zengin ve incelikli katkısı *Dialectic of the Concrete*'e (Somutun Diyalektiği, 1970) göre çok önemsiz kalır. Bu, dogmatizmle karşılaştırılınca elbette bir ilerleme sayılabilir, ama aynı zamanda da yaşayan herhangi bir Marksizm için bir bayağılıktır. Bu bakımdan, Maliye Bakanlığının bir dergisinde artık değerin (adını koymaksızın!) evrimini analiz ettiği 1975 tarihli makale için öncülük payesini talep eden Phéline oldu. Ama "kaynağı" şüpheli (burjuva?) istatistiklerin kullanılması konusunda süregiden tereddüt, Marx ve Lenin okuyucularını ya da zamanca bize daha yakın olan Baran, Sweezy veya Mandel okuyucularını– gülümsetecektir, çünkü onlar *Kapital*'in bu Marksist eleştirmenlerinin yaşamlarını istatistikler biriktirerek geçirdiklerini çok iyi bilirler. İstatistiklerle haşır neşir olma gereğinin atak bir fikir gibi görünebilmesi, Fransa'da belirli bir Stalinizm tınısının temsil ettiği gerileme konusunda çok şey anlatır.

Althusser'le olan ayrılığı Lipietz, 1979'da uzun uzadıya anlatıyor ve onu en çok şöyle eleştiriyordu:

> toplumsal ilişkilerin maddi temelinde, "o biziz" diyebilen bir şeyin kendini oluşturabildiğini ve ilişkiler sistemini değiştirebildiğini inkâr [etti]. Bize göre bu bir şey, yığınların devrimci hareketiydi.[3]

Öncelikle, bugün ücretlilerin tasarruflarının yatırım fonu şeklinde çalışan sigorta şirketlerince toplanmasını destekleyen bir Lipietz'in, "ileriye dönük kavramlar" geliştirmesi nedeniyle, bu alıntı eğlendiricidir. Ama her şeyden önce, yığınların devrimci hareketinin müdahalesini, zaten açıkça Marksizmi oluşturan öğelerden birisi olduğu hâlde Marksizmi canlandırmak için yeniden keşfedilmesi gereken bir şey olarak sunmak olağanüstüdür! Bu açık kapıları kırma yeteneği, düzenleme kuramı mucitlerinin kendilerini yeniden açık havada bulmak için kaldırmaları gereken Stalino-Maoist kurşun ağırlığa tanıklık ediyor. Bu rota alakasız değildir, çünkü onları yalnızca Althusser, Mao ya da Boccara aracılığıyla uyguladıkları yaşayan Marksizm geleneğine yabancılaşmış hâlde tutmuştur. Bu nedenle, *Late Capitalism* (Geç Kapitalizm) adlı temel yapıtı Fransa'da 1976'da çıkmış olan Ernest Mandel'in cisimleştirdiği akım gibi Marksizmdeki üretken akımlar (özellikle de Anglofon olanlar) konusunda zır cahil oldukları gerçeğinde şaşılacak bir şey yoktur. Ama tüm bunlar, düzenlemecilerin zamanında oldukça tutarlı birer kapitalizm eleştirmeni olmadıkları anlamına gelmez.

Düzenlemecilik (henüz) bir uyumculuk değilken

Düzenlemeci yaklaşımın şu duru ve akıcı tanımını Lipietz'e borçluyuz:

> Çelişkili oldukları için mantıken en başında dağılmaları gerekirken niçin nispeten istikrarlı yapıların bulunduğunu sorar sormaz bir düzenlemeci olursunuz . . . oysa bir yapısalcı bunların bunalıma düşmelerini anormal bulur.[4]

Ama eğer Marksizm yapısalcılığa indirgenmezse, sermayenin yeniden üretiliş şekillerinin incelenmesi doğal olarak onun eleştirisinin bütünsel bir parçasını oluşturur, bunun için bir tür sürekli çöküş teoremine gerek yoktur.

Her nasılsa, Aglietta'nın yeni-Fordizm konusundaki ilk düşünceleri, o zamanlar kendini kesinlikle Marksizm alanına yerleştirdiğini ve kilit bir nokta bakımından, belki de tam olarak bugün anladığımız anlamda düzenlemeci sayılmayabileceğini gösteriyor. Gerçekten Aglietta, aşağıdaki şekilde tanımladığı bir "yeni-Fordizm" temel alınarak bunalımın çözülmesi olasılığını kafasında tasarlamıştır:

> Bunalımdan yeni bir birikim rejimi, Yeni-Fordizm, doğardı; bu, kapitalist birikimin ücretli sınıfın varoluş koşullarının tümüyle dönüşümüne ilerlemesini ifade ederdi -oysa Fordizm salt özel tüketim normuna göre ayarlanmıştı, yığınsal tüketimin toplumsal maliyetleri kapitalist üretim tarzının ancak sınırlarında karşılanmaya devam ediliyordu.[5]

Başka bir deyişle, Fordizmin özel tüketim noktasında (konutta ve ev eşyalarında, özel otomobillerde) gerçekleştirdiklerini toplu tüketim (sağlık, eğitim, ulaşım vb.) alanlarına genişleterek bunalım çözüme kavuşturulabilirdi. Attali de bu izleği ele alır, örneğin şöyle yazar:

> Post-endüstriyel (sanayi sonrası) toplum belki de hiper-endüstriyel olacaktır. Ama ondaki üretim yeni sektörlere, talep üreten toplu hizmetlerin, okulların, hastanelerin yerini alacak şeylere göre düzenlenir. Bu toplum, bu piyasa kalemleri için talep yaratan yeni bir teknolojik ve toplumsal ağı temel alır.[6]

Ne var ki Aglietta, hemen ardından şunu vurgulayarak belirleyici bir sınırlandırma yapar: "Yoğun birikim rejiminin temellerindeki bu dönüşümün bunalım için biricik kalıcı çözüm olduğu gerçeği, başlı başına, bunun kapitalizmde mümkün olduğu anlamına gelmez."[7] Bu sınırlandırma, o zamanlar düzenlemeci yaklaşımın uyumcu ayartmalardan bağışık olduğunu ve böylece zorluk çekilmeksizin Marksist gövdeye emilebildiğini gösteriyor.

Ücret ilişkisi: Kilit bir kavram

Başka bir kurucu metinde Boyer, "büyük bunalımlar" ile "küçük bunalımlar" arasında ayrım yaptı,[8] ama Kondratyev'in yeniden dirilmesiyle karıştırmayı daima başardığı uzun dalgalar kuramının[9] formülasyonuyla karşılaştırıldığında buna pek fazla şey katmadı. Onun yerine, savaş sonrası dönemin özgünlüğünü ücret ilişkisi kavramı çevresinde kurdu. Boyer, ilk çözümlemede, "tekelci yapıların yükselişi" -dönemin heterodoks düşünürlerinin beylik bir lafı- üzerinde durur. Ama "rekabetçi" düzenlemenin yerini alan "tekelci" bir düzenleme kurmak için, ek bir bileşene gerek vardır, o da uygun bir "ücret ilişkisi"nin kurulmasıdır. Bu yeni ücret ilişkisi, 1945'ten sonra asgari ücretin, toplu sözleşmelerin ve dolaylı ücret uygulamasının getirilmesiyle kurumsallaştı. Sonuç olarak, ücret artışını artık işsizliğin baskısı yönetmiyordu. Bunun bağlı olduğu şey,

> bir yandan hayat pahalılığındaki gelişmelere göre yarı otomatik bir ayarlama yapılması ve öte yandan firmalar, sektörler, hatta bir bütün olarak ekonomi düzeyinde beklenen ya da kaydedilen üretkenlik artışlarının üstü örtülü olarak ya da açıkça dikkate alınmasıydı.[10]

Kapitalist çelişkiler ortadan kalkmamıştı, ama yerinden edilmişti: "Gerçekleşmeme ile yakından ilişkili gerilimlerdeki azalma eninde sonunda sermaye değerlenmesi problemlerinin oluşturduğu engele toslar".[11] Tüm bunlara, devletin rolündeki genişleme ve dönüşüm de eklenmelidir.

Gerçek yenilik, temel olarak, Fordist ücret ilişkisinin bu analizinde bulunacaktır. Boyer, bunu, tekelci düzenlemenin özgül niteliklerinin kilit bir göstergesi yapar: Devresel intibak artık fiyatlar aracılığıyla işlemez;[12] kurumlar, ücretlerdeki ortalama artış ile endüstriyel üretkenlik arasında koşutluk intibakın sağlanmasına yardımcı olur.[13] Kendi payına Aglietta, kilit nitelikteki "tüketim normu" kavramını getirdi ve Fordizmin, önemli üretkenlik kazanımlarıyla üretilen malların ücretlilerin tüketimine girişine tam olarak nasıl işaret ettiğini açıkça gösterdi.[14] Son olarak Bertrand, *Kapital*'in yeniden üretim şemalarını benimseyerek yaptığı Fransız ekonomisinin "sektörel" analizi yoluyla bu varsayımı doğruladı.[15]

Yine, kuramsal bir açıdan bakılınca, söz konusu olan şey başka bir yerde zaten var olan tartışmaların ve şemaların yeniden konuşlandırılmasıydı, ama Marx'tan sonraki Marksizm hakkında bilgisiz görünen düzenlemecilerin bu yakın ilişkilerin bilincinde olup olmadıklarını bilmiyoruz. Bir örnek verirsek, bildiğim kadarıyla, Birinci Dünya Savaşından önceki ve sonraki yıllarda Marksist iktisatçıların katıldık-

ları uzun boylu tartışmayla bir bağ asla kurulmadı: O tartışmada başı çekenler Kautsky, Bernstein, Lenin, Buharin, Luxemburg, Bauer ve Tugan-Baranovski'ydi. Örneğin bu son kişi, üretimdeki bir azalmanın birikimle telafi edildiği yeniden üretim şemaları önerdi ve bu nedenle, kapitalizmin en sonunda çökeceği tezini reddetti. Bauer de benzer bir sonuca ulaşarak, üretkenliğin ve nüfusun yönettiği belirli sınırlar içinde sermaye birikiminin geçerli olduğuna karar verdi. Onun Luxemburg'la girdiği polemik, kesinlikle düzenleme sorusundan ibaret olan bir sorun çevresinde dönüyordu: Kapitalizm niçin çökmez? Bu kaynaklara hiçbir zaman atıfta bulunulmuyor ve bu da sıklıkla düzenlemecilere belirli bir bönlük veriyor, sanki böyle konularla uğraşmak Moskova'da, Pekin'de ya da Paris'te yayınlanan resmî elkitaplarına girmiş Marksizme karşı büyük bir küstahlığa işaret ediyormuş gibi.

Buna karşılık, Boyer örneğinde farklı bir esin kaynağı çok açıkça doğrulanır: Cambridge okulu. Maliye Bakanlığının tahminler dairesinde geliştirilen[16] modelin temel sezgileri -özellikle de kâr-büyüme ilişkisi- doğrudan Kalecki'nin ya da Joan Robinson'un geliştirdikleri kavramlardan alınmıştır. Örneğin Robinson, *The Accumulation of Capital*'de (Sermaye Birikimi), Fordist düzenlemeye çok yakından benzeyen bir "altın çağ" tanımı önerir.[17] Kabullenilen bu yakın ilişki kesinlikle meşrudur ve düzenleme kuramının ne dereceye kadar Marksizm ile Cambridge post-Keynesçiliğinin verimli bir sentezi olduğunu vurgulamak için burada örnek verilmiştir.

Bu nedenle düzenleme kuramı, bir şekilde Marksizmin yerine geçen bir kuramı temsil etmekten çok, savaş sonrası kapitalizminin tarihsel özgüllüklerini dikkate almak ve dogmatizmden kaçmak için gerektiği üzere Marksizmin güncellenmesi ya da yeniden sahiplenilmesi gibi görünüyor. Bence, düzenlemeci katkının bu bakımdan gerçek sentezini temsil eden çalışma Dockès ve Rosier'in 1983'te yayınladıkları, tekrar yayınlanmayı da hak eden kitaptır. Ücret ilişkisinin ve tüketim normunun analizi, sabit bir reel ücret -genel analitik çerçeveyi sorunlu kılmayan bir şey- konusundaki zımni varsayımı terk etmemiz koşuluyla, yaşayan bir Marksizm tarafından kolayca özümsenebilir.[18] Son olarak, "kurumsal biçimler" hakkındaki bir incelemenin kapitalist üretim tarzının çelişkilerine ışık

Uyumcu dönemeç

Düzenlemeciler, kapitalizmin işlev görebildiğine ilişkin doğru tezden, onun zorunlu bir çıkarımı olmayan ama muhtemelen yaptıkları analizin bir uzantısı olan farklı bir duruşa hiç fark ettirmeden geçiyorlar: Sonunda kapitalizmin nispeten uyumlu bir şekilde her zaman işlev görebildiği duruşuna. Lipietz'in konuyu açıkça koyduğu gibi: "Eğer [kapitalizmin] nasıl işlediğini anlarsak, farklı bir modelin işlemesini nasıl sağlayacağımızı da anlarız."[19]

Solun 1981'de iktidara gelmesiyle düzenlemecilerin çok bilgili eleştirmenler olmayı bırakıp prensin akıl hocaları olma fırsatını yakalamaları üzerine, bu kayma hepten baştan çıkarıcı oldu. Ekonomi bürokrasisi aygıtındaki mevkileri ve ekonomi uzmanı olmaları, doğal olarak, onlarda "eyleme geçme" -başka bir deyişle, bunalımı yukarıdan çözme olanağı sağlayan yeni bir düzenleme tarzının kuruluşunu etkileme- isteği uyandırdı.

Kuramsal düzeyde, bu dönüş tüketim normu kavramı etrafında gerçekleştirildi. Bunun kesin tarihi, Aglietta ve Boyer'in 1982'de düzenlenen bir konferansta sundukları metin olarak belirlenebilir. Tipik düzenlemeci bir analizi temel alan bu metin bir öneriyle başlıyordu:

> endüstriyel yatırımın canlanmasıyla ve dış ödemeler dengesiyle bağdaştığı sürece tüketimde belirli bir artışı devam ettirmek

ve "bunalımın neden olduğu istikrarsızlık ve belirsizlik yüzünden bugün ortaya çıkışı ve gelişimi engellenen" yeni talebi saptamaya çalışmak gerekliydi.[20] Bu analiz, düzenleme okulunun daha "teknolojici" bir çeşidine yaklaşıyordu; söz konusu anlayışa göre, Fordizm analizinden mantıken çıkan akıl yürütme çizgisinin bir sonucu olarak, bunalıma çözüm bulunacak doğal alan, elektronik sektörüydü:

> Bunalımın çözümüne ilişkin algımız, bunalıma getirdiğimiz açıklamaya denk düşüyor. Bu nedenle, yeni birikim alanları, betimlememizde ortaya konulan kısıtlar dizisine genel olarak uymalı -yani, eşzamanlı olarak üretkenlik artışlarına ve yeni bir tüketim normuna olanak tanımalı- ve üretken olmayan emeğin bir kısmını üretken emeğe dönüştürmelidir.[21]

O zaman düzenlemeci çalışma programının odağı bir post-Fordizmin icadına göre ayarlandı. Bu, "yeni üretkenlik" ve yeni bir "toplumsal model" temelinde yeni, pozitif bir toplumsal uzlaşma tasarlanmasını içeriyordu. İlk CEPREMAP raporundan on yıl sonra, 1987'de Boyer, *Aspects de la crise* (Bunalımın Veçheleri) adında devasa bir çalışmayı koordine etti ve bu çalışmanın son cildi *Economies in the Process of Fording the*

River (Irmağı Sığ Yerinden Geçme Sürecinde Ekonomiler) başlığını taşıyordu. Burada, iyi, kötü, tembel olarak nitelenebilecek üç senaryonun sunulmasından oluşan, Fransız tarzı planlamaya (Massé!) özgü bir mantık keşfederiz. Sonuncusu, güncel akımların oldukça silik bir devamıdır; ikincisi, toplumsal açıdan geriye giden bir modele geçişe denk düşer; birincisi ise pozitif bir seçeneği temsil eder. Bu senaryolar, "toplumsal-siyasal bir açıdan bakılınca oldukça tutarlı ve akla yatkın gelişmelerin belirlediği üç ana perspektif"in genel hatlarını çizer.[22] Bu tutarlılık, beş temel öğenin farklı farklı birleşimleri etrafında tanımlanır: teknik sistem, rekabet biçimleri, ücret ilişkisi, kamu müdahalesi, uluslararası rejim. Boyer'in ondan sonra sürekli kullandığı bu birleşimlerin oluşturduğu tablo tipi, Boston Consulting Group'un ünlü matrislerini ister istemez çağrıştırır ve aslında bu, temel olarak, bir toplumsal yönetim araçları sorunudur. Düzenlemeciler, eldeki seçenekleri göstererek ve bunların göreli avantajlarını değerlendirerek, karar vericilere hitap ederler: Düzenleme kuramı bir düzenleme tekniği olup çıkmıştır.

Hiçbir şey yapmama seçeneği her zaman vardır; bu da kötü örnek gösterilmek üzere bir yaprak gibi "akıntıyla sürüklenmek" olarak nitelenen senaryodur. Açıktır ki, neoliberal bir ilhamla "piyasaya geri dönüş için iradeci bir program" uygulamayı seçmek de mümkündür. Ama doğal olarak pozitif senaryo üçüncü seçenektir. O da aynı ölçüde iradecidir, ama değişikliklere "uyum için kolektif biçimler" oluşturmayı amaçlar ve "üretkenlik kazanımlarını ücret artışları, çalışma saatlerinin kısaltılması ve tüm toplum düzeyinde yeni işlerin yaratılması arasında paylaştırmayı öneren özgün ilke"ye dayalı olarak, "ücret ilişkisinin yeni düzenlenişi konusunda görüşme yapma"yı üstlenir.[23] Düzenlemeci dokunuş burada açıkça görülür: Bir zamanlar iyi bir Fordist ücret ilişkisi vardı, ama artık devrini tamamladı, bu nedenle de hepimiz bir alternatif arayıp bulmalıyız.

Bu proje, kuram için benzeri görülmemiş bir sorun olan yeni bir düzenleme tarzının ortaya çıkış koşulları sorunuyla bir zamanlar karşı karşıya kalmış kuramdaki çeşitli boşluklara işaret eden bir sonuç doğurmuştur. En iyi olan mutlaka kazanacak mı? Aradaki sürede ne olup biter? Sonraki soru düzenlemeciler için özellikle tuzak gibidir. Bir yandan, onların ana sorunsalı, çökmediğine göre kapitalizmin nasıl işlediğini incelemekten oluşur. Ama öte yandan, kapitalizmin işlev görebildiği çeşitli yollar arasından seçim yapma olanağının bulunduğunu gösterirler. Bu koşullarda, düzenlemecilerin büyük sorunlarından biri, bunalımdan yirmi yıl sonra, fiilen var olan neoliberal modeli incelemek yerine durmaksızın farklı olası senaryolar geliştiriyor olmalarıdır.

Bu değişime kuramsal bir yeniden örgütlenme eşlik etmiştir. Kurucu metinlerde kurumsal biçimler kapitalist değişmezlerin tanımladığı çerçeveyle bütünleştirilirken, şimdi düzenleme tarzlarının esnekliği neredeyse sınırsız sayılır hâle geliyor. Bu analitik kaymayı en açık şekilde tanımlayan Coriat olmuştur:

> Düzenleme kuramında bu yapısal biçimler, aşamalı olarak, şu anlamda hakikaten birer ara kategori statüsü kazanmıştır: Bir yandan saf kuram ile değişmezler arasında ve öte yandan gözlemlenen gerçekler ile modellenen gerçekler arasında olduğu gibi, bunlar, değişiklikleri ve özgüllüklerini, en başta da sabitleri kavrayabilmek için arayıp durduğumuz vazgeçilmez araçları sağlarlar.[24]

Kapı artık sonsuz sayıda birleşime açıktır.

Dolayısıyla merkezî kuramsal sorun, değişim geçirerek düzenleme tarzlarının doğuşu sorunu haline gelir. Bu durum, uzlaşım kuramıyla geçici bir ittifaka götürmüştür, ki bunun ciddi bir taktik hata olduğu kuşkusuzdur. Boyer ve Orléan'ın yazdıkları oldukça sıkıntı verici makale, temelde bireyci bir yöntembilime bu şekilde bağlanmanın ve her türlü toplumsal dinamiği ihmal etmenin götürdüğü çıkmaz sokağı betimler.[25] Sonuç olarak, düzenleme kuramı iki simetrik tutuma ayrılır: Bazen "kötü kapitalizmin iyi kapitalizm üzerinde hâkimiyet kurduğunu" söyler, bazen de yalnızca, arzu edildiği zaman yararlanılabilen bir birleşim kullanılarak inşa edilmiş somut kapitalizmlerin var olduğunu gösterir. Analiz ile normlar arasında olduğu gibi, mesaj kesinlikle karıştırılarak verilir ya da birkaç kayda değer klişeye indirgenir: Rekabetçilik münhasıran emek maliyetlerine bağlı değildir; kurumlar yoksa piyasa tam anlamıyla verimli olamaz; dizginlenmemiş kapitalizm mutlaka en geçerli kapitalizm biçimi değildir; Japon modeli etkilenmiştir, ama yine de dirençlidir.

Bu yörünge, düzenlemecileri yeni bir yön değişikliğine götürmüştür. Post-Fordist ufuk (ücretlinin katılımı karşılığında çalışma saatlerinin kısaltılması) kesinlikle terk edilerek, patrimonyal kapitalizm (hisse opsiyonları karşılığında çalışmanın artırılması ve ücretlerin dondurulması) ufku benimsenir. Bu, altı kalın bir çizgiyle çizilmesi gereken ve düzenlemecilerin yaptıkları derlemede değerlendirmekten özenle kaçındıkları bir noktadır:[26] Kapitalist gerçeklik bu ayrıntılı projeyi acıtıcı bir şekilde çürütmüştür, çünkü fiilen kurulan şey bir neoliberal model olmuştur. Bugün önerdikleri ise on yıl önce önerdiklerinden bütünüyle farklıdır ve bu dönüşün sonuçlarından gerçekten ders çıkarılmamıştır.

Kapitalizmi düzenlemenin yeni tarzı

Fordizm sona ermişse ve kapitalizm çökmemişse, bunun nedeni, yeni bir şeyler icat edebilmiş olması ve yeni bir düzenleme tarzının yerleştirilmiş olmasıdır. Temel olarak, düzenlemeciler düzenlemeci olmayı unutmuşlardır, çünkü gözlerimizin önünde kurulmakta olan düzenleme tarzını incelemekten çok, "bir yol ayrımında" olduğumuzu açıklayarak yirmi yıl harcamışlardır. Ya da uyumculuk yönündeki sürüklenmeyi nihai sonucuna vardırarak, iyi, istikrarlı, tutarlı ve meşru düzenleme biçimleri etiketini saklı tutmalıyız. Peki, istikrarsız tutarlılık dönemlerinde ve özellikle savaş sonrası uzun dalganın bu çekilme evresinde neler olup bitiyor?

Aksine, bana öyle görünüyor ki, istenirse Marksist-düzenlemeci bir bakış açısıyla, kapitalizmin işleyişine ilişkin bir modelin koordinatlarını, sömürü oranındaki, işsizlik oranındaki, rantiyelerin ulusal gelirden aldıkları paydaki bileşik artışı temel alarak çizmek kesinlikle olanaklıdır. Yeni-Fordizmden medet ummaktan çok, yeni-Malthusçuluktan söz ediyor olmalıyız. Malthus, önerdiği ünlü nüfus yasasının yanı sıra, "toplam ürün miktarının mübadele değerini artırmanın bir yolu olarak" üretken olmayan tüketicilerin oluşturdukları bir sınıfın gerekliliğini gösteren ilginç bir kuramın da mucidiydi. Elbette Malthus, "toplumun büyük kesiminin mutluluğunun" mümkün olduğunu düşünmekten hoşlanırdı. Ama ücretlerin aşırı artması "üretim maliyetlerini yükseltir; aynı zamanda da kârları düşürür ve birikimin altında yatan güdüleri azaltır ya da yok eder[di]". Öte yandan, Malthus, üretken sınıflarca yapılan tüketimin genellikle maddi ürünlerin arzını karşılayabilecek ölçüde olmayacağının farkındaydı; bu nedenle, "üretimde doğrudan yer almayan tüketicilerin oluşturduğu bir kitle"nin gerekli olduğu yargısına varması onun açısından oldukça mantıklıydı. Bunlar kadim düzenlemeci sorunlardır ve bana öyle geliyor ki, çağdaş kapitalizm işte tam da böyle işliyor.[27]

Yüksek orandaki işsizliğin ücretler üzerinde sürekli baskısını beraberinde getiren ve ücretli talebi için alternatif çıkış yollarının var olduğu bu koşullarda, ücretleri dondurmak akıllıcadır. Yeni bir toplumsal uzlaşıya temel sağlayan yeni üretkenliğe ilişkin tüm savlar, şu şekilde özetlenebilecek bir gözlemin[28] karşısında silinip gider: İşverenler pastayı (ücretlilerin katılımını) alabilir ve yiyebilirler (ücretleri dondurabilirler). Bu, kapitalist değişmezlerin ve en başta da özel kapitalistler arasındaki rekabetin intikamıdır.

Patrimonyal kapitalizm ya da katılma kuramı

Ama bu oldukça geriye dönük bir düzenleme içerir; düzenlemeciler de kapitalizmin daha iyisini yapabileceğine inanıyorlar. Dolambaçlı yollarla, ücretlilere "patrimonyal kapitalizm"e uygun şekilde hisse verilmesi önerisi çevresinde birleşen bir tutumu yeniden inşa etme sürecinde ilerliyorlar. Bu noktaya ulaşmak için, yeni bir değişiklik gerçekleştirmek ve finans ile sanayi arasındaki ilişkileri, ücret ilişkisinin üstbelirlenimini oluşturan temel bir ilişki yapmak gerekli olmuştur. Bu harekât, kapitalizmin dönemleştirilmesi için birikimin finanse ediliş biçimi temelinde yeni bir ilke öneren Aglietta tarafından yürütülmüştür:

> Çok uzun bir dönem boyunca, kapitalizmin gelişimine finans kılavuzluk eder. Finansman koşullarını belirler, yeri gelince o koşullar da büyümenin ilk önce özendirildiği ve sonra caydırıldığı uzun evreler ortaya çıkarır.[29]

Birbirini izleyen iki önemli finansman tarzının böylece kapitalizmin tarihine damga vurduğu ileri sürülüyor. "Denetime tabi yapılar"a sahip finansal sistemler, "yatırım projelerini güvenceye alma" avantajını sunar, böylece "sermaye birikimi devam ettirilir, ama enflasyon dalgalanabilir". Liberalleştirilmiş finans bunun tersi özelliklere sahiptir: "İstikrarlı, düşük enflasyonu teşvik eder, ama birikimi kısıtlar". Böylece Aglietta, bizi, kapitalizmin ve bunalımlarının uzun tarihine ilişkin özgün bir okumaya çağırıyor. Ücretlilerin tüketim normu gibi kavramlara dayalı bir kapitalizm analizi önerdikten yirmi yıl sonra Aglietta, sermayenin yeniden üretiminin farklı alanları arasındaki zorunlu eklemlenmeye ilişkin bu anlayışı yeniden düşünerek, kapitalizmin tüm dinamiğini tek bir boyuta indirgiyor: finans. Bir çember böylece kesin olarak kapanarak, düzenlemecileri başlangıç noktalarından birine, başka bir deyişle Keynesciliğe geri getiriyor.

Boyer ve Jean-Louis Beffa, Saint-Simon Vakfı için kaleme aldıkları bir metinde, "firmaların ve sendikaların teşvikiyle ücret fonlarının yaratılması ve ortaklaşa kararlaştırılmış hedefler doğrultusunda yönetilmesi, profesyonellere tevdi edilmiş olsa bile, yeni toplumsal haklar açısından bir ilerlemeye işaret edebilir,"[30] sonucuna varıyorlar. Aglietta, çalışma değişikliklerileriyle sağlanan yeni ücretlendirme biçimlerini destekliyor:

> Bugünkü teknolojilerle ödüllendirilen şey, inisiyatif ve uyumdur . . . artık garantili bir işiniz yoktur, ama faiz, kâr bölüşümü ya da üst yöneticiler için hisse opsiyonları biçiminde kârlardan pay alırsınız: Sorumlulukların paylaşımına kârların paylaşımı eşlik eder.[31]

Lipietz'e gelince, o da yirmi birinci yüzyıl için yeni kurumsal biçimi, yatırım fonu şeklinde işleyen sigorta şirketlerinde keşfetmiştir:

> Finansal ve demografik istikrarsızlığın ortasında katkıya dayalı emeklilik planlarının sağlamlığına güveninizi hâlâ koruyor olsanız bile, sermaye yaratmanın kattığı tamamlayıcı bir bileşeni artık kimse dışlayamaz . . . . Bu gelişim iki toplumsal talebe denk düşer: Belirli bir esneklik ve belirli bir çeşitlilik arzusu . . . Fransız firmalarının sermaye yaratmalarını Fransa'da istihdamla ilgili finansal bir temele oturtma arzusu.[32]

Böylece çember tamamlanıyor. Düzenlemeciler, ücretlilerin hisse sahipliğinin savunucuları olmayı seçmişler ve bu arada da bilimsel gücü tümüyle terk etmişlerdir. Aglietta'nın Amerika'daki demokrasiyi övme tarzı, gerçekte, benzeri görülmemiş bir gelir (ve hisse sahipliği) yoğunlaşmasına dayanan bir şeyin tam bir karikatürüdür. Dahası düzenlemeciler, bu modelin transfer edilebileceğini ileri sürmekle, ABD'nin başat güç olmasından gelen avantajları düpedüz unutuyorlar, dolayısıyla küresel ekonomi kavramını bütünleştiremediklerini doğruluyorlar. Analiz unsurları ve yararlı literatür araştırmaları düzenlemeci metinlerde yine de bulunabilir, ama bu metinler dünyayı anlamak ve değiştirmek isteyenler için geliştirilmiş pek az öneri içerir. Bu acınası bir durumdur, çünkü hiç kuşkusuz bu yörünge mümkün olan tek yörünge değildi: Düzenleme kuramı, insan kaynakları direktörlerine akıl hocalığı yapan bir tür düşünce kuruluşu olmak için eleştirel Marksizm geleneğiyle bağlarını koparmak yerine, daha kalıcı çalışmalara imza atabilirdi.

NOTLAR

1 Lipietz 1994.
2 Bkz. Bertrand ve diğ. 1980.
3 Bkz. Lipietz 1979.
4 Lipietz 1994.
5 Aglietta 1979, s. 168.
6 Attali 1978.
7 Aglietta 1979, s. 168.
8 Bkz. Boyer 1979.
9 Bkz. Mandel.
10 Boyer 1979.
11 Boyer 1979.
12 Bkz. Boyer 1978.
13 Bkz. Boyer ve Mistral 1978.
14 Bkz. Aglietta 1979.
15 Bkz. Bertrand 1979.
16 Bkz. Boullé ve diğ. 1974.
17 Robinson 1956.
18 Bkz. Dockès ve Bernard 1983; ayrıca bkz. Husson 1999.
19 Lipietz 1994.
20 Aglietta ve Boyer 1982.
21 Lorenzi, Pastré ve Toledano 1980.
22 Boyer ve diğ. 1987.
23 Boyer ve diğ. 1987.
24 Coriat 1994.
25 Bkz. Boyer ve Orléan 1991.
26 Bkz. Boyer ve Saillard 1995.
27 Bkz. Husson 1996.
28 Bkz. Coutrot 1998.
29 Aglietta 1995.
30 Beffa Boyer ve Touffut 1999.
31 Aglietta 1998.
32 Lipietz 1999.

Bölüm 10

Ekolojik Marksizm mi, Marksist Siyasal Ekoloji mi?



Jean-Marie Harribey

Yirminci yüzyıl, ardında küresel bir genel bunalım bırakarak sona erdi. Kapitalist üretim tarzı yeryüzünün her köşesine yayıldı ve giderek tüm insan faaliyetlerini meta saltanatına bağımlı kıldı. Bununla birlikte, hiç kuşkusuz tarihte ilk kez, eşzamanlı olarak iki büyük gerileme yarattı. Birincisi toplumsaldır, çünkü yaratılan zenginlik miktarındaki önemli artışa rağmen, yoksulluk ve yoksunlukta azalma olmamıştır: 1,3 milyar insanın günlük kazancı 1 doların altındadır; bir o kadarı içme suyundan ya da en temel sağlık hizmetlerinden yoksundur; 850 milyon kişi okuma-yazma bilmiyor; 800 milyon kişi yetersiz besleniyor; en az 100 milyon çocuğun emeği sömürülüyor; son kırk yıllık sürede en zengin yüzde yirmi ile en yoksul yüzde yirmi arasındaki eşitsizlikler 1'e 30'dan 1'e 80'e yükselmiştir. Bu toplumsal felaket en zengin ülkeleri bile etkiliyor, nitekim Birleşik Devletler'de yoksulluk sınırının altında yaşayan 34.5 milyon insan vardır ve OECD ülkelerinde açlık çeken 34 milyon, işsiz kalmış 36 milyon ve durumu giderek güvensizleşen daha pek çok insan bulunuyor.

İkinci büyük gerileme, yenilenemeyen belirli kaynaklarının tüketilmesi ve her türden kirlilik nedeniyle ciddi şekilde etkilenen ya da tehdit altında olan doğayı ve ekosistemleri içerir. Dahası, sera gazı salınımıyla bağlantılı küresel ısınma riskinin korkutucu sonuçları konusunda bilim çevrelerinin çoğunluğu görüş birliği içindedir. Hiç kuşku yok ki, bu ekolojik bunalımın kökeni, sermayenin azami kârlılığından başka hiçbir değerlendirme ölçütüne bakılmaksızın izlenen, üretimin ve tüketimin artmasının bu gezegen üzerindeki herkese er geç yarar sağlayacak refah

artışıyla eşanlamlı olduğunu savunan ideolojinin meşrulaştırdığı endüstriyel gelişim tarzıdır.

Biri toplumsal, diğeri ekolojik olmak üzere bu iki tür felaketin eşzamanlı meydana gelişinin bir rastlantı olmadığı -ya da gezegen çapında sermaye birikiminin kamçıladığı ekonomik gelişimin bir sonucu ve daha kötüsü, kaçınılmaz ürünü olduğu- saptanabilirse, o zaman kapitalizmin Marksist eleştirisi ve çevrecilerin değer verdikleri üretimcilik eleştirisi arasında bir yüzleşme sorunu ortaya çıkar. Evet, bu iki eleştirinin ayrı ayrı doğmuş olmaları bir yana, gelişimleri de büyük ölçüde karşıt doğrultularda olmuştur, çünkü var oldukları süre boyunca, birinci eleştiri, ekolojik yağmalarıyla -tıpkı toplumsal yağmaları gibi- kapitalist ülkelerden hiç de geri kalmayan sözüm ona "sosyalist" ülkelerle özdeşleştirilirken, ikinci eleştiri, insanlığın doğayla ilişkisini toplumsal ilişkiler çerçevesinde yeniden konumlandırmakta uzun süre tereddüt etmiştir.

Bununla birlikte, üç olayın bir araya gelmesi, bu iki yaklaşım arasında bir yakınlaşmanın zeminini hazırlamıştır. Birinci sırada, Marx'ın kuramının radikal bir kapitalizm eleştirisi yapmak amacıyla kullanılmasını engelleyen "sosyalist" (anti-)modellerin ortadan kalkması vardır. İkincisi, küreselleşmiş finans piyasalarının gözetimi altında kapitalizmin tamamen liberalleşmesi, sonuç olarak da kuvvetler dengesinin sermaye lehine ve emek aleyhine dönmesidir. Üçüncü olay, halk hareketlerinin ve toplumsal mücadelelerin özellikle Dünya Ticaret Örgütü bünyesindeki görüşmelerde neyin tehlikeye atıldığını açıkça saptayarak kapitalist küreselleşmenin talanlarına karşı birbirine yakınlaşmasıdır. Dünyanın metalaştırılmasına ve canlı varlıkların özelleştirilmesine başkaldırı, en kötü durumdaki nüfusları en şiddetli şekilde vuran bunalımın iki -toplumsal ve ekolojik- bileşenine karşı bir meydan okuma içerir.

Son -ama önemsiz olmayan- öğe, toplumsal mücadelelerdir. Küresel bir bunalımın genel bir kuramsal eleştirisini geliştirme olasılığına başlı başına bir zemin oluşturur. Toplumsal ilişkileri insanın doğayla ilişkilerinden koparılmış olarak ele alan geleneksel Marksist eleştiri ile insanlığın doğayı evcilleştirme projesini içinde yer aldığı toplumsal ilişkilere hiç atıfta bulunmadan ele alan ekolojik eleştiri arasındaki kısır, felç edici karşıtlığı aşmaya yönelik kuramsal araştırmalara başlı başına gerekçe sağlar.

Dolayısıyla, insanın doğayla ilişkilerinin bilinmesi ve dönüşümü konusunda *maddeci* bir kuram geliştirmek -bunu da doğalcı bir maddeciliğin formülasyonu ve siyasal ekolojinin kapsamlı bir kapitalizm analiziyle yeniden bütünleştirilmesi olmak üzere iki paradigmanın bir

tür çapraz döllenmesi gibi iki doğrultuda yapmak- için maddi koşullar yaratılmış görünüyor. Ne var ki, bu ittifakın karşısına oldukça büyük bir engel çıkar: Yeni bir paradigma ancak bir diğerinin yerini alarak hâkim duruma gelir. Bu nedenle, belli bir tarihsel dönemle bağlantılı entelektüel ve pratik bir hareket -kabaca, toplumsal ilişkilerde herhangi bir değişiklik yapmaksızın üretim araçlarının kolektifleştirilmesine sıkıştırılmış ya da indirgenmiş bir hareket- olarak geleneksel Marksizmin büründüğü biçimin tamamen değiştirilip yenilenmesinin Marksist bir siyasal ekolojinin ya da ekolojik Marksizmin doğuşu için gerekli koşul olduğu en akla yatkın tezdir. Buna karşılık, siyasal ekoloji düşüncesi, toplumsal dönüşümü amaçlayan çok daha geniş bir bünyeyle bütünleşmeyi başaramazsa yeni bir paradigma olarak tanınma iddiasında bulunamayacaktır. Günümüzde, bu ikili girişim tamamlanmaktan çok uzak olmasına rağmen, yenilikçi bir doğrultuda birçok önemli katkının yapıldığını söyleyebiliriz. Bunlardan bazıları, belirli koşullar altında maddeciliğin, toplumun ekolojiyi gerektiği şekilde dikkate alması için kavramsal matrisi oluşturabileceğini gösteriyor; diğerleri ise temiz bir kapitalizm yanılsamasından kurtulmuş bir ekolojinin temellerini tanımlıyor.

Ekolojinin kavramsal matrisi olarak maddecilik

Marx'ın çalışmaları, ilk olarak insanların toplumsal faaliyetlerini doğal bir maddi çevreye yerleştiren ve ikinci olarak genelde emek süreci ile kapitalist üretim süreci arasında köklü bir ayrım yapan kavramsal bir çerçeve önerir. Bununla birlikte, bazı problemler varlığını sürdürür ve ekolojik sorunsalı onunla bütünleştirebilmeyi istiyorsak, bunların çözümü zorunludur.

Doğada toplum

Bugün adı Marksizmle beraber anılan ve ekolojiyle ilgilenen yazarlar arasında temel bir oydaşma vardır: Üretim biçimi ne olursa olsun, insan faaliyetleri için vazgeçilmez olan doğal maddi koşullar mevcuttur. "Doğa, insanın *inorganik vücududur*" ya da "insan sayesinde yaşar," diye yazar. Marx 1844 *Elyazmaları*'nda.[1] Dolayısıyla, Ted Benton'a göre,[2] Marx ve Engels'in felsefi tutumları aynı anda hem doğalcılığı hem de maddeciliği yansıtır. İlk bakışta, doğayı "insanın inorganik vücudu" sayan bu görüş saf yararcılık olarak yorumlanabilir. Alfred Schmidt, bu Marx yorumuna

karşı çıkar, çünkü Marx Aydınlanma'dan miras kalan böyle bir anlayışla arasına mesafe koyar ve diyalektik bir tutum benimser: "Doğa, insanlarda özbilinç kazanır ve onların kuramsal-kılgısal faaliyetleri sayesinde kendisiyle karışıp kaynaşır."[3] John Bellamy Foster'a göre, "bu ekolojik perspektif [Marx'ın] maddeciliğinden doğar"[4] ve Paul Burkett, Marx'ın ekolojik bilincini ortaya koymuştur.[5]

Amerikan sosyalist ekoloji dergisi *Capitalism, Nature, Socialism*'in kurucusu James O'Connor bu noktayı izleyerek, üretimin doğal koşulları ile üretici güçler ve onlardan yararlanmanın üstyapısal koşulları arasında Marksizmin çoğunlukla dikkate aldığı temel farkın, doğal koşulların üretilmediği gerçeğine dayandığını gösterir.[6] Bu nesnel doğal koşulların üretilmediği ve varoluşlarının *ex ante* (önceden) olduğu gerçeği, ekolojiye maddeci bir yaklaşımın zeminini oluşturur ve termodinamik ilkeleriyle ilk yakınsama noktasını sağlar, ki bunun ekonomi açısından sonuçlarını ortaya seren ilk kişilerden birisi Nicholas Georgescu-Roegen'dir: "*Kapalı* bir sistemin entropisi (dağıntısı) bir maksimuma doğru sürekli (ve geri dönüşsüz olarak) artar. Başka bir deyişle, kullanılabilir enerji, tamamen dağıldığı noktaya kadar sürekli olarak kullanılamaz enerjiye dönüştürülür."[7] Çünkü ekonomik gelişim, zaman içinde birikmiş karasal enerji deposundan amansızca yararlanılmasına dayanır. Bu bir özdeşlik değil ama yakınsama noktasıdır, çünkü René Passet'nin belirttiği gibi,[8] Marx ve Engels, Ilya Prigogine tarzı "yaratıcı yıkım" fikrine evrenin önlenemez çöküşü fikrinden kuşkusuz daha yakındır.[9] Bununla birlikte Juan Martinez-Alier, Georgescu-Roegen'e göre olduğu gibi Vladimir Vernadsky'ye göre de Dünya'nın dış enerjisini Güneş'ten aldığı için açık bir sistem olduğunu anımsatır. Bu nedenle, büyüme ve karmaşıklaşma süreçleri zaman içinde onun üzerinde açılıp gelişebilir.[10] Ama yaşamın yapılandırılması süreci, insanın zaman ölçeğiyle hiçbir ortak yanı bulunmayan bir zaman ölçeğinde meydana gelir, bu yüzden de insanın zaman ölçeği kaynak kıtlığı sorununu ele almak zorundadır.

İnsan faaliyetlerinin doğal bir zarf içinde açılıp geliştiği gerçeği, Passet'nin savunduğu "kısıtlamaların getirildiği normatif yönetim" fikrini haklı çıkarır. Georgescu-Roegen ve Passet gibi yazarlar, adları Marksizmle anılmamasına rağmen, toplumsalın ekonomik olana indirgenmesine ve yalnızca dengeleri gözeten bir ekonomi anlayışına karşı çıktıkları oranda Marksizme yaklaşırlar.

Genel olarak emek süreci ile kapitalist üretim süreci arasındaki ayrım

Marx, insan gereksinimlerini doyurabilecek kullanım değerleri üretimini amaçlayan antropolojik bir karakteristik olarak genel emek süreci ile insanlık tarihinin yalnızca bir evresini temsil eden ve sermayenin değerlenmesini sağlayacak artık değer üretimini amaçlayan kapitalist üretim tarzına has emek süreci arasında *Kapital*'in en başında ayrım yapar. İkinci durumda, kullanım değeri üretimi bir amaç olmaktan çıkar ve desteğini metadan alan sırf bir değer aracı olur. O noktadan sonra, Jacques Bidet'nin açıkladığı gibi,[11] gerçek toplumsal gereksinimlerin doyurulmaması, tam aksine, "kâr odaklı" bir üretim tarzının dışsallıklar ve toplumsal "yarara karşıtlıklar" yaratması olasılığı ortaya çıkar.[12] Bu nedenle, Benton ve Bidet'ye göre, ekolojik eleştiri ilkesi Marx'ın yaptığı ayrımın içeriğinde zaten -hiç değilse zımnen- vardır.

Ne var ki, Marx yapıtının büyük kısmını, emek gücü sömürüsünden kaynaklanan çelişkiyi analiz etmeye ayırmıştır, bu onun gözünde temel çelişkidir: sermayenin üretimi güvenceye almada ve sonra artık değer gerçekleştirmede çektiği güçlük. Marx'ın, kapitalizmin gelişimiyle ortaya çıkan ekolojik sonuçların bilincinde olmasına rağmen, bunları kısmen ihmal ettiği öne sürülebilir. Benton, bunu açıklamak için, Marx'ın emek sürecinin "manipüle edilemeyen doğal koşulları"nı küçümsediği, insanların rolünü ve teknik yetilerini ise abarttığı varsayımını ileri sürer.[13] Dolayısıyla Marx, on dokuzuncu yüzyıla damgasını vuran ve bugün çevrecilerin üretimcilik dedikleri olgu konusunda sergilenen rahatlıktan ya da en hafif deyimiyle duyarsızlıktan sorumlu olan Prometheusçu bakış açısını terk edemedi. İnsan gereksinimlerini doyurmak için doğadan yararlanma arzusunun doğanın otomatik, bilerek yıkımına yönelik bir projeyle bütünleşemeyeceğine inanan Reiner Grundman bu eleştiriye karşı çıkar.[14] Bunun nedeni şudur: Doğayı tahrip etmek, bu gereksinimlerin doyurulmasında geri tepen bir etki yaratır. Bana öyle geliyor ki, ancak doğayı yıkan uygulamalar kasıtlıysa, yani yıkıcı bir amaç doğrultusunda belirlenmişse bu sav ileri sürülebilir. Eğer sermaye birikimi bilinçli bir kolektif projeden kaynaklansaydı, doğayı koruma kuralının yerini doğaya kötü muamele kuralının alması için hiçbir mantıklı neden kalmazdı. Bu, basiret ilkesinin kapitalist faaliyette kutsal tutulması olasılığının bulunduğu anlamına da gelirdi. En hafif deyimiyle, bu olanaksız görünüyor ve bu nedenle Marx'ı, ilerleme efsanesinin (gönüllü?) bir kurbanı olduğu suçlamasından tümüyle aklayamayız.

Yukarıdaki irdeleme, kapitalizmin gelişimiyle iki çelişkinin ortaya çıktığı düşüncesini getirmiştir. Birincisi, Marx'ın tüm yaşamını adadığı çelişkidir. Marx, emek gücü ve artık değer kavramlarını şekillendirerek, değer kuramını kapitalist toplumsal ilişkilerin eleştirel bir kuramı yaparak, sermaye ile emek arasında bulunan ve ancak komünizmle aşılabilen temel çelişkiyi açığa çıkarmıştır. Kapitalizmin bir "ikinci çelişki"sini ise kuramsal düzeyde sözüm ona savsaklamıştır.

Bu fikri, O'Connor ve *Capitalism, Nature, Socialism*'in Enrique Leff, Paul Burkett, Stuart Rosewarne, Tim Stroshane gibi bazı başka yazarları ortaya atmışlardır, Bidet de bunu benimsemiştir.[15] İkinci çelişkinin tanımı kesinlikten yoksundur ve yazardan yazara biraz değişkenlik gösterir. O'Connor'a göre bu, "sosyolojik ya da siyasal kategoriler"e ilişkin maliyetleri içerir.[16] Birinci çelişki artık değer üretmekten çok, artık değeri gerçekleştirmekte çekilen güçlükle kendini açığa vururken, ikincisi için tersi geçerlidir. Bunu oluşturan iki yön vardır. Bidet'ye göre birinci yön, "varoluşlarına anlam kazandırma yeteneğinin" toplum mensuplarının elinden alınmış olması gerçeğidir; hem O'Connor'da hem de Bidet'de ikinci yön, "toplumsal üretim maliyetlerinin belirli bir kısmının dışsallaştırılması" ile bağlantılıdır.[17]

Burada birkaç söz etmek yerinde olur. İlk olarak, sermaye ile emek arasındaki çelişki -burada birinci çelişki denilen şey- artık değer üretilmesine ve gerçekleştirilmesine ilişkin iki problemi birleştirir. Aşırı sermaye birikimini ve yetersiz tüketimi birbirinin karşısına koymak yanlıştır, çünkü bunlar birbirinden koparılamaz, birbirinin sonucudur. İkinci olarak, ikinci çelişki denilen şeyi analiz eden yazarlar, dışsallaştırma kavramından dışarılaştırma kavramına kayıyorlar. Kapitalist üretim sürecine "içsel" olan çelişki şeklindeki tanımlamayı emek gücü sömürüsü için saklarken, kapitalizmin ekolojik çelişkisini "dışsal" bir çelişki olarak tanımlamayı haklı gösteren şey nedir?[18] Bana öyle geliyor ki bu, kapitalist üretimi doğal çevreyle bütünleştirme gerekliliğine ilişkin maddeci kabulden geri adım atılması demektir. Sonuç olarak, hem birinci hem de ikinci çelişki kapitalist üretim tarzına "içsel"dir ve dolayısıyla birbirinden ayrılamaz. Doğa sömürüsü olmasaydı emek sömürüsünün hiçbir maddi desteği olmazdı; emek sömürüsü olmasaydı da doğa sömürüsü yaygınlaştırılamaz ve genelleştirilemezdi. Dolayısıyla, toplumsal bunalım ve ekolojik bunalım bir ve aynı gerçekliğin iki yönüdür.[19] Dahası, Daniel Bensaïd'in de katılmasıyla Bidet, ekolojik bunalımın keskinleşmesi ile kâr oranının düşmesi arasında bir bağ kuran André Gorz'la görüş birliği içindedir.[20]

O'Connor da doğal üretim koşullarını kendi yasasına tabi kıldığı için sermayenin kendi kârlılık olasılıklarını azalttığını söylediğinde bu bağı doğrular. Üçüncü ve son olarak, varoluşa anlam kazandırma yeteneğinin kaybı, Marx'ın zaten analiz etmiş olduğu ve sömürüyle tamamen bağlantılı olan yabancılaşmadan başka bir şey değildir. Kapitalist faaliyetlerin neden olduğu doğa tahribatının bir anlam kaybı içerdiği doğrudur, ama ekolojik felaketler tek bir felsefi kavramla, yani yabancılaşma kavramıyla ifade edilseydi *ekoloji* denilen bir bilimin bunların bilgisine ulaşmasına ne gerek kalırdı?

Diğer kuramsal güçlükler

Yukarıda dile getirilen sorunlar, ekolojiye ilişkin güncel Marksist araştırmanın gerçek bir birlikteliğe kavuşmasının önünde hâlâ bir engel olarak duran kuramsal güçlüklerin devam ettiğini gösteriyor. Bunlar temel olarak Marx'ın modelinin varsayımlarıyla ve amaçlarıyla ilgilidir.

En başta, emek sürecinin çeşitli biçimleri arasındaki ayrım insanlar ile doğa arasındaki ilişkileri analiz etmek için yeterli midir? Başka bir deyişle, ekosistemlerin tahrip edilmesinde ya da dinamitlenmesinde tek suçlu kapitalist üretim süreci midir? İnsan faaliyetleri kullanım değerlerinin üretimiyle sınırlı tutulsaydı, bu faaliyet ile biyolojik dengeler dizisi arasındaki her türlü çelişki ortadan kalkar mıydı? Bu kesin değildir ve biliyoruz ki, teknolojik yönden pek gelişmemiş, kâr yasasına tabi olmayan bazı toplumlar, toprağın hızla kıraçlaşmasına yol açan tarımsal uygulamalara başvurmak zorunda kalabilirler. Buna karşılık, teknolojik yönden ilerlemiş toplumlarda kapitalizmin ortadan kalkması, canlı sistemlerin hep birlikte dengeli gelişimi için gerekli ama yetersiz bir koşuldur. Martinez-Alier'nin kaydettiği bir gözlemden çıkan sonuç şudur: Bugün ile gelecek arasında ortak bir denektaşının bulunmaması sorununu çözmekte, planlama piyasadan daha iyi değildir.[21] Marksizmin ekolojik sorunu gecikmeli olarak tanımasının asıl kökeni, Marx'ın yaklaşımının "meta-yapısal yetersizliği"nde –başka bir deyişle, kapitalizm ile piyasa arasında bir özdeşlik kurması, böylece özgürlük-eşitlik ikilisini gerçekten enine boyuna düşünmeyi olanaksız kılması, ekolojiyle ilgili sonuç olarak da dünyanın kullanımı konusunda kafa yormayı imkânsızlaştırması gerçeğinde– bulunabilir. Bidet'nin tezi böyledir[22] ve mülkiyet, güç ile etik arasında bağ kurma avantajına sahiptir.

Bu sorunsalın önemini takdir etmek için, ilk önce doğal sınırların varlığına ilişkin tartışmayı yeniden açmak uygun olur. Marx ve Engels'in Malthus'un nüfusla ilgili tezlerine karşı çıkarken sergiledikleri sertlik, Marksizmin tarihine derinden damga vurdu. Onların toplumsal-tarihsel bir kapitalizm kuramı inşa etme arzusu, temelde doğru bir eleştiriden yola çıkmasına rağmen, hiç kuşkusuz amaçlanmamış sonuçlar doğurdu. Engels, entropi ilkesini reddetti ve Sergei Podolinsky'nin değere ilişkin emek kuramı ile değere ilişkin enerji kuramını birleştirme girişimini açıkça reddetti.[23] İnsan faaliyetlerinin tüm yönlerini kalori cinsinden ölçülen bir enerji harcamasına indirgemenin imkânsızlığı ve evrensel bir eşdeğer aramanın anlamsızlığı doğru olmakla birlikte, Podolinksy'nin tezi buna indirgenemez. Bu tezin savunduğuna göre, eğer teknikler elverirse insanlar harcadıklarından daha çok kalori üretebilirler, böylece ısıl ölüm olasılığını ortadan kaldırabilirler.[24] Podolinsky, canlı bir sistemin verimliliğini bünyesine aldığı enerjiyi (onun deyimiyle, *emerji*yi) azamiye çıkarma kapasitesiyle ölçerek, daha sonra Howard Odum'un[25] yürüttüğü analizlerin önünü açtı. İnsan faaliyetlerinin gelişimi ve sonucu, mekanik bir şekilde doğal koşullara bağlı değil, doğal koşullardan yararlanmanın toplumsal ve teknik koşullarına bağlıdır. Bu nedenle Podolinsky, Engels'in aşırı aceleci yargısının aksine, maddeci bir bakış açısıyla -üstelik, Marksizmin bakış açısıyla- yüzde yüz aynı safta yer alıyordu ve bugün hâlâ bazı Marksist yazarların ona reva gördükleri muameleyi hak etmiyordu.[26]

Gerçekte Marx ve Engels'in, sonra da yakın zamana kadar genelde Marksistlerin ketumluğunu, insan faaliyetlerinin doğal sınırları savının arkasına gizlenerek adını söylemek istemeyen bir tutuculuğun oluşturduğu korku büyük ölçüde açıklar. Ne var ki, Benton'a göre, emek sürecinin "amaçlı manipülasyona imkân vermeyen"[27] unsurları -örneğin, fotosentez, istenmeyen ve arzulanmayan etkileriyle yinelenen ya da biriken insan müdahaleleri, belirli sınırları silikleştirmiş ya da değiştirmiş olan genetik manipülasyonlar gibi müdahaleler- tanındığı sürece, doğal sınırlar sorunu özgürleşme projeleriyle çatışmaya girmez.

En sonunda sorun şöyle özetlenebilir: Doğal "sınırlar" sabit değildir, toplumun sosyo-teknik örgütlenişine koşut olarak zamana ve yere göre değişir; ama bizatihi bu değişim de kesinlikle sonsuz değildir. Bu nedenle, Herman Daly'ye[28] göre sürdürülebilir olmayan bu hudutsuz ekonomik büyümeye elveda dememiz gerekmez mi? Peki, Wolfgang Sachs ve Gustavo Esteva'nın yanı sıra Serge Latouche'un[29] da ifade ettikleri gibi "kırık dökük bir ideoloji" olan "gelişimin ötesi"ni düşünmeye başlamamız?

> [B]ir ekosistem, her zaman, ancak belirli sınırlar içinde yeniden üretilen ve insanlığa çeşitli diziler hâlinde özgül maddi kısıtlamalar dayatan bir bütünlüktür,

diye yazıyor Maurice Godelier.[30] Sonuç olarak, kendisinin *sorumluluk ilkesi* dediği, yaşama ve yaşam koşullarına saygı felsefesinin kurucusu sayılan Hans Jonas'ın[31] parmak bastığı başka bir problem ortaya çıkıyor. Jonas bir Marksist filozof değildir, ama onun Marksizm sorgulaması tam da Marksizmin en önemli felsefi temellerinden birisiyle ilgilidir. Jonas'a göre, sorumluluk etiği ütopya kavramıyla ve özellikle bolluk ütopyası kavramıyla bağdaştırılamaz. Doğanın dayanma sınırları dikkate alınarak, bolluk vaadinden özellikle vazgeçilmelidir, çünkü teknolojik ilerlemeye daha da fazla başvurmaksızın -dolayısıyla, sorumluluk ilkesine saygıyla olan çelişkiyi şiddetlendirmeksizin- azgelişmiş ülkeleri gelişmiş ülkeler düzeyine getirmek imkânsız olacaktır. Tıpkı liberal ideolojinin maddi temelleri gibi, Marksist ütopyanın "gereklilik alanı"ndan "özgürlük alanı"na geçiş[32] yapmayı mümkün kılacak olan maddi temelleri de asla yaratılmayacaktır. Marksist ütopyayı yeniden güçlendirmeye çaba göstermiş bir yazar olan Henri Maler bile, kapitalizmden miras kalan ve özgürleşmenin araçları olacağı farz edilen üretici güçler hakkında kesin konuşuyor: Bu, "ölümcül yanılsamalar" içeriyor.[33] Her şeye rağmen, varoluşun maddi koşullarını iyileştirmekle ilgilenmemeli miyiz? Hayır, diye yanıt verir Jonas, "[a]ma insanlığın çoğu ya da tümü için *koşullarda* çok gereksinim duyulan iyileştirmeyle ilgili olarak, *adalet*, *iyilikseverlik* ve *akıl taleplerini ütopyanın* oltasından çıkarmamız yaşamsal derecede gereklidir".[34] Jonas'a göre, sorumluluk ilkesi Ernst Bloch'un umut ilkesiyle uyuşmaz.[35] Jonas'taki bolluktan vazgeçme, Gorz'daki "yeterlilik" kavramıyla kıyaslanabilir:

> Bir yeterlilik normunun konulması, ekonomik akılcılığın ve akılcılaştırmanın özünü oluşturan azami verim arayışıyla -gereksinimlerin kendi kendini sınırlaması ve bununiçerdiği, üzerinde uzlaşılmış çaba yüzünden- uyuşmaz.[36]

Bununla birlikte bolluk yanılsamasının terk edilmesi, insanlığın, özellikle de en yoksul kesiminin gelişiminden Marksizmin vazgeçmesi gerektiği anlamına gelmez. John Bellamy Foster'ın söylediği gibi: "[e]konomik gelişmeye dünyanın en yoksul bölgelerinde hâlâ gerek vardır."[37]

Jonas, Marksizmden yetişmiş bir ekolojik iktisatçı ve kuramcı olan Alain Lipietz'in formüle ettiği, üretici güçlerin önceliğinin reddini bir bakıma ondan önce yapar. Lipietz'e göre, Marksizm, insan soyunun tarihini onun dönüştürücü faaliyetine indirgemekle, "insan ekolojisine aykırı düşer" ve "doğa yalnızca insanın inorganik vücudu değildir, aynı ölçüde

arının ya da kartalın da inorganik vücududur":[38] Biyolojik çeşitliliğe saygı, başka her şeyden öncelikli olması gereken varoluş ilkesidir. Lipietz'in ilk eleştirisi aşırıdır, Marx insan soyunun tarihini onun üretken tarihine indirgemiş olsaydı, emek başlı başına kendini amaç edinirdi -*poiesis* karşısında *praksis*. Öte yandan Marx, üretken tarihi insanın tarihöncesi -gerçek tarihe erişimin koşulu- saymakla kuşkusuz yanılıyordu. İkinci eleştiri daha yerindedir. Ne var ki paradoksal olarak, toplumsal dönüşüm perspektifiyle bütünleştirilmeyen bir ekolojinin temelden eksik kalacağını zımnen öne sürüyor.

Ekolojinin toplumsal ilişkilerle bütünleştirilmesi

Marksist düşüncenin ekolojik sorunu kavramakta yaşadığı kuramsal güçlükler, ekolojik mücadeleleri kapitalizme karşı genel bir mücadeleyle birleştirmenin önünde hâlâ bir engel oluşturan güçlüklerin ayna görüntüsüdür. Bu son değinilen sorun, kaçınılmaz olarak, Karl Polanyi'nin gömülü yerden çıkarma/yeniden gömme kavramlarını akla getiriyor; O'Connor, sosyalist bir ekoloji kuramı geliştirmek için bu kavramlara açıkça atıfta bulunuyor.[39]

Siyasal ekoloji, Jean-Paul Deléage'ın[40] tanımladığı üzere, sırf "üretim uğruna üretim" peşinde koşmak saydığı sınırlı bir üretimcilik eleştirisinin ötesine geçmekte zorlanıyor. Oysa gerekli olan şey, tüm adalet ve yaşama saygı değerlerine gerçekten aldırmaksızın, içerdiği kâr nedeniyle meta değerini biricik amaç sayan üretimin eleştirisidir.

Ekoloji ve değer

Ekolojik bozulmaya ilişkin farkındalık nedeniyle, neoklasik ekonomi kuramı, toplumların ekonomik gelişimine atfedilebilen negatif dışsallıkları kendi modelleriyle bütünleştirmek zorunda kalmıştır. Böylece çevresel iktisat, çevresel yozlaşmanın yarattığı toplumsal maliyetleri geleneksel ekonomik hesaplamalara yeniden dâhil etmeyi amaçlayan ve hızla genişleyen bir bilim dalı olmuştur. Hâkim iktisat, piyasa aracılığıyla, vergiler ya da devredilebilen kirletme izinleri[41] yoluyla kendi dışsallıklarını içselleştirerek, doğal malların "değerlenmesi"ni teşvik etmeyi ya da şimdiye kadar ihmal edilen (bize öyle söyleniyor) doğanın sözüm ona özünden gelen ekonomik değerini belirlemeyi ve dikkate almayı amaçlıyor.

Ama -tükenen doğal unsurların yerine imal edilmiş ürünler koyma olasılığına güvendiği için zayıf sürdürülebilirlik olarak nitelendirilen-

bu yaklaşım, siyasal ekolojiyi saptırma tehlikesi taşır, bu da sorunsalında bazı aşılamaz kuramsal çelişkiler bulunan içselleştirme serabına kapılıp yanlış yöne gitmesine yol açar.

Birincisi şudur: Kirletici üretken faaliyetlerin yarattığı toplumsal maliyetler arasından yalnızca diğer faaliyetler için zararlı olan parasal maliyetler dikkate alınabilir. Dahası, bu sınırlı ölçüyü uygulamak zaten olanaksızdır: İlk olarak, Elmar Altvater'in açıkladığı[42] gibi, çünkü kapitalizmin doğal kaynaklar üzerindeki sömürüsü, doğal döngülerin ritminden üstün olan bir yararlanma ritmi oluşturur; ikincisi, Passet'ye[43] göre, çünkü bu, biyolojik zamanın bir gerçekleştirme oranı aracılığıyla ekonomik zamana indirgenmesini içerir; son olarak da David Pearce'in ortaya koyduğu[44] gibi, çünkü bu, ekosistemlerin kendi kendini temizleme sınırı ihlal edildiği zaman kirlilik için yalnızca parasal ceza verilmesini içerir, dolayısıyla o eşiği önüne geçilemez şekilde alçaltır.

Üretilmemiş doğal unsurlara, bunlardan ekonomik yararlanmanın üretim maliyetinden ya da bunlara verilen zararı onarmanın üretim maliyetinden başka bir parasal değer biçmenin olanaksızlığı, gerçekte, ekonomi politiğin doğanın "değer"ini geleneksel olarak savsaklamasını onaylamayan neoklasik iktisatçıların iddia ettiklerinin aksine, doğanın özünden gelen hiçbir ekonomik değere sahip olmamasına bağlanabilir. Bugün, kendilerini Marksizmin yenilenmesi çerçevesine oturtan bazı ekolojik kuramcılar -özellikle, Gunnar Skirbekk, Martinez-Alier, Altvater, Leff ve Harribey[45]- bu iddianın düpedüz saçma olduğunu göstermişlerdir. Güneş ışığı, temiz hava ve su ya da başka herhangi bir kaynak yaşamın koşuluysa ve bu öğelerin özlerinden gelen bir ekonomik değere sahip oldukları fikrinden yola çıkılırsa, o zaman bu değer ancak sonsuz olabilir. Ne ki, var olan mallar ya da hizmetler için sonsuz bir ekonomik değer ya da fiyat saçmalıktır. Neoklasik iktisatçılar kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki eski Aristotelesçi ayrımı reddettikleri ve kullanım değerinin mübadele değeri için gerekli koşul olduğunu, ama bunun tersinin geçerli olmadığını kavramadan bu iki kavramı özdeşleştirdikleri için bu türden bir mantık hatasına düşülebilir. Kullanım değeri ile mübadele değeri arasında keyfî bir özdeşlik kurularak, malların ve hizmetlerin kullanımıyla elde edilen azami doyumun mübadele değerini azamileştirme -yani dünyayı metalaştırma- biçimine büründüğüne ve ancak bu biçime bürünebildiğine yurttaşlar inandırılabilir. Ama kullanım değeri ile mübadele değerinin özdeş olduğu tezinin ahmakça olduğunu göstermek için tek bir karşıt örnek yeterlidir. Güneş ışığı buğdayın büyümesi için

gereklidir, ama buğdayın fiyatı hiçbir anlam ifade etmeyen güneş ışığının "değer"ini içermez. Bebeğin annesinden emdiği süt bir kullanım değeri içerir ama hiç mübadele değeri içermez, oysa biberonla verilen süt tozu bir kullanım değerine -anne sütününkiyle aynı- ve bir mübadele değerine sahiptir. Dolayısıyla, zenginliklerin tümü değer değildir -Aristotesles'in, Smith'in ve Ricardo'nun açıkça kavradıkları, Marx'ın da bıkmadan usanmadan yinelediği bir şeydir bu. Öte yandan, negatif dışsallıkla ilgili ayırt edici şey, bunun hiçbir şekilde, ne bireysel ne de kolektif zenginlik oluşturmaması, ama bazen bir mübadele değerine sahip olmasıdır: Radyoaktif atıklar -para kazandırmak dışında- hiçbir yararlılığa sahip olmadıkları hâlde binlerce yıl boyunca piyasada mübadele nesnesi olabilir. Sonuç olarak, kirletme hakkı için biçilen olası bir bedel, ekonomik bir bedel olarak görülmemelidir. Bu, kesinlikle, toplumun belirlediği izin verilebilen kirlilik düzeyinden dolaysız olarak doğan toplumsal-siyasal bir bedeldir; ve bu normun kendisi toplumdaki güç dengesini yansıtır.

Öyleyse, çevrecilerin önünde iki seçenek vardır. Ya çevre vergilerinin konulması veya kirletme izinlerinin alınıp satılması yoluyla kaynakların daha iyi tahsis edilmesini başarma işini piyasaya bırakırlar -ama o durumda, biyolojik olguları, zamanı ve belirsizliği dikkate almayı başaramadığını kesinlikle kanıtlamış olan piyasa muhasebesinin kapsamını genişletmiş olurlar. Ya da José Manuel Naredo'nun[46] izinden giderek, doğal şeyleri fiyatlarda nesnelleştirmeye çalışmanın beyhudeliğini kavrayıp farklı bir yol tutarlar -bir emek eşdeğerlisine ya da paraya çevrilmemesi koşuluyla, doğal kaynaklara ilişkin ölçüler ve enerji harcamasını hesaplama yöntemleri belirlerler; kârı azamileştirmeye yönelik herhangi bir ölçütün dışında, toplumsal hedeflere yönelik işlevler geliştirirler.[47]

Bu nedenle, doğal öğelerin ve bayağı metaların birbiriyle kıyaslanamaz olması, değere ilişkin emek kuramının doğal öğelere uygulanmasını olanaksız kılar.[48] Doğanın "değer"i ekonomik değerden farklı türdendir ve etik nitelikteki değerleri ifade eder. Ama bu, uygulanma alanı her zaman meta olan -ve ancak öyle olabilen- değere ilişkin emek kuramını gözden düşürmez. Ne yazık ki ekolojik literatür, meta değeri kuramını, bu metaların üretimini yöneten kapitalist toplumsal ilişkilere dair bir kuram sayan yanlış anlamanın açığa çıktığı yazılarla doludur. Ama değere ilişkin emek kuramı, ekolojik bir sorunsal açısından temel nitelik taşıyan iki nokta içerir: Bir yandan, "*en az çabayla bir kullanım değeri üretme yasasıdır*";[49] öte yandan, insan gereksinimleri, doğanın akıllıca kullanımı ve daha genel olarak toplumsal adalet pahasına yürütülen kâr için üretimin eleştirisidir.

Değer kuramı, bu nedenle, ekolojiyi ve toplumsal örgütlenmeyi bütünleştiren genel bir kuramın kalbinde yer alır. Dolayısıyla Ekolojik Marksizm, toplumsal faaliyetleri kullanım değerine tabi kılma amacını benimser.[50] Başkalarının yanı sıra James O'Connor ve Joel Kovel'in önerilerinden[51] esinlenen Enternasyonal Ekososyalist Manifesto'da[51] tanımlandığı şekliyle ekososyalizmin anlamı da budur.[52]

Ekoloji ve adalet

Ekoloji, doğal dengeleri korumaya yönelik eylemi açıkça antikapitalist faaliyetlerin bir bileşeni olarak tanımladığı ölçüde, Marksizme şimdiye kadar dikkate almamış olduğu bir şey getirir: kuşaklar arası adillik. Bu nedenle, artık toplumsal adalet iki düzeyde tasavvur edilebilir: şimdide -güç, kazanç, yaşam ve çalışma koşulları, doğal kaynaklara, sağlık hizmetlerine, eğitim-öğretime, kültüre erişim açısından derin eşitsizliklerle dikkat çeken çağdaş toplumlar içinde- ve zaman içinde -doğal kaynaklara erişim açısından farklı kuşaklar arasında.

Etik ve siyasetin kesiştiği noktada yer alan ekoloji ile toplumsal adalet arasındaki ilişki, kuramsal ve kılgısal türden en az üç temel gereklilik içerir.

Birinci gereklilik, üç boyutu bütünleştiren bir adalet kuramı geliştirmektir: güncel duruma ilişkin eleştirel bir adaletsizlik kuramı; bir adil toplum kuramı; hâlâ adaletsiz olan bir toplumda adil olmaya ilişkin bir kuram. John Rawls'un kuramı[53] bu koşulları yerine getirmez, çünkü toplumsal sözleşmeye ve ondan türeyecek olan işbirliğine ilişkin bireyci bir anlayıştan yola çıkar. Verimli olduğu farz edilen piyasa düzeninde uygulanandan başka bir düzenleme fikrini dışlar. Bidet, bu yapının kolektif bir projeye hiç yer vermediğini ve en başta da hemen daha fazla adalet lehine bir eylem ilkesi belirlemediği için Kantçı koşulsuz (kategorik) buyruk açısından bir gerilemeyi temsil ettiğini göstermiştir.[54] Dahası, başka bir yerde[55] savunduğum gibi, Rawls'un herkes için güvenceye alınmış hak ve özgürlükler üzerine odaklanan birincil toplumsal yararlara ilişkin anlayışı, sahici bir anlam taşıyacaksa, doğal kaynaklara erişim hakkını ve üretilen kaynaklara erişmenin koşulu olan istihdama erişim hakkını da kapsayacak biçimde genişletilmelidir.

İkinci gereklilik, bugün sosyalist projenin yeniden inşasında, ekolojik bir projenin ortaya çıkmasında ve açıkçası ekososyalist bir projede ciddi şekilde eksikliği hissedilen kolektif mülkiyet haklarının tanımıyla ilgilidir. Bir yanda devlet kolektivizmlerinin -ya da kapitalizmlerinin- başa-

rısızlığı, öte yanda doğanın yozlaşmasını burada özel mülkiyetin olmamasına bağlayan anlayış, insanlığın bütününe ait olan şeylerin -örneğin havanın, suyun ve yaşam için gerekli herhangi bir kaynağın- kolektif mülkiyetinin bürünebileceği biçimler konusunda düşünce üretilmesini engelliyor. Neoklasik iktisatçı Ronald Coase'un doğada özel mülkiyet hakları ve biyolog Garret Hardin'in arazi çevirmeler konusunda yaptıkları analizler, yersiz bir şekilde, kolektif mülkiyeti mülkiyetsizliğe dâhil etmeye girişiyor.[56] Karşıt cephede, şimdi ve gelecekte yeni kolektif hakların yerleştirilmesine yönelik öneriler hâlâ ilkelerin ifade edilmesi düzeyinde kalıyor. Nitekim Leff, kültürel özerkliğe saygı duyularak saptanan komünal üretim süreçlerinin toplumsal hareketler çerçevesinde yeniden inşasını mümkün kılacak şekilde doğada kolektif mülkiyet haklarına atıfta bulunuyor.[57]

Bir adalet kuramı ve kolektif mülkiyet haklarına ilişkin bir kuram geliştirmenin zor olduğu ortaya çıkarsa, uygulanması çetrefilli olsa bile kuramlaştırılması daha kolay olan bir nokta vardır. Bu, ekoloji ile toplumsal adalet arasında bağ kurmak için üçüncü gerekliliği içerir: üretkenlikle sağlanan kazançların paylaşılması ve öncelikli olarak, temel maddi gereksinimler karşılandıktan sonra, üretimde sürekli artış sağlamaktan çok yaşam kalitesini yükseltmek için çalışma saatlerini kısaltma yönünde tahsis edilmesi. Gözlemleneceği üzere, burada bir kez daha, sanayi devriminin şafağında kapitalizmin denetimine aldığı zamanı çekip geri alarak kolektif bir yeniden sahiplenmeyi -bu defa yaratılan zenginliğin sahiplenilmesini- ele alıyoruz. Tüm insanların yaşadıkları zaman üzerindeki denetimi ve canlı sistemlerin gelişip karmaşıklaşmasına yol açmış olan zamana saygı -Marksist bir siyasal ekolojinin birbirinden ayrılmaz iki önermesi bunlardır.[58]

Nasıl ki ekolojik bunalım "toplumsal sorun"un yerini almadıysa (çünkü bu ikisi bağlantılıdır), siyasal ekoloji de kapitalizmi analiz etmenin bir aracı olarak ve bir siyasal proje olarak Marksizmin yerine geçmemiştir. Siyasal ekoloji *ex nihilo* (yoktan) var olmuştur ve sömürüye, yabancılaşmaya karşı yaklaşık iki yüzyıllık toplumsal mücadelenin mirasını taşır. Gorz'un gösterdiği gibi[59] ekoloji, işçi sınıfı tarihinin iki düzeyde bütünleyici bir parçasını oluşturur: toplumsal adalet talebi ve kapitalist ekonomik akılcılığa muhalefet. Ama sonsuz maddi ilerleme efsanesi söz konusu olduğunda, o tarihten uzaklaşır. Tersinden bakılırsa, işte bu nedenle geleneksel Marksizm modern toplumların gelişimiyle ortaya çıkan sorunları enine boyuna içermez.

Epistemolojik olarak, Marx'ın maddeci kuramı ile siyasal ekoloji arasındaki karşılaşma, yöntembilimsel bireyciliğin reddini temel alır. "Yöntembilimsel bireycilik, gelecek kuşakları göz önüne almanın doğurduğu aşılmaz ontolojik zorlukla karşı karşıya kalır," diye yazıyor Martinez-Alier.[60] İnsanın varoluşuna toplumsal-tarihsel yaklaşım bütüncüdür ve benzer şekilde canlıküre (biyosfer) kavramı bütüncüdür. Biyosferdeki etkileşimler olarak toplumsal ilişkiler diyalektik bir bakışla ele alınır. Ancak insanın doğayla ilişkilerini toplumsal ilişkilerden koparılmış olarak fetişleştirme anlayışını alt etmeyi başarırsak bir Marksist siyasal ekoloji ya da ekolojik Marksizm inşa edebiliriz. Bu nedenle, birbirinin ayna görüntüsü olan iki tuzaktan kaçınmak gerekir: Bir yanda, Jean-Pierre Garnier'nin "toplumsal çelişkilerin doğallaştırılması" dediği şey[61] (sermaye birikiminin mantığını ve insanların doğaya sahip olma tarzının sonuçlarını yadsıyan bir tür yumuşatıcı çevrecilik); öte yanda, doğa tahribatındaki çelişkilerin toplumsallaştırılması (yalnızca üretim ilişkilerinin teknoloji ve doğa kullanımını saptırdığı görüşünü ısrarla koruyan bir tür entipüften Marksizm). Negatif bir anlatımla, Marksizmin ve siyasal ekolojinin ikiz kusurlar sergilediklerini bile söyleyebiliriz: Örneğin, Marksizmin toplumun merkezî yönetimine yönelik yatkınlığı, Jonas'ın otoriter bir hükümetin güvenlik önlemleri alma ve uygulama yeteneğine duyduğu inançta yankısını bulur; ya da başka bir örnek verirsek, hem Marksizm hem de ekoloji sayısız akımı barındırır ve bunların kendi köktencilerini içerir.

Son olarak, eğer ilerleme Marksist bir ekolojik paradigma ise çözülmesi gereken büyük bir güçlük ortada durmaktadır: Hangi toplumsal güçler, toplumun dönüşümü için demokratik, çoğunlukçu bir projeyi somutlaştırma, en kötü durumdaki sınıflar ve gelecek kuşaklar için daha fazla adalet doğrultusunda hareket etme yeteneğine sahiptir? Martinez-Alier'nin temkinli bir şekilde önerdiğine göre, toplumsal hareketler ekolojik özlemlerin taşıyıcılarıdır, çünkü zenginliğin merkezîleşmesi doğal kaynaklar üzerindeki baskıyı artırır ve çalışma koşullarını, sağlığı, güvenliği iyileştirme amacı güden toplumsal talepler kapitalistleri belirli toplumsal maliyetleri hesaba katmak zorunda bırakır.[62] Ayrıca, antikapitalist mücadelenin uluslararası boyutu, tüm canlılar için yaşanabilir bir gezegen isteyen evrensel talepte –doğal– bir uzantısını bulur. Bu, ancak, özgürce üzerinde uzlaşılmış bir küresel hakkın, yani Bidet'nin tanımıyla[63] "eşit kullanım hakkı"nın yerleştirilmesiyle gerçeğe dönüşebilir.

İnsanların doğa üzerine kafa yoran biricik canlılar oldukları öteden beri söylenir. İnsanlar aynı zamanda kendi toplumsal örgütlenmeleri üzerine de kafa yoran ve onun evrimine yön veren biricik canlılardır. Bu iki nedenden dolayı, omuzlarında yeni, evrenselci bir insancıllığın temelini oluşturabilecek büyük bir sorumluluk vardır.

NOTLAR

1 Marx 1975, s. 328.
2 Bkz. Benton 1989.
3 Schmidt 1971, s. 79.
4 Foster 2000, s. viii.
5 Burkett 1999.
6 Bkz. O'Connor 1992.
7 Georgescu-Roegen 1995, s. 81-2. Ayrıca bkz. Georgescu-Roegen 1971.
8 Passet 1996, s. xvii.
9 Bkz. Prigogine 1979.
10 Bkz. Martinez-Alier 1992a, s. 21 ve 1992b, s. 183-4. Vernadsky 1924 üzerinde bkz. Deléage 1992.
11 Bkz. Bidet 1992 ve 1999.
12 Bidet 1992, s. 103.
13 Benton 1989, s. 64.
14 Bkz. Grundman 1991.
15 Bkz. Leff 1986; Burkett 1996; Rosewarne 1997 ve Stoshane 1997; Bidet 1992 ve 1999.
16 O'Connor 1992.
17 Bidet 1992, s. 104-5.
18 Bkz. Bidet 1999, s. 296.
19 Bkz. Rousset 1994 ve Harribey 1997. Mantıksal bir noktayı vurguluyorum: Kapitalizm bu iki çelişkiyi birlikte geliştirir; dolayısıyla bunlar kapitalizme içseldir -bu, daha sonra göreceğimiz gibi, doğa karşısındaki çelişkiyle yüzleşmesi gereken tek üretim biçiminin kapitalizm olduğu anlamına gelmez.
20 Bkz. Gorz 1978 ve 1992; Bkz. Bidet 1992 ve Bensaïd 1993.
21 Bkz. Martinez-Alier 1987. Başka bir yerde, 1992a'da, Martinez-Alier 1930'larda Hayek ile Lange arasında süren tartışmanın yenilenemeyen kaynakların kuşaklararası tahsisi problemini ortaya atmadığı gerçeğini de vurgular.
22 Bidet 1999, s. 297.
23 Bkz. Engels 1976 ve bkz. Podolinsky 1880a, 1880b ve 1880c.
24 Bkz. Vivien 1994 ve 1996.
25 Bkz. Odum 1971.
26 Örneğin, Husson 2000'de, s. 141.
27 Benton 1989, s. 68.
28 Bkz. Daly 1992.
29 Bkz. Sachs ve Esteva 1996; Latouche 1986.
30 Godelier 1986, s. 28.
31 Bkz. Jonas 1984.
32 Marx 1981, s. 958-9.
33 Maler 1995, s. 245.
34 Jonas 1984, s. 201.
35 Bkz. Bloch 1986.
36 Gorz 1992, s. 22. Ayrıca bkz. Gorz 1990.
37 Foster 2002, s. 80.
38 Lipietz 1996, s. 186-7. Burada, Husson 2000, s. 72'deki şu kışkırtmadan çok uzağız: "İnsanlık balinalar veya kaplumbağalar olmadan yaşayabilir, tıpkı dinozorlar olmadan yaşamayı öğrendiği gibi. Bu Marksist iktisatçının savı, biyolojik çeşitliliğin yararcı gerekçelerle değil, etik ya da estetik değerler adına savunulması gerektiğidir. Çoğu çevrecilerin tutumu da tam olarak bu olduğu için, Husson'un ikinci hususa yönelik suçlaması kendi kendini hükümsüz kılıyor. Ama Lipietz'in dile getirdiği görüş ile aşırı uç bir akım olan derin ekolojinin dile getirdiği görüş arasında ince bir çizginin olduğunu gözlemlemek daha önemlidir. Tüm yaşam biçimlerine saygı duyma gereğinin bilincinde olan, diğer canlı türleriyle ilgili yararcı insanmerkezciliğe uzak durduğu kadar, J.P. Maréchal'ın (Maréchal 1997, s. 176) "kendi içinde çekişkili" saydığı "insancıllıktan yoksun, hatta insancıllık karşıtı bir etiğe" de uzak duran bir insancıllığı kavramanın güçlüğü buradan gelir.
39 Bkz. O'Connor 199?, s. ?; Ayrıca bkz. Polanyi 1944.
40 Deléage 1993, s. 12.
41 Çevre vergisi, Pigou 1920'de ortaya atılan bir fikirden kaynaklanır, devredilebilir kirletme izinlerinin kuramsal temeli ise Coase 1980'de atılmıştır; Coase'nin öne sürdüğüne göre, mülkiyet haklarının kurulması dışında başka hiçbir devlet müdahalesi olmaksızın ve yalnızca, ilk başta

aralarındaki hak dağılımı ne olursa olsun, kirleticiler ile kirletilenler arasındaki pazarlık görüşmesi yoluyla, dışsal etkilerin içselleştirilmesi başarılabilir.

42 Bkz. Altvater 1991 ve 1992.

43 Bkz. Passet 1996.

44 Bkz. Pearce 1974 ve giriş için, Harribey 1998.

45 Bkz. Skirbekk 1974; Martinez-Alier 1992a; Altvater 1997; Leff 1999; Harribey 1997 ve 1999.

46 Bkz. Naredo 1999. "Ekolojik iktisat" akımında ve post-klasik bir bakış açısından, ayrıca bkz. M. O'Connor 1996.

47 Fransız hükümetinin kirletme izinleri için bir piyasa kurulması önerisine dört elle sarılmasından sonra, bu fikre sıcak bakan Lipietz (1998 ve 1999) gibi kişiler ile bunu şiddetle reddeden Husson (2000) gibi kişiler arasındaki zıtlaşma sertleşti. Bir kez siyasal karar mekanizmasına tabi kılınınca ekonomik araçların kullanımı göründüğü kadarıyla bir olasılık olmaya devam ettiği ölçüde, bu zıtlaşma aşılabilir mi? Çevre vergisi ya da kirletme hakkına biçilen bedel, birer piyasa fiyatı olamaz, çünkü doğaya değer biçilemez. Bu nedenle, kirletme izinleri piyasasının "kuramsal olarak" en iyi sistem olduğunu öne sürdüğünde Lipietz yanlış yapmaktadır, çünkü neoklasik *kuram* baştan sona yanlıştır: Tüm insan davranışlarını *homo oeconomicus*'un akılcılığına indirger; bireysel ve kolektif tercihler için işlevler oluşturmada çekilen güçlük sanki alt edilmiş gibi hareket eder; faillerin kararları arasındaki karşılıklı bağımlılığı görmezden gelir; dışsallıkların varlığının artık rekabetçi sistemin Pareto optimumu olmasını önlediği ve doğaya parasal bir bedel biçmenin imkânsızlığının, salt bir çevre vergisi ya da kirlilik izinleri piyasası aracılığıyla böyle bir optimumun yeniden sağlanmasını olanaksız kıldığı gerçeği karşısında suskundur; üretim faktörlerini -doğal faktörler de dâhil- sürekli yenileriyle değiştirilebilir sayar; kullanım değeri ile mübadele değerini birleştirir.

48 Açıkçası, neoklasik iktisadın savunduğu değere ilişkin yararlılık kuramı denilen kurama atıfta bulunmuyoruz, çünkü bu, meta değerine ilişkin bir kuram bile değildir, sadece metanın elde edilişini meşrulaştırmaya yöneliktir.

49 Bidet 1999, s. 295.

50 Harribey 1997.

51 J. O'Connor 1998 ve Kovel 2002.

52 Bkz. Löwy (ed.) 2005.

53 Bkz. Rawls 1971.

54 Bkz. Bidet 1995, s. 130-5.

55 Bkz. Harribey 1997.

56 Bkz. Coase 1960 ve Hardin 1968.

57 Bkz. Leff 1999, s. 99-100.

58 Pek çok kuramcı bu yolu araştırmıştır. Okurlara Lipietz 1993 ve Harribey 1997 önerilir. Becker ve Raza 2000, düzenleme kuramı ile siyasal ekolojiyi birleştirmeyi amaçlar.

59 Bkz. Gorz 1994.

60 Martinez-Alier 1992a, s. 23-4.

61 Garnier 1994, s. 300.

62 Bkz. Martinez-Alier 1992a, s. 25-6.

63 Bidet 1999, s. 305.

Bölüm 11

Kapitalist Dünya Sistemi Kuramları



Rémy Herrera

Kapitalizmin ulusal yapıları, metaların, sermayenin ve emeğin devingen olduğu bir iç piyasa ile buna karşılık gelen bir devlet aygıtları dizisinin kombinasyonu yoluyla işler ve öncelikle yerel olarak yeniden üretilir. Buna karşılık, *kapitalist dünya sistemini* tanımlayan şey, (bir tür uluslararası hareketsizliğe zorlanan) emek dışındaki tüm yönlerden bütünleşmiş bir dünya piyasasının varlığı ve uluslararası kamu hukukunun ve/veya bozulmuş güçler dengesinin yönettiği çok sayıda devletten öteye küresel düzeyde tek bir siyasal düzenin yokluğu arasındaki ikiliktir. Bu kapitalist dünya sisteminin kuramcılarının kavramsallaştırmaya çabaladıklar şey, uluslar arasındaki eşitsiz hâkimiyet ilişkileri ve özellikle sınıflar arasındaki sömürü ilişkileri açısından, sermaye birikiminde işlerlikte olan bu asimetrinin nedenleri, mekanizmaları ve sonuçlarıdır. Bu kişiler, bir *sistem* oluşturan somut toplumsal-tarihsel bir varlık olarak modern *dünyanın* –yani, karşılıklı bağımlılığa dayanan, gerçekliğin çeşitli öğelerinin onları konumlandıran ve anlamlandıran tutarlı, özerk bir bütünlük oluşturduğu karmaşık ilişkilerce yapılandırılmış bir birlikteliğin (Yunanca *systema*)– konu ve kavram edinildiği gerçekten kapsamlı bir kuram üretmişlerdir.

Bu entelektüel akımın temsilcileri arasından dört önemli yazarı seçeceğim en önemli olanlarla sınırlı kalmak istiyorum): Samir Amin, Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi ve André Gunder Frank. Bu yazarların araştırdıkları alanlar öylesine geniş ve esin kaynakları öylesine farklıdır ki –*Monthly Review* ekibinin verdiği teşvik hepsini çok belirgin şekilde etkilemiş olsa bile– çalışmalarından yekpare bir tutum çıkarmaya çalışmak anlamsız görünüyor. Yine de yararlandıkları ortak bir kuramsal referans havuzu (temel Marksist kavramların yanı sıra Braudel'in *dün-*

ya ekonomisi kavramı ya da yapısal-CEPAL veya "ECLAC"[1] tarzı *merkez/çevre* vb. kavramları); yöntembilimsel temel önermeler (bütüncü bir açıklama modeli, bir yapısal analiz, tarih ile kuramın bir kombinasyonu vb.); entelektüel hevesler (olguların kapsamlı bir temsili, ekonomik, toplumsal ve siyasalı birleştirme girişimi vb.); siyasal amaçlar (kapitalizmin ve ABD hegemonyasının gezegen ölçeğindeki yıkımlarına yönelik radikal eleştiri, "dünyacı" bir yanlılık, bir postkapitalist toplum perspektifi vb.) bakımından, bilimsel yaklaşımlarının hiçbir zaman tam olarak örtüşmeksizin kesiştiğini belirtmek gerekir.

Bu koşullarda, her birisi nevi şahsına münhasır bir kategori oluşturuyor göründüğü için sınıflandırılması imkânsız olan bu kuramcıları Marksizm karşısında bir yere oturtmak hiç de kolay değildir. Amin her zaman Marksist olduğunu söylemiştir; yine de söylüyor. Ama emperyalizm kuramlarından ve Raúl Prebisch ya da daha marjinal olarak François Perroux gibi yazarların azgelişmişlik konusundaki öncü çalışmalarından eleştirel şekilde yararlanan yapıtları, Marksizmin "ortodoks külliyat"ı ile arasına çok açıkça mesafe koyar. Fernand Braudel ve *Annales* okulu geleneğinden gelen, ama kaynaklarından bazılarını da Prigogine'nin "dağıtıcı yapılar" denilen kuramından alan Wallerstein, kendi payına, Marksizmi geride bıraktığı izlenimi doğuracak kadar aykırı olan serbest bir Marksizm okuması önerir. Dolayısıyla, Wallerstein'ı bir "sistemci" saymak daha uygun olabilir. Giovanni Arrighi'ye gelince, o, Marksist bir okul olan dünya sisteminin tarihsel sosyolojisi okuluna mensuptur. Bu arada, André Gunder Frank -büyümenin ekonomi politiği konusunda Paul Baran'ın yazılarına ve belirli Latin Amerikalı yapısalcılara yakındır- sıklıkla radikal "bağımlılık kuramcıları" arasında sayılmakla birlikte, Marksizmden güçlü biçimde etkilenen ama tek etkilendiği kaynak bu olmayan araştırmalarının yörüngesi çok geçmeden onu dünya sistemi analizlerine yöneltmiştir.

Marx'ın mirası

Neo-Marksist olsunlar ya da olmasınlar, kapitalist dünya sistemi kuramcılarının başvurdukları tüm entelektüel miraslar arasında ilk ve öncelikli ilham kaynağının Marx'ın yapıtlarında bulunacağı bir gerçektir. Marx'ın bitmiş bir dünya sistemi *kuramı* ortaya koyduğu söylenemez; onun bize sağladığı, yapı kuramının ve kapitalizmin dinamiğinin genel modelidir. Bununla birlikte, bizi üzerinde kafa yormaya çağırdığı sorunsalların zenginliğinden ve çıkardığı analitik çıkarımların çokluğundan

dolayı, Marx bu akımın temellerinin atılmasına ve çağdaş yansımasının özendirilmesine güçlü bir katkı yapmıştır. Bu nedenle, kapitalist dünya sistemine ilişkin başlıca kuramların sunumuna bilahare daha donanımlı olarak geri dönmek için Marx üzerinden bir rota değişikliği yapmanın gerekli ve verimli olduğu görüşündeyim.

Çünkü onların yolunu açmış olan gerçekte Marx'tır. O bunu iki şekilde yaptı. Birincisi, farklı bir *sistemin* –Hegel felsefesinin– yanılmazlığı efsanesini eleştirdi, tarihsel maddeciliği inşa ettiği uzun uğraş sürecinde bu felsefeyi sarstı (Hegel'den ilk kopma, düşüncelerinin şafağına, 1843-5'e tarihlenebilir). Ardından, tarihin Doğu dünyasından Batı uygarlığına doğru giden evrensel bir çizgi izleyerek açılıp geliştiği görüşünü terk etti, herhangi bir ekonomist evrimci-belirlenimci ayartmadan Marksizmi koruma çabasıyla bu görüşü sorguladı (Marx'ın 1877-81'deki son araştırmalarında Hegel'den ikinci kopma).

Marx'ın sermaye birikimi ve emek gücünün proleterleşmesi konusundaki analizi, kapitalizmi ilk *küreselleşmiş* üretim tarzı yapar, *küreselleşmesi* nedeniyle onu tüm kapitalizm öncesi üretim tarzlarının karşısına koyar: *Bir dünya piyasası yaratma eğilimi bizatihi sermaye kavramının içinde vardır.*[2] Gerçekte kapitalizmin başlangıç noktası, metaların genelleşmesi ve para-sermaye ile endüstriyel kapitalizm dışındaki üretim biçimlerinin karşı karşıya gelmesi sonucu kurulan *dünya piyasası*dır. İlk birikim ve sömürgeci genişleme yoluyla gerçekleşen kapitalizmin doğuşu, coğrafi olarak Batı Avrupa'da ve tarihsel olarak on altıncı yüzyılda meydana gelmesine rağmen, artık münhasıran Avrupa'yla sınırlı değildir. Çünkü eğer sermaye-emek ilişkisinin yeniden üretildiği mekânın yalnızca ulusal değil, küresel de olduğu saptanırsa, Avrupa dışındaki toplumlar kendilerini kapitalizm çağının eşzamanlılığına sokulmuş hâlde bulurlar –ve fena hâlde de öyledir.

Bana kalırsa, bu nedenle Marx'ın kuramsal katkısı, ilk olarak kapitalist süreçlerde Batılı sanayi proletaryasının (M-C-M şemasında artık değer üretimi ve genişlemiş yeniden üretim aracılığıyla); ikinci olarak devrimin gelecekteki zaferinde ve komünizmin inşasında ileri ülkelerin (bu, elbette bireyleri ve halkları kan ve ter, sefalet ve aşağılanma içinde sürükleyerek, ama en sonunda kapitalizmin çelişkilerini sancılı fakat emin şekilde sonuca taşıyarak "burjuva uygarlığının ilerlemesi"ne, kapitalizmin "ilerleme"ye uyarlanmasına yol açar);[3] üçüncü olarak da sömürünün ve "sahici kapitalizm"in mekânının saptanmasında ticari sermayeye ve dolaşım alanına karşıt olarak sanayi sermayesi ve üretim alanının itici güçler olduğunu ortaya koyan önermelere indirgenemez. Çünkü temel

yapıtı olan *Kapital*'in Birinci Cildinin yayınlanması öncesinde ya da sonrasında yazdığı yazılarda da Marx (tekrarlayayım) bir kuramlaştırma değil, dünya sistemine ilişkin bir toplumsal kuramı oluşturan unsurların bir taslağını sunar. Marx'ın bazen zihin karışıklığına yol açma olasılığı bulunan önermeleri (örneğin, *de te fabula narratur!* [hikâye seni anlatıyor!]) sınırlandırıcı ihtiyatlı nüanslar biçimine, bazen de o zamanki toplumsal bilimlerin nadiren irdelediği alanlardaki çözülmemiş (özellikle Rus köy komününün [*obschina*] evrimiyle ilgili) belirsizlikler biçimine bürür. Bunlar arasından, hepsi de "dünya piyasası" ekseni çevresinde ifade edilen aşağıdaki beşini seçeceğim.

Unsur 1. Marx, uluslar arasındaki tahakküm ilişkilerinin sınıflar arasındaki sömürü ilişkilerinin üstüne bindiğini kaydeder (1830 Polonya ayaklanmasıyla ilgili 1847 tarihli konuşma ve serbest ticaretle ilgili 1848 tarihli konuşma). Bu, ulusallık ölçütünün proletaryayı bölmesinden dolayı, özde uluslararası ama biçimde ulusal olan sınıf mücadelesini karmaşık hâle getirir (Kugelmann ve Engels'e 1869 tarihli mektuplar). Marx, sömürge ve ulus sorunlarının kaynaşmış olduğu İrlanda'da devrimin, İngiltere'de "herhangi bir toplumsal değişiklik için önkoşul" olduğunu savunacak kadar ileri gider (Meyer ve Vogt'ta 1870 tarihli mektuplar; Engels'ten Kautsky'ye 1882 tarihli mektup). Ama bu tez, İrlanda olgusunun ötesine ne Marx tarafından (Cezayir'le ilgili: "Bugeaud," *The New American Encyclopedia*'da, 1857 tarihli) ne de Engels tarafından (Mısır'la ilgili: Bernstein'a 1882 tarihli mektup) taşınır.

Unsur 2. Marx, "nüfusların tüm içsel örgütlenmesi"ni dünya piyasasının, içerdiği iş bölümünün ve "devletler arası sistem"in belirlediğini (Annenkov'a 1846'da yazdığı mektup ve 1875 tarihli *Gotha Programının Eleştirisi*), sömürgeleştirme sonucu mahvedilen ve hâkim metropol ülkenin çıkarlarına tam uyumlu şekilde uzmanlaşmayla yeniden yaratılan "ezilen uluslar"ın üretken yapılarını bunları bir arada tutan yasalar[4] uyarınca kısıtladığını ("Hindistan'da İngiliz Egemenliği," *New York Daily Tribune*'da, 1853) vurgular ve yineler. Dolayısıyla bu uluslar sonuçta kapitalizmin hem gelişmesinden hem de gelişmemişliğinden acı çekerler. Ama Marx, kapitalizm yoluyla "ilerleme" fikrini asla gerçekten terk etmeyecekti (*Komünist Manifesto*, 1848; 1850'de *Neue Rhenische Zeitung*'da ve 1861'de *Die Presse*'de çıkan ABD konulu makaleler).

Unsur 3. Marx, İngiltere'de devletin tamamen sanayi burjuvazisinin hizmetinde olduğunu açıklar, çünkü "burjuva kâinatının yaratıcısı" olan bu ülke, "dünya piyasasını fethetme" girişiminde başarılı olmuştur ve kapitalist "çekirdek" ile özdeşleştirilir, yineleyici bunalımlarını dün-

yanın kalanına ihraç eder ve sonuç olarak, Avrupa kıtasında patlak veren devrimlere karşı tampon görevi yapar (*Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, 1849). Ama Marx, ulusal toplumsal yapı ile "dünya piyasa"sının ve "devlet sistemi"nin soyut-somut biçimindeki uluslararası boyut arasında bağlantı kursa bile (Çin'de ve Avrupa'da devrimle ilgili *New York Daily Tribune*'da 1853'te *çıkan makale*), Jacques Bidet'nin belirttiği gibi, "Marx, ulusalın ve uluslararasının yakın eşzamanlılığına ilişkin kavramları ya da sistemin kavramlarını üretemez."[5]

Unsur 4. Marx, belirli -özellikle küçük köylülüğe yönelik- sömürü biçimleri ile sanayi proletaryasına yönelik sömürü arasındaki benzerliği de tanır (*Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, 1852). Emek biçimsel olarak sermaye boyunduruğuna sokulmadan bile artık değer sızdırılabildiğini (Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları," 1861 ile 1863 arasında); ve Birleşik Devletler'de "dünya piyasası için çalışan plantasyon sistemi"nin, modern sanayi için[6] ve "piyasanın bir dünya piyasası şeklinde var olması"nın sonucu olarak sanayi sermayesinin dolaşım süreciyle bütünleştirilmesi sayesinde artık değer üretimi için zorunlu bir koşulu olarak görülmesi gerektiğini kabul eder. Ayrıca, ücret içermeyen başka ilişki biçimleri - örneğin Çinli ırgatların (*kuli*) ya da Hint köylülerin (*ryot*) tabi oldukları ilişkiler- için de aynı şey geçerlidir.

Unsur 5. Son olarak, 1877'de Mikhailovsky'ye mektubunda Marx, "kendilerini içinde buldukları tarihsel koşullar ne olursa olsun, tüm uluslar için kaderin çizdiği genel gelişim yoluna ilişkin tarihsel-felsefi kuram"ı açıkça ve kesin olarak reddeder. Kendisinin, "tikel tarihsellikler"i (Étienne Balibar'ın ifadesi) -yani, üretim tarzlarının kombinasyonları olarak anlaşılması ve içinde yer aldıkları "tarihsel çevreler"e göre farklılaştırılması gereken (1857-9'de *Grundrisse* ve 1859'da *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*) toplumsal oluşumların doğrusal olmayan, mekanik olmayan gelişimini- el yordamıyla bile olsa açıkça kavrayabildiğini gösterir. Dolayısıyla Marx, sosyalizme geçişin kapitalist "uzun, kanlı çarmıh işkencesi yolundan farklarını tahayyül etmeye sonuçta açıktır -her ne kadar Rusya olgusunda, kapitalist sistemin Batı'daki olumlu katkılarının özümsenmesi koşulu dâhil, katı koşullara bağlı olsa bile (taslak mektuplar ve Vera Zasulich'e 1881 tarihli mektup).[7]

Marx'ın ihtiyatlı ve karmaşıklık konusunda dikkatli olmasından kaynaklanan bu netleştirmeler çok sık olarak Marksistleri kafa karışıklığına sürüklemiştir (elbette bunları düpedüz "unutup" gitmemişlerse). Bunlar, aksine, ardışık karşılaştırmaların belirlenmemişliği içinde ve yoluyla, Marksizmi derinlemesine yenileyebilecek, böylece de dünyanın gerçek ge-

lişimini anlamanın ve devrimci dönüşümünü başlatmanın bir yolu olmaya devam etmesini sağlayabilecek düşünümler için bir fırsat sayılmalıdır.

Samir Amin

Samir Amin'in akademik katkısının özü, fiilen var olan bir *dünya sistemi* olarak kapitalizmin, dünya ölçeğinde bir kapitalist üretim tarzından farklı olduğunu göstermiş olmasıdır. Onun tüm çalışmasının ardında yatan merkezî soru, kapitalist genişlemenin tarihinin niçin merkezî ve çevresel toplumsal oluşumlar arasındaki bir küresel *kutuplaşma* ile özdeşleştirildiğidir. Verdiği yanıtın hedefi, bu kutuplaşmanın gerçekliğini, kapitalizme içkin ve -dünya sisteminin zorunlu analitik birim olduğu- dünya ölçeğinde birikim yasasının modern ürünü olarak *bütünlüğü içinde* algılanır şekilde kavramak ve *böylelikle yasalarına ilişkin* incelemeyi tarihsel maddecilikle.bütünleştirmektir.

Bununla birlikte Amin, Marksizmin yöntembilimsel perspektifiyle özdeşlik kurarken, bu entelektüel akım içinde uzun zamandır ağır basan çeşitli yorumlarla arasına kesin şekilde mesafe koyar. Onun özgünlüğü, en başta, kapitalist genişlemenin dünyayı homojenleştirdiğini, üç boyutu (meta-sermaye-emek) ile bütünleşmiş bir küresel piyasa oluşturduğunu ileri süren bir Marx yorumunu reddetmesinden gelir. Emperyalizm, dünyayı fethetme yolunda ulus alanını aşmak amacıyla metayı ve sermayeyi teşvik ettiği, ama emek gücünü ulusal bir çerçeveye hapsederek hareketsiz kıldığı için, ortaya çıkan problem, artık değerin küresel bölüşümüdür. Birikim (ya da yoksullaşma) yasasının işlerliği, her bir ulusal alt sistemde değil, dünya sistemi düzeyinde bulunacaktır. Her türlü evrimciliğe karşı olan Amin, kutuplaşmanın doğurduğu sonuçların ağırlığını küçümseyerek geçiş sorununu yetersiz şekilde ortaya koyan, Leninizmin ekonomist yorumunu da reddeder. Kapitalist merkezler çevre ülkelerin bir gün nasıl görüneceklerini yansıtmıyorsa ve ancak bir bütün olarak sistemle ilişkileri içinde anlaşılabiliyorsa, çevre ülkelerin problemi artık onlara "yetişmek" değil, "farklı bir toplum" inşa etmektir.

Azgelişmişlik, bu nedenle, merkezdeki sermaye genişlemesinin gereklerine göre çevrede sürekli bir *yapısal ayarlama* yapılması yoluyla merkez/çevre karşıtlığını oluşturan dünya sisteminin kutuplaştırıcı mantığının ürünü kabul edilir. İşte bu mantıktır ki, ulusal burjuva devletinin etkin müdahalesiyle inşa edilmiş olan öz merkezli, endüstriyel, ulusal kapitalist üretici sistemlerin temsil ettiği niteliksel sıçramanın çevre ekonomilerde gerçekleşmesini en başından engellemiştir. Bu gözle

bakılınca, ekonomiler, dünya sisteminin azgelişmiş de olsa yerel segmentleri gibi görünmez (geri kalmış toplumlar gibi hiç görünmez), daha çok, merkezî ekonomilerin denizaşırı uzantıları -kapitalist ekonominin kendinden başka türlü gelişen, yer değiştirmiş şubeleri- gibi görünür. Çevre ülkeler, üretimin örgütlenmesi bakımından, hakikaten küresel hâle gelmiş ve artık değerin oluşumunun küresel karakterini ifade eden bir üretici sistem bağlamında metropoldeki sermaye birikimine hizmet etmek üzere şekillendirilmiştir.

Aslında dünya sistemi, meta yabancılaşmasında ya da ekonominin ve toplumsal, siyasal, ideolojik varoluşun tümüyle boyun eğdirildiği genelleşmiş değerin üstünlüğünde mahiyetini anlatıma kavuşturan kapitalist üretim tarzını temel alır. Bu üretim tarzının temel çelişkisi, yani sermaye ve emek karşıtlığı, kapitalizmi sürekli aşırı üretim eğilimi yaratan bir sistem yapar. Amin, iki bölümlü olan genişletilmiş yeniden üretim modeli çerçevesinde, artık değerin gerçekleştirilmesi için reel ücretlerde emek üretkenliğindeki artışla orantılı bir artışın gerekli olduğunu gösterir, bu da kâr oranının düşme eğilimi yasasının terk edilmesini beraberinde getirir. Eşitsiz mübadele kuramının -Arghiri Emmanuel'in önerdiğinden farklı olarak- iki çarpandan oluşan mübadele hadlerinin bozulması yoluyla dünya ölçeğinde değer transferi şeklinde yorumlanması bundandır: Merkezde ücretler üretkenlikle birlikte artar; çevrede ise artmaz.

Bütünleşmiş bir dünya meta ve sermaye piyasası üzerine kurulu ama emek hareketliliğinin engellendiği bir sistemin işleyişinden ayrı görülemeyecek olan kutuplaşma, bu nedenle, eşit üretkenliğe sahip emeğin ücretlendirilmesindeki farklılıkla -çevrede merkezdekinden daha düşük olmasıyla- tanımlanır. Dünya ölçeğinde, gerçek özerklikten yararlanan bir devletin yürüttüğü merkezdeki Fordist düzenleme (dünya nüfusunun yüzde 75'inin çevre ülkelerde yaşadığı düşünülünce, sosyal demokrat olmaktan çok "sosyal emperyalist" bir düzenleme), merkez ile çevre arasındaki eşitsiz ilişkinin yeniden üretimini içerir. Dolayısıyla, dünya sistemine yönelik herhangi bir düzenlemenin olmayışı, birikim yasasının etkilerinin açılıp gelişmesi anlamına gelir; merkez-çevre karşıtlığı, üretim araçları üretimi/tüketim malları üretimi arasındaki (öz merkezli kapitalist ekonomileri tanımlayan durum) ve birincil malların ihracı/lüks tüketim arasındaki (çevredeki toplumsal oluşumları karakterize eden durum) eklemlenme etrafında örgütlenir.

Bu nedenle, fiilen var olan kapitalizmin mantığı çerçevesinde kutuplaşma ortadan kaldırılamaz. Amin, gerek yeni-sömürgeci liberalizmin (dünya piyasasına açılma) ve radikal milliyetçiliğin (Bandung ruhuy-

la modernleşme), gerekse Sovyetçiliğin (sanayileşme sektörüne tarım karşısında verilen öncelik) değişik biçimleriyle çevrede uygulamaya konulan kalkınma girişimlerini, küreselleşmeye karşı bir meydan okuma olarak değil, onun devamı olarak görür.[8] Böyle denemeler ancak kalkınmada genel "başarısızlığa" yol açabilir -az sayıdaki yeni sanayileşmiş ülkenin ulaştığı "başarı" yeni, daha derin bir kutuplaşma biçimi olarak yorumlanmalıdır. Amin'in gelişme kavramlarına ve uygulamalarına yönelttiği eleştiriye bir alternatif eşlik eder: *bağsızlaşma (huruc)* ya da *özmerkezcil gelişme*. Bu, uluslararası iş bölümünde elverişsiz olmayan konumlar seçmek için devletin çabasıyla dışsal ilişkileri içsel gelişmenin mantığına tabi kılmak olarak tanımlanır. Öyleyse ilerletilmesi gereken, çokmerkezli bir dünya -halkçı bir enternasyonalizmin ilerlemesi için özerk mekân açabilecek, "kapitalizmin ötesi"ne geçişi ve dünya sosyalizminin inşasını olanaklı kılabilecek tek yol- kurmaya dönük sistematik eylemdir.

Tarihsel maddeciliğin özündeki değer yasasını yeniden bütünleştirerek dünya ölçeğinde bir birikim kuramı inşa etmek de toplumsal oluşumlara ilişkin bir tarih gerektirir. Amin, "beş aşama" ve üretim tarzlarının çoğalması tezini reddederek, yalnızca iki ardışık aşama saptar: *komünal* ve *tribüter (haraca dayalı)* -farklı "üretim tarzları" bu kategorilerin bir çeşitlemesi olarak kendine yer bulur. Kapitalizmden önceki toplumsal sistemlerin hepsi, kapitalizmi niteleyici ilişkilerin tersi olan ilişkilere tanıklık eder (topluma güç uygulanarak hâkim olunur; ekonomik yasalar ve emek sömürüsü meta yabancılaşmasıyla karartılmış değildir; sistemin yeniden üretimi için gerekli ideoloji metafizik niteliktedir vb.). Komünal üretim tarzının içsel çelişkileri tribüter tarza geçişle çözüldü. Güç örgütlenmesinin farklı derecelerde olduğu (artığa el koymanın böylece sömürücü egemen sınıf tarafından merkezîleştirildiği) tribüter toplumlarda, aynı temel çelişkiler yürürlükteydi ve nesnel açıdan zorunlu çözüm olarak kapitalizme geçişi hazırladı. Ama daha esnek olan çevresel biçimlerde, örneğin Avrupa'daki feodalizmde, kapitalizme herhangi bir geçişin önündeki engeller daha az direnç gösterdi. Merkantilist çağda siyasal unsuru sermayenin hizmetine sokarak merkezî bir biçim yönünde sağlanan evrim bundandı -"Avrupa mucizesi" de bundandı. Dolayısıyla Amin'in çalışmaları, tarihsel maddeciliği kendi Avrupa merkezciliği konusunda bir özeleştiri yapmaya ve "Afro-Asyalı görevi"ni yerine getirmeye çağırıyor.

Immanuel Wallerstein

Benzer şekilde Immanuel Wallerstein da kapitalizm denilen bu tarihsel sistemi küreselliği içinde, bir bütün olarak kavramsallaştırmak için onun gerçeklerini anlamaya çalışır. Amin'in yaklaşımı açıkça dünya sisteminin tarihsel maddecilik açısından bir yorumuyken, Wallerstein'ın amacı görünürde bunun tersidir: Marksist analizin öğeleri bir sistem yaklaşımıyla bütünleştirilir. Gerçekte, Wallerstein'ın açıkça söylediği gibi, "bir kez [Marx'ın tezleri] bizatihi kendi gelişimi 'azgelişmişlik' içeren, aslında ona dayanan tarihsel bir dünya sistemine ilişkin fikirler olarak alınınca, bu tezler yalnızca geçerli olmakla kalmaz, devrimcidir de."[9] Dünya sistemi perspektifi üç ilkeyle açıklanır. Birincisi mekânla ilgilidir –"dünya mekânı": Toplumsal davranışı incelemek için benimsenecek analiz birimi, dünya sistemidir. İkincisi zamanla ilgilidir –"*longue durée* (uzun erimli tarihsel yapılar_çev.) zamanı": Dünya sistemleri tarihseldir, iç ekonomik ve siyasal süreçlerin bütünleşik, özerk ağları biçimindedir, bunların genel toplamı birliği güvenceye alır ve yapıları, bir yandan gelişmeyi sürdürürken, temelde aynı kalır. Üçüncü ve son ilke, tutarlı, eklemlenmiş bir görüş çerçevesinde analizle ilgilidir: Benzersiz bir dünya sistemi olan "kapitalist dünya ekonomisi"ni iş bölümünü örgütleyen, ama geneli kapsayıcı herhangi bir tekil siyasal yapı sunmayan sistemik bir ekonomik oluşum olarak "tanımlamanın bir yolu". Bu, Wallerstein'ın, yalnızca yapısal bir analizini yapmak için değil, geçireceği dönüşümü de öngörmek için açıklamayı amaçladığı sistemdir. Étienne Balibar'ın belirttiği gibi, bunun tüm gücü, "sistemin toplam yapısını genelleşmiş ekonomi yapısı olarak kavrama ve devlet oluşumu süreçlerini, hegemonya politikalarını ve sınıf ittifaklarını o ekonominin dokusunu oluşturan şeyler olarak anlama" yeteneğinde yatar.[10]

Wallerstein'a göre, kapitalist dünya ekonomisi birtakım ayırt edici özellikler sergiler. Bu toplumsal sistemin genelleşmiş değere dayanan birinci özelliği, üretim araçlarına sahip olanların itmesiyle giderek daha büyük bir ölçekte hiç durmaksızın kendi kendini sürdüren sermaye birikimi dinamiğidir. Eski Çağdan beri dünyanın bir arada var olan birkaç dünya-ekonomisine, "kendisi için dünyalar"a ve "Avrupa'ya özgü, sonra da küresel kapitalizm matrisleri"ne[11] bölünmüş olduğunu düşünen Braudel'in aksine, Wallerstein'a göre, Avrupa'ya özgü ekonomi on altıncı yüzyıldan başlayarak inşa edilmiş tek dünya ekonomisidir: Yaklaşık 1500'de, o zamanlar Avrupa'nın büyük bir kısmını kapsayan belirli bir dünya ekonomisi, yerleşebilmek için bir dünya ekonomisi biçiminde olması gereken

kapitalist üretim tarzının tam gelişimi için bir çerçeve sağlayabirdi. Bu dünya ekonomisi, iyice sağlamlaştıktan sonra ve kendi içsel mantığına göre, mekân anlamında genişleyerek çevresindeki dünya imparatorluklarının yanı sıra komşusu olan mini sistemleri de içine aldı. On dokuzuncu yüzyılın sonunda kapitalist dünya ekonomisi tüm gezegeni kapsar duruma geldi. Böylece, tarihte ilk kez, tek bir tarihsel sistem oluştu.[12]

Kapitalist dünya sistemi içinde merkez ile çevre arasındaki iş bölümünü açıklamak, işçileri denetlemeyi ve üretimi tekelleştirmeyi mümkün kılan çoklu piyasa zincirlerinin gerçekleştirdiği eşitsiz mübadele yoluyla burjuva sınıfın artık emeğe dünya ölçeğinde el koyma mekanizmalarını açıklama olanağı sağlar. Bu çerçevede, ekonomik-siyasal hiyerarşisi sürekli değişime uğratılan bir yarı-çevrenin varlığı sistemin doğasından gelir. Ne var ki, kapitalist dünya ekonomisini kopyalayan devletlerarası sisteme her zaman hâkim konumdaki bir devlet liderlik eder, ki o devletin geçici ve karşı çıkılan hâkimiyeti tarihsel olarak ilkin "otuz yıl savaşları" yoluyla dayatılmıştır. Yerini almış olduğu hâkimiyetler (on yedinci yüzyılda Birleşik Felemenk Cumhuriyeti ve on dokuzuncu yüzyılda İngiltere) gibi, 1945'ten itibaren kurulan ABD hegemonyası da sona erecektir -Japonya ve Avrupa, bir sonraki küresel hâkimiyet devresinin adayları olarak az ya da çok başarılı şekilde şimdiden iddiasını dile getiriyor. Wallerstein, tarihsel kapitalizmde işlerlikte olan, ardışık genişleme ve durgunluk dönemleriyle ona damga vuran hem devresel ritimlere ("mikroyapı"ya) ve dünyevi eğilimlere ("makroyapı"ya) hem de öncelikle yinelenen büyük bunalımlara titizlikle dikkat eder: Tarihsel olarak, kapitalizm yirminci yüzyılın ilk yıllarında yapısal bir bunalıma girmiştir ve olasılıkla, gelecek yüzyılda tarihsel bir sistem olarak sona erecektir.[13]

Giovanni Arrighi

Giovanni Arrighi'nin kapitalist dünya sistemi kuramlarına yaptığı katkılar, başka şeylerin yanında, kapitalizmin kökenine, kapitalizm öncesi üretim tarzlarıyla eklemlenmesine, emperyalizmle olan sıkı ilişkisine ve ayrıca şimdiki bunalıma yönelik düşüncelerle ilgilidir. Arrighi'nin düşüncesine göre, bütün dünyanın modern sistemi olarak kapitalizmin oluşum süreci, Avrupa'nın büyük ulusal güçleri (özellikle tarım) içindeki başat sosyoekonomik ilişkilerden değil, daha çok, onları birbirine ve on üçüncü yüzyıl sonlarındaki Avrasya ticareti sayesinde diğer "dünyalar"a bağlayan ara dokulardan kaynaklanmaktadır. Ara doku niteliğindeki örgütlenmeler, ilk başlarda, kent devletleri ve uzun mesafeli ticaretten ve

finanstan muazzam kârların elde edildiği bölge dışı ya da bölgesel olmayan iş ağları biçimlerine bürünmüştür. "Dünya kapitalizmi bu [Avrupa] devletlerinin içinden değil, arasından ve dış kenarlarında doğmuştur."[14] "Sonsuz" sermaye birikiminin başladığı yer burasıdır.

Arrighi'nin sömürgeci ilkel birikime adadığı incelemelerinin çoğu, kapitalizmin Afrika'ya sızmasını ve komünal üretim tarzlarıyla eklemlenmesini ele alır. Arrighi, özgül olarak, kapitalist biçimlerin orada görülen ve sermayenin özellikle emek (yerel ve göçmen, vasıfsız veya yarı vasıflı işçi) talebi açısından ama aynı zamanda da bu sızmanın aldığı örüntülerin bir işlevi olarak -örneğin Latin Amerika'da olan bitenden oldukça farklı şekilde- karşılaştığı çeşitli fırsatlara göre yollarını farklılaştırdığı sınıfsal yapılar üzerindeki etkilerini analiz etmiştir. Kapitalizm, tropikal Afrika'da bir proleter sınıf, hatta bir burjuvazi oluşmaksızın kendini dayattığı hâlde, tam aksine Güney Afrika'da arazilerin ve madenlerin Avrupalı kapitalist yerleşimcilerin ellerinde toplanmasıyla ve para, piyasa ekonomisiyle bütünleştirildikleri süreçte yoksullaşan Afrikalı köylülerin topraklarından kovulmasıyla Güney Afrikalı işçiler proletaryaya dönüşmüştür.[15] Her iki olguda da bu kapitalizmi ayırt eden şey, "azgelişmişliğin gelişimi"dir.

Arrighi, kapitalizmin güncel eğilimlerine uyarlanmak üzere emperyalizme ilişkin bir kuramı yeniden formüle etme çabası da göstermiştir.[16] Uzun erimli bir perspektifte "hegemonya" kavramına başvurarak, tarihin iki ölçüte göre dönemleştirilmesini önermiştir: hegemonyacı güç ölçütü ve bu gücün örgütlemeye eğilimli olduğu emperyalizmin spesifik özelliği ölçütü. Birleşik Devletler, kendi ulusal inşasını gerçekleştirdikten ve Kanada'dan Panama'ya kadar uzanan bir mekâna birleştirici piyasa ilkesine dayanarak hâkim olmaya çalıştıktan sonra, gitgide, dünya sistemine dayattığı hiyerarşik düzen, kapitalist ülkeler arasında barış ve Sovyetler Birliği'ne karşı birlik çerçevesi içinde bir "resmî emperyalizm" örgütlemeye yönelmiştir. ABD hegemonyasında 1970'li yılların başındaki yapısal birikim bunalımının açığa çıkardığı gerileme, yeni bir hegemonyacı gücün belirmesi yönünde bir geçiş süreci olarak anlaşılmalıdır. Böylelikle, şimdiki kaos dönemi, sistemik bir kapitalist birikim devresinin sonucu olarak ya da artan karmaşıklığına rağmen, finansın canlanması veya toplumsal çatışmaların çoğalması gibi geçmişteki devrelerle benzerlikler ama aynı zamanda da tikellikler gösteren -Ceneviz, Birleşik Felemenk Cumhuriyeti ve İngiltere devrelerinin ardından- dördüncü "uzun yüzyıl"ın sonu olarak yorumlanabilir.[17] Arrighi, birikim enerjilerinin Avrupa'dan giderek uzaklaşmasının yanı sıra, ulusaşırı firmaların yükselişini de ti-

kellikler arasında vurgular -artık tek bir ulusal çıkarla özdeşleşmeyen finans kapital, *ulusaşırı* hâle gelerek, hem üretici aygıtlardan hem de devlet güçlerinden kendini özgürleştirir. Bu bağlamda, kapitalist dünya sistemi karşısında Doğu Asyalı yeni hegemonya adayları belirmeye başlar. Küreselleşmenin neoliberal adımı, merkez ve çevre ülkelerdeki toplumsal oluşumları birbirine yakınlaştırma eğilimi taşır, rekabeti şiddetlendirerek ve emek ücretlerini düşürerek faal ve yedek orduları birbirine bağlar. Bu nedenle, son onyıllar boyunca bileşimleri ve mücadeleleri önemli değişiklikler geçirmiş olsa bile, işçi hareketlerinin bir geleceği vardır. Dolayısıyla, Arrighi'nin güçlü analitik yapılarının neoliberal çağdaki "entelektüel modalar"a karşı yararlı ve etkili şekilde harekete geçirildiğini görmek bu koşullar altında şaşırtıcı değildir (başkalarının yanı sıra, Negri'nin *İmparatorluk* adlı yapıtı).

André Gunder Frank

Paul Baran, kapitalist genişlemenin ilerici rolüne karşı çıkarken (bir ekonomik artığa el konulmasına vurgu yaparak) kullandığı ampirik uygulamaların çoğunu Asya kıtası üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu gelenek çerçevesinde çalışan André Gunder Frank, kendi payına, düşünsel etkinliklerinin çoğunu (onun gözünde) ancak temel belirleyicisine, yani küresel kapitalizmin çağdaş yapısının tarihsel gelişiminin sonucu olan bağımlılığa geri gidilerek gerçekleri anlaşılabilecek olan Latin Amerika'ya adamıştır. Üretim ve mübadele alanları, dünyada tek bir birikim süreci ve dönüşüm geçiren tek bir kapitalist sistem bağlamında, sermayenin değerlenmesi ve yeniden üretimi için yakından örtüşen olgular olarak kabul edilince, bağımlılık artık kapitalist merkezler ile onlara tabi çevre ülkeler arasındaki salt dışsal -"emperyalist"- bir ilişki olarak algılanmaz. Bizatihi bağımlı toplumun içsel -ve *de facto* "bütünsel"- bir olgusu haline de gelir.

Bu nedenle, çevre ülkelerin azgelişmişliği, mübadelede tekelci yapılarla ve üretimde sömürü mekanizmalarıyla tanımlanan kapitalizmin küresel genişlemesine özgü bir sonuç olarak yorumlanmalıdır. Frank'in tutumu şöyledir: Avrupalıların on altıncı yüzyıldaki fetihlerinden beri kapitalist dünya sistemiyle bütünleşme, ilk başlarda gelişmemiş olan Latin Amerika'daki sömürgeleri "azgelişmiş" toplumsal oluşumlara dönüştürmüştür; bunlar temelde kapitalisttir, çünkü sahip oldukları üretim ve ticaret yapıları dünya piyasasının mantığına bağlıdır ve kâr arayışına tabidir. "Azgelişmişliğin gelişimi", ekonomik fazlalıklara el koymanın/bunları sahip-

lenmenin hiyerarşik bir "zincir"i olarak inşa edilmiş olan kapitalist dünya sisteminin bizatihi yapısından kökenlenir; bu zincir

> "kapitalist dünyayı ve ulusal metropolisleri bölgesel merkezlere . . . ve oradan yerel merkezlere, sonra küçük köylülerin ya da kiracı çiftçilerin ürettikleri fazlalığa el koyan büyük toprak sahiplerine ya da tüccarlara, hatta bazen oradan da yeri gelince onların sömürdükleri topraksız emekçilere"[18]

bağlar. Dolayısıyla, "metropolisler ile uydular" arasındaki sömürü ve tahakküm biçimlerine garip bir "değişim sürekliliği" damgası vuran bu zincirin her noktasında, uluslararası, ulusal ve yerel kapitalist dünya sistemi, on altıncı yüzyıldan beri, eşzamanlı olarak "azınlık için" belirli bölgelerin gelişmesiyle ve "çoğunluk için" başka yerlerde -Braudel'in "orada insanın varoluşu Araf'ı, hatta Cehennem'i andırır,"[19] diye söz ettiği çevresel sınırlarda- azgelişmişlikle sonuçlanmıştır.

Dolayısıyla uydu ülkelerin egemen sınıfları, kendilerini yerel olarak hâkim konuma yerleştirirken onlara "lümpen burjuvazi" niteliği kazandıran kapitalist metropolislere olan bu bağımlılık bağlarını, "Latin Amerika 'ulus'unun ve halkının ekonomik, toplumsal ve siyasal yaşamında azgelişmişliği" sürdüren gönüllü devlet politikaları yoluyla devam ettirmeye çabalarlar.[20] Frank, tezini açıklamak için, Latin Amerika'nın ekonomik tarihine bakar; bu tarih, modern köklerinden üçlü ticaret akışını denetleyen bir alt metropol olarak Kuzey Amerika'nınkiyle çarpıcı bir zıtlık oluşturur. Ne ithal ikamesine dayalı (1929 bunalımından sonra başlatılan) sanayileşme, ne (İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden faaliyete geçirilen) ihracat sanayileri, ne de (on dokuzuncu yüzyıldaki bağımsızlıktan sonra ya da yirminci yüzyıl sonunda) serbest ticarete açılma stratejileri, Latin Amerika ülkelerinin eşitsiz mübadele, doğrudan yabancı yatırım ve uluslararası yardım aracılığıyla yürütülenaartığa el koyma zincirini kırmalarına olanak sağlamıştır. Frank'e göre, bu koşullar altında, kapitalist dünya sistemindeki çevre ülkeleri için "azgelişmişliğin gelişmesi"ne tek çözüm yolu, "zorunlu ve mümkün" olan sosyalist devrimdir.[21]

Kapitalist dünya sistemine ilişkin kuramlar, Marksizmin son on yıllarda uğraşageldiği en zengin, en dinamik ve en özendirici alanlardan birini oluşturur. Kapitalizm konusundaki bu modern analizler, hem ekonomik ile siyasal arasındaki etkileşimsel bağları hem de ulus*içi* ve uluslar*arası* arasındaki ilişkileri güçlendirerek; üretim tarzlarının dönemselleştirilmesine ve eklemlenmesine, sömürü ve tahakküm ilişkilerinin bileşimine ilişkin sorunları yeniden formüle ederek, Marksist gelenek içinde uzun zamandır irdelenmekte olan kuramsal ve siyasal açıdan belirleyici nitelikteki

birtakım –örneğin, sınıf, ulus, devlet, piyasa ya da küreselleşme gibi– kategorilerin açıklığa kavuşturulmasını mümkün kılmıştır. Marksizm açıkça bu süreçte oldukça zenginleşmiştir, kendini yenileyerek hem daha geniş hem de daha derin olan, tarihselci ve ekonomist olmayan daha sağlam kuramsal ve ampirik temellere oturmuştur. Eleştirel Marksist iktisatçılar (örneğin, Charles Bettelheim, Paul Boccara, Robert Brenner, Maurice Dobb, Ernest Mandel, Ernesto Laclau, Paul Sweezy ve daha birçoğu) ve başka entelektüel "hareketler" (özellikle yapısalcılık) ile yüzleşerek kaydedilen bu ilerlemelerin önemi, kapitalist dünya sistemi kuramcılarının bugün sahip oldukları gerçek, çok yönlü etkiyle ölçülmelidir. Toplum biliminin çeşitli dallarındaki "neo-" ya da "post-"Marksistler (diğerlerinin yanı sıra, ekonomide Giovanni Arrighi ya da Harry Magdoff, felsefede Étienne Balibar ya da Jacques Bidet, siyaset biliminde Pablo Gonzales Casanova, antropolojide Pierre-Philippe Rey vb.) ya da reformcu yazarlar (Osvaldo Sukel ya da özellikle Celso Furtado gibi) örneğinde bu açıkça görülür.

Üçüncü Dünya'da tabandan yükselen ulusal halk kurtuluş hareketlerinin alıp götürdüğü bu kuramlaştırma çalışmaları, emperyalizme ilişkin tezleri korumakla birlikte onların ötesine geçerek, eninde sonunda Latin Amerika, Afrika, Arap ve Asya ülkelerinde olumlu bir yankı bulabilir; hâkim neoklasik söylemin heterodoks tezleri özümsemek ve gerçekliği kurulu düzenin gereklerine tabi kılmak için bir mekanizma olarak bir tür yeni idealist sistem gibi işlev gördüğü bir zamanda, o ülkelerle çalışmak Batılı neo-Marksist araştırmacılara yarar sağlar.

NOTLAR

1 "ECLAC tarzı" sözü, ECLAC'tan, yani Commission for Latin America and the Caribbean'dan (Latin Amerika ve Karayip Komisyonu) (İspanyolcada CEPAL) türetilmiştir.
2 Marx 1973, s. 408.
3 Marx 1976.
4 Marx ve Engels 1978, s. 35-41.
5 Bidet 1999, s. 233 vd.
6 Marx 1981, s. 940.
7 Godelier (ed.) 1978, s. 318-42.
8 Amin ve Herrera 2000, 2005.
9 Wallerstein 1991, s. 161.
10 Balibar ve Wallerstein 1991, s. 3.
11 Braudel 1985.
12 Wallerstein 1974.
13 Wallerstein 1983.
14 Arrighi 1994.
15 Örneğin, Arrighi 1966, 1970.
16 Arrighi 1978.
17 Arrighi 1994.
18 Frank 1969, s. 7-8.
19 Braudel 1985.
20 Frank 1972, s. 13.
21 Frank 1981.

Bölüm 12

Marksist Kurtuluş Teolojisi



Michael Löwy

İlk önce belirtelim ki kurtuluş teolojisi (ilahiyatı) -en tanınmışlarından yalnızca bazılarını sayarsak- Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Hugo Assman, Carlos Mesters, Leonardo ve Clodovis Boff (Brezilya), Jon Sobrino ve Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea ve Ronaldo Muñoz (Şili), Pablo Richard (Şili ve Kosta Rika), José Miguel Bonino ve Juan Carlos Scannone (Arjantin), Enrique Dussel (Arjantin ve Meksika), Juan-Luis Segundo (Uruguay) gibi isimlerin 1971'den beri ürettikleri metinlerden oluşur.

Ama bu külliyat, yeni teoloji çalışmalarından epeyce önce, 1960'lı yılların başında ortaya çıkan geniş bir *toplumsal hareketin* ifadesidir. Bu hareket, Kilisenin kayda değer kesimlerini (rahipleri, mezhepleri, piskoposları), dinsel halk hareketlerini (Katolik Eylem'i, Hıristiyan öğrenci hareketini, Hıristiyan genç işçileri), halk tabanına sahip papaz komitelerini, emek, arazi ve kentsel papaz komitelerini ve kilise taban cemaatlerini kapsıyordu. *Kurtuluş Hıristiyanlığı* denilebilecek bu toplumsal hareketin *pratiği* dikkate alınmazsa, Orta Amerika'da devrimin yükselişi -Nikaragua ve El Salvador- ya da Brezilya'da yeni bir işçi sınıfı ve köylü hareketinin (İşçi Partisi, Topraksız Köylüler Hareketi vb.) doğuşu gibi Latin Amerika'da son otuz yılda meydana gelen önemli toplumsal ve tarihsel olguları anlamak mümkün olmaz.[1]

İlerici Hıristiyanların ve kurtuluş teolojisinin Marksizmi keşfetmesi, saf anlamda entelektüel ya da akademik bir süreç değildi. Çıkış noktası, Latin Amerika'daki kaçınılmaz bir toplumsal olgu, muazzam, acımasız bir gerçeklikti: yoksulluk. İnananların birçoğu Marksizmi seçti, çünkü Marksizm bu yoksulluğun nedeni konusunda en sistematik, en tutarlı, en kapsamlı açıklamayı sunar görünüyordu ve çünkü bu durumu ortadan

kaldırmaya yetecek radikallikte olan biricik öneriyi getiriyordu. Yoksullukla etkili şekilde mücadele etmek için, bu olgunun nedenlerini anlamak zorunludur. Brezilyalı kardinal Dom Helder Câmara'nın ifade ettiği gibi:

> İnsanlardan yoksullara yardım etmelerini istediğim sürece bana aziz dediler. Ama "Niçin bu kadar çok yoksulluk var?" sorusunu sorduğum zaman, komünist muamelesi gördüm.

Kurtuluş teolojisinin Marksizme yönelik yaklaşımına ilişkin genel bir bakış sunmak kolay değildir. Bir yandan bu akım bünyesindeki yaklaşımlarda, seçme birkaç unsurun ihtiyatla kullanılmasından tutun da tam bir senteze (örneğin "Sosyalizm İçin Hıristiyanlar" eğilimine) kadar uzanan muazzam bir çeşitliliğe tanık oluruz. Bir yandan, 1968-80 arası dönemin daha radikal tutumları ile hem Roma'nın eleştirilerinden hem de Doğu Avrupa'da 1989'dan beri yaşanan gelişmelerden sonra daha ölçülü olan bugünkü tutumlar arasında gözle görülür bir fark söz konusudur. Bununla birlikte, bu akımı en iyi temsil eden teologların çalışmalarını ve birtakım piskoposluk belgelerini temel alarak, çeşitli ortak referans noktaları saptayabiliriz.[2]

Latin Amerikalı bazı teologlar (Althusser'den etkilenmiş olanlar) için Marksizm sadece, Latin Amerika gerçeğine ilişkin daha derin bilgiye ulaşmanın aracı olarak kullanılacak (bir) *sosyal bilim*dir. Böyle bir tanım hem aşırı geniş hem de aşırı dardır. Aşırı geniştir, çünkü Marksizm tek sosyal bilim değildir; aşırı dardır, çünkü yalnızca bir bilim değildir: Dünyayı yalnızca anlamayı değil, değiştirmeyi de amaçlayan pratik bir seçeneği temel alır.

Gerçekte, kurtuluş teologlarının Marksizme gösterdikleri ilgi –birçok yazar "büyülenme"den söz eder– bilimsel amaçlarla birkaç kavram ödünç almanın doğurabileceği algıdan daha geniş ve daha derindir. Marksizmin *değerlerini*, ahlaki-siyasal seçeneklerini ve gelecekteki bir *ütopya* öngörüsünü de içerir. Gustavo Gutiérrez, Marksizmin kendini bir bilimsel analiz önerisiyle sınırlamadığını, toplumsal değişim için duyulan ütopyacı bir özlem de olduğunu vurgulayarak, en kavrayışlı gözlemleri dile getirir. Althusser'in bilimciliğe dayalı bakışını eleştirir ve şöyle der:

> [Althusser,] Marx'ın çalışmalarının derin birliğini bulanıklaştırır ve sonuç olarak, devrimci, radikal ve sürekli bir *praksis* için esin kaynağı olma yeteneğinin doğru anlaşılmasını önler.[3]

Özgürlük teologları hangi Marksist kaynaklardan esinlenirler? Onların Marx'ın yazıları konusundaki bilgileri büyük çeşitlilik gösterir. Enrique Dussel, hiç tartışmasız, Marx'ın çalışmalarını incelemeyi en ileriye

vardırmış olan kişidir, bu konuda etkileyici bir enginliğe ve özgünlüğe sahip bir dizi yapıt yayımlamıştır.[4] Ama Gutiérrez'de, Boff biraderlerde, Hugo Assmann'da ve daha birçoklarında da Marx'a doğrudan atıf yapıldığını görürüz.

Öte yandan, Sovyet "diyamat" elkitaplarının ya da Latin Amerika komünist partilerinin Marksizmine pek az ilgi duyarlar. Onlara -kendi belgelerinde bazen "yeni-Marksizm" olarak andıkları- "Batı Marksizmi" daha çekici gelir. *Liberation Theology: Perspectives*'de (Kurtuluş Teolojisi: Perspektifler) -Gutiérrez'in 1971 tarihli önemli başlangıç çalışmasında- en çok alıntı yapılan Marksist yazar Ernst Bloch'tur. Bu yapıtta Althusser'e, Marcuse'e, Lukács'a, Henri Lefebvre'e, Lucien Goldmann'a ve Ernest Mandel'e de göndermeler yapıldığını görürüz.[5]

Ama bu Avrupalılara yapılan göndermeler, Latin Amerikalı referansları kadar önemli değildir: Kızılderili-Amerikalı esinine sahip özgün bir Marksizmin kaynağı olan Perulu düşünür José Carlos Mariátegui; Küba Devrimi (ki Latin Amerika tarihinde kilit bir dönüm noktasıdır); son olarak da Fernando Henrique Cardoso, André Gunder Frank, Theotonio dos Santos ve Anibal Quijano'nun önerdikleri bağımlılık kuramı -bağımlı kapitalizmin bir eleştirisi (Gutiérrez'in kitabında bunların hepsine birkaç kez değinilmiştir).[6]

Kurtuluş teologları -ve geniş anlamda "kurtuluş Hıristiyanları"- kendilerini mevcut Marksist kaynakları kullanmakla sınırlı tutmazlar. Sahip oldukları dinsel kültürün ama aynı zamanda da toplumsal deneyimlerinin ışığı altında yeni çığırlar açar ve Marksizmin belirli temel tezlerini yeniden formüle ederler. Bu anlamda, onları "yeni-Marksistler" -yani, Marksizme yeni bir kıvrım veya yepyeni perspektifler kazandıran ya da özgün katkılar yapan yenilikçiler- olarak nitelemek doğru olabilir.

"Klasik" terimler olan işçi ya da proleter terimlerinin yanında, *yoksullar* kavramını kullanma biçimleri çarpıcı bir örnektir. Yoksullara ilişkin tasa, Kilisenin kadim bir geleneğidir, Hıristiyanlığın doğduğu kaynaklara kadar gider. Latin Amerikalı teologlar, sürekli bir referans ve esin kaynağı işlevi gören bu gelenekle özdeşleşirler. Ama belirleyici bir nokta açısından geçmişle derinlemesine karşıtlık içindedirler: Onların gözünde, yoksullar artık esas olarak sadaka nesneleri değil, kendi kurtuluşlarının özneleridir. Paternalist yardımın ya da desteğin yerini, yoksulların kendi kurtuluşları için verdikleri mücadeleyle dayanışma yaklaşımı alır. Marksizmin temel ilkesiyle, yani "emekçi sınıfların kurtuluşunun kendi ellerinde olduğu" ilkesiyle kesiştikleri nokta da işte burasıdır. Bu değişiklik, kurtuluş te-

ologlarının Kilise'nin toplumsal öğretisine kattıkları belki de en önemli siyasal yeniliktir ve bir sürü imayla yüklüdür. Toplumsal *praksis* alanında da büyük sonuçlar doğuracaktır.

Hiç kuşkusuz, bazı Marksistler, "maddeci" bir kavram olan proletarya kavramının belirsiz, duygusal ve kesinlikten uzak bir kategori ("yoksullar") ile bu şekilde değiştirilmesini eleştireceklerdir. Aslında bu terim, Latin Amerika'daki duruma denk düşer, orada hem kentlerde hem de kırsal kesimde muazzam bir yoksul halk kitlesiyle -işsizler, yarı işsizler, mevsimlik işçiler, seyyar satıcılar, marjinaller, fahişeler vb. ile- karşılaşılır, bunların hepsi de "formel" üretim sisteminden dışlanmıştır. El Salvador'un Marksist-Hıristiyan sendikacıları, ezilen ve sömürülen nüfusun bileşenlerini bir araya getiren bir terim türetmişlerdir: *pobretariado* ("fukaratarya"). Bu yoksul insanların çoğunluğunu -dahası, Kilise cemaati mensuplarının çoğunluğunu da- *kadınların* oluşturduğu vurgulanmalıdır.

Marksist kurtuluş teolojisinin bir başka ayırt edici yönü, *kapitalizmin ahlaki eleştirisi*dir. Esin kaynağı öncelikle dinsel ve ahlaksal olan kurtuluş Hıristiyanlığı, Stalinist kalıptan çıkmış olan, sanayi burjuvazisinin ilerici erdemlerine ve sınai (kapitalist) gelişimin "anti-feodal" tarihsel rolüne inanan kıtanın komünist partilerinden çok daha radikal, uzlaşmaz ve keskin bir antikapitalizm sergiler -çünkü ahlaki reddiyeyle yüklüdür. Bu paradoksu ortaya sermek için tek bir örnek yeterlidir. Brezilya Komünist Partisi'nin 6. Kongre (1967) kararlarına göre, "üretim araçlarının toplumsallaştırılması, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasında bugün var olan çelişki düzeyine denk düşmez". Başka bir deyişle, sosyalizm diye bir şeyin söz konusu olabilmesi için önce sanayi kapitalizmi ekonomiyi geliştirmeli ve ülkeyi modernleştirmelidir. 1973'te Brezilya'nın orta batı bölgesindeki piskoposlar ve üst düzey din adamları *The Cry of the Church* (Kilisenin Çığlığı) başlığını taşıyan ve şu sözlerle sona eren bir belge yayınladılar:

> Kapitalizm alt edilmelidir. O en büyük musibettir, birikmiş günahtır, çürümüş köktür, çok iyi bildiğimiz tüm acı meyveleri, yoksulluğu, açlığı, hastalığı, ölümü üreten ağaçtır. Bu bakımdan, üretim araçları (fabrikalar, arazi, ticaret, bankalar) üzerindeki özel mülkiyet alaşağı edilmelidir.[7]

Bu belgeden -ve kurtuluşçu Hıristiyan eğilimin ürettiği başka birçoklarından- anlayabileceğimiz gibi, yoksullarla dayanışma, kapitalizmin mahkûm edilmesine ve oradan da sosyalizm arzusuna götürür.

Sergiledikleri antikapitalizmin içerdiği ahlaki radikalizmin sonu-

cu olarak, Hıristiyan sosyalistler, Latin Amerika'da "fiilen var olan modernite"nin ve (André Gunder Frank'ın ünlü deyişiyle) "azgelişmişliğin gelişimi" mantığının yarattığı toplumsal felaketlere karşı, katışıksız bir ekonomik "gelişmeci" mantığa saplanmış birçok Marksistten çoğunlukla daha duyarlı olduklarını göstermişlerdir. Örneğin, "ortodoks" Marksist etnolog Otavio Guilherme Velho, "kapitalizmi mutlak bir musibet saydığı" ve bir ilerleme etkeni olan tarımdaki kapitalist dönüşüme kapitalizm öncesi gelenekler ve köylülük ideolojileri adına karşı çıktığı için ilerici Brezilya Kilisesini ağır bir dille eleştirmiştir.[8]

1970'li yılların sonlarından itibaren, bazı Hıristiyan düşünürlerin Marksist yorumlarında başka bir izlek gitgide önem kazanır: *Kitab-ı Mukaddes'in putlara karşı mücadelesi ile Marksizmin meta fetişizmine ilişkin eleştirisi arasındaki seçme yakınlık.* Bizzat Marx'ın kapitalizme yönelik eleştirisinde Kitab-ı Mukaddes'teki imgeleri ve kavramları sıklıkla kullanması, bu iki hususun kurtuluş teolojisinde eklemlenmesini kolaylaştırmıştır.

Baal, Altın Buzağı, Mamon, Molek -bunlar, kapitalizmin ruhunu bir para, meta, kâr, piyasa veya bizatihi sermaye putperestliği sayarak lanetlemek için Marx'ın doğrudan Eski Ahit (Tevrat) peygamberlerinden esinle *Kapital*'de ve diğer ekonomi yazılarında bolca kullandığı "teolojik mecazlar"dan bazılarıdır. Marx, borsayı sıklıkla "Baal" ya da "Mamon" Tapınağı olarak adlandırır. Marksizmin kapitalizm eleştirisinin en önemli kavramının kendisi, puta tapınmaya atıfta bulunan bir "teolojik mecaz"dır: *fetişizm.*

Marksizmin kapitalizm eleştirisindeki bu ve benzeri "teolojik-mecazi" anlara bazı kurtuluş teologları aşinadırlar ve yazılarında bunlara atıf yapmakta tereddüt etmezler. Böyle "mecazlar"ın ayrıntılı analizi Enrique Dussel'in 1993 tarihli kitabında bulunabilir -fetişizme ilişkin Marksist kuramın kurtuluşçu Hıristiyanlığın bakış açısından ayrıntılı bir felsefi incelemesidir bu.[9]

Latin Amerika'daki ekonomik ve toplumsal tahakküm sisteminin bir puta tapınma biçimi olarak eleştirisi, ilk olarak, Kosta Rika'nın başkenti San José'deki Departamento Ecumenico de Investigaciones (DEI, Ekümenik Araştırmalar Dairesi) tarafından derlenen ve *The War of Gods: The Idols of Oppression and the Search for the Liberating God* (Tanrıların Savaşı: Zulüm Putları ve Kurtarıcı Tanrı Arayışı) adıyla yayınlandığında oldukça büyük yankı uyandıran bir seçkide taslak halinde ortaya konulmuştur. 1980'de yayınlanan seçki yedi dile çevrilmiştir. Beş yazarın

-H. Assmann, F. Hinkelammert, J. Pixley, P. Richard ve J. Sobrino- ortak bakış açısı giriş yazısında dile getirilmiştir. Bu yazı, "ateizm"i -ve onun modern biçimi Marksizmi- iki yüzyıldan beri Hıristiyanlığın baş düşmanı olarak sunan Kilisenin tutucu, gerici geleneğinden kesin bir kopuşu ifade eder:

> Bugün Latin Amerika'da kilit sorun ateizm, [yani] Tanrı'nın varlığına ilişkin ontolojik problem değildir ... Kilit sorun puta tapınma, [yani] tahakküm sisteminin sahte tanrılarına yaltaklanmadır ... Her tahakküm sisteminin ayırt edici özelliği, kesinlikle, zulmü ve yaşam düşmanlığını kutsayıp meşrulaştıran tanrılar ve putlar yaratması gerçeğidir ... Bu tanrılar savaşında hakiki Tanrı'yı bulma arayışı, bizi, sahte ilahları, öldüren fetişleri ve bunların dinsel ölüm silahlarını reddeden, putperestliği hedef tahtasına koyan bir dünya görüşüne götürür. Kurtarıcı Tanrı'ya, yüzündeki örtüyü açan ve yoksulların zulme karşı mücadelesinde sır perdesini kaldıran Tanrı'ya iman, zorunlu olarak, sahte ilahların yadsınmasıyla yerine getirilir ... İman, puta tapınmaya karşı cephe alıyor.[10]

Bu sorunsal, Hugo Assmann ve Franz Hinkelammert'in birlikte kaleme aldıkları *Market Idolatry: An Essay on Economics and Theology* (Piyasa Putperestliği: İktisat ve Teoloji Üzerine Bir Deneme, 1989) adlı dikkate değer kitaptaki derin ve yenilikçi analizin konusudur. Bu önemli katkı, putperestlik olarak tanımlanan kapitalist sisteme karşı açıktan mücadeleye adanmış kurtuluş teolojisi tarihinde ilktir. Kilisenin toplumsal öğretisi, öteden beri, "liberal" (ya da kapitalist) iktisadın ahlaki eleştirisiyle yetinmiştir. Assmann'ın vurguladığı gibi, özgül olarak teoloji merceğinden bir eleştiri -kapitalizmin sahte bir din olduğunu açığa çıkaran bir eleştiri- de gereklidir. Piyasa putperestliğinin özünü oluşturan nedir? Assmann'a göre, kapitalist "ekonomik din" bizatihi ekonomik paradigmanın zımni teolojisinde ve gündelik fetişist ibadet pratiğinde kendini dışa vurur. "Piyasa Hıristiyanlığı"nın literatüründe -örneğin, Ronald Reagan'ın konuşmalarında, yeni-muhafazakâr dinsel akımların yazılarında ya da Michael Novack gibi "girişim teologları"nın çalışmalarında- yer alan açıkça dinsel kavramlar, sadece tamamlayıcı bir işlev görmekle kalmaz. Piyasa teolojisi, Malthus'tan tutun da Dünya Bankası'nın en son belgesine kadar, kudurmuş bir kurban etme teolojisidir: Ekonomik putların sunağında yoksulların hayatlarını kurban etmelerini gerektirir.

Hinkelammert, kendi payına, 1970'li ve 1980'li yılların iliklerine kadar dinsel köktenciliğe bulanmış Amerikan İmparatorluğu'nun yeni teolojisini analiz eder. Onun tanrısı, "piyasa yasalarının aşkınlaştırılarak kişileştirilmesi"nden başka bir şey değildir ve bu tapınmada merhamet

yerini fedakârlığa bırakır. Piyasanın ilahlaştırılması, bir para tanrısı yaratır ve onun kutsal düsturu her kâğıt doların üstüne yazılır: Tanrı'ya Güveniyoruz.[11]

Kosta Rika'da DEI'nin yaptığı araştırmalar toplumsal meselelerle uğraşan Hıristiyanları etkilemiş ve yeni bir kurtuluş teologları kuşağına esin kaynağı olmuştur. Örneğin, genç Brezilyalı (Kore kökenli) Jung Mo Sung, *The Idolatry of Capital and the Death of the Poor* (Sermaye Putperestliği ve Yoksulların Ölümü, 1980) adlı kitabında, Üçüncü Dünya'daki yoksul insanların milyonlarcasını amansız dış borç mantığı yüzünden "küresel piyasa" tanrısının sunağında canlarını kurban vermeye mahkûm eden -IMF ya da Dünya Bankası gibi- kurumlarıyla uluslararası kapitalist sistemin derin bir ahlaksal-dinsel eleştirisini geliştirir. Açıkçası, Sung'un en son kitabı *Theology and Economics*'te (Teoloji ve İktisat, 1994) vurguladığı gibi, eski çağ putperestliğinin aksine, karşı karşıya olduğumuz şey gözle görülür bir sunak değil, görünüşte dinsel olmayan, dünyevi, "bilimsel", "nesnel" emirler adına insan kurbanlar isteyen bir sistemdir.

Piyasa putperestliğine karşı Marksist eleştirinin ve kurtuluşçu Hıristiyan eleştirisinin paylaştığı ve ayrıştığı noktalar nelerdir? Bana kalırsa, (Ernst Bloch'un görüşünün aksine) Hıristiyanlıkta bir ateizm bulamayız ya da seçkin teolog ve Marksolog Enrique Dussel'in ileri sürdüğünün aksine Marx'ta üstü örtülü bir teoloji yoktur.[12] "Fetişizm" kavramı gibi teolojiyle ilgili mecazlar, Marx tarafından bilimsel analiz araçları olarak kullanılır, oysa kurtuluşçu Hıristiyanlıkta bunların gerçekten dinsel anlamı vardır. İkisinin ortak noktası, piyasa putperestliğine karşı ahlaki bir duruş, peygamberce bir isyan, insanca bir öfkedir ve -daha da önemlisi- onun mağdurlarıyla dayanışmadır.

Marx'ın gözünde, metaya fetişistçe tapınmanın eleştirisi, proletaryanın ve sömürülen -ama aynı zamanda da devrimci- sınıfların bakış açısından kapitalist yabancılaşmaya yöneltilen bir eleştiriydi. Kurtuluş teolojisine göre, bu, hakiki Yaşam Tanrısı ile ölümün sahte putları arasındaki bir mücadeleyi içerir. Ama ikisi de şeyleşmeye karşı canlı emeğin, ölü şeylerin yabancılaşmış gücüne karşı yoksulların ve ezilenlerin yaşamının yanında bir duruş benimser. Her şeyden önce de hem inançsız Marksistler hem dindar Hıristiyanlar sömürülenlerin toplumsal öz kurtuluşu için birbirleriyle yarışırlar.

NOTLAR

1 Bkz. Löwy 1996.
2 Bkz. Dussel 1982 ve Petitdemange 1985.
3 Gutierrez 1972, s. 244. Gutierrez'in 1984'ten beri, Vatikan'ın eleştirilerinden sonra, geri adım atarak daha az göze batan tutumlar benimsemiş ve Marksizmle ilişkisini teoloji ile sosyal bilimler arasındaki bir karşılaşmaya indirgemiş göründüğü doğrudur: Bkz. Gutiérrez 1985.
4 Bkz. Dussel 1985, 1990 ve 2001.
5 Samuel Silva Gotay, Latin Amerika'da devrimci Hıristiyanlığa adadığı dikkate değer yapıtında, şu Marksist yazarları özgürlük teolojisinin referansları arasında sayar: Goldmann, Garaudy, Schaff, Kolakowski, Lukács, Gramsci, Lombardo-Radice, Luporini, Sanchez Vasquez, Mandel. Fanon ve *Monthly Review*: Bkz. Silva Gotay 1985.
6 Özgürlük teologlarının bağımlılık kuramını kullanmaları konusunda bkz. Bordini 1987, Bölüm 6 ve Silva Gotay 1985, s. 192-7.
7 *Obispos Latinamericanos* 1978, s. 71.
8 Bkz. Velho 1982, s. 125-6.
9 Bkz. Dussel 1993.
10 Assmann ve diğ. 1980, s. 9.
11 Bkz. Assmann ve Hinkelammert 1989, s. 105, 254, 321.
12 Bkz. Bloch 1978 ve Dussel 1993, s. 153.

Bölüm 13

Piyasa Sosyalizmi: Problemler ve Modeller



Tony Andréani

Sosyalizm ve piyasa birbiriyle bağdaşır mı?

Piyasa sosyalizmi uzun zamandan beri çelişkili bir ifade sayılmaktadır. Sosyalizm kavramıyla ilgili kuramsal bir tartışmaya dalmaktan kaçınmak için, Weisskopf'un[1] görüşüne katılarak, toplumsal eşitlik, sahici demokrasi, topluluk bağları ve daha fazla toplumsal akılcılık yönünde bir güdünün sosyalist toplumu ayırt eden özellikler olduğunu kabul edersek, o zaman piyasa kaçınılmaz olarak ona aykırı görünür. Piyasa eşitsizlikler yaratır, ekonomik demokrasiyi zorlaştırır, hatta uygulanamaz kılar (hele de özel mülkiyet kapitalistleştiği zaman), bireyci davranışlar doğurur ve üretimi (fiyat "mekanizması" yoluyla) "mat"laştırır ve (ademi-merkezî yapısı nedeniyle) "anarşik"leştirir. Bu hedefleri gerçekleştirmeyi -hiç değilse ilke olarak- amaç edinen Sovyet sisteminin ve "reel sosyalizm"in başarısızlığına ve sonunda çöküşüne rağmen, bugün hâlâ bazı yazarlar piyasayı ister bütünüyle reddedip yerine radikal demokrasiyi ve gereksinimlerin planlanmasını koymayı önersinler,[2] isterse çok kısmi ve geçici bir şekilde kabul edip onun çürütücü yönlerini vurgulasınlar, sosyalizm ile piyasanın birbiriyle uyuşmayacağını söylüyorlar. Bunun aksine, piyasa sosyalizminin bazı destekçileri de piyasayı yerine başka bir şey konulamaz ve muhtemelen aşılamaz bir yapı sayıyorlar. Kusurlarını teslim etmekle birlikte, piyasanın zararlı ve yıkıcı etkilerini hiç değilse sınırlamayı olanaklı kılan düzenlemeler yapılarak eşitliğe ve demokrasiye uygun kamusal ya da toplumsal mülkiyet biçimleriyle bağdaştırılabileceğini düşünüyorlar.

Burada bu geniş tartışmanın ayrıntılarına girmek niyetinde değilim, çünkü bu bana ayrılan tüm yeri doldurur; onun yerine, "piyasa sosyalizmi" başlığı altında sınıflandırılabilecek tarihsel deneyimlere kısaca değindikten sonra, ortaya çıkan sorunlar ve bunları çözme girişimleri hakkında fikir verecek birkaç model üzerine odaklanacağım. Göstermek istediğim tek şey şu: komünizmi, çalışmanın ortadan kalktığı bir bolluk toplumu; bireylerin kusursuz dayanışma içinde oldukları bir toplum; hesaplamaların yalnızca kullanım değerleri açısından yapıldığı bir toplum; gereksinimleri *a priori* değerlendiren ve planlayan bir toplum; ürünlerin planlanarak dağıtıldığı, verim planlamasının zorunlu olduğu ve "tam gelişmiş demokrasi"nin merkezî konumda bulunduğu bir toplum; son olarak da kapsam açısından ancak küresel olabilecek bir devrim vizyonuna sahip bir toplum olarak gören belirli bir ütopyacı komünizm vizyonu ile sosyalizmi ayırt etmek gerektiği kanısındayım. Ama bu, sosyalizmin nihai ereği olmaya devam eden farklı temeller (ademi-merkezîleştirme *ve* teşvik planlaması; üretici özerkliği *ve* ortak hedeflerin gerçekleştirilmesi; yarışma *ve* işbirliği; bireysel özgürlük *ve* topluluk; özel yararlar *ve* toplumsal yararlar; değer terimlerine *ve* fiyat hareketlerine dayalı değerlendirme; ekonomik demokrasi *ve* merkezî demokrasi -kısacası, zıtların uzlaştırılması) üzerine kurulmuş uygulanabilir bir komünizm hakkında düşünce üretmeyi hiçbir şekilde engellemez. Marx'ı okumanın hiçbir şekilde piyasa sosyalizminin gerekli bir geçiş olduğu fikriyle çelişmediğini ekleyeceğim.[3]

Bu geniş kapsamlı tartışmayı atladığım için umarım okuyucular beni bağışlarlar. İnanıyorum ki, günümüzde yeni kapitalizmin tek gerçek alternatifini şu ya da bu biçimdeki piyasa sosyalizmi oluşturur; asıl konu da tarihsel sosyalizm deneyiminin ortaya çıkardığı içsel engellere yanıtlar bulmak ve "modeller"in bunlara getirmeye çalıştığı çözüm yollarını değerlendirmektir. Aslında, çoğunluğu Anglo-Amerikan olan, Fransa'da görmezden gelinen ya da bilinmeyen oldukça zengin bir literatür vardır; bu yazının amacı da bu literatürle ilgili hiç değilse kısa bir irdeleme sunmaktır.

Kuramsal çerçeve

Piyasa sosyalizmi kuramsal düzeyde oldukça gerilere gider, çünkü iki ana kurucusu 1938'da (Lange) ve 1946'da (Lerner) bununla ilgili anlamlı taslaklar önermişlerdir. Onların çalışmaları, o zamanlar liberallerin, özellikle Hayek'in katılmaya tenezzül etmedikleri çok önemli bir akade-

mik tartışmaya yol açmıştır. Burada bir paradoks vardır, çünkü neoklasik kuram temelinde inşa edilen bu özgün piyasa sosyalizmi modelleri, Walrasgil dengeyi ve daha sonra, ünlü Arrow-Debreu genel denge modelini gerçekleştirme yeteneğine sahip bir sistemin mümkün olan en iyi açıklamasını sunuyordu. Gerçekte devlet komiteleri, fiyat belirlemeleri yoluyla arz-talep dengelerini gerçekleştirmek için en iyi konumda bulunuyordu.[4] Aslında neoklasik iktisatçılar, özel sahiplik sisteminin ve sosyalizmin pek de uygulayacak konumda bulunmadığı birçok mekanizmayla fiyat belirleme sisteminin üstünlüğünü açıklayan şeyin tam da piyasaya özgü kusurlar olduğunu göstermek zorunda kalmışlardır. Nitekim Stiglitz'in (daha sonra Dünya Bankası'nda baş ekonomistlik yapmıştır) açıkladığına göre, vadeli işlem piyasalarının olmadığı durumlarda, risk almaya (özellikle inovasyonla bağlantılı) olanak veren güvenilir bilgilerin takibi için teşvikler gereklidir; sahiplik ile (tek bir kişi olan girişimcinin yerini alan) yönetim arasındaki zorunlu ayrılık, bilgiler üzerindeki yetkilerini kötüye kullanmalarını önlemek için yöneticilerin denetlenmesini zorunlu kılar; ve fiyat hareketleri dışında, vekillere ışık tutan "ün", "sözleşmeler" veya "müzakere" gibi başka mekanizmalar mevcuttur.[5] Özel sahiplik üstündür, çünkü mübadelenin örgütlenmesi için uygun teşvikleri, uygun denetim araçlarını ve uygun işlemleri sağlar. Özel sermaye sahipleri, aslında yalnızca sermayelerinin kârlılığının peşindedirler ve bu amaca yönelik olarak, yöneticileri denetlemeye, etkili şekilde teşvik etmeye ve kâr için tüm fırsatları kollamaya kararlıdırlar, oysa devlet, vekillerine karşı daha hoşgörülüdür, kâr oranını azamileştirmekten başka şeylere ağırlık verir ve sonuçta ancak firmalar arasında ortaya çıkan rekabeti ılımlılaştırmaya her zaman hazırdır. Daha genel olarak, hepsi de piyasadaki zaafları ve maliyetleri vurgulayan yeni-kurumsalcı firma kuramları,[6] benzer şekilde kapitalizmin üstünlüğünü kanıtlamaya çabalar; piyasa sosyalizmi kuramcıları da onlara yakından kulak vereceklerdir. Görebileceğimiz gibi, piyasa sosyalizmine ilişkin tartışma, ilk çalışmalardan beri yeni bir boyut kazanmıştır. Ama kendini neoklasik yaklaşımdan miras kalan kavramsal çerçeveye kapatmamıştır.

Neoklasik yaklaşımın katkısını ihmal etmeksizin, başka akımlar Marksist paradigma çerçevesinde çalışmış, bu arada da Keynescilikten ödünç şeyler almıştır. Bazı yazarlara göre bu, Lang'a özgü *ex ante* (önceden) planlama fikrinin benimsenmesini içerir; meta ekonomisiyle bağlantılı anarşinin ve bunalımların aksine, piyasadan daha akılcı bir hesaplama yapmayı, ekonomik ve toplumsal sürecin hâkimiyetini ele almayı

olanaklı kılar. Ama arz ve talep ilişkilerinin bir göstergesi olarak fiyat mekanizması korunurken, planlama alttan yukarıya demokratik olarak yürütülecektir: Sovyet sisteminden ikili farklılık. Bu nedenle Albert ve Hahnel, tabanda demokrasi biçimlerine dayanan, işçi konseylerinin ve tüketici konseylerinin fiyat sinyallerini izleyen bir mekanizma yoluyla dengeyi gerçekleştirdikleri son derece ademimerkezîleştirilmiş bir planlama biçimi öneriyorlar.[7] Keza Devine, firmalara, oralarda çalışan işçilerin, ama aynı zamanda da müşterilerin, tedarikçilerin ve yerel topluluk ve planlama komitesi temsilcilerinin sahip olmalarını önerdiği katılımcı planlama modelinde fiziksel ölçümlere (iş gücüne, stok envanterine) ve piyasa göstergelerine (siparişlere, kârlılığa) dayalı bir hesaplama biçimi öneriyor.[8] Cockshott ve Cottrell daha ileri gidiyorlar: İkinci kuşak bilgisayarlar sayesinde, ürünlerin emek değerini hesaplamanın ve uzun dönemde fiyatları buna göre ayarlamanın mümkün olduğuna inanıyorlar.[9] Bazı ilgi çekici yollar açan bu modellerin ayrıntılarına girmeyeceğim. Ama görüşüme göre, bunların uygulanabilirliği konusunda bazı çok güçlü itirazlarla karşılaştıklarını söyleyeceğim. Birinci itiraz, bu modellerin önerdiği demokratik süreçlerin toplumsal açıdan çok maliyetli olacağı ve bireylere aşırı külfet getireceği, dolayısıyla bireylerin hızla çekimserliğe yöneleceklerdir. İkincisi, ürünlerin karmaşıklığı düşünülünce, Cockshott ve Cottrell modelinde emek değerlerine ilişkin hesaplamanın hâlâ başarılamaz görünmesidir. Üçüncüsü, temin edilen sermaye için faiz ödendiği sürece bu hesaplamanın bile ister istemez fiyatlardan sapacağıdır. Üreticilerin kaynak tasarrufu yapmaları ve yatırımın verimli kullanılması özendirilmek isteniyorsa, faizli krediden vazgeçmek son derece güç görünüyor (Sovyet sistemi bunu *a contrario* [tersinden] kanıtlıyor). Sonuç olarak, ancak emek değerleri gösterge olarak kullanılabilir, belirli malları üretmek için harcanan emek açısından toplumsal maliyetin ne olduğu konusunda planlayıcı organlara veriler sağlar. Bu yüzden, çoğu yazarla birlikte ben de planlamanın ancak teşvik planlaması biçimini alabileceği, fiyat oluşumunu tahmin etmekten çok, ona yol gösterebileceği kanısındayım. Buna sonra döneceğim.

Göreceğimiz gibi, farklı yaklaşımlar çok farklı modellere götürmüştür. Ek olarak, problemlerin ele alınışı da aynı değildir. Nitekim bazı modeller, (Devine'nin vurguladığı gibi)[10] ekonomik verimliliğin başka bir boyutunu, yani fırsatlar bulunmasını ve "zımni" bilginin harekete geçirilmesini ihmal ederek, kaynakların en verimli tahsisi ve aktörlerin motivasyonu üzerinde odaklanmaya devam ediyor.

Tarihe bir bakış

Tarihsel olarak, Sovyet sisteminde piyasa sosyalizmi, öncelikle kâr oranları ölçütünün yeniden değerlendirilmesi -ancak asgari derecede piyasaya dayanan ve rekabetçi olmayan bir ekonomide pek anlam taşımayan bir şey- biçimine bürünerek bazen ürkekçe kendini gösterdi.[11] Sonra, belirli Doğu Bloku ülkelerinde, özellikle 1970'lerden itibaren Macaristan ve Polonya'da, ardından -çok kısa süreyle- Gorbaçov döneminde SSCB'de daha sistematik olarak denendi. Bu denemelerin hiçbirinin başarılı olmadığını artık söylemek gerekir. Bu denemeler, firmalar arasında piyasa ilişkilerini yeniden kurmanın yanı sıra bir dereceye kadar rekabete de olanak sağlayarak, özellikle tüketim malları sektöründe bazı sıkıntıları azalttı. Ama "sosyalist" ekonomilerin gerileyişini durdurmadı, hatta makroekonomik düzeyde yeni sorunlar (enflasyon, kamu açıkları, ticaret ya da ödemeler dengesi açıkları) yarattı. Bu başarısızlığın, komuta ekonomisinden piyasa ekonomisine geçişin doğurduğu problemlerle; reformların aşırı tereddütlü uygulanması ve yeterince ileriye götürülmemesi gerçeğiyle; iktidardaki parti-devletin denetim manivelalarını bırakmaya kesinlikle istekli olmaması gerçeğiyle; çok partili bir sistemin yokluğu şöyle dursun, hiç değilse bu sorunlar üzerinde gerçek bir kamuoyu tartışmasının da olmamasıyla; son olarak, reformların çok geç gelmesi, yani rejimin zaten gözden düştüğü ve denemelerden usanmış halkın farklı hayal ettiği bir kapitalizmin ayartıcı reçetelerine sığınmayı tercih ettiği bir zamanda gelmesi gerçeğiyle açıklanabileceği düşünülebilir. Tüm bu nedenler elbette göz önünde bulundurulmalıdır, ama başarısızlığı açıklamakta yetersiz kalır. Yugoslavya'da piyasa sosyalizmiyle ilgili farklı bir tarihsel deney uygulandı. Bu çok farklıydı, çünkü özyönetim ilkelerini temel alıyordu ve sermaye piyasası hariç, piyasaya tam serbestlik getiriyordu. Bu deneme mükemmel sonuçlar verdi, ama o da başarısızlıkla son buldu, nedenleri ise yalnızca ekonomi üstü değildi. Tek istisna Çin'dir, onun ardından Vietnam gelir, ama emin olmak için henüz çok erken, çünkü orada piyasa sosyalizmine geçiş süreci devam ediyor. Yine de bu göreli başarının, Çin'deki uygulama ile örneğin Macaristan'da yapılmış olanlar arasında önemli farklılık bulunduğu gerçeğiyle nasıl bağlantılı olduğunu irdelemek önemlidir.

Diğer piyasa sosyalizmi deneyi -ama bu, birçok bakımdan devlet kapitalizmi değil miydi?- Fransa dâhil bazı Batı ülkelerinde çok kısmi olarak yürütüldü. Bu, devlet-piyasa sosyalizmi konusunda -bazen iyi niyetle- yapılmış olan olumsuz ve kötümser teşhisi de bir şekilde, en azından

kısmen doğruluyor. Kamu hizmetleri veren kamu girişimleri olgusunu bir kenara bırakırsak, rekabetçi sektördeki böyle girişimler, katı anlamda ekonomik açıdan, sıklıkla özel sektördekiler kadar dinamik olmamıştır.

Burada bu sosyalizmlerin olumlu yönleri üzerinde durmayacağım. Böyle yönler unutulmamalıdır ve başlarına nelerin geldiğini anlamadan, kapitalist piyasa ekonomisine geçiş sürecine -bazen korkunç bir acımasızlıkla- fırlatılıp atılan eski sosyalist ülkelerin halklarının geniş kesimlerince duyulan pişmanlığı, hatta özlemi açıklar. Bu yönler, Batı ülkelerindeki yurttaşların kendilerine sunulan kamu hizmetlerine sıklıkla gösterdikleri ilgiyi de açıklar. Bu başarısızlıkların nedenlerini sorgulamak daha önemlidir. Bu nedenle, ülkelerin ve tarihsel koşulların çeşitliliğini bir yana bırakarak, devlet sosyalizminin yaşadığı ana problemlerden ve ana eksikliklerden bazılarını özetleyebiliriz.

Çözüm bekleyen problemler

Birinci problem, *sermaye tahsisi* problemidir. Buradaki ilk güçlük, girişimlerin tek sahibi ve her girişimdeki tek hissedar olan devletin her zaman sermayeyi "ekonomik" kârlılık ölçütüne uygun tahsis etmemesidir. Bu nedenle devlet, finansal kârlılık (sermaye geri dönüşü) bakımından çoğu kez gevşek olmakla ya da bazen aşırı sıkı olmakla eleştirilir. Sermaye piyasalarında özel hissedarlar düşük kârlılığı hisselerini satarak cezalandırdıkları ve iyi kârlılık beklentilerini hisse alarak karşıladıkları hâlde, devlet kendi mülkiyet haklarını kendine satmaz. Dolayısıyla bu, devleti bir kapitalist gibi davranmadığı için eleştirmektir. Ama ekonomik kârlılık, ancak, ödünç sermaye karşılığında (tıpkı kooperatiflerdeki toplumsal paylar için ortalama tahvil verimini aşamayan bir bedelin belirlenmesi gibi, sermaye borçlanması piyasasınca belirlenen) bir bedel ödenmesine benzer şekilde kendi sermayesi için bir bedel talep etmesiyle mümkün olurdu, o durumda devlet basit bir borç veren gibi davranır ve kârlardan yalnızca (temettüler ve sermaye artışları biçiminde) sabit bir pay alırdı. Durum niçin çoğunlukla böyle değildir? Ve niçin devlet kendisi bir değerlendirmeye giderek girişimleri arasında sermaye tahsisi yapmaz? Piyasanın ve borsadaki hisse fiyatlarının dolambaçlı yoluna girmeksizin niçin onları doğrudan cezalandırmaz?

Böylece daha kapsamlı bir güçlüğe geliriz: Devlet, ekonomik bir aktör, gerçek bir sahip (toplum adına) olarak davranmaktan ziyade, birçok rol üstlenir. (1) Kendi işletmelerini tüm diğer işletmeler gibi vergiye

bağlamaktan ziyade, işletmelerin kârlarının bir yüzdesini (temettüleri) genel politika amaçları -açıkların kapatılması, idari masraflar, askerî harcamalar vb.- için kullanır. (2) Kendi işletmelerine dışarıdan "toplumsal" hedefler yükler ve bunlar o işletmelerin kârlılık (finansal ya da sırf "ekonomik") arayışıyla çatışmaya girebilir: örneğin, iş güvencesi ya da ücret artışları. (3) Bir kamu işletmesinin stratejik işlev üstlendiğini düşünürse, kamu bankaları yoluyla ucuz kredi vererek ya da borç ertelemesi yaparak o işletmeyi kayırır -ve bunu diğer kamusal veya özel girişimler pahasına yapar. Böylece, o işletmelerin rekabetçi konumunu değerlendirmekte kullanacağı araçlardan kendini yoksun bırakır. (4) İşletme zarar ettiği zaman, son çare olarak, diğer kamusal girişimler pahasına verdiği yardımlarla, hibelerle ya da sermaye artırarak müdahalede bulunur, oysa diğerlerinin de sermayeye ihtiyacı vardır. (5) Özel girişimlere kıyasla kamusal girişimlerde ücretlilerin uyguladıkları baskıya daha duyarlıdır. Bu savlar, özelleştirme lehine ortaya atılan savlar arasındadır.[12]

İkinci problem, *aktörlerin motivasyonu* ile ilgilidir. Analiz en başta devlet ile yöneticiler arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Devlet aslında kamu girişimlerinin müdürleriyle muğlak bir ilişki içindedir, çünkü onlar, yöneticilerin yer aldığı emek piyasasından işe alınmış uzmanlar değil, bu görevlere atanmış devlet memurlarıdır. Bu problem, "vekillik" kuramından ödünç alınmış bir ifadeyle asıl/vekil ilişkisi başlığı altında ekonomik literatürde enine boyuna incelenmiştir. Bu kuramın özü, bilgi asimetrisi (ya da asimetrik bilgi) kavramından oluşur. Çıkarlarını gözetmesi için bir vekili görevlendiren bir asıl, bilgili ve ilk başta kendi çıkarları (parasal karşılık, ün, astlarla iyi ilişkiler vb.) ile ilgilenen birisiyle karşı karşıyadır. Bu nedenle, gözünü ondan hiç ayırmamalıdır ve bunu yapmak için, düzenli olarak hesapları (en başta onun finansal sonuçlarını) görmek ister. Aynı zamanda, güçlü teşvikler (iyi muamele, gelecekte hisse hakkı) vererek onu motive etmelidir). Oysa devlet (söylendiğine göre) kötü bir şeftir, çünkü memurlarından birini başka herhangi bir ücretli gibi kovamaz; kötü bir teşvik edicidir, çünkü bırakın sıradan ücretlileri, diğer kıdemli memurlarını küstürme tehlikesi yaratacağı için aşırı yüksek ödüller veremez. Devlete çalışan yönetici, kendi payına, büyük bir kişisel risk almadığının farkındadır, en başta işletmenin hedeflerinden çok amirinin hedeflerini karşılayarak onun gözüne girmekle ilgilenir ve kötü yönetim söz konusu olduğunda, devletin sorumlu tutulacağını ve kurtarmaya geleceğini bilir. Yöneticiler

nasıl disiplin altına alınabilir? Bu, devlet piyasa sosyalizmi kuramcılarının zihnini sürekli meşgul eden sorudur. Gerek eski sosyalist ülkelerde, gerek Batı ülkelerinin kamu sektörlerinde yürütülen reformlar sırasında siyasal yetkililer ile devlet girişimlerinin müdürleri arasındaki danışıklı dövüş onları koruyup kollamaya yatkındır.

Bu problemler dizisi, Macar iktisatçı Janos Kornai'nin çok yaygın olarak atıfta bulunulan bir deyiminde –"yumuşak bütçe kısıtlamaları" deyiminde– ifadesini bulmuştur.[13] Devlet, yatırımcı, garantör ve son çare olarak kreditör olduğu zaman, bunların kaçınılmaz olduğu farz edilir. Aynı iktisatçı, katı bütçe kısıtlamaları uygulama yeteneğine yalnızca özel mülkiyetin sahip olduğu, böylece de "yaratıcı yıkım"ın buyruklarıyla karşı karşıya kalınca yılgınlığa kapılmaksızın ekonomik rekabette başarıyı garantilediği ve ekonomiyi kamçıladığı yargısına varmıştır. Piyasa sosyalizmi açıkça göreli verimsizliğe mahkûmdu, bu da ekonomik sistemlerin doğal ayıklanmasında onu yok oluşa götürdü.

Ama motivasyon problemi, bütçe kısıtlamaları sorunuyla sınırlanamaz. İşçilerin yaptıkları çalışmada bir anlam, bir ilgi çekicilik bulmaları ve çabalarından dolayı ödüllendirilmeleri de gereklidir. Bu kritik bir sorundur. Çünkü endüstriyel demokrasiyi (çeşitli katılım biçimlerinden özyönetime kadar) destekleyenlerin vurguladıkları gibi, verimlilik de dâhil olmak üzere sosyalizmin üstünlüğünün ana kaynağı burada bulunabilir.

Üçüncü problem, *girişimcilik ruhunu ve faal olarak yenilikçilik arayışını* içerir. Yine burada, tarihsel piyasa sosyalizmi büyük eksiklerinin olduğunu göstermiştir. Sahip olarak devlet, (1) risk almak için gereken tüm kaynaklara sahip olsa bile, özellikle bir projenin kötü olduğu ortaya çıkarsa onu durduramayacağından korktuğu için risk almakta isteksizdir; (2) finansal kazanç motivasyonu yetersiz olduğu ve kararlar aşırı uzun zaman aldığı için yenilikçiliği teşvik etmez; (3) hâlen var olan girişimlerin başına sorun çıkarmamak için yeni girişim yaratmayı teşvik etmez. Bunlar, yine özel sahiplik, hatta kapitalist sahiplik lehine öne sürülen pek çok sav arasındadır (çünkü, göreceğimiz gibi, kooperatifler problemleri çözmekte iyi değildir).

Dördüncü problem, *planlama* sorunudur: Girişimlerin özerk olduğu ve kendi çıkarlarını gözettiği bir ekonomi ile planlama nasıl birleştirilebilir? Sosyalizmin temel bir tutkusu olmaya devam eden ve kapitalizmin kör işleyişine, hatta bugün yol açtığı toplumsal saçmalıklara karşıt bir şeye nasıl maddi şekil verilebilir?

Eşitlikçi kâr paylaşımını azamileştirmeye yönelik modeller

İlk önce, bu sorulara yanıt vermeye çaba gösteren, ama bana kalırsa – daha fazla tarihsel uygulanabilirlik avantajını en azından görünüşte taşımakla birlikte– bunu eksik biçimde ve kapitalizmin mantığına hâlâ yakın bir mantığa uygun olarak yapan bir dizi modeli irdeleyeceğim.

Tıpkı Oskar Lange'ın planın piyasayı taklit ettiğini öne sürmesi gibi, bu yazarlar için de görev, özel mülkiyeti, sermaye piyasasını ve yönetici piyasasını taklit eden kurumlar bulup geliştirirken, devleti ya da en azından devlet özvarlıklarının (bir "kupon" sistemi aracılığıyla) "kamusal" mülkiyetini ise kapitalist sistemdekinden daha fazla eşitliği güvenceye alacak ve yatırım –piyasanın (vadeli işlem piyasalarının olmaması nedeniyle) aksaklık gösterdiği bir alan– üzerinde kamu denetimi sağlayarak kapitalizmin makroekonomik düzeydeki birtakım sakatlıklarıyla cebelleşecek şekilde devam ettirmektir.

Bu nedenle, bu yazarların Sovyet sistemindeki kusurların ışığında ilgilendikleri ana problem, "üretim faktörleri"nin verimli tahsis edilmesidir. Kâr oranının azamileştirilmesi, onlara, optimizasyon için mükemmel yol gibi görünür. Aktörlere yönelik teşvikler söz konusu olunca, özyönetimin erdemleri konusunda oldukça kuşkuludurlar: Karar verme sürecine ilişkin problemlere ek olarak, bağlı çalışanların yatırım ve yeniden yapılanma konusundaki gevşekliğini eleştirirler. Bu nedenle, onların gözünde, geleneksel hiyerarşik sistem bazı değişikliklerle daha iyi bir verimlilik güvencesini temsil eder. Geriye yöneticileri isteklendirmek ve teftiş etmek kalır. Kapitalist ekonomide olduğu gibi, bu, sahiplerin görevidir, ama sahiplik toplumsal olacaktır. İki ana yol araştırılmıştır. Birincisi, kamusal sahiplikten oluşur. Ne var ki, bu tür sahiplik devletin siyasal müdahalesinden bağışık kılınacağı için, örtüşen çıkarların oluşturduğu bir mekanizmayla kamusal girişimler kendi kendilerini teftiş edeceklerdir, her girişim diğerinin sermayesinin kârlılığını gözetip kollamayı yararlı bulacaktır (buradaki esin kaynağı, özel girişimci kapitalizm bağlamında olsa da kendilerini kanıtlamış olan Japon ve Alman modelleridir). İkinci yol, kamusal sahipliktir; bu fikir, hem eski sosyalist ülkelerde gayrimillileştirme sürecinde uygulanan kupon dağıtımından hem de çağdaş kapitalizmde ücretlilere pay dağıtımından ya da yatırım fonları ve emeklilik fonları aracılığıyla "halk" hissesi dağıtımından doğmuştur.

İlk önce, Pranab Bardhan'ın birinci yolu tutarak önerdiği modeli sunacağım.[14] John Roemer bu modeli şöyle özetliyor:

> ... firmalar gruplara aittir, her grup bir ana bankayla bağlantılıdır, o bankanın işi, bağlantılı firmaları izlemek ve onlar için borç konsorsiyumları düzenlemektir. Çok sınırlı bir hisse senedi piyasası olacaktır. Bankalar firmaların hisselerine sahip olurlar ve bir gruptaki her firma grubundaki diğer firmaların bazı hisselerine de sahip olur. Bir firmanın yönetim kurulu, ana bankanın ve hisselerini tuttuğu diğer firmaların temsilcilerinden oluşur. Bankanın kârları (bağlantılı firmaların kârlarındaki hissesi de dâhil), kamu yararına, sağlık hizmetlerine, eğitime vb. harcanmak üzere büyük bölümüyle hükümete geri döner: Bu, bir yurttaşın toplumsal kâr tüketiminin bir kısmını oluşturur. Ek olarak, her firma, grubundaki diğer firmalarda sahip olduğu hisselerden temettüler alır ve bu temettüler, o firmanın işçilerine dağıtılır, bu da toplumsal temettünün ikinci kısmını oluşturur. Bir yurttaşın kazancı, kısmen, kendi *keiretsu*'sundaki diğer firmaların kârlarından geleceği için, o firmaların kârlarını azamiye yükseltmelerinden çıkarı olur ve onun firmasının diğer firmaların yönetim kurullarındaki temsilcileri bu çıkarı kollarlar ... Eğer [firmalar] kötü performans sergilemeye başladılarsa, [diğer firmalar] hisse senetlerini ... onları satın almak zorunda olan ana bankaya satabilirler. Bu durum, [yönetimi] disiplin altına alması için bankaya baskı uygular.[15]

Şimdi de ikinci yolu tutan Roemer'in bir makalede ve sonra da *A Future for Socialism* (Sosyalizm İçin Bir Gelecek) adlı kitabında sunduğu modeli özetleyeceğim.[16] Girişimler millileştirilir. Tüm yurttaşlara eşit miktarlarda "deniz kabuğu" dağıtılır, onlar da bu kabukları istedikleri işletmelerin hisselerine çevirirler ve ölünceye kadar temettü alırlar, öldükten sonra bunlar devlete geri döner. Ne var ki, aralarında en kötü durumda olanların hisselerini başka kişilere satmalarını ve böylelikle bu alıcıların büyük mülkiyet sahibi haline gelmelerini -eski SSCB'de ve diğer Doğu Avrupa ülkelerinde olan buydu- önlemek için, bireyler hisselerini parayla değil, ancak farklı hisselerle (kabukların fiyatı üzerinden) değiş tokuş edebilirler. Bu yüzden, kendileri yapmasalar bile, en azından bu görevi yöneticilere emanet ederek hisselerinin getirisine göz kulak olmak zorunda kalırlar, hatta yöneticileri değiştirirler. Hisseler sermaye edinmenin bir yolu olmayacağı için, finansman krediyle sağlanır. Kredi, ticari bankaya dönüşme -yani, finans dışı ya da finansal kurumların sermayesinden faiz alma- olanağı bulunmayan kamu bankalarınca temin edilir. Kurumsal düzenlemelerle kamu bankaları devletten bağımsız kılınır, ama elde ettikleri kârlar büyük ölçüde Hazineye akar. Bankalar girişimleri teftiş ederler, kabukların hareketi girişimlerin yönetim kalitesi hakkında bankalara bilgi sağlar. İşletmelerin yönetimine gelince, bunlar, fon yöneticilerinin, kredi veren girişimlerin ve çalışanların temsilcilerini kapsayan yö-

netim kurulları tarafından atanır. Bu, iyi düzeyde özendirici olur. Dahası, girişimcilik ruhunu teşvik etmek için kapitalist girişimlere izin verilir. Ne var ki, bunlar belirli bir büyüklüğe ulaştıkları zaman millileştirilir ve hisseleri kamuya dağıtılır. Son olarak, bu plan, dolaylı yollardan -en başta faiz oranlarıyla oynayarak- yatırımı da etkiler.

Hiç kuşku yok ki bu modeller, uygulanabilir oldukları ve bunun için gerekli halk desteğini kazandıkları farz edilerek, çağdaş kapitalizmden hatırı sayılır ölçüde farklı olurdu. Ama sosyalizmden söz edebilir miyiz? Onun yerine, bir devlet kapitalizmiyle ya da bir "halk" kapitalizmiyle karşı karşıya değil miyiz? Birçok sav bu yöndedir.

Marx'ın tüm uğraşı, sermayenin bir toplumsal ilişki olduğunu, kapitalist figürünün görece ikincil bir rol oynadığını göstermekti. Kapitalizmin amacı, optimal getiri sağlamak için mümkün olan her aracı kullanarak, üretim, pazarlama ya da kredi (bugün daha geniş olarak finans dediğimiz şey) sürecine katılan para-sermayeye değer katmaktır. Modern muhasebe açısından bunun anlamı, kendi sermayesinin (borç verildikten sonra etkinlik araçlarına artık sahip olmayan ödünç sermayenin aksine) finansal kârlılığını güvenceye almaktır. Burada ele aldığım modellerde gerçekten ağır basan şey, hissedar değeri ilkesidir.

Buna karşılık ileri süreceğim şey şudur: Sosyalizmin amacı, yalnızca kullanım maliyetleri değil finansal (ve olağandışı) maliyetler de düşüldükten sonra, sermayenin değil, emeğin kazancını azamiye çıkarmaktır. Bu ışık altında, piyasa sosyalizmi modellerinin kapitalist bir temele dayandığı açıktır. Bununla birlikte, hiç kuşkusuz piyasa sosyalistlerinin verecekleri yanıt, sermayeden elde edilen kazanç, hepsini temsil eden devlet aracılığıyla ya da bu kazançların az çok eşit dağıtılması yoluyla işçilere döndükten sonra, bunun pek önemli olmadığıdır. İşçiler kendilerini sömüremezler, denilecektir. Birçok nedenden dolayı bu yanlıştır.

Dağıtımı merkez alan bu muhasebe görüşü, (Marx'ın dolaysız üretim süreci dediği şey çerçevesinde) üretim ilişkilerinin katı anlamda ne olduğu konusunu yanlış anlar. Sermaye gelirlerini azamileştirmek, her zaman, emeğin dolaysız kazancının payına kıyasla o gelirlerin payını (ya da dilerseniz katılan değerdeki payını deyin) artırmakla aynı kapıya çıkar. Öyleyse çalışma kolektifindeki işçiler her zaman, ister devlet ister diğer ücretliler, isterse elbette bir parçası oldukları nüfusun bütünü olsun, kendilerinden başka birisi için çalışırlar, ama bunu (örneğin vergi ödedikleri nde yaptıkları gibi) soyut ve uzak bir biçimde yaparlar. Kooperatiflerde gerçekten iki şapka giyerler -hem işçidirler hem mülkiyet sahibidirler.

Sonuç olarak, harekete geçirilen şey bütün bir kapitalist üretim ilişkileri dizisidir.

Sermaye gelirlerini artırmak için, işçiler kapitalizmin elindeki bütün araçlarla üretim yapmaya zorlanmalıdır: çalışmanın sürece uzatılması ve yoğunlaştırılması; üretkenlikten çok yoğunluğa yönelik yöntemlerin kullanılması (Marx'ın söz ettiği anlamda); performansa bağlı ya da liyakata dayalı ödeme; iç rekabet yaratılması vb. vb. İşçiler kendi müdürlerini seçiyor olsalardı bile, o müdürlere ancak kendileriyle asla örtüşmeyen hissedarları tatmin etme yetkisi verebilirlerdi. Aksi hâlde, hissedarların sermayelerini geri çekmesi ve işletmeyi tehlikeye düşürmesi riskine girerlerdi. Böylece, boş zamanlarını çoğaltmak ya da çalışma koşullarını iyileştirmek için ek ödemeden vazgeçmeyi seçme olanağı bulunmayan, bağımlı işçiler hâline gelirlerdi.

Doğal olarak, işçiler müdürlerini kendileri seçmiyorlarsa ve mülk sahibi devlet veya başka kamu firmaları ya da "halka ait" varlıkların yöneticilerince müdürler onlara dayatılıyorsa, durum daha kötüdür. İşçiler kendilerini sömürü koşullarına bütünüyle tabi hâlde bulurlar, bu da ancak olası karşı güçlerle (iş gücü temsilcileriyle, sendikalarla, işçi konseyleriyle) dengelenebilir.

Ek olarak, yurttaş-sahipler ile işçiler arasındaki aracılar, üretilmiş artık değerden mümkün olan en büyük payı almak için ellerindeki yetkiden yararlanırlar; bu yararlanma -temettülerin bir bölümünün devlet bütçesine aktarılabileceği sayılmasa bile- ya siyasal yetkililerin ve kamu idarecilerinin, hatta şişirilmiş personelin daha yüksek maaş almaları biçiminde ya da ücretlilerin varlıklarını yönetenlerin daha yüksek maaş almaları biçiminde olabilir. Burada el koyma, gerçek anlamda sömürüye dönüşür.

Son olarak tüm sistem, temsilcilikler düzeyinde, Marx'ın "sermaye biçimi" dediği şeyin ve "ücret biçimi"nin hâkimiyeti altında kalmayı sürdürür. Aktörlerin gözünde sermaye, değerin taşıyıcısıdır, para doğal olarak ve kendiliğinden daha çok para kazandırır, ücretler ise diğer şeyler gibi bir meta olan emek faktörünün fiyatından başka bir şey değildir. Tüm ekonomi bu temsillerin "büyülü dünyası"na boylu boyunca dalar. Bu kendiliğinden ideolojiyi pekiştirmeye ve hâlâ ortaya çıkmasına izin verebileceği şeyleri karartmaya kaçınılmaz olarak (verimlilik adına) yönelecek olan meşrulaştırma işini burada es geçiyorum.

Bu nedenle, meselenin özüne inersek, bu "piyasa" sosyalizmi modelleri sosyalizmden çok halkçı bir kapitalizme ilişkindir. Ama ek olarak, bu modeller piyasaya gereğinden fazla hoşgörü gösterir. Eğer (ben durumun

böyle olduğuna inanıyorum) belirli piyasa mekanizmalarının işlemesine uzun süre ve belki sonsuza kadar izin verilmesi gerekirse, bunların işlerlik alanlarını daraltmak ve olumsuz etkilerini karşıt mekanizmalarla dengelemek de gerekir.

Elbette alınabilecek fikirler içeren bu modelleri daha fazla irdelemeyeceğim. Bu yüzden, kapitalist sisteminkilerle aynı ölçütlere ve aynı verimlilik araçlarına uygun olarak tasarlanmış olan bu modellerin, her zaman sınırlı kalan ama daha fazla demokrasi ya da girişim birliği getirmeyen bir yarar (birazcık daha fazla paylaşım eşitliği) uğruna, o sisteme uymama riski taşıdığını söylemekle yetineceğim. Sıkı bütçe kısıtlamalarına gelince, özel sermayelerin en yüksek kazanç arayışıyla girişebilecekleri vahşi yarışmanın yerini hiçbir şey almayacaktır.

Ek olarak bu modeller, görevlerini yerine getirirlerken işçilerin motive edilmesi ve neredeyse hiç dokunulmadan duran kolektif bilginin harekete geçirilmesi ile ilgili sorunları yanıtsız bırakıyor.

Özyönetim modelleri

Özyönetim türü sosyalizmler, iki temel nedenle, kapitalist sistemden çok daha derin bir kopuşu temsil eder: Bunlar artık sermaye kârlılığını amaçlamaz, emek gelirlerini (ya da kişi başına geliri) azamiye çıkarmayı amaçlar; sınai demokrasiyi temel alır.

Özyönetime karşı sıklıkla yöneltilen itiraz, işçileri öncelikle "kendi çıkarları"nın peşinde koşmaya yönelttiğidir. Bu edilemez, ama bunun aynı şekilde inkâr edilemez olan tüm olumlu yönlerine bakmamız gerekir. Bir işçi kolektifinin "edimlerinin amacını anlaması" ve özellikle, toplumsal açıdan faydalı (özellikle bencilce, maddi bir güdü olmayan) çalışmalar yürütüp yürütmediğini bilmesi gerekir. Çok sık olarak insanlar, çok yararlı olan (bu doğrudur) piyasa yaptırımlarının yalnızca olumsuz yüzünü görürler (bunlar emek israfını, iyi hedeflenmemiş çabayı, kötü yönetimi vb. cezalandırır). Ama piyasa yaptırımları aynı zamanda da iyi yapılan, yenilikçi, iyi örgütlenmiş, tüketici (ister bir firma, ister özel birey olsun) açısından en az maliyetle kotarılmış işleri ödüllendirir. Özyönetim, işçileri bu bakımdan tam anlamıyla sorumlu kılacak niteliğe sahip tek sistemdir. İkincisi, işçilerin yaptıkları iş için maddi karşılık da almaları iyi bir şeydir, çünkü eğer almasalardı bunu tamamen haksızlık sayarlardı (örneğin, Sovyet işçilerinin bununla ilgili yakınmalarını anımsarız). Bir girişimin başarısı için elbette ona mensup olanların çabalarından baş-

ka bir sürü neden vardır. Ama maddi teşviklerin nasıl bütünüyle ortadan kaldırılabileceğini anlamak olanaksızdır.

Özyönetim modelleri, devlet sosyalizmi modellerinin karşılaştıkları problemlerin bazılarına çözüm sunuyor. Girişimler, devletten özerk olmaları ölçüsünde, ekonomik hesaplamayı bozan ve rekabet mekanizmasını çarpıtan çeşitli devlet müdahalelerine artık tabi olmazlar. Müdürler, seçilmiş oldukları için, kendilerini işçilerin denetimi altında bulurlar ve bu da asil/vekil problemini *a priori* çözüme kavuşturur, ama uygulamada her şey çok daha karmaşıktır (tüm somut deneyimler demokrasinin büyük ölçüde biçimsel kalabildiğini ortaya koyuyor). İşçilerin katılması, bilginin harekete geçirilmesini de özendirir. Öte yandan, sermaye tahsisi sorunu yine büyük zorluklar çıkarır ve model bunu çeşitli yollarla çözmeye çalışır.

Bu zorluklar kooperatif olgusunda açıklık kazanıyor ve (kısaca söylenirse) merkezî planlamayla birleştirilmiş bir kooperatif sistemine dayalı bir sosyalizmin ötesine –Marx'ın gösterdiği doğrultuda– geçilmesi gerektiğini düşündürüyor. Kooperatifler, sermaye temini için ademimerkezîleştirilmiş bir yolu temsil eder. Ama tarihsel deneyimler, bu kurumların kendi finansman sorunlarını çözmekte kötü olduğunu gösteriyor. Kooperatifler dış sermaye çağıramazlar, çünkü o durumda yönetim üzerindeki denetimi onunla paylaşmaları gerekirdi, bu da özyönetim ilkesine aykırı düşerdi. Finans piyasalarına başvuramadıkları için, kooperatifler ya kendilerini finanse etmeli ya da kredi yoluna gitmedirler. Kendi kendini finanse etmek birtakım olumsuzluklar içerir, çünkü işçiler kendi işletmelerine yatırım yapmakta tereddüt ederler; bunun nedeni, dolaysız gelirlerine ayrıcalık katmalarını sağlayacak ileri görüşlülükten yoksun olmaları değil, daha çok, sermayeye yaptıkları katkıların ister istemez eşitsiz olması (işçiler işletmede aynı süreyle kalmazlar), kötü nemalandırılması (var olan yedek kaynakları paylaşma olanağının bulunmaması nedeniyle) ve risk taşımasıdır. Sektördeki durgunluğu açıklamakta elverişsiz bir kapitalist ortamın varlığından daha ileriye gidebilen deneyim incelemelerinin doğruladığı gibi, bu durum sıklıkla yetersiz yatırım eğilimini beraberinde getirir. Kredi konusuna gelince, özellikle fonların sınırlı olması ve nakit nitelik taşımaması nedeniyle kredi elde etmek güçtür.

Özyönetim sosyalizmleri, başka verimsizlik kaynaklarının da tehdidi altındadır, söz gelimi iş hareketliliğinden çok iş istikrarını güvenceye alma eğilimi (gelir bölüşümünü genişletmek gerektiği için işe almada isteksizlik ve iş arkadaşlarıyla bağları koparmak gerektiğinde işten çıkarmada

isteksizlik) ya da yavaş karar verme süreci bunlardandır. Ama bu olumsuzlukların kendilerine özgü telafilerinin olduğunu göstermek kolaydır ve yinelemek gerekir ki, özyönetim ("kendisi için çalışma", kararlarda söz sahibi olma), kapitalizmde ve diğer sosyalizm biçimlerinde neredeyse hiç olmayan güçlü motivasyonları beraberinde getirir. Finansman ve sermaye tahsisi sorunu, bu modelin yumuşak karnı olmaya devam ediyor.

Son olarak, özyönetim sosyalizmi, işletme içinde eşitliği ve birliği teşvik etmesine rağmen, alınan sonuçlar bakımından girişimler arasında fark bulunması nedeniyle önemli eşitsizlikler yaratabilir. Bunlar, ortaya konulan emekle ya da iç tasarruf çabasıyla illaki bağlantılı değildir ve merkezî bir kâr paylaşımı biçimi olmadığı için, emek piyasası düzenlenerek ve geleneksel yeniden dağıtım biçimleriyle düzeltilebilir. Farklı modeller, bu problemlerle -öncelikle finansman sorunuyla- cebelleşmeye yönelik çabalardır. İki model türü arasında kabaca ayrım yapabiliriz: mülkiyet hakları piyasasına başvuranlar ve yalnızca kredi piyasasına başvuranlar.

Nitekim birinci kategoride, Sertel, ortaklık hakları piyasası oluşturulmasını önerir.[17] Kendi payına Estrin, hükümetin ve kendi kendini yöneten firmaların hisse sahibi olacakları, yenilenme, araştırma-geliştirme ve piyasa araştırma alanlarında sorumluluk üstlenecek rekabetçi holding birliklerine kooperatiflerin ödünç sermaye sağlayacağı bir ekonomi tasavvur eder.[18] Ortaya çıkan sorunlara en geniş şekilde yanıt vermeye çalıştığı için, burada Weisskopf'un modeli üstünde duracağız.[19]

Kilit bir sorun olan varlıkların finansmanı sorununu çözmek için, Weisskopf çeşitli kaynakların birleştirilmesini önermiştir: krediler (yine kendi kendini yöneten bankalardan ya da başka aracılardan alınan borçlar); karşılıklı sigorta fonlarına ya da (kapitalizmde olduğu gibi, transfer yapıldığı zaman temettü ve sermaye geliri bekleyen) yabancı yatırımcılara herhangi bir oy hakkı tanınmaksızın yapılan hisse ihraçları; son olarak, bizzat işçilerin yaptıkları ama benzer şekilde herhangi bir oy hakkı getirmeyen ve ayrıldıkları zaman ancak girişimin diğer mensuplarına devredilebilecekleri hisseler şeklindeki yatırımlar. Karşılıklı fonlar, her yurttaşa tahsis edilen ve ancak farklı "kuponlar" ile değiş tokuş edilebilen kuponlar toplarlar -Roemer'den uyarlanmış bir fikirdir bu. Bunlar kendi kendilerini yönetir ve rekabet içinde olur.

Görülebileceği gibi, bu model iki -hatta hiç kuşkusuz ekonominin dış dünyaya açılmasını kolaylaştırmak için başvurulan yabancı hissedarları sayarsak üç- sermaye piyasasını zekice birleştirir; özyönetim ilkesiyle, bunlar son derece kısıtlayıcıdır ve birbirinden ayrılmıştır, dolayısıyla

yalnızca emeğin oy hakkı vardır. Bu nedenle tüm avantajları birleştirir gibi görünmektedir. Dış hissedarlar, girişimlerin yönetimleri üzerinde ve daha geniş olarak iş kolektifleri üzerinde yaptırım gücüne sahiptir. Ama bu güç dolaylıdır (firmanın elde ettiği sonuçlara bağlı olarak hak alımı ya da satımı); kupon sistemi zenginliğin az sayıda elde toplanmasını da önler. Girişimde, işçinin işlevi ve hissedarın işlevi farklıdır, ikincisi birincinin hakkına tecavüz edemez. Ek olarak, hissedar işçinin varlığı, yabancıların devir tekliflerini önler. Kapitalizmden farklı yönler çarpıcıdır ve Weisskopf, modelin tüm avantajlarından (işçi motivasyonu, işçiler ile müdürler arasındaki güven ilişkileri vb.) yararlanılırken piyasa sosyalizminin ana sorunlarının alt edilmiş olduğunu doğrulayabilir (yöneticilerin teftiş edilmesi problemi, işçilerin faaliyetiyle ve kupon piyasasının işletilmesiyle çözülür; finansman problemi, yetersiz yatırım riskinin önlenmesini de olanaklı kılan sermaye kaynakları çoğaltılarak çözülür; girişimler arasında sermaye tahsisi problemi ademimerkezîleştirmeyle çözülür vb.).

Ne var ki, "kamu" ve ortaklardan oluşan -sermaye geliriyle ilgili haklar tanıyan- bir sosyalizm ile -denetim haklarını belirleyen- bir özyönetim sosyalizminin oluşturduğu bu kombinasyonun ikincinin zararına işlemediği açık değildir. Çünkü hisse sahipliğinin mantığı, "yurttaşlar" ve ortaklar söz konusu olduğu zaman bile, finansal kârlılığa dayanmaya devam eder; emeğin gelirini azamiye çıkarmaya odaklanan işçilerin mantığıyla zorunlu olarak çelişkiye düşer. Elbette, karşılıklı fonlar, firmalar üzerinde kapitalizmde olduğu gibi aynı katılıkla denetim uygulayamaz ("şirket idaresi" kurallarıyla karşılaştırın). Ama sahip oldukları güç hâlâ oldukça büyüktür ve kâr maksimizasyonu doğrultusunda işler. Bu fonların özyönetimine gelince, pek büyük fark yaratmaz: Hisse sahipleri, örneğin bir emeklilik fonunda olduğundan daha fazla güce sahip olmayacaklardır ve bu fonlardaki kadro, doğal olarak, finansal verimlerini azamileştirmeye çabalayacaktır. Kredinin, hatta bononun aksine, hisse tutmanın ilkesi, sermayenin finansal geri dönüşünün *değişken* olduğudur ve rekabetçi bir ortamda, kaçınılmaz şekilde yatırımcıları çekecek olan şey en yüksek geri dönüşlerdir. Dolayısıyla bu model, açıkça gücü sınırlı olan bir tür halkçı kapitalizm ile emeği değerlileştirmeyi amaçlayan bir sosyalizm arasındaki çelişkiyi hakikaten alt edemez. Bununla birlikte, böyle bir modelin belirli bir avantaja sahip olduğu kabul edilmelidir: Eşitsizlikleri azaltmaya yönelik aygıtlarla tamamlanmış değillerse de, katışıksız özyönetim modellerine kıyasla kârların dağılımında daha fazla eşitliği güvenceye alır.

İkinci bir model kategorisi, finansman düzeyinde, şu ya da bu tür bir kredi piyasasına dayanır. Önceki modellerden ayrıldığı noktalar önemsiz değildir. Aslında burada, sermayelerinin geri dönüşünü azamileştirmeyi amaçlayan hiçbir yatırımcı (gerek dış, gerek iç) yoktur. Sermaye sağlayıcı, elbette, verdiği kredi için bir faiz ister, ama faiz miktarı alışveriş sırasında sabitlenir ve sağlayıcı, kredi vermeyi ve yenilemeyi kabul edip etmemek dışında hiçbir denetim uygulayamaz. Ek olarak, kendisi kapitalist bir kâr gerçekleştirme peşinde değildir. Dolayısıyla, bu modellerin ruhu şöyle özetlenebilir: Emek, borç sermaye alır ve sermayeyi geri ödemek ve/veya ona faiz vermek dışında hiçbir kısıtlamaya tabi değildir. Dahası, kendi gelirini azamiye çıkarır.

Schweickart'ın önerdiği model bu türdendir.[20] Girişimlere, değerini korumakla yükümlü oldukları bir toplumsal sermaye sağlanır. Girişimler, işletmeleri ve kamu hizmetlerini ulusal düzeyde finanse eden ve kendi düzeylerinde aynı şeyi yapacak bölgeler için (kişi başına esasına göre) bir fon oluşturmakla görevli olan bir ulusal yatırım fonuna, bu sermaye üzerinden -faiz ödemesine eşdeğerde- bir vergi öderler. Bu çeşitli yatırım fonları, yeni yatırımlara (girişim yaratılması esnasında) ve ikinci dereceden kooperatiflere benzeyen (kendi iş güçlerinin, fonların ve müşteri girişimlerin temsilcilerinin yönettiği) bankalar yoluyla girişimlere hâlihazırda yapılmış net yatırıma finansman sağlarlar. Son tahlilde, yalnızca kârlılık ölçütünü değil, iş yaratılması gibi toplumsal ölçütleri de dikkate alarak girişimlere sermaye sağlayanlar, bu bankalardır. Ne var ki, bankaların kendilerine kârlılık ölçütü yol göstermez: onlar, vergilerle finanse edilen kamu kurumlarıdır, mensupları yalnızca faydalarla ilgilenen devlet memurlarıdır.

İşleyiş ilkesinin yalınlığıyla dikkat çeken bu model yine de çeşitli itirazlarla karşı karşıyadır. İkisine değineceğiz. Finansman idari tipte organlara bağlı olduğu sürece, bankaların yaptığı tahsisin firma yönetimleri ile banka personeli arasındaki danışıklı dövüşle ve siyasal yetkililerden gelen baskıyla çarpıtılması riski yüksektir (Yugoslavya'da görüldüğü gibi). İkinci olarak, yatırım planlaması şu ikilemle karşılaşır: Yatırım fonunu artırmak için sermaye üzerindeki vergilerin yükseltilmesi, girişimleri yatırım yapmaktan caydırır (çünkü sermayeden yüksek vergi alınınca ekonomik kârlılığa ulaşmak daha zor olur); vergilerin azaltılması gerçekte yatırımı özendirmez, ama girişimlerin finansman kaynağını kurutur.

Marc Fleurbaey ikinci bir model önermiştir.[21] Burada sermaye sağlayıcılar, hanelerdir. Ama bunu doğrudan yapmazlar. Bankalara para ya-

tırırlar ve borç verirler (hisse ve bono sahipliği böylece ortadan kalkar), bankalar da girişimlere kredi açarlar. Kooperatif sisteminin kusurlarını gidermek için dış finansman lehine Vanek'in ileri sürdüğü tüm tezlere dayanılarak,[22] bu modelin yenilikçiliği, kendi kendine finansmana son vermesidir: Girişimlerin artık kendi fonları yoktur ve kendilerini yalnızca krediyle finanse ederler. Bankalara gelince, bunlar kendi kendini yönetir, tıpkı diğer girişimler gibi (emeğin gelirini azamiye çıkarma yönünde) işletilir. Girişimler ile bankalar arasındaki ilişkinin de çok daha yakın olması gerekir. Bankalar, girişimlerin bünyesinde sermaye biçiminde herhangi bir güvenceye sahip olmamaları nedeniyle daha fazla risk aldıkları için, çok daha sıkı "teftiş" uygulamalıdırlar. Bankalar ile haneler arasındaki ilişki, borç sermaye piyasası biçimini alır. Bu piyasa, farklı faiz oranlarının işletilmesi, hane tasarrufları ve girişimlerin finansman ihtiyaçları yoluyla kendiliğinden ayarlanmalıdır. Fleurbaey'in modeli, tüm diğer modeller gibi, dolaylı planlamayı ve eşitsizlikleri azaltmaya yönelik özgün yordamları da içerir: veraset vergisi alınmaması, ama çocuklara kalan mirasın büyüklüğünün kısıtlanması ve ücretlerle ilgili olarak, zorunlu bir sigorta mekanizmasının bankalarla imzalanan sözleşmelere dâhil edilmesi.

Ben de benzer şekilde girişimlerin, yalnızca, birbiriyle yarışan, kendi kendini yöneten ama merkezî bir fonun denetimi altına alınmış bankaların sağladıkları kredilerle finanse edilmesine dayanan bir model öneriyorum. Modelin çeşitli biçimleri var, ama burada birisini sunuyorum.[23] Hane tasarrufları, benzer şekilde, tasarruf kuponları biçiminde (girişimlerce yapılan faiz ödemelerinin ve vergilerden sağlanan bir istikrar fonunun yanında) kullanıma sunulur. Ama bu kuponlar, bir ulusal finansman fonuna kaynak sağlamak için yalnızca bankalar aracılığıyla dolaşıma girer ve söz konusu fon, banka yönetiminin kalitesine (emek gelirlerini azamiye çıkarmayı kıstas alan yönetime) bağlı olarak bankalara kredi tahsisi yapar. Öte yandan, faiz oranları denetim altındadır (bugün Fransa'nın tanınmış tasarruf bankalarında olduğu gibi), kredi oranları ise serbesttir. Bu nedenle, bu model kamusal bir temele oturur: Tüm borç sermaye nihayetinde fon tarafından merkezîleştirilir ve dağıtılır. Ayrıca bu model, çalışmanın ücretlendirilmesindeki eşitsizlikleri sınırlamak için emek piyasasının teftişini ve piyasa belirsizliğini azaltmak için kamusal bilişim ağlarını -Diane Elson'dan alınmış bir öneri[24]- içerir. Son olarak, planlama dolaylıdır (esasen farklı faiz oranları ve vergilendirme uygulanır) ama her yerde yürürlüktedir. Ekonomi tamamen krediyle işlediği ölçüde çok daha verimli olan bir ekonomi politikasıyla birleşince, planlama, spon-

tan eğilimler üzerinde bir miktar denetime ve daha tutarlı, daha uyumlu, daha sürdürülebilir bir gelişime olanak sağlar. Burası aynı zamanda da demokratik kararların verildiği ayrıcalıklı yerdir -çalışma süresine ilişkin önemli toplumsal seçimlerin, tüketim ile yatırım arasındaki dengenin, gelir dilimlerinin, öncelik programlarının vb. kararlaştırıldığı ve uygulandığı yerdir.

Çeşitli sosyalizm modellerine ilişkin bu inceleme, tarihin gerçek hareketinden fersah fersah uzak; aslında toplumsal hareketlerin haşır neşir oldukları ve siyasal partilerin tartıştıkları fikirlerden uzak bir "laboratuvar" araştırması izlenimi verebilir. Bunlar, yalnızca sosyalizm hakkındaki geleneksel fikirlerden ayrılıyor olmaları gerçeğine değil, "inşacılığa" yatkın ve gerçek dünyanın karmaşıklığından uzak aydınların çalışmaları oldukları gerçeğine de bağlanabilecek birçok çekince uyandırır. Aksine, benim düşünceme göre bunlar son derece ilgi çekicidir, çünkü olası alternatiflerin taslağını çizmektedir, ki o alternatifler olmazsa mevcut sistemin herhangi bir eleştirisi arkaizme, ütopyacılığa ya da yetersizliğe mahkûmdur. Güncel durumda bunların, tarihsel uygulanabilirlik sorununu, bunları cisimleştirebilecek toplumsal güçler sorununu ve özellikle açık bir ekonomide olası geçiş biçimleri sorununu sıklıkla atladıkları bir gerçektir. Tarihsel sosyalist sistemlerin bunalımı sırasında büyük bir fırsat kaçırıldı, burada bunun nedenlerini açıklamak için yeterli yerimiz yok, ama bunlar yalnızca kuramcıların sığ imgeleminden ya da muzaffer bir kapitalizmin ağababalarınca tertiplenen sabotajdan kaynaklanmadı. Kendini hiçbir şekilde sosyalizmle özdeş saymayan sayısız analizcinin bile tahmin ettiği üzere, finansın hâkimiyetindeki yeni kapitalizmin öngörülebilir bunalımı mutlaka yeni bir tarihsel fırsat sunacak değildir. Bu nedenle, bana öyle geliyor ki, sosyalizm modellerine ilişkin çalışmalar, yaklaşan konjonktürde gerçekleştirilebilecek somut önerilerle sonuçlanmalıdır.

Kamu sektörünün (hiç değilse sanayide ve hizmetlerde) hâlâ ağırlıklı olduğu Çin ya da Vietnam gibi ülkelere ilişkin böyle modellemelerden çıkarılabilecek dersleri kavramak gayet olanaklıdır. Ama bu, Batı ülkelerinde (önemini hâlâ bir ölçüde koruduğu yerlerde) kamu sektörünün, bir yandan kamu hizmetlerinde (kârlılığın, bir anlam taşıdığı zaman bile asla finansal kârlılığı ifade etmemesi gereken yerlerde) hem yönetim özerkliği ve demokratikliği hem de kılavuz ilkeleri düzeyinde, öte yandan "rekabetçi sektör" denilen sektördeki kamu girişimleri düzeyinde (finansal kârlılığın, çeşitli nedenlerden dolayı dayatılması gerekse bile ölçülü kılın-

ması gereken yerlerde) elden geçirilmesine ilişkin farklı öneriler de içerir. Bu nedenle, kendi kendini yöneten türden bir "üçüncü sektör" fikri üzerinde irdeleme yapılabilir. Ama böyle bir şey bu yazının ölçülerini aşardı.

NOTLAR

1 Bkz. Weisskopf 1993, s. 121.

2 Bkz. Ticktin 1998.

3 Bkz. Bana kalırsa oldukça inandırıcı olan Lawler 1998.

4 Lange'ın modelinde, merkezi planlama dairesi, Walrasvari mezatçı gibi, üretim malları için bir dizi fiyat ilan eder. Kusursuz yarışma modelinde olduğu gibi, kamu girişimlerinin yöneticileri bu fiyatları verili kabul edip, kâr oranlarını azamiye çıkaracak biçimde (fiyatın marjinal maliyetle eşitlenmesi) kararlar alırlarken, tüketiciler gördükleri yararı ve işçiler emeklerinden elde ettikleri geliri azamiye çıkarmaya çalışırlar. Planlama dairesi, girişimcilerin stoklarındaki değişmeler hakkında sağladıkları ve arz ile talep arasındaki ilişkileri yansıtan bilgileri temel alarak, üretim malları için bir dizi yeni fiyat açıklar ve tüm mallar için denge kuruluncaya kadar süreç devam eder. Lange, bu deneme-yanılma yönteminin rekabetçi piyasadan çok daha iyi işleyeceğini savunuyordu, çünkü planlama dairesi, ekonominin bütününde olan bitenler hakkında özel girişimcilere kıyasla daha fazla bilgi sahibi olurdu. Ondan sonra kârlar, demokratik şekilde belirlenmiş ölçütler uyarınca devlet tarafından işçilere dağıtılırdı.

5 Bkz. Stiglitz 1993.

6 Bu, esas olarak, işlem maliyetleri kuramını (Williamson), mülkiyet hakları kuramını (Alchian ve Demetz) ve vekillik kuramını (Jensen ve Meckling) içerir.

7 Bkz. Albert ve Hahnel 1991.

8 Bkz. Devine 1988.

9 Bkz. Cockshott ve Cottrell 1993.

10 Bkz. Devine 1988.

11 Gerçekten bir tür gayriresmi "idari" rekabet vardı; ama bu, gerçek fiyatların oluşmasını önledi.

12 Kapitalist girişimci devlet yardımına sığınmaktan bir türlü vazgeçmemesine rağmen!

13 Bkz. Kornai 1980.

14 Bkz. Bardhan 1993.

15 Roemer 1992, s. 269.

16 Bkz. Roemer 1992 ve 1994.

17 Bkz. Sertel 1982.

18 Bkz. Estrin 1989.

19 Bkz. Weisskopf 1993.

20 Bkz. Schweickart 1992 ve 1993.

21 Bkz. Fleurbaey 1993.

22 Bkz. Vanek 1977.

23 Bkz. Andréani 1993, 2004b ve 2005.

24 Bkz. Elson 1988.

Bölüm 14

Amerikalı Radikaller: İmparatorluğun Kalbinde Yıkıcı Bir Akım



Thomas Coutrot

1960'lı yılların sonuna doğru, sosyal bilimlerde eleştirel ve/veya Marksist akımların etkisi arttı. Ama paranın sahibi güçlerle kendiliğinden bağlaşıklığı olan iktisat bilimi bile bunun dışında kalamadı. Saygın akademik kurumların bünyesindeki ünlü kuramcılar Batılı burjuva ve emperyalist toplumların doğrudan temellerine meydan okudular. Birleşik Devletler'de -daha kötüsü, Harvard'da- bir grup solcu iktisatçı, tartışma götürmez teknik yetkinliği ve toplumsal hareketlerle bağ kurmaya yönelik sürekli ilgiyi birleştirerek, "radikal" unvanına talip, açıkça yıkıcı bir entelektüel akım haline geldi. O zamandan beri, "Amerikalı radikaller" dikkate değer bir başarıya imza atarak, muzaffer neoliberalizmin kalesinin tam kalbinde eleştirel bir akım yarattılar. Bu akımın hem kuramsal-bilimsel hem de siyasal-örgütsel bir projenin taşıyıcısı olduğunu kavramazsak, kalıcılığını ve üretkenliğini de anlayamayız. Sözü edilen ikinci öğe hiç kuşkusuz zamanla değişim geçirmiştir, ama yaratıcılarının yaklaşımında apaçık varlığını korumaktadır -kurulu düzeni haklı göstermek ve mümkün olan en iyi dünya olarak ilan etmek için saf bilim kisvesine bürünüp ortalıkta dolanan ortodoks iktisatçıların aksine.

Siyasal-örgütsel bir proje

"Amerikalı radikaller", "radikal ekonomi politik analizin incelenmesini, geliştirilmesini ve toplumsal problemlere uygulanmasını amaç edinmiş bir disiplinler arası dernek" olan Radikal Siyasal İktisat

Birliği'ni (URPE, Union for Radical Political Economics) kurduklarında yıl 1968'di -bu tarih pek de rastlantı sayılmaz. Grubun belirttiğine göre, bu birlik,

> kapitalist sistemin ve tüm biçimleriyle sömürünün ve baskının süregelen bir sol eleştirisini sunarken, ilerici bir toplumsal politika inşa etmeye ve sosyalist alternatifler yaratmaya da yardımcı olmaktadır.[1]

Radikal akımın toplumsal hareketleri dayanak alması ve kapitalist sistem eleştirisi yalnızca tarihsel bir olgu değildir; aynı zamanda bütünüyle bilinçli bir kuramsal yönelimdir. Akımın seçkin isimlerinden üçünün açıkladığı gibi:

> Yaklaşımımız ... birçok Amerikalı Keynesçinin ve kapitalist ekonomilerinde reform yapmaları için ilerici hükümetlere öğüt vermeye eğilimli olan Avrupalı sağ sosyal demokratların yaklaşımından kökten farklıdır. Toplumsal değişiklik için böyle bir "tepeden inmeci" yaklaşımın aksine biz, harekete geçirici bir araç işlevi görmek -ilerici değişikliğe yönelik herhangi bir programın ciddi bir gerçekleşme şansı yakalaması için dayanması gereken bir halk koalisyonunun oluşumunu desteklemek- üzere tasarlanmış bir stratejiyi savunuyoruz ... Bu görevde, tutarlı bir alternatif ekonomik program vazgeçilmez bir araçtır. Bu tür örgütlenme kök salmaya başlarsa, eşitlikçi ve demokratik bir büyüme stratejisi izleyen ve ilerleten birleşmiş bir demokratik hareketin en sonunda kapitalist oyunun kurallarına meydan okumaya başlayacağına olan inancımız artar.[2]

Siyasal perspektifler (göreceğimiz gibi) değişmiş olsa bile, entelektüeller ile toplumsal hareketler arasındaki bu tip bir ilişkiyi, Gramsci'nin kastettiği anlamda "organik" olarak nitelendirebiliriz. *The Review of Radical Political Economics*, cinsiyet sorunları ve her türden ayrımcılık konusunda, Birleşik Devletler'deki ve başka yerlerdeki sendikal hareket ve sınıf mücadelesi konusunda, emperyalizmin ekonomi politiği konusunda düzenli makaleler yayınlamayı sürdürüyor. URPE her Ağustos ayında dört günlük bir yaz üniversitesi düzenliyor, üyeler bu etkinliğe aileleriyle katılıyorlar, entelektüel ve sportif faaliyetlerde bulunuyorlar. Her Ocak ayında, Uygulamalı Sosyal Bilim Derneği'nin (Association of Applied Social Science) yıllık toplantısı sırasında, URPE otuz tartışmanın yapıldığı bir sempozyum düzenliyor ve her tartışmada yüz ila iki yüz arasında katılımcı yer alıyor. Kısacası, radikaller, canavarın göbeğinde yakılmış eleştirel, alternatif düşünce alevini canlı tutan kendine özgü bir entelektüel ve siyasal akım oluşturuyorlar.

Ve kuramsal bir proje

Rebitzer'e göre, "üç temel fikir, radikal ekonomi politiği modern iktisattaki diğer yaklaşımlardan ayırıyor": i) "kilit ekonomik süreçler, tabi bir grup karşısında hâkim bir grubun gücünü ve otoritesini yürürlüğe koyan kurumsal düzenlemelere en soyut analiz düzeyinde bile bağımlı olmaları anlamında esasen" siyasaldır; ii) "hâkim grupların gücünü ve otoritesini yürürlüğe koyan kurumsal düzenlemeler, uygulanabilir nitelikteki başka bir alternatif düzenleme kadar verimli (ve/veya adil) değildir; iii) "var olan ekonomik yapılar belirli tarihsel gelişmelerin olumsal sonucudur ve bu nedenle, hiçbir *a priori* ideallik ya da verimlilik iddiasında bulunamaz"[3] -ekonomide siyasetin rolü, kurumsal değişikliğin arzu edilir niteliği ve ekonomik yapıların tarihsel açıdan olumsal mahiyeti, bu üç önerme, iktisattaki başat paradigmadan bütünüyle farklı bir araştırma paradigmasını tanımlar.

Bununla birlikte, radikal yaklaşımın ardındaki net, açıkça ilan edilmiş Marksist ilham, kendini ortodoks Marksist gelenekten, özellikle de "Marksist ekonomi politiğin ... en başta değere ilişkin emek kuramının ve düşen kâr oranının analitiğine dayalı şeklî kuramsal yapısı"ndan ayrı bir yere koymasını engellemiyor.[4] Radikallerin ana ilham kaynaklarından birisi, Baran, Sweezy ve *Monthly Review*'un -özellikle Harry Braverman'ın kapitalizmin çalışmayı "becerisizleştirme" ve işçileri bilgiden yoksun bırakma yönündeki sürekli eğilimini tanımlayan ve kuramlaştıran *Labor and Monopoly Capital* (Emek ve Tekelci Sermaye,1974) yapıtının- temsil ettiği heterodoks Marksist akımdır. *Monthly Review*, 1940'lı yıllardan beri ABD'de bağımsız Marksist analiz geleneğini canlı tutup korumuştur ve radikaller bundan bol bol yararlanmışlardır. Burada, onların kuramsal müdahalede bulundukları ana alanlardan, akımın kuramsal kimlik kartını oluşturduğu söylenebilecek yalnızca üçüne değineceğiz: emek piyasasının bölümlenmesi; toplumsal birikim yapıları; ekonomik demokrasi.

Emek piyasasındaki bölünme: Üretken bir paradigma

Kuzey Amerika'daki radikal akımın birinci büyük katkısı, "emek piyasasındaki bölünme"yi açığa çıkarması ve kuramlaştırmasıydı. Ayrımcılıkla savaşan siyah ve feminist hareketler geleneğini izleyen radikal iktisatçılar, ana akım iktisadın öngörülerinin aksine, "ödünleyici olmayan" farklılıkların (üretkenlikteki, çalışma koşullarındaki vb. orantısızlıklarla açıklanmayan farklılıkların) piyasa yasalarınca kendiliğinden halledil-

mek yerine uzun dönemde nasıl sürdürülebildiğini açıklamaya çaba gösterdiler. Nitekim neoklasik iktisatçılar (örneğin Gary Becker), niçin bütün işçi kategorileri aynı anda ağır çalışmaya, iş istikrarsızlığına ve düşük ücretlere katlanırlarken, diğerlerinin (genellikle beyaz ve erkek olanların) niçin istikrarlı, güvenceli ve iyi ücretli istihdamdan yararlandıklarını ancak "işverenlerin ayrım zevki" gibi çok tuhaf bir uydurma gerekçeye sığınarak açıklayabilir. Bölünme kuramının temelini oluşturan metin, "iç piyasalar"ın -büyük firmalar bünyesinde ücretlilerin otomatik kariyerlerden ve düzenli ücret artışlarından yararlandıkları korunmuş alanların- varlığını açıklama girişiminde bulunan Doeringer ve Piore'nin *Internal Labor Markets and Manpower Analysis* (İç Emek Piyasaları ve İnsan Gücü Analizi, 1970) adlı yapıtıdır. Ne var ki, Doeringer ve Piore ana akım iktisatla olan bağlarını korudular. Bir açıklama bulmak amacıyla, işçilerin verimli olmaları için iş başında uzun bir çıraklık dönemi geçirmelerini zorunlu kılan emek süreçlerinin "özgüllüğüne" baktılar. Buna göre, dış emek piyasasının ücret ve kariyer kurallarından daha cömert ücret ve kariyer kuralları koyarak bu pahalı insan gücünü güvenceye almak akıllı girişimcinin çıkarınaydı.

Prestijli ve yüksek akademik düzeyli *American Economic Review* tarafından 1975'te yayınlanan bir makalede bölünmeye ilişkin radikal kuramı ortaya atanlar, Doeringer ve Piore'nin MIT'teki öğrencilerinden üçü -Richard Edwards, David Gordon ve Michael Reich- oldu. Sırasıyla ırk ayrımı, şirkette çalışmanın hiyerarşik denetimi ve ikili emek piyasası konularında yaptıkları çalışmaları birleştiren bu yazarlar, emek piyasasının bölünmesini, siyasal-ekonomik kuvvetlerin, "farklı emek piyasası karakteristikleriyle ve davranışsal kurallarla ayırt edilen ayrı alt piyasalar ya da bölümler oluşturacak şekilde emek piyasasını bölünmeye teşvik ettikleri tarihsel süreç[5] olarak tanımladılar. Doeringer ve Piore'nin kuramlaştırdıkları "ikicilik", Edwards ve diğerlerinde az üç bölümden oluşan daha karmaşık "bölünme" haline geldi: istikrarlı, yüksek ücretli işleri kapsayan ve kendisi de iyi kariyer olanaklarına sahip yüksek beceri düzeyli ve/veya denetleyici işlerin oluşturduğu bir "birincil bağımsız" bölüme ve düşük beceri düzeyli, tekdüze işlerin oluşturduğu bir "ikincil bağımlı" bölüme ayrılan "birincil" bölüm; ve güvencesiz, düşük ücretli işleri kapsayan "ikincil" bölüm. Bu entelektüel analiz öyle başarıya ulaştı ki, çok kısa sürede "ortodoks kurama bir meydan okuma"yı[6] ifade eder hâle gelecek ve sonraki yıllarda birçok neoklasik iktisatçı bunun üzerinde çalışacaktı.

Edwards'ın grubu, bu bölünmenin nasıl ayrılmaz şekilde ekonomik ve siyasal bir mahiyete sahip olduğunu gösterdi. Bu, ekonominin, başat konumdaki büyük firmalardan oluşan bir tekel sektörü ile bağımlı, zayıf küçük-orta ölçekli girişimlerden oluşan bir rekabet sektörü hâlinde farklılaşmasına eşlik ediyor ve onu kolaylaştırıyordu. Bu, ücretlilerin egemen düzene meydan okuyabilecek kolektif bir fail oluşturacak şekilde yapılanmalarını önlemek için ücretli kategoriler arasındaki etnik ve cinsel bölünmeleri besleyip azdıran "böl ve yönet" anlayışındaki kapitalist siyasal stratejilerden doğuyordu. Bu toplumsal-ekonomik-tarihsel analiz, bugün hiç kuşkusuz Kuzey Amerika radikal okulunun en büyük yapıtı olma özelliğini koruyan çalışmada doruğuna ulaştı: Edwards, Gordon ve Reich'ın *Segmented Work, Divided Workers* (Bölümlenmiş Çalışma, Bölünmüş İşçiler, 1982) adlı yapıtı. Bu yapıtta, derinlemesine bir tarihsel analizi temel alan grup, ABD'de emek piyasasının işleyişinin ve örgütlenmesinin birbiri ardına büründüğü üç biçimi gözler önüne serdi: ilk baştaki "proleterleşme" (1820-80); çalışmanın "homojenleştirilmesi" (1880-1920); çalışmanın "bölümlenme"si (1920-75). Kitap, emek piyasasının basit bir analizinden daha iddialı bir kuramsal inşayla sona eriyordu, çünkü kapitalist büyümenin "uzun salınımlar"ına ilişkin bir görüş ve "toplumsal birikim yapıları" açısından bir kavramsallaştırma öneriyordu.

Birikimin toplumsal yapıları: Peki ya şimdi?

Edwards ve diğerlerine göre, eldeki zengin deneyimsel kanıtlar -Kondratyev geleneğine ait olan ve Mandel'in Marksist iktisatçılara devrettiği kanıtlar- kapitalist gelişimde on yıllarca süren "uzun dalgalar"ın varlığını ortaya koyuyordu. Konjonktürel geri çekilmelerin kısa sürdüğü ve derin olmadığı, hızlı büyümelerin ise devamlı olduğu bir genişleme evresini, büyümenin çok yavaşladığı, tam aksi özelliklere sahip bir evre izler. Ne var ki, uzun bir dalganın gelişimini ve gerilemesini açıklamakta baş rolü teknik faktörlere veren Kondratyev ve Schumpeter gibi yazarların aksine, Edwards'ın grubu, bu uzun dönemli eğilimleri, firmalardaki ve emek piyasasındaki sınıf çatışmasını örgütleyen ve kanalize eden bir dizi kurumun gelişimiyle ve gerilemesiyle, ama aynı zamanda da sermayeler arasındaki rekabetle, parasal alanla vb. açıklar. Edwards'ın çalışmalarını izleyen ortak yazarlar, yaptıkları analizi işletmede emek gücünün yönetiliş biçimleri üzerine kurdular. Onların gözünde, sermaye-emek ilişkisi temel toplumsal ilişkiydi ve kapitalizmin toplam dinamiğinde kilit bir rol

oynuyordu. Ama yaptıkları analizin alanını genişleterek, uluslararası iş bölümünü, parasal ve finansal sistemin örgütlenişini, Kuzey Amerika'nın dünyanın geri kalanı (ve özellikle de hammadde üreten ülkeler) üzerindeki hâkimiyetini -"Pax Americana"yı- dikkate aldılar. Ayrıca, savaş sonrasındaki "Keynesgil oydaşma"nın etkisi altında uygulanan devreselllik karşıtı kamusal politikaları ve sosyal güvenlik kurumlarını da "toplumsal birikim yapıları" kapsamına soktular. Bu politikalar ve kurumlar, kapitalist kârın saf mantığından yurttaşları belirli bir ölçüde koruyordu (bunu, "sermaye ile yurttaşların anlaşması" olarak adlandırdılar). "Şirket sistemi"nin uğradığı aşınma[7] hem ABD'nin uluslararası hâkimiyetinin gerilemesinden hem de üretkenlik kazançlarındaki yavaşlamanın sonucu olarak "sermaye-emek paktı"nın çökmesinden kaynaklanır ve bizatihi bunlara neden olan şey, Taylorizme karşı toplumsal direniş ve kâr dürtüsünden doğan toplumsal ve ekolojik maliyetlerin gitgide büyük firmalara fatura edilmesidir.

Amerikalı radikallere göre, anti-emperyalist, toplumsal, ekolojik ve tüketicilerce verilen mücadeleler 1970'lerdeki bunalımın patlak vermesini açıklamakta merkezî bir rol oynar. Fransız düzenleme okuluyla olan yakınlık açıktır, ama Amerikalı radikaller, çalışmanın örgütlenmesinin ve denetiminin somut biçimlerine, emek piyasasının heterojenliğine ve bölümlenmesine, işverenlerin işçi sınıfını bölme stratejilerine, toplumsal ve siyasal mücadelelere daha büyük bir dikkatle eğilirler. Kısacası, onların yaklaşımı daha dolaysız olarak tarihçi ve açıkça "angaje"dir. Yine de, Fransız düzenlemeciler gibi radikaller de Reagancı karşı devriminin içsel tutarlılığını ve etkinliğini oldukça hafife aldılar. Neoliberalizmin kapitalist birikim için yeni toplumsal yapılar yaratabildiğini, bu yapıların savaş sonrasındakilerden kesinlikle daha az homojenleştirici ve daha az eşitlikçi olduğunu ama yine de yatırımların uzun süreli kârlılığını yeniden sağlayabildiğini anlamaları uzun zaman aldı. 1980'li yıllarda radikaller, Reagancı politikaları etkili olmadıkları için tutarlılıkla eleştirdiler -kuşkusuz, o politikalara yöneltilebilecek ana eleştiri bu değildi. Nitekim Bowles, Gordon ve Weisskopf'a göre, monetarizm, uzun dönemli kapitalist büyüme için son derece önemli olan yüksek, istikrarlı kârları en azından yakın gelecekte yeniden sağlamazdı.[8] 1990'da da hâlâ, "işletme" hâkimiyetini yeniden kurma programının yaşayabilir bir toplumsal birikim yapısıyla sonuçlanmayacağını iddia ediyorlardı.[9] Gordon, 1996'daki beklenmedik ölümüne kadar temel olarak bu analizi savunmayı sürdürdü.[10]

Yalnızca David Houston, 1992 tarihli bir makalesinde, şu temel direklere dayanan yeni bir toplumsal birikim yapısının doğduğunu saptadı: (1) sermaye ile emek arasında "müzakere" olmaktan çıkıp "tahakküm"e dönüşen, sendikalara karşı saldırıların yapıldığı ve ücret maliyetlerinin epeyce düşürüldüğü, belirli ücretliler açısından iş yerinde daha büyük özerkliğin ve firma sermayesinde paydaşlığın eşlik ettiği bir "anlaşma"; (2) sermaye ile yurttaşlar arasında, devletçilik karşıtı ve popülist bir propagandaya, şovenizme, ne pahasına olursa olsun kârı yüceltmeye dayanan bir "anlaşma"; (3) en geleneksel endüstrilerin kapatılması ve yerlerinin değiştirilmesi, birikimin hizmetlere, özellikle finansal hizmetlere kaydırılması ve kamu hizmetlerinin (eğitimin, güvenlik güçlerinin, tutukevlerinin) özelleştirilmesi yoluyla sermayenin yeniden yapılandırılması; (4) dik başlı rakiplere ABD hukukunu dayatmak için, ABD'nin tehdit altındaki hegemonyasının Dünya Bankası, IMF ve biricik süper güç olarak sahip olduğu konum aracılığıyla savunulması. Houston kısa makalesini şu uyarıyla noktalıyordu: "çelişkilerle dolu" olsa bile "bu SSA'nın ürkütücü gücünü unutmamalı ya da hafife almamalıyız".[11]

Radikaller, yeni bir toplumsal birikim yapısı tezini yakın zamanlarda kabul etmişlerdir, ama gerçekten ayrıntılı bir analizini yapmamışlardır.[12] *Review of Radical Political Economics*'te yayınlanan hiçbir makalede, kurumsal yatırımcıların (emeklilik fonlarının ve karşılıklı sigorta fonlarının) ortaya çıkışıyla ya da şimdi Fransa'da finansal ya da neoliberal birikim rejimi dediğimiz olguda bunların üstlendikleri rolle ilgili bir analiz sunulmaması çarpıcıdır. Reich, "kurumsal yönetişim"in ücretliler üzerindeki etkisiyle ilgili Ghilarducci, Hawley ve Williams'ın ya da Lazonick ve O'Sullivan'ın yaptıkları çalışmalara elbette değiniyor, ama fazla üstünde durmuyor. Öyle görünüyor ki, radikal iktisatçıların ana çalışmaları gerçekte hem alternatif önerilerinin eksenini hem de bunları savunma tarzlarını değiştirmiştir. 1980'li yıllardaki çalışmalar, acımasızlığı ve adaletsizliği nedeniyle Reaganizmi şiddetle eleştiriyordu ve yalnızca neo-Keynesgil kamu düzenlemesini savunmakla kalmayıp, öncelikle, ücret artışına, üretkenliğe ve sendika gücüne dayalı olarak birikimin yeniden canlandırılmasını da savunan radikal toplumsal-demokratik politikaların geliştirilmesi çağrısı yapıyordu. Eşitlikçi ve demokratik ideallerin geri çekilmesinin yanı sıra, Berlin Duvarı'nın yıkılmasına da tanıklık eden 1900'lı yıllarda Bowles, Gintis ve Weisskopf benimsedikleri mantık çizgisini yeniden yoğurdular. Nitekim Weisskopf, sosyalist hedeflere ulaşmak

için "sosyal demokrat yaklaşım"dan çok "piyasa sosyalizmi" destekçilerinin tezlerine yaklaştı.[13] Daha da şaşırtıcı olan, Bowles ve Gintis'in geçirdikleri evrimdir.[14]

Ekonomik demokrasi: Özyönetim sosyalizmi mi, üretimci eşitlikçilik mi?

Ne var ki radikal iktisatçılar, genel bir ifadeyle demokratik, özyönetimsel bir sosyalizmin destekçileri, Doğu Avrupa'da 1960'lı yıllardan beri peş peşe yapılan "piyasa yanlısı" reformlara ilişkin kuramsal tartışmalara pek etkin olarak katılmadılar. Duvar'ın yıkılmasıyla, *Review of Radical Political Economics*'te (diğer Anglo-Amerikan Marksist dergilerde olduğu gibi), yaşayabilir bir sosyalizm modelini yeniden kurma gerekliliğine ilişkin bir dizi makale çıktı.[15] Güncel Kuzey Amerika bağlamında, radikaller arasında belirli bir oydaşma beliriyor görünmektedir. Devlet karşıtı ideolojilerin hâkimiyeti nedeniyle, sosyal demokratik yol (sosyal politikaların ve yeniden paylaştırıcı vergilendirmenin yumuşattığı klasik bir kapitalist birikim) ve demokratik bir türden olsa bile planlama yolu, siyasal düzeyde uygulanabilir değildir. Bu nedenle, piyasanın rolünü bütünüyle ve çekincesiz olarak ama mülkiyet haklarının radikal bir yeniden dağıtımı temelinde kabul eden bir özgürleştirici projenin yeniden tanımlanması gereklidir: Özyönetimli piyasa sosyalizmi. Nitekim Erik Olin Wright'ın koordine ettiği "Gerçek Ütopyalar" projesi kapsamında yayınlanan bir çalışmada Bowles ve Gintis, "sosyalizm" terimini terk ederler ve üretim araçları üzerindeki mülkiyetin tamamen dağıtılmasını (dekonsantrasyon), inisiyatifin ve piyasaların özgür işleyişini öngören "varlığa dayalı eşitlikçilik" dedikleri şeyi geliştirip tanımlarlar. *Laissez-faire*'nin muhafazakâr destekçilerine şöyle karşı çıkarlar:

> Ekonomik oyunun kurallarında, hem daha fazla ekonomik eşitliği hem de daha iyi ekonomik performansı güçlendiren değişikliklerin olduğu önermesi için inandırıcı ekonomik tezler ve bol bol deneyimsel destek vardır. Gerçekte ... eşitsizlik sıklıkla üretkenliğin önünde bir engeldir [ve] ekonomik performansı engeller

–ve bunun üç nedeni vardır. Birincisi, "yüksek eşitsizlik düzeylerini destekleyen kurumsal yapıların sürdürülmesi sıklıkla pahalıya patlar", çünkü "eşitsizliğin fazla olduğu toplumlarda devletler, sıklıkla, ekonominin üretken potansiyelinin büyük bir kısmını, eşitsizliklere kaynaklık

eden oyunun kurallarını uygulamaya ayırmak zorunda kalırlar. Kendi paylarına firmalar, "çalışma denetimi ve güvenlik personeline büyük harcamalar yaparlar".

> Gerçekte, işten çıkarma tehdidi işverenlerin emek disiplini stratejilerine katkıda bulunduğu ölçüde, yüksek işsizlik düzeyleri de eşitsizliği uygulama bedellerinden birisi sayılabilir: Çatışmanın daha az olduğu koşullarda, yararlanılmayan emek, üretken faaliyetlere tahsis edilebilirdi.[16]

Verimlilik ile eşitlik arasındaki bu bağın ikinci nedeni şudur:

> Daha eşit toplumlar, ekonomik açıdan daha çok bölünmüş toplumlarda bulunmayan işbirliği ve güven düzeylerini destekleme yeteneğine sahip olabilir. Oysa hem işbirliği hem de güven, özellikle alışverişlere ilişkin bilgilerin eksik ve nüfus içinde dağılımının eşitsiz olduğu yerlerde, ekonomik performans için temel önemdedir.

Bowles ve Gintis, "toplumun piyasa başarısızlığını ödünlemeye yönelik tepkileri [olabilen], etik ve ahlaki kurallar da dâhil toplumsal davranış normları"na ışık tutan büyük neoklasik iktisatçı Kenneth Arrow'dan alıntı yaparak devam ederler.[17]

Son olarak, daha fazla eşitlik lehine üçüncü bir faktör şudur: Eğer işçiler şirket sermayesinin sahipleri olurlarsa, bu onların çalışma şevklerini artırmayı, denetleme ve bakım maliyetlerini azaltmayı olanaklı kılacak, böylece de "refahta genel iyileşmelere (önceki sahibin tazmin edilmesi olanağı da dâhil)" izin verecektir.[18] Demokratik bir piyasa ve ücretlilerin kapitalizmi yönünde böyle ekonomist bir taleple karşılaşınca filozof Daniel Hausman, ince bir alaycılıkla, eşitlikçiliğin üretimci erdemleri konusunda muhafazakârları ikna etmeye çalışmak yalnızca mantıksız değildir, "tehlikelidir de, çünkü eşitlikçiliğin temellerini bulanıklaştırır ve dolayısıyla, eşitlikçi politikaları savunmanın gerçek dayanağını zayıflatır", diye yanıt verir. Çünkü "eşitlik, dürüstlükle, özsaygısıyla, eşit saygıyla ve kardeşlikle olan bağından dolayı özü gereği ahlaksal öneme sahiptir". Daha fazla üretkenlik ideali üzerine alternatif bir toplumsal proje inşa etmek, iyi bir toplumun "her evde Nintendo oyunlarının olması ve AVM'ye daha çok gidip gelmekle ilgili olmadığı"nı unutmaktır.[19] Sosyolog Olin Wright çok daha ileriye gider: Serbest rekabetin işleyişine biçtiği belirleyici rol nedeniyle, "Bowles ve Gintis modelinin birtakım özellikleri, hiç öyle bir niyet gütmediği hâlde, topluluğu sistematik olarak aşındırıcı bir etki yapabilir": "Piyasalar birtakım erdemlere sahip olabilir, ama ... genelde topluluğun düşmanıdır".[20] Topluluk normlarının içeriden benimsemeksizin, empati kanalları ve karşılıklı güven olmaksızın ve piyasa fırsatçılığı

giderek ortadan kalkmaksızın, hiçbir radikal eşitlikçi reform nihayetinde siyasal yaşayabilirliğe sahip değildir.

Sonuç

1993'te kaleme aldığı tarihsel geriye bakışta Michel Reich, radikallerin Reagan dönemecini anlamakta geç kaldıklarını vurgular: "Birçoğumuzun kanısına göre, ekonomide hükümetin rolünün azaltılması kapitalizmin gerçek çıkarına aykırıydı ve görünürde *laissez-faire* yönünde alınan dönemeç uzun sürmezdi."[21] Kuzey Amerikalı "liberaller"in (ya da Keynesgil merkezcilerin) yenilgisi, dolayısıyla merkezciler ve Reagancı aşırı liberaller arasındaki uçurumun genişlemesi, radikaller ile yenikurumsalcı "liberaller"i ayıran uçurumu oldukça daralttı. Bu ikinciler (Stiglitz, Solow, Williamson), piyasanın verimsizliklerini (eksik bilgiler, verimlilik ödemeleri, işlem maliyetleri) açıklayan ve bölümlenme kuramlarının "meydan okuma"sına neoklasik araçlarla karşılık veren analizler geliştirirlerken, radikaller mikro-analitik araçlar geliştirmeye ve mantık yürütmelerini biçimselleştirmek için oyun kuramını kullanmaya uğraştılar. Amerikalı radikaller her zaman görgülcü olagelmişlerdir, her zaman analizlerini elde var olan tarihsel ve istatistiksel verilerle dikkatlice sınamışlardır. Ama neoklasik akademik çevrelerin baskısı altında ve merkezci "liberaller"e yakınlaşmalarına uygun olarak, gitgide kavramsal araçlarını ana akımın araçlarıyla uzlaştırma eğilimi göstermişlerdir.

Siyasal değişim ve kuramsal değişim birbiri ardına meydana geldi. Radikaller "tüm kapitalist ekonomilerin aynı olmadığı"nı[22] ve Avrupa'daki sosyal demokratik reformların ABD modelinden daha kabul edilebilir olan kapitalizm modelleri inşa ettiğini giderek kavradıkça, "piyasaların rolünü daha geniş şekilde kabullenme"[23] yönünde evrim geçirdiler ve gitgide kendilerini değişmiş neoklasik paradigma içine yerleştirdiler. Bu hareketin somut sonucu, patrimonyal kapitalizme kıyasla ücretlilerin kapitalizminin ekonomik üstünlüğünü yalnızca standart kuramsal araçları kullanarak kanıtlamak için Bowles ve Gintis'in giriştikleri uğraştır. Başta gelen radikal yazarlar, çağdaş kapitalizmin gerçeklerini görgül olarak analiz etme ve özgün şekilde eleştirme geleneğini terk ederek, yeni-kurumsalcılık tarafından değiştirilmiş hâliyle standart mikro-ekonomik kuramın "ilerici" alt sürümünü geliştirme girişimine sığınmış görünüyorlar. 1960'lı yıllarda radikalleri "liberaller"den ayırmış olan "büyük duvar"[24] Berlin Duvarı'yla birlikte yıkılmıştır –en seçkin radikal yazarlar ile

yeni-kurumsalcılar arasında derin farklılıkların varlığının artık açık olmaması ölçüsünde. Bu gelişim doğrulanacak olsaydı, yakınlaşmanın asıl kurbanı, hiç kuşkusuz, bugün büyük ölçüde barutunu tüketmiş olan radikal akımın eleştirel ve tarihsel analiz yeteneği olurdu. Bununla birlikte, tarihsel tutunma noktası nedeniyle, bu akımın, yeni yüzyılın başında ortaya çıkan ve yeni stratejik perspektifler önerilmesine yardımcı olan yeni toplumsal hareketlerden yararlanabileceğini hâlâ umut edebiliriz.

NOTLAR

1 Bu alıntı, URPE'yi tanıtan metinden yapılmıştır ve derneğin üç ayda bir yayınladığı dergisi *Review of Radical Political Economics*'in (RRPE) ele aldığı sorunlarda hâlâ öne çıkmaktadır.
2 Bowles, Gordon ve Weisskopf 1984, s. 282-3.
3 Rebitzer 1993, s. 1395.
4 Reich 1993, s. 44.
5 Edwards, Gordon ve Reich 1975, s. 359.
6 Bkz. Cain 1976.
7 Bkz. Bowles, Gordon ve Weisskopf 1984, Bölüm 4.
8 Bowles, Gordon ve Weisskopf 1984, s. 206.
9 Bkz. Bowles, Gordon ve Weisskopf 1990.
10 Bkz. Gordon 1996, Bowles ve Weisskopf 1999.
11 Houston 1992, s. 67.
12 Bkz. Reich 1997 ve Lippit 1997.
13 Bkz. Weisskopf 1992.
14 Bkz. Bowles ve Gintis 1998.
15 Bkz. örneğin, Weisskopf 1992 ve Schweickart 1992.
16 Bowles ve Gintis 1998, s. 4-6.
17 Bowles ve Gintis 1998, s. 6.
18 Bowles ve Gintis 1998, s. 7-8.
19 Hausman 1998, s. 80, 83, 84.
20 Wright 1998, s. 96.
21 Reich 1993, s. 46.
22 Reich 1993, s. 48.
23 Reich 1993, s. 48-9.
24 Bkz. Reich 1993.

Bölüm 15

Siyasal Marksizm



Paul Blackledge

Geçen otuz yıl boyunca Robert Brenner ve Ellen Meiksins Wood, hem ortodoks tarihsel maddecilikle hem de post-Marksist idealizmle ilişkili tuzaklara düşmekten kaçınan devrimci bir tarihsel maddecilik yorumunu geliştirme ve savunma çabası göstermişlerdir. Bunu tarihsel, kültürel, siyasal, toplumsal ve ekonomik kurama, hem kapsamı hem de özgünlüğü bakımından soluk kesici olan bir dizi parlak müdahalede bulunarak yapmışlardır. Bu projenin bir parçası olarak, temel öneme sahip tarihsel ve siyasal tartışmalara yeni, heyecan verici ve zihni kamçılayıcı katkılar koymuş ya da böyle katkılar koyanları etkilemişlerdir. En başta, Brenner'ın feodalizmden kapitalizme geçişe ilişkin analizi, o sürece ilişkin sonraki tüm zekice yorumları etkilemiştir.[1] Klasik siyaset kuramı,[2] modern Birleşik Devletler'in ortaya çıkışı,[3] Hindistan, Çin ve Güney Afrika tarihleri,[4] ekonomi politiğin doğuşu,[5] Yeni Sol'un politikası,[6] İngiliz Devriminin mahiyeti,[7] burjuva Avrupa'nın yükselişi,[8] savaş sonrasında dünya ekonomisinin çizdiği rota,[9] "yeni emperyalizm"in mahiyeti[10] ve Westfalya devlet sisteminin doğası[11] gibi çok çeşitli alanlarda da önemli çalışmalar yürütülmüştür. Bu başarıların ikisiyle ilgili yorumunda Perry Anderson, Brenner'ın külliyatındaki tarihsel öğeyi "yetkin" olarak tanımlamış ve Brenner'ın savaş sonrası dünya ekonomisine ilişkin analizi sayesinde, "Marx'ın girişiminin kesinlikle halefini bulduğunu" öne sürmüştür.[12] Brenner ve Wood'un önemi konusunda Anderson'ın değerlendirmesine katılalım ya da katılmayalım, bu iki isim ciddi olarak dikkate alınmayı hak etmektedir.[13]

Siyasal Marksizm

"Siyasal Marksizm" terimini, Brenner'ın feodalizmden kapitalizme geçişe ilişkin analizine verdiği eleştirel bir yanıtta Fransız Marksist Guy Bois türetti; Bois'nın söz konusu yanıtında öne sürdüğüne göre, Brenner'ın tezi

> sınıf mücadelesinin tüm diğer nesnel olumsallıklardan ve en başta da özgül bir üretim tarzına has olabilecek gelişim yasalarından koparıldığı iradeci bir tarih görüşüyle aynı kapıya çıkar.[14]

Bu küçümseyici soy kütüğüne rağmen, Ellen Wood, siyasal Marksizm terimini hem kendisinin hem de Brenner'ın çalışmalarının mantıklı bir betimlemesi sayarak coşkuyla kucaklar, ama bu terimin iradeci bir tarih anlayışını ima ettiğini reddeder.[15] Daha ziyade, siyasal Marksizmin, "basitçe, bir üretim tarzının *toplumsal* bir fenomen olduğu ilkesini ciddiye [alarak]" Marksizmin önceki mekanik sürümlerinin zaaflarını alt ettiğinde ısrar eder.[16]

Siyasal Marksizm, Marksizmin geleneksel yorumlarıyla olan farkını iki temel şekilde betimler. Birincisi, Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya önsözde ana çizgileriyle tanımladığı tarihsel dönüşüme ilişkin klasik Marksist modeli reddeder. İkinci olarak ve o modelin yerine, Brenner ve Wood tarihte açıklayıcı önceliğin üretim ilişkilerindeki değişikliklere verilmesi gerektiğini savunurlar. Wood'un belirttiğine göre, siyasal Marksizm, Edward Thompson'ın temel/üstyapı mecazının kabalaştırılmasına getirdiği eleştiri ile Brenner'ın kapitalist gelişime ilişkin alternatif yorumunu birleştirir. Teleolojik olmayan bir tarih yorumunu yeniden daha sağlam bir zemine oturtmak için bu iki öğeyi sentezler.[17]

Wood, teleoloji karşıtı bir Marx okumasını yeniden onaylamaya büyük önem verir ve böyle yapmak için, birisi akademik ve diğeri siyasal olmak üzere iki neden gösterir. Wood'un öne sürdüğüne göre, tarihte açıklayıcı önceliği üretici güçlerin gelişimine atfeden ortodoks Marksist tez, yalnızca kapitalist üretim tarzına has olan özel bir akılcılığın insan doğasının bir yapıtaşı olduğunu farz eder. Bunun sonucu olarak, ortodoks modelde kapitalist akılcılık, hem geçmişi bilmemizin önünde bir engel hem de geleceğe ilişkin sosyalist umutları gerçekleştirmemizin önünde bir duvar işlevi görecek şekilde doğallaştırılır. Dolayısıyla, insanlık tarihi kapitalist akılcılığın salıverilmesine giden bir süreç olarak okunursa, o zaman bilimciler kapitalist akılcılığın özgüllüğünü anlayamayacaklar ve siyasetçiler, onu aşma olasılığını kavrayamayacaklardır.[18]

Wood, birçok ortodoks Marksistin temel/üstyapı mecazını uygularken tarihsel maddeciliği "... toplumsal yapı alanında ... katı bir belirlenimciliğe" indirgediklerini de öne sürer ve şöyle der.

> ... oysa gerçek, görgül dünya fiilen olumsal ve indirgenemez şekilde tikel hâlde kalır.[19]

Edward Thompson, *The Making of the English Working Class*'ta (*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*), "ekonomik büyüme dinamiği ile toplumsal ya da kültürel yaşam dinamiği arasında herhangi bir otomatik ya da aşırı doğrudan örtüşmenin olduğunu farz etmemeliyiz" yolundaki ısrarıyla bu tatsız ikilemden kaçınır.[20] Thompson, on dokuzuncu yüzyıla girilirken İngiltere'de işlerlikte olan kültürel süreçlerle ilgili olarak gerçekte şöyle der:

> Buharlı motor kadar siyasal bağlam da işçi sınıfının bilincinin ve kurumlarının şekillenmesinde en fazla etkili olmuştur.[21]

Thompson'ın başka bir yerde öne sürdüğü gibi, tarihsel maddecilik toplumsal süreci bir bütünlük olarak incelemeye çabaladığına göre, "ekonomik" ve "siyasal" şeklindeki şeyleşmiş kavramsallaştırmaları reddetmelidir.[22] Wood'un belirttiğine göre, Thompson'ın kuramsal çerçevesi,

> "toplumsal"ın aksine şöyle ya da böyle "maddi" olan, "bölgesel anlamda" ayrı bir alan olarak değil, daha çok, bizatihi indirgenemez şekilde toplumsal olarak "ekonomik" kavramını -gerçekte, toplumsal ilişkilerin ve uygulamaların oluşturduğu hâliyle "maddi" kavramını [gerektirir]. Dahası, "temel" ... sırf "ekonomik" değildir, mekânsal olarak ayrı bir üstyapıya havale edilemeyen hukuksal-siyasal ve ideolojik biçimleri ve ilişkileri de beraberinde getirir ve onlarda cisimleşir.[23]

Dolayısıyla, temel/üstyapı mecazı, tarihi yorumlamak için yeterli bir çerçeve olarak işe yaramayacaktır. Onun yerine, belirli toplumsal oluşumlar evrim geçiren bütünlükler şeklinde tarihsel olarak analiz edilmelidir.

Bu nedenle, Thompson'ın *The Making of the English Working Class*'ı yazdıktan sonra bakışını yirminci yüzyıla yöneltmekten çok, on sekizinci yüzyıla odaklanma kararının altında yatan akılcılıkla ilgili Perry Anderson'ın sorduğu soruya karşılık Wood'un verdiği yanıt, Thompson'ın "kapitalizmin toplumsal bir biçim olarak yerleşmesini açıklama" girişiminde bulunduğudur ve bu, Brenner'ın de büyük bir azimle kendini verdiği bir görevdir. Wood'un kanısına göre, siyasal Marksizm, temel/üstyapı mecazının kaba uygulamasından kopmakla, Marx'ın kendisinin tarihsel yöntembilime yönelik teleoloji karşıtı yaklaşımına sadıktır. Wood.

Marx'ın çalışmalarının değil, Weber'in çalışmalarının kendi teleolojik tarih kuramıyla tanımlanabileceğini öne sürer, çünkü Weber

> Marx'ın diğer Batılı düşünürlerin hepsinden daha çok alaşağı etmeye çalıştığı tek doğrultulu, teleolojik ve Avrupa merkezci bir tarih anlayışının prizmasından dünyaya bakmıştır.[24]

Gerçekten, Weber'in Protestan etik kavramı, "hâlihazırda varlığını farz etmeksizin 'kapitalizmin ruhu'nu açıklayamaz".[25]

Wood'un tezine göre, bu anlamda Weber'in yaklaşımı, kapitalist gelişime ilişkin "ticari model"in bir çeşitlemesidir; buna göre kapitalizm, kasabalarla ve kentlerle ilişkilidir, kapitalizmin zaferi de kasabada ve kentte yaşayanların, yani burjuvazinin, kapitalizm öncesi ülke halkı karşısındaki zaferiyle ilişkilidir.[26] Bu modelin aksine Wood, Brenner'ın kapitalist gelişimi İngiltere'de doğan bir tarımsal kapitalizm biçimi olarak okumasını savunur: Kentler ancak kırsal kesimdeki kapitalist gelişim temelinde, sırf burjuva değil kapitalist bir karakter kazanabilirdi. Dolayısıyla, siyasal Marksistlere göre, çağdaş dünyaya ilişkin açık seçik bir anlayış geliştirmeyi arzu eden bizlerin karşı karşıya olduğumuz kilit görev, feodalizm altında burjuvazinin yaratıcılığını serbest bırakan temeli keşfetme arayışına girmekten çok, (İngiltere'de) kırsal kesimdeki kapitalist toplumsal ilişkilerin gelişimini açıklamaktır.

Feodalizmden kapitalizme geçiş

Brenner, Maurice Dobb'un feodalizmden kapitalizme geçişe ilişkin analizi konusunda yaptığı bir değerlendirmede, Dobb'un tezinin "Avrupa'daki ekonomik gelişimin tartışılması için bir başlangıç noktası olmaya devam ettiği"ni[27] öne sürer. Bu savın doğruluğu ne olursa olsun, Brenner'ın geçişe ilişkin kendi analizini, kısmen, Dobb'un tezindeki bazı zaafları aşma girişimi olarak kaleme aldığı kesinlikle doğrudur.[28]

Brenner, Dobb'un *Studies in the Development of Capitalism*'i (*Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler*) hakkındaki değerlendirmesine başlarken, Dobb'un klasik ve neoklasik iktisatçıların "tarihaşırı" temaşalarından kopuşunu yorumlayarak söze giriyordu. Onlara göre, modern kapitalizmin özgül niteliği, insan doğasının temel bir özelliği olarak doğallaştırılır.[29] Ne var ki Dobb, serflikten ücretli emeğe doğru değişimin ekonomik açıdan yaşayabilir hâle gelmesini sağlayacak şekilde emeğin üretkenliğinde artış olmasını, kapitalizme geçişin zorunlu ön koşulları arasında saymakla birlikte, böyle bir üretkenlik artışının feodalizm bün-

yesinde sistematik olarak nasıl gelişebildiğini açıklamıyordu.[30] Benzer şekilde, ticaretin feodal toplum üzerindeki yıkıcı etkisine ilişkin öykü, "büyük ölçüde, şehirlerin yükselişiyle özdeşleştirilebilir," savını ortaya atıyor ama devam ederek, "[şehirleri] bu aşamada kapitalizmin minyatürleri olarak görmek yanlış olur," diye ekliyordu.[31] Dahası, Orta Çağ dünyasında şehirlerin yükselişine ilişkin analizini feodalizmin iç dinamiğine ilişkin bir modelde bütünleştiremedi. Şehirlerin yükselişine ilişkin bazı açıklamalar yaptı, ama bu sezgileri dört başı mamur bir kuramda bütünleştirmeye girişmedi.[32]

Ayrıca, Brenner'ın öne sürdüğü üzere, Dobb hem feodalizmi serflikle eşitlediği hem de aynı zamanda yaklaşık on beşinci yüzyıldan itibaren serfliğin yıkılmış olduğu tezini ortaya attığı için, onun hesabına göre, feodalizm 1640'lı yıllardaki kalkışmalardan çok önce "ölmüş" olmalıdır. Bunun sonucu olarak, on yedinci yüzyılda bir burjuva devrimi kavramının geçerliliği sorgulanır hâle geliyordu.[33]

Feodalizmden kapitalizme geçiş konusundaki alternatif yorumunda Brenner'ın savunduğuna göre, kapitalizm, sınıf mücadelesinde köylülerin feodal soylulara karşı zaferinin bir sonucu olarak değil, hele hele yükselen bir burjuvazinin ürünü olarak hiç değil, feodalizm bünyesinde yürütülen sınıf mücadelesinin hiç de niyet edilmeyen bir sonucu olarak doğdu.[34]

Bu, Brenner'ın geçiş sürecinde şehirlerin rolünü görmezden geldiğini ifade etmez. Çünkü Brenner, bir yandan, feodalizmden kapitalizme geçişe ilişkin modelinin "gerekli önkoşul" olarak Orta Çağ döneminde tüccar kapitalizminin önceden gelişmiş olması önermesine dayandığını savunurken,[35] öte yandan da, Londra'daki tüccar camiasını İngiliz Devrimine ilişkin analizinin merkezine koymuştur. Yine de Brenner'ın öne sürdüğüne göre, geçişe ilişkin "geleneksel toplumsal yorum" savunulamaz,[36] çünkü

> İç Savaş dönemine gelindiğinde, büyük toprak sahipleri kategorisi içinde herhangi bir türden sınıf ayrımına işaret eden herhangi bir şey saptamak çok zordur, çünkü çoğu aynı sınıftandı.[37]

Brenner'ın "Sanayi Öncesi Avrupa'da Tarımsal Sınıf Yapısı ve Ekonomik Gelişim" başlıklı makalesinde öne sürdüğüne göre,

> "geleneksel ekonomi"den göreli olarak kendine yeterli ekonomik gelişime sıçrama, kırsal kesimde bir dizi özgül sınıfsal ya da toplumsal mülkiyet ilişkilerinin –yani, kapitalist sınıfsal ilişkilerin– ortaya çıkmasını temel aldı. Keza bu sonuç da iki yanlı bir sınıfsal gelişim ve sınıfsal çatışma sürecinin önceki başarısına bağlıydı: bir yanda, serfliğin yıkılmasına; öte yanda, ağırlığı giderek artan küçük köylü mülkiyetinin devre dışı bırakılmasına.

Fransa'da serflik, köylüler ile beyler arasındaki sınıf mücadelesiyle yıkıldı, ama süreç, kapitalizmin gelişimi için gerekli olanın ötesine geçti ve onun yerine, yaygın küçük köylü mülkiyetinin yerleşmesine yol açtı. Doğu Avrupa'da köylüler yenildi ve böylece serflik yeniden getirildi. Tarımsal kapitalizmin evrimi için en uygun koşullar yalnızca İngiltere'de oluşup gelişti.[38] Bu nedenle İngiltere'de, dolayısıyla Avrupa'da ve dünyada kapitalist gelişim, sınıf mücadelesinde köylülerin feodal soylular karşısında kazandıkları zaferin bir sonucu değildi, hele hele yükselen bir burjuvazinin ürünü hiç değildi. Daha çok, kapitalizm, İngiltere kırsal kesimindeki sınıf mücadelesinin hiç de niyet edilmeyen bir sonucu olarak evrildi.

Bu makalenin yayınlanması üzerine çıkan tartışmada Brenner, Marksist ortodoksluktan saptığı için geniş şekilde eleştirildi. Ne var ki Brenner "Burjuva Devrimi ve Kapitalizme Geçiş"te, revizyonizmini savunurken, Marx'ın 1840'lı yıllardaki yapıtlarının, özellikle *Komünist Manifesto*, *Alman İdeolojisi* ve *Felsefenin Sefaleti*'nin, feodalizmden kapitalizme geçişe ilişkin Adam Smith'ten ödünç alınmış sakat bir modeli özlerinde taşıdıklarını öne sürer. Brenner, Marksistlerin geçişe ilişkin yorumlarını Marx'ın bu erken yapıtlarına göre değil, sonraki yapıtlarına, özellikle *Kapital* ve *Grundrisse*'ye göre yeniden şekillendirmeleri gerektiğini söyler: Çünkü Adam Smith kapitalizmin mahiyetine ilişkin güçlü bir yorum geliştirmiş olmakla birlikte, bu yorumunu, kapitalizmin kökenine ilişkin çok tartışma götürür bir teze dayandırmıştı.[39] Aslında Smith, kapitalist akılcılığı evrensel farz ediyordu ve bu nedenle, feodalizmden kapitalizme geçişe ilişkin analizinde, akılcı kapitalist bireylerin evrimini kolaylaştırabilen güçlerin önündeki engellerden çok, feodalizm içinde kapitalist gelişimin önündeki engelleri arıyordu. Brenner, modern öncesi toplumlarda kapitalist davranış örüntülerine ilişkin tarihsel kanıt olmadığı düşünülünce, çok haklı olarak, bunun iler tutar yanı bulunmayan bir duruş olduğunu öne sürer.

Brenner, Marx'ın erken dönem yazılarında önerilen geçiş modelinin Smith'in yaklaşımına koşut olduğunu ileri sürer. Bu yöntembilimin kilit önemdeki bir etkisi, aslında Smith gibi genç Marx'ın da bir toplumsal dönüşüm kuramı geliştirmemesidir; onun geçiş modeli

> tuhaf görünür, çünkü gerek şehirde gerek ülkede, bir toplum tipinden başka birine dönüşümü ifade eden herhangi bir şey somut şekilde tasavvur edilmez. Kentsel ekonomiye gelince, o, doğduğu andan itibaren, bütünüyle burjuvadır ... Kırsal gelişime gelince, feodalizm ... hiçbir olumlu rol oynamaz ... Son olarak ... burjuvazinin iktidara gelişi sanki otomatiktir.[40]

Brenner'ın savunduğuna göre,

> eğer İngiltere gerçekten esasen feodal bir toplum olsaydı ... ticaretin yükselişinin niçin eski feodal düzeni yeniden üretmek yerine, kapitalist gelişime yol açmak zorunda olduğunu açıklamak gerekirdi ... Öte yandan, eğer İngiliz feodalizmi çözülme yolunda olsaydı ... kırsal toplum hâlihazırda kapitalizm yolunda epey mesafe kat etmiş olurdu ve İngiliz toprak beylerinin niçin kapitalistten başka her şey olduklarını açıklamak gerekirdi.[41]

Brenner, geçişe ilişkin toplumsal bir yorumun hâlâ gerekli olduğunu ama, sırf ima yollu bir tutumla, bir burjuva devrimine ilişkin eski Marksist anlayışın reddedilmesi gerektiğini öne sürerek bu açıklayıcı makaleyi sonuca bağlar.[42]

Dolayısıyla Brenner, tarihsel yöntembilimini, kapitalist akılcılığın gelişimi sorununa yönelik tarih dışı bir yaklaşım olarak gördüğü tutuma karşı bir polemik çerçevesine oturtur. Buna karşılık, bu tip davranışın evrensel olduğunu farz etmekten çok, kapitalist üretim ilişkilerinin gelişimi ve dolayısıyla kapitalist akılcılığın evrimi konusunda bir açıklama bulma girişiminde bulunur:

> Belirli oldukça özgül, tarihsel olarak gelişmiş mülkiyet ilişkilerinin yaygınlığı ... bireysel ekonomik aktörlerin modern ekonomik büyümeyi destekleyici ekonomik eylem örüntülerini izlemeyi akılcı ve olanaklı bulmalarına yol açacak temel koşulu sağlar.[43]

Bu nedenle,

> Ancak belirli oldukça özgül, tarihsel olarak gelişmiş mülkiyet ilişkilerinin yaygınlığı nedeniyledir ki, bireysel ekonomik aktörler Adam Smith'in ana çizgileriyle belirttiği modern ekonomik büyümeyi destekleyici ekonomik eylem örüntülerini izlemeyi akılcı ve olanaklı bulacaklardır.[44]

Brenner'ın İngiliz tarihi bağlamında öne sürdüğüne göre, 1350 yılı civarındaki Büyük Veba Salgını (Kara Ölüm) dönemine kadar ve sonrasındaki sınıf mücadelesi örüntüsü olağanüstü koşullar yarattı, böylelikle

> İngiliz lordların ya köylüleri yeniden serfleştirmeyi ya da mutlakıyet yönünde hareket etmeyi başaramamaları ... uzun dönemde onları, yaşadıkları gelir bunalımından çıkış için yepyeni yollar sunduğu ortaya çıkan şeyi aramak zorunda bıraktı.[45]

Bu yeni yol, tarımsal kapitalizme götürdü. Bu sistemde, büyük toprak sahipleri topraklarını kiracı çiftçilere kiraladılar ve bu toplumsal ilişki, kendi kendine genişleyen bir ekonomiye geçişin temelini oluşturdu: "Smith'e özgü 'normal' gelişim ancak bu olağanüstü koşullarda meydana gelebilirdi".[46]

Brenner tezini geliştirirken, geçişe ilişkin Malthusçu açıklamalara yıkıcı bir eleştiri yöneltir. Bunu, Malthusçuların sundukları kanıtlara karşı çıkarak değil, benzer demografik eğilimlerin Avrupa'nın farklı bölgelerinde ayrı yönlere gittiğini göstererek yapar.[47] Ayrıca, Brenner'ın öne sürdüğüne göre, Avrupa'daki çeşitli sınıf mücadelelerinin bu sonuçları şehirlerin ekonomik büyümesinden bağımsızdı.[48] İşte bu anlamda, Brenner kendini hem Smith'ten hem Marx'tan açıkça ayırır.

Brenner'ın öne sürdüğüne göre, Fransa'da sınıf mücadelesi, küçük köylü mülkiyetinin evriminde doruk noktasına çıktı. Dahası, Fransız mutlakçılığı, bu tip sahiplikle çok yakından bağlantılıydı ve "sınıf benzeri bir olgu"ydu.[49] Wood bu noktayı derinleştirir. Onun öne sürdüğüne göre, mutlakçılık, "feodal sömürünün yukarıya doğru merkezîleşmesi"ni temsil ediyordu.[50] Buna karşılık, İngiliz devletinin "kendisinin doğrudan artık sızdırma aracı olmadığı" gerçeği, onu, kapitalist olmayan mutlakçı devletlerden tamamen ayrı bir yere koydu.[51] Ayrıca, merkantilist mutlakçılık politikaları, şehirlerin büyümesini destekleyebilir ama yine de kapitalizmle ilişkisiz olabilirdi. Wood'un öne sürdüğü gibi,

> söz gelişi, Fransız Devriminin, aynı zamanda kapitalist de olup olmadığını belirlemeye zerre kadar yaklaşmadan ... tam anlamıyla burjuva olduğuna kesinlikle ikna olabiliriz. Burjuva (ya da bürger, ya da kent) ile kapitalist arasında zorunlu bir özdeşlik olmadığını kabul ettiğimiz sürece.[52]

Wood'un eski doktora öğrencilerinden biri olan George Comninel, bu akıl yürütme tarzını geliştirerek, "burjuva devrimi fikrini düpedüz bir yana atmak daha iyi olabilir," savını ortaya atmıştır.[53]

Brenner, sanki düşüncesinin böyle abese ircayla (*reductio ad absurdum*) ele alınmasını yanıtlıyormuş gibi, 1993'te İngiliz Devrimi üzerine yazdığı 700 sayfalık *Merchants and Revolution* (Tüccarlar ve Devrim) adlı monografla karşılık verdi.[54] Ayrıca, kitabın adından anlaşıldığı gibi, Londra'nın tüccar camiasını devrim analizinin merkezine koydu. Yukarıda değindiğim gibi, bu kitaba yazdığı 80 sayfalık "sonsöz"de Brenner, geçişe ilişkin "geleneksel toplumsal yorum"un savunulamaz olduğunu, çünkü eldeki kanıtların, feodal bir aristokrasinin karşısındaki yükselen bir burjuvazi fikrini ayakta tutamadığını öne sürer.[55] Ne var ki Brenner, eski toplumsal yoruma meydan okuyan revizyonist tutumun inandırıcılığının daha da az olduğu kanısındaydı, çünkü revizyonistler, İç Savaşı, genel bir ideolojik oydaşma içindeki belirli bireysel ve grupsal çıkarlarla ilgili bir çatışmaya indirgemişlerdi. Bu tutuma karşı Brenner, "İç Savaş öncesi dönemde esasen benzer anayasal ve dinsel sorunlarla ilgili olarak

pek çok durumda patlak vermiş benzer siyasal çatışmalar"a işaret eder.[56] Bu nedenle Brenner, İç Savaşın toplumsal bir yorumunun vazgeçilmez olduğunu savunurken, devrime ilişkin geleneksel Marksist yorumun savunulamaz olduğunu da vurgular. Brenner'ın ileri sürdüğüne göre, bir bütün olarak toprak sahipleri önceki yüzyıllarda kapitalist bir sınıfa dönüşmüş olmakla birlikte, monarşi, Orta Çağdan kalma bir mirasla devletin tepesindeki konumunu korudu: Hükümdarlar, der Brenner, "sırf birer icracı değillerdi, büyük patrimonyal efendilerdi".[57] Dahası, "kral, 1641 yılı güzüne kadar, toprak sahibi sınıfın bütününden siyasal olarak büyük ölçüde soyutlanmış durumdaydı".[58] Bu nedenle, İngiliz Devriminin özündeki temel çatışma, zenginliklerini siyasal yolla kurulmuş mülkiyet haklarından alan bu "patrimonyal grup" ile toprak sahibi sınıfın geriye kalanı arasındaydı.

Bu bölünmenin merkezinde, devletin mahiyetine ve rolüne ilişkin bir çatışma vardı. Toprak beyleri kapitalist sömürü yoluyla toplumsal fazlalık üretme yoluna gittikleri için, artık sızdırmanın ekonomi dışı biçimlerine bundan böyle gerek duymuyorlardı. Daha çok, mutlak özel mülkiyeti korumak için asgari ama ulusal rol üstlenmiş bir devlete gerek duyuyorlardı.[59] Bu nedenle, aristokrasi, devlet gücünün monarşinin ellerinde merkezîleştiğini görmekten çok mutluyken, monarşi de siyasal yolla kurulmuş mülkiyete dayanan mutlakçılık yönündeki hareketi başlatmaktan mutluydu.[60] Devlet gücünün gelişim yönü konusunda evrilen oydaşmanın bu farklı temelleri ancak bir noktaya kadar aynı doğrultuda hareket edebilirdi: Özgül olarak,

> Hükümdarlar, parlamenter sınıflarının onaylayamayacağı özgül savaşlara girişme –ve belirli dış politikalar izleme– eğilimindeydi.[61]

Brenner'ın öne sürdüğüne göre,

> kapitalizm ve toprak beyliği az çok ortak yaşamsal bir şekilde gelişmekle birlikte, kapitalist gelişim, kapitalist toprak beyleri ile patrimonyal monarşinin esasen muğlak ve kararsız, nihayetinde de içkin temel çatışmaya kaynaklık eden bir ilişki içinde oldukları yeni bir devlet biçiminin doğmasına yardım etti.[62]

Brenner'ın Devrime ilişkin anlatısı, aslında, belirli bir "yeni tüccarlar" grubunun açık çatışmayı ateşleyecek noktaya kadar monarşiyle nasıl çatışmaya girdiğinin öyküsüdür. Brenner'ın öne sürdüğüne göre, İngiltere'nin tüccarları, geleneksel olarak, "Tahtın onayladığı, koruma altında ticaret yapmalarının temelini oluşturan ticari şirketlere derin bir bağımlılığı" paylaşıyorlardı.[63] Tahtın 1620'lerde bu gruba koyduğu keyfî

vergilere rağmen, bu ilişki bu tüccarların Devrimde tutucu bir rol oynamalarını sağladı.[64] Ne var ki, on yedinci yüzyıl başından itibaren, Tahtla çok daha çelişkili bir ilişkisi olan yeni bir tüccarlar grubu ortaya çıktı. Bu "yeni tüccarlar", geleneksel meslektaşları gibi "sırf tüccar" değillerdi, bizatihi üretim sürecine de faal olarak katılıyorlardı.[65] Böyle yapıyorlardı, çünkü sırf tüccarlara kıyasla daha fakir tipler olarak, ayrıcalık tanınmış tüccar birliklerinin kapalı dünyasına giremiyorlardı. Gerçekte bu yeni grup, ancak geleneksel tüccarların başarısız oldukları yerlerde serpilip gelişebilirdi, çünkü piyasalar burada açıktı. Londra'nın güçlenen kapitalist topluluğunun üyeleri olarak bunlar, salt ucuz alıp pahalı satmakla ilgilenen geleneksel tüccarların mevcut üreticileri sömüremedikleri durumlarda fiili olarak üretim sürecine girme deneyimini kazanmışlardı.[66] Bu yeni tüccar grubu, elit tüccarların Tahtla ilişkisinden yararlanmıyordu. Dahası, "yeni tüccarlar", geleneksel tüccar gruplarına sağlanan korumacı yararlardan herhangi birini paylaşmak şöyle dursun, keyfî vergilendirmenin tüm yükünü de çekiyorlardı. İşte, Tahtın keyfî eylemlerine tepki olarak, 1640-2 döneminde bu grup, devrimci mayalanma içinde öncü konumlar üstlendi.[67]

Çağdaş siyaset

Feodalizmden kapitalizme geçiş sorunu Brenner için basitçe akademik bir ilgi alanı değildir. O, Troçkist geleneğin heterodoks bir kolu içinde hareket eder ve radikal dergi *Against the Current*'ın (Akıntıya Karşı) editörüdür. Dolayısıyla, siyasal bir düzeyde doğrudan sosyalist hareketin içinde yer alır.[68] Dahası, onun tarihsel çalışmaları dolaysız bir siyasal mesaj içerir ve bu mesaj belki de en açık olarak "Kapitalist Gelişimin Kökeni: Yeni-Smithçi Marksizmin Bir Eleştirisi" başlıklı makalesinde görülür. Bu makalesinde Brenner, sınıf mücadelesinin kapitalist gelişim ve azgelişmişlik analizlerinden çıkarılmasına Frank, Wallerstein ve Sweezy bağlamında bir eleştiri yöneltmek için kapitalizmin kökenine ilişkin geliştirdiği modeli kullanır.[69] Onların önerdikleri kapitalizm tarihleri konusundaki değerlendirmesini, ulaşmış oldukları siyasal sonuçların bir eleştirisiyle sonuca bağlayan Brenner, onların analizlerinin "Üçüncü Dünyacı" sonuçlara götürdüğünü, yeri gelince bu sonuçların da Batı'da sosyalist dönüşüm potansiyelinin küçümsenmesine yol açtığını öne sürer.

> Bu perspektif, metropole özgü üretici güçleri geliştirmekte kapitalizmin savaş sonrasında kazandığı başarının, savaş sonrası dönemde radikal işçi

> sınıfı hareketlerinin ve bilincinin gerilemesi ... için sağladığı maddi temelin boyutunu da minimize etmelidir. Sonuç olarak, kapitalizmin bugünkü ekonomik açmazının ileri sanayi ülkelerinde işçi sınıfının siyasal eylemi için sunduğu potansiyelleri minimize etmelidir.[70]

Brenner, kapitalizmin kalbindeki sınıfsal ilişkileri vurgularken, Batı'da proleter devrim için önerilen klasik Marksist tezi yeniden ifade eder. Gerçekten, ABD'nin birinci Körfez Savaşındaki amaçlarına yönelttiği enternasyonalist saldırıda, Amerikan soluna yaptığı, "bir türlü üzerinden atamadığı seçkinlikten -sıradan insanların kendi çıkarlarını keşfetme ve ona göre davranma yeteneğine sahip olmadıkları kanısından- derhal ve tamamen kurtulması" yönündeki klasik Marksist çağrıyla sözlerini bağlar.[71] Ve devrime ilişkin herhangi bir Marksist kuram kapitalizmin ekonomik hareket yasalarının bir analizinden kökenlenmek zorunda olduğu için, savaş sonrası kapitalizmin mahiyetini anlama arzusu, Brenner'ın Marksizminde temel önem taşır.

Bir dizi uzun incelemede Brenner, savaş sonrasındaki hızlı büyümeye ve bunalıma ilişkin kuram geliştirme çabası gösterdi. Bu incelemelerin ilki olan ve Mark Glick'le birlikte yazdığı "Düzenleme Yaklaşımı: Kuram ve Tarih"te, Fransız düzenleme okulunun dünya ekonomisini tanımaya yönelik yaklaşımıyla hesaplaşmaya girer. Brenner ve Glick, düzenlemecilerin hem yöntembilimini hem de reformist siyasal yargılarını eleştirirler. Brenner ve Glick'in öne sürdüklerine göre, yöntembilimsel olarak, düzenlemecilerin çıkış noktası ulusal ekonomi olduğu için, onlar, "bunalımın uluslararası bir ölçekteki eşzamanlı ve genel karakteri"ni açıklayamazlar.[72] Brenner ve Glick'in öne sürdüklerine göre, siyasal olarak,

> Düzenlemeciler bugünkü bunalımın nihai kaynağını, işçilerin katılımının "gayriresmî müdahale"sindeki bunalımda buldukları için, ... bunun mantıksal sonucu, Lipietz'in çıkış yolu olarak bir anti-Taylorcu devrim önermesi gerektiğidir. Bu, yeni bir sınıfsal uzlaşma getirecektir.[73]

Ne var ki,

> bugünkü bunalımın kaynağı üretkenlik artışıyla ilgili bir sorun olmadığı [için], ... üretkenlik artış hızının iyileştirilmesi de toplam kârlılığı ve zenginliği geri getiremez.[74]

Dahası,

> bu süregiden ekonomik bunalım ortamında, işçilerin kendilerini "ekip kavramları"na dâhil etmeleri ... koşullarını savunma olanaklarını yok edecektir.[75]

Brenner, ekonomi kuramına yaptığı önemli müdahalelerin ikincisinde, dünya ekonomisine ilişkin kendi analizini formüle etmek için başkalarının fikirlerini eleştirmenin ötesine geçer. "Küresel Çalkantı İktisadı" başlığını taşıyan 1998 tarihli incelemesine, ekonomik bunalımın başlaması konusunda hâkim tez olan arz ağırlıklı açıklamayı kararlılıkla çürütmeye girişerek başlar. Ne var ki, kendi düşüncesindeki çelişkiler ancak kendi bunalım kuramını ortaya koyduğu zaman görünür hâle gelir. Kendine özgü bir şekilde, zımni bir Malthusçuluğun Marx'ın bunalım kuramını bozduğunu öne sürer.[76] Onun yerine, Perry Anderson'ın özlü bir ifadeyle "aşırı rekabet"ten doğmuş bir bunalım kuramı dediği görüşü geliştirir:

> Kapitalist üretimin planlanmamış, koordine edilmemiş ve rekabetçi mahiyetini çıkış noktası olarak alan alternatif bir yaklaşım öneriyorum.[77]

Dolayısıyla Brenner, sermayenin bunalıma yatkın eğilimlerini bizatihi üretim sürecinin içinde saptayan geleneksel Marksist ekonomik bunalım yorumunu reddeder. Bu yorumun yerine, sermayenin problemlerinin gerçekleşme sürecinin içinde yattığı anlayışına sahip bir modeli koyar.

Brenner'ın öne sürdüğüne göre, kapitalizmin özgüllüğü, üretim güçlerinin gelişimini sistematik olarak teşvik etme tarzında yatar. Ne var ki, "kapitalizmin planlanmamış, rekabetçi mahiyeti düşünülünce, gerçekleşme problemleri ortadan kalkmış sayılamaz".[78] Ayrıca, eğer kapitalistler rakiplerinin eylemleri hakkında tam bilgiye sahip olsalardı ve gelişen duruma göre ayarlama yapabilselerdi, o zaman "maliyet kısma tekniğini değiştirmek bir sorun yaratmaz"dı.[79] Ne var ki, gerçek kapitalizm dünyasında, "bireysel kapitalist üreticiler piyasayı kendi yararları için ne denetleyebilirler ne de tahmin edebilirler".[80] Dolayısıyla kapitalizmin ayırt edici özelliği planlama değil, risk alma ve Schumpeter'in "yaratıcı yıkım" dediği süreçtir. Bununla birlikte, Brenner'ın belirttiğine göre, "Schumpeter ... yaratıcı yıkımın potansiyel olarak yıkıcı yanını hafife almış olabilir".[81]

Ne yazık ki Brenner, ne "Küresel Çalkantı İktisadı"nda ne de daha yakın tarihli *The Boom and the Bubble* (Hızlı Büyüme ve Balon) adlı kitabında, çağdaş kapitalizm konusundaki ekonomik analizinden açık bir stratejik siyasal sonuç geliştirmeye girişir. Daha çok, analizini, ABD ekonomisinin ufuklarına ilişkin iyimser analizlerin sert bir eleştirisiyle sonuca bağlar: ABD'nin genişlemeye devam etmesi olasılığına kuşkuyla bakar ve bugün ABD'nin, tıpkı 1980'li yılların sonunda Japonya'nın balonunun patlamasından önce içinde bulunduğu duruma benzeyen uğursuz

bir durumda bulunduğunu ve buradan resesyona düşme riskinin ciddi bir ihtimal olduğunu, böyle bir gelişmenin de büyük olasılıkla uluslararası bir resesyonu tetikleyeceğini ileri sürer.[82]

Wood, Brenner'ın modern kapitalizme ilişkin yavan ekonomik analizine biraz siyasal çeşni katmıştır. Perry Anderson ve Tom Nairn, *New Left Review*'un sayfalarında, Britanya devleti modernleştirilebilseydi, Britanya'nın ekonomik sancılarının alt edilebilir olduğunu öne sürdükleri hâlde,[83] Wood buna karşı çıkarak, Britanya'nın ekonomik gerilemesini en iyi açıklayan şeyin tam da İngiliz devletinin "su katılmamış" kapitalist mahiyeti olduğu savını öne sürer: "İngiliz kapitalizminin gelişimine ayak bağı olan şey onun asaleti değil, tam tersine, gem vurulmamış açgözlülüğüdür".[84] Bu nedenle, Wood'a göre savaş, en azından İngiltere'de, *ancien régime*'in (eski düzenin) herhangi bir unsuruna karşı değil, katışıksız ve yalın kapitalizme karşıdır.[85]

Sınıftan Kaçış (*The Retreat from Class*) adlı kitabında Wood'un öne sürdüğüne göre, kapitalizmin ayırt edici özelliği ekonomiğin siyasaldan ayrılması olmakla birlikte, bunalım dönemlerinde bu ayrılık ortadan kaldırılabilir. Kitabın 1986'da yayımlandığı düşünülürse, Batı'da siyasal sınıf mücadelesinin en belirgin çağdaş örneği, 1984-5 İngiltere Madenciler Grevi'dir. Wood'un öne sürdüğüne göre bu çatışma,

> "salt ekonomik" sınıf mücadelelerinin, sınırlı hedeflere yönelik oldukları zaman bile, siyasal zemini değişime uğratmak ve kapitalist güç, devlet, hukuk, polis yapılarının gerçek yüzünü başka hiçbir toplumsal gücün yapamayacağı şekilde açığa çıkarmak ve onlara karşı durmak için nasıl eşsiz bir kapasiteye sahip olduğunu göstermiştir.[86]

Dolayısıyla Wood, İngiliz işçi sınıfı tarihindeki en büyük yenilgilerden birinin ertesinde sosyalist projeyi savunuyordu. Gerçekten kitabının tezi, işçi sınıfının sosyalist dönüşüm için potansiyel bir fail olduğunu reddeden post-Althusserci sosyalistlerin bir eleştirisiydi. Wood, *Alman İdeolojisi*'nden bir sözü anımsayarak, bu düşünürleri "Yeni Hakiki Sosyalistler (YHS)" olarak tanımlar.[87] YHS'nin en belirgin özelliğinin, "ideolojiyi ve politikayı her türlü toplumsal temelden, özellikle de her türlü sınıfsal dayanaktan koparark özerkleştirmesi" olduğunu öne sürer. Ayrıca, siyasal olarak YHS'nin en belirgin özelliğinin "bayağı ve bayat sağ kanat sosyal demokrat çareleri tekrarlaması" olduğunu da vurgular.[88] Bu savların aksine, Wood'un savunduğuna göre işçi sınıfı,

> sosyalizmi kendi sınıfsal hedefi olarak kavramadan bile, maddi sınıfsal çıkarlarını izleyerek sosyalizm davasını (tamamen gerçekleştiremese bile)

> eşsiz bir biçimde ilerletebilir, çünkü bu çıkarlar, mahiyeti gereği, kapitalist sınıfsal sömürüye ve üretimin sınıfsal hâkimiyet temelinde örgütlenmesine esas olarak karşıttır.[89]

Wood, YHS'ye yönelttiği eleştirilerin uygulamaya dönük sonuçlarına ilişkin bir irdelemeyle kitabını bitirir. Programla ilgili olarak reddettiği kilit bir politika, aşağı yukarı son yüzyıl boyunca demokrasinin toplumsal içeriğini boşaltmış olan süreçlere kör bir strateji olan sandık dogmatizmidir.[90] Çünkü ekonomik ile siyasalın birbirinden ayrıldığı kapitalizmde, sosyalist politikanın kendi kendini seçim arenasıyla sınırlaması, sosyalistlerin gerçek karar mekanizması odağından dışlanmış durumda kalmalarını garantiler. Buna karşılık, işçi sınıfının mücadelelerine dayanan sosyalist bir stratejik perspektif, iktisat ile siyaset arasındaki ikiliğin üstesinden gelmeyi umabilir.

Wood, piyasa sosyalizmi fikrini de reddeder; çünkü ısrarla belirttiğine göre bu ideoloji, kapitalist toplumsal ilişkilerin fırsattan çok zorlama temeli üzerine kurulduğu gerçeğini görmezden gelir.[91] Wood'un kanısına göre, Brenner'ın kapitalist bunalımlar konusunda yaptığı ve hem siyasal reformculuğa darbe indiren hem de işçi sınıfının endüstriyel mücadeleciliğini güçlendiren ekonomik analiz bu eleştiriyi kuvvetle desteklemektedir; eğer kapitalizmin bunalımı piyasa ilişkilerinin işlemesinin dolaysız bir sonucuysa, o zaman "üçüncü yol" kuramcılarının önerdikleri düzenlenmiş piyasanın bir ütopya olduğu açığa çıkar. Dahası, eğer bunalımlar ücretlerin kârlar üzerindeki baskısının sonucu değilse, o zaman bunalım eğilimlerini hafifletmek için militan işçi sınıfı mücadelelerine son verilmesine yönelik savlar da geçerliliğini yitirir. Wood, bu reformcu perspektiflerin aksine, sosyalistlerin kapitalizm bünyesinde reform için kavgalarını güçlendirmeleri ve bu kavgaları kapitalizme karşı daha zor olsa bile daha geniş mücadeleyle birleştirmeye çaba göstermeleri gerektiğini ısrarla vurgular.[92] Daha genel olarak, ilk önce sosyalistlerin, işçi sınıfı reformculuğunun toparlanma yeteneğini tanımakla birlikte, onun mutlak gibi görünen gücü karşısında devrimci siyasetten geri adım atmamaya dikkat etmeleri gerektiğini belirtir;[93] ikincisi, Marx'ın işaret ettiği gibi sosyalizmin ancak işçi sınıfının öz kurtuluşuyla başarılabileceğinde ısrar eder.[94]

Proletaryanın öz kurtuluşu olarak bu sosyalizm modeli, Brenner'ın Stalinizmi reddetmesinde yankısını bulur. "Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa" başlıklı yazısında Brenner'ın öne sürdüğüne göre,

bürokrasi, dolaysız üreticiler topluluğunun, işçi sınıfının yarattığı bir artığa *doğrudan zor kullanarak* el koyma olanağı sayesinde kendini bir egemen sınıf olarak oluşturmuş ve yeniden üretmiştir.[95]

Bu nedenle, der Brenner, Stalinizm 1917'nin sosyalist umutlarını nasıl yadsıdıysa, onun yıkılışı da sosyalistlerin içini kederle değil umutla doldurmalıdır.

Sonuç

Siyasal Marksizm, sosyalist uygulama için bir kılavuz işlevi görebilecek kuram geliştirmeye yönelik klasik Marksist geleneği sürdürerek, bir başka akademik alt daldan öte bir şey olmayı amaçlamaktadır. Bu amacında başarıya ulaşmış olsun ya da olmasın (ve jürinin bu sorunla ilgili kararını henüz vermediğini başka bir yerde belirtmiştim[96]), muazzam bir analiz gücüne sahip olduğu, modern dünyaya ilişkin bir dizi yetkin tarihsel ve siyasal analize kaynaklık ettiği kesinlikle doğrudur.

NOTLAR

1 Aston ve Philpin (editörler) 1985; Brenner, 1985a, 1993, 2001.
2 Wood, 1988; Wood ve Wood, 1978.
3 Post 1982, 1995, 1997.
4 Huang 1985 ve 1990; Kaiwar 1992 ve 1993; Murray ve Post 1983; Brenner ve Isett 2002.
5 McNally 1988.
6 Wood 1986 ve 1995.
7 Wood 1991; Wood ve Wood 1997; Brenner 1993.
8 Mooers 1991.
9 Brenner 1998, 2002, 2004.
10 Wood 2003.
11 Teschke 2003
12 Anderson 1992, s. 58 ve 1998, s. v.
13 Siyasal Marksizm konusunda bazı eleştirel yorumlar için bkz. Aston ve Philpin (editörler) 1985'te yer alan denemeler, *Historical Materialism*'in Brenner'ın iktisadına ayırdığı iki özel sayı (4 ve 5), *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* Cilt XIX, No. 2, 1999'de yer alan makaleler ve Anderson 1993; Barker 1997; Callinicos 1995, s. 122-37; Dumenil ve diğ. 2001; Fine ve diğ. 1999; Foster 1999; Harman 1998, s. 55-112; Manning 1994; McNally 1999; ve bu bölümün temel aldığı Blackledge 2002/3.
14 Bois 1985, s. 115.
15 Wood 1995, s. 23.
16 Wood 1995, s. 25.
17 Wood 1999a, s. 59.
18 Wood 1999a, s. 7.
19 Wood 1995, s. 50.
20 Thompson 1980, s. 211.
21 Thompson 1980, s. 216.
22 Thompson 1978, s. 70-8.
23 Wood 1995, s. 61.
24 Wood 1995, s. 146.
25 Wood 1995, s. 164; 1999a, s. 17.
26 Wood 1999a, s. 13.
27 Brenner 1978, s. 121.
28 Wood 1999a, s. 44; Harman 1998, s. 65.
29 Brenner 1978, s. 121; Dobb 1963, s. 7-8 ile karşılaştırın.
30 Dobb 1963, s. 55.
31 Dobb 1963, s. 70-1.
32 Dobb 1963, s. 72-5.
33 Brenner 1978, s. 132.
34 Brenner 1985a, s. 30.
35 Brenner 2001, s. 276 ve 289.
36 Brenner 1993, s. 638.

37 Brenner 1993, s. 641.
38 Brenner 1985a, s. 30.
39 Brenner 1989, s. 272.
40 Brenner 1989, s. 279.
41 Brenner 1989, s. 296.
42 Brenner 1989, s. 303 ve 295.
43 Brenner 1986, s. 25.
44 Brenner 1985b, s. 18.
45 Brenner 1985b, s. 48.
46 Brenner 1985b, s. 50.
47 Brenner 1985a, s. 34.
48 Brenner 1985a, s. 38.
49 Brenner 1985a, s. 55.
50 Wood 1988, s. 23.
51 A.g.y.
52 Wood 1999a, s. 56.
53 Comninel 1987, s. 205.
54 Brenner'ın monografının büyük kısmı 1960'lı yıllarda yaptığı doktora araştırmasına dayanıyordu.
55 Brenner burada Hill, Tawney ve Stone'dan alınma fikirlerin "halitası" dediği şeyden bir yalancı tanık yaratarak bir tür sihirbazlık numarası yapıyor. Ne yazık ki, gerek Hill'in gerekse Stone'un bugün bu modeli benimsemeyeceğini kabul etmekle birlikte, onların olgunluk tezlerini ele almaya girişmiyor. Brenner 1993, s. 638.
56 Brenner 1993, s. 648.
57 Brenner 1993, s. 653.
58 Brenner 1993, s. 643.
59 Brenner 1993, s. 652.
60 Brenner 1993, s. 653.
61 Brenner 1993, s. 648.
62 Brenner 1993, s. 651.
63 Brenner 1993, s. 83.
64 Brenner 1993, s. 225 ve 91.
65 Brenner 1993, s. 160.
66 Brenner 1993, s. 160 ve 54.
67 Brenner 1993, s. 317.
68 Brenner 1985c; 1991c.
69 Brenner 1977, s. 27.
70 Brenner 1977, s. 92; Brenner 1991c, s. 137.
71 Brenner 1977, s. 137.
72 Brenner ve Glick 1991, s. 102.
73 Brenner ve Glick 1991, s. 115.
74 Brenner ve Glick 1991, s. 116.
75 Brenner ve Glick 1991, s. 119.
76 Brenner 1998, s. 11.
77 Anderson 1998, s. iv. Brenner 1998, s. 8.
78 Brenner 1998, s. 24.
79 A.g.y.
80 Brenner 1998, s. 25.
81 Brenner 1998, s. 26.
82 Brenner 2002, s. 276, 278 ve 2004, s. 100.
83 Anderson 1992, s. 47.
84 Wood 1988, s. 167.
85 Wood 1988, s. 18.
86 Wood, 1986, s. 183. Ekonomik çatışmaların siyasal çatışmalara genellenmesine karşı işlev üstlenen güçler konusunda bkz. Wood 1995, s. 44-8.
87 Wood 1986, s. 1.
88 Wood 1986, s. 2, 7.
89 Wood 1986, s. 189.
90 Wood 1986, s. 198; Wood ve Wood 1997, s. 136 ile karşılaştırın.
91 Wood 1999a, s. 119.
92 Wood 1999b.
93 Wood 1995, s. 107.
94 Wood 1987, s. 138.
95 Brenner 1991a, s. 27.
96 Blackledge 2002/3.

Bölüm 16

"Kitlesel İşçi"den "İmparatorluk"a: İtalyan *Operaismo*'sunun Şaşırtıcı Yörüngesi



Maria Turchetto

Operaismo (işçicilik) terimi konusunda dilbilimsel bir uzlaşıya varmak, hiç değilse İtalya'da, zor değildir. 1960'lı ve 1970'li yıllarda bu düşünce akımının oluşmasına ortam sağlayan ana dergiler (*Quaderni Rossi*, *Classe Operaia*, *Potere Operaio*) ya da bu akımın baş temsilcileri olan yazarlar (Raniero Panzieri, Mario Tronti ve Antonio Negri, hiç tartışmasız, akımın başka birçok mensubuna kıyasla ayrıcalıklı bir konuma sahiptiler, hatta Negri'nin çok önemli katkılar yaptığı zaman da durum böyleydi) ile ilgili bir kuşku yoktur.[1] Ne var ki, bugün *operaismo* bir okul olmaktan daha fazlasıdır: Her şeyden önce, kolayca tanınabilen bir "zihniyet", bir tavır ve bir söz dağarcığıdır. Yaklaşık kırk yıllık bir mesafeden bakılınca (hareketin doğumunu, Haziran 1961'de *Quaderni Rossi*'nin (Kızıl Defterler) ilk sayısının yayınlandığı güne tarihlendirmek yerine olur), birçok temel tez, Marx'tan belirli pasajların kullanılması (*Grundrisse*'deki makinelerde ilgili meşhur parça) ve bazı anahtar sözcükler (genel zekâ, sınıf bileşimi, özerklik) hâlâ güçlü birer belirteç işlevi görür. Hiç kuşkusuz bu, kuramsal olmaktan çok dilbilimseldir ve gerçek anlamda öneri sunmak yerine çağrışım yaratır. Ama yine de 1970'li yıllardaki hâliyle "hareket"in (başka bir anahtar sözcük) çeşitli dalları için bir gönderme olarak işlev üstlenir.

Aslında bugün İtalyan *operaismo*'su, öncelikle, gitgide kültürel modalara ya da nostaljiye tutsak düşmüş karışık tutumlara *görünürde* bir birlik ve kimlik kazandıran bu cılızlaşmış göndermeden, kuram yerine geçen bu sözcük seçkisinden oluşur. Ne var ki bu direniş, bu ayakta kalma azmi

ve en azından bu karanlık *la pensée unique* günlerinde farklı bir düşünce çizgisi önerme kapasitesi, ciddiye alınması gereken özgün bir kuvvete tanıklık ediyor.

1960'lı yıllar: "kitlesel işçi [*operaio massa*]"

Bu nedenle, 1960'ların ilk yıllarıyla, yani *Quaderni Rossi* deneyimiyle ve bu dergiyi çıkaran genç kuramcılar grubuyla (Panzieri, Tronti, Alquati) başlayalım.

1960'lı yıllarda işçi sınıfının tarihsel örgütlenmeleri, "güçlerin ilerici gelişimi"ne, insanlığın komünizme yürüyüşünün –"piyasanın anarşisi" nedeniyle geçici olarak dizginlenen ve kapitalizmin başka bir karakteristiğince, yani toplumsal zenginliğin adaletsiz paylaşımınca saptırılan bu yürüyüşün– lokomotifine ilişkin ortodoks fikre bağlılığını sürdürüyordu. Kapitalizmi özel mülkiyet + piyasa olarak anlamlandıran ve kamu mülkiyeti + planlama olarak anladığı sosyalizmi onun karşısına koyan bu "üretimci" anlayış, üretimin kapitalist örgütlenmesinin aslında kabul edildiğini ima eder. Marksist geleneğe damgasını vuran özürcü bilimsel ve teknolojik ilerleme görüşüne ciddi şekilde karşı çıkan Panzieri'nin yorumu, bu tutumun radikal bir eleştirisi için bazı belirleyici kuramsal öncüller ortaya koyuyordu. Panzieri, "Artık Değer ve Planlama"da (1964) şöyle yazıyordu:

> Kapitalizmde teknoloji ve gücün üst üste binmesi karşısında makinelerin alternatif (işçi sınıfına özgü) bir kullanımına ilişkin perspektif, üretici güçlerin belirli bir gelişmişlik düzeyinde sırf aşırı dar gelmeye başladığı için bir kenara atılmaya mahkûm olduğu farz edilen bir kılıf olarak kavranan üretim (mülkiyet) ilişkilerinin salt ve basitçe tersine çevrilmesine dayandırılamaz. Üretim ilişkileri, üretim güçlerinin içinde vardır ve o güçler sermaye tarafından "şekillendirilir".[2]

Bu bakış açısına göre, bilim, teknoloji ve emeğin örgütlenmesi, kendi başına "üretici güçlerin gelişimi" denilen bir tür akılcı ve tepkisiz Araf'tan salıverilir. Böylece bunlar, sermayenin "despot" tahakkümünün temel alanı olup çıkarlar.

Panzieri'nin girdiği dönemeç –Üçüncü Enternasyonal'den doğmuş Marksizme karşı gerçek bir "Kopernik devrimi"– Marx'ın analizinin Marksist gelenek tarafından büyük ölçüde terk edilmiş yönlerinin yeniden değerlendirilmesine yol açtı: yalnızca yukarıda değinilen *Grundrisse*'deki makinelere ilişkin pasaj[3] değil, aynı zamanda da (özellikle bu

evrede) *Kapital*'in birinci cildinin dördüncü kısmındaki izlekler ve ayrıca "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları" konusundaki tamamlanmamış bölüm. Marx'ın makineleşmiş sanayi konusundaki analizlerinde kullandığı temel kategoriler (sermayenin emek üzerindeki biçimsel ve gerçek boyunduruğu kavramları, üreticilerin "zihinsel üretim yetenekleri" bakımından "öznel" mülksüzleştirilmesi fikri, vb.)[4] benimsenerek "yeni-kapitalizm"in ve Fordist fabrikanın incelenmesine uygulandı. Amacı artık değer sızdırmak olan bir örgütlenme içinde emek dağılımının aldığı somut biçimlerin, sorunun gerçek özünü oluşturduğu fikri kök saldı. Dolayısıyla kapitalizm, özel mülkiyet + piyasaya eşit değildi, her şeyden önce, mükemmel ifadesini Taylorizm ve Fordizm normlarında bulan bir emek örgütlenmesi biçimiydi.

Bu yalnızca "Marx'a geri dönüş" sorunu değildi. Marx'ın metinlerinde yeniden keşfedilen analiz araçları, öncelikle, İtalya'da yürürlükte olan süreçleri -savaş sonrası dönemde hızlanan ekonomik gelişimin ve Güneyden Kuzeydeki büyük kentlere göçün etkilerini- yorumlamaya ve yeni, özgün yorumlama kategorileri geliştirmeye yarıyordu. Romano Alquati'nin Ivrea'daki Olivetti işçilerine ithaf ettiği bir makalesinde ilk kez tanıttığı "sınıf bileşimi" ve "kitlesel işçi" gibi kavramlar böyle doğdu.[5] "Kitlesel işçi", "yeni-kapitalizm"in yeni üretici öznesiydi, önceki "usta işçi" figürüne kıyasla teknik olarak beceriden yoksun kılınmış işçiydi. Bu nedenle, "öznel olarak mülksüzleştirilmiş" ve sermayenin "gerçek boyunduruğu"na sokulmuştu, üstelik toplumsal açıdan köksüz ve siyasal olarak geleneklerden yoksundu. Ama "kitlesel işçi" çok güçlü bir çatışma potansiyelinin taşıyıcısı sayılıyordu. "Sınıf bileşimi"[6] kavramı, emek gücünün verili bir tarihsel anda üretim sürecinin kapitalist örgütlenmesi içindeki konumundan dolayı sergilediği nesnel *teknik* karakteristikler ile öznel, *siyasal* karakteristikleri arasındaki bağı ifade etmeyi amaçlıyordu. Sınıfın mücadele potansiyelini belirleyen kesinlikle bu iki yönün sentezidir.

Bu kuramsal açıklama, 1960'lı yıllardaki fabrika mücadelelerinde özgül bir karşılık buldu. Bu dönem, işçi sınıfı "profesyonelliği"ni savunmaya odaklanmış resmî sendika çizgisine -hemen savaş sonrası dönemdeki mücadelelerle kazanılmış pazarlık gücünü korumak için 1950'li yıllarda gösterilen çabalara denk düşen bir çizgiye- karşı güçlü bir muhalefetin ortaya çıkışına tanıklık etti. Emeğin kapitalist örgütlenmesinin dayattığı "profesyonellik" ile "vasıflar"ın sorgulanmaksızın özdeşleştirilmesine dayanan bu savunma mücadelesinin sınırları tam da Taylorist yöntemle-

rin ve montaj hattının büyük ölçekte uygulamaya sokulmasının sonucu olarak "vasıflar"ın derin bir değişim geçirdiği sırada ortaya çıktı. Vasıfsız emekçiler olarak işe alınan binlerce Güneylinin Kuzeydeki büyük fabrikalara gelişinin eşlik ettiği bu değişiklikler karşısında, profesyonellik sloganı, işçi sınıfını zayıflatan ve bölen bir araca dönüştü.

Buna koşut olarak, profesyonellik sloganını saran gizem bulutunu dağıtmak, emeğin yabancılaşması ve vasıfsızlaştırılması izleklerini yeniden öne çıkarmak ve işçi sınıfı katmanlarında bu olguların ima ettiği yerle bir oluşu saptamak, bu evrede açıkça pratik bir öneme sahipti. *Quaderni Rossi* grubunun büyük bir inançla sarıldığı *soruşturma* yönteminin kullanımı, bu düşünce çizgisinin ilerletilmesine ve kuramsal irdelemenin somut araştırmayla birleştirilmesine yardım etti.

Bu özgün *operaismo* –kabaca bir deyişle, *Quaderni Rossi*'nin ilk sayılarında geliştirildi– *iyi bir kuram*, yani büyük eleştirel değer taşıyan, analitik araçlar üreten ve *praksise* rehberlik eden bir kuram olmak için gerekli her şeye sahip görünür.

Fabrika ve toplum

1969'un "sıcak güz"ünde doruğa çıkan işçi mücadeleleri dalgası, *operaismo*'nun kuramsal önermelerinin olağandışı bir doğrulamasını sunar gibi görünüyordu. "Kitlesel işçi", *varoluşunun* kanıtını sağlamakla kalmadı, *çatışmacı potansiyeline* bağlanmış olan tüm umutları da doğruladı. O zamanlar ortaya çıkan diğer hareketler için bir referans noktası işlevi görebilecek elle tutulur bir toplumsal figür ve siyasal olarak güçlü bir figür işte buradaydı. Kitlesel işçi, bir İtalyan devrimci hareketinin öncüsünü oluşturabilirdi.

Aslında, fabrika mücadeleleri ile devrimci proje arasındaki bağ konusunda *Quaderni Rossi* içinde bölünmeler baş göstermişti bile. Temmuz 1963'te Tronti, Negri, Alquati ve başkaları *Quaderni Rossi*'nin yayın kurulundan istifa ederek ertesi yıl *Classe operaia* (İşçi Sınıfı) dergisini kurdular. Bu bağlamda Panzieri, Tronti'nin metinlerine eleştirel bir gönderme yaparak şöyle yazıyordu:

> Güncel durumun önemli bir yönü, işçi davranışında üstü örtülü ve sıklıkla açıkça gözlendiği üzere, örgütlenmelerin "vahşi" eleştirisini ... kapsamlı bir devrimci strateji inşa etmek için gerekli özgül içerik ve araçlar sorununa kulak asmaksızın hemen böyle bir strateji geliştirme olanağı olarak görme tehlikesidir.[7]

İşçi mücadeleleri ile devrim arasında Tronti'nin kurduğu ve Panzieri'nin karşı çıktığı süreklilik, iki ana temele dayanıyordu. Birincisi, Tronti'nin daha önce "Fabrika ve Toplum"[8] başlıklı makalesinde ortaya koyduğu fabrika ile toplum arasındaki bağa ilişkin özel kuramdı -onun tüm tezinin asıl çekirdeğini temsil eden bir kuramdı. İkincisi, fabrikanın mantığının giderek tüm topluma yayıldığı fikriydi -benzer şekilde Panzieri'de de hiç değilse kısmen bulunan ve *operaismo*'yu geliştirmeye yönelik sonraki tüm çabaların şöyle veya böyle paylaşacağı bir fikirdi.

Tronti'ye göre, fabrika ile toplum arasındaki ilişki her şeyden önce bir *karşıtlık* ilişkisiydi. Onun gözünde, kapitalizmin gerçek çelişkisi, ortodoks Marksizmin kuramlaştırdığı gibi "üretici güçler" ile "üretim ilişkileri" arasındaki çelişki değildi, fabrikada açılıp gelişen "üretim süreci" ile toplumda açılıp gelişen "değerleştirme [valorizasyon] süreci"ni karşı karşıya getiren çelişkiydi.[9] Toplumda, emek gücü kendini *mübadele değeri* olarak gösterir. Bu rolüyle işçi, piyasanın bir kölesidir, kapitalizme karşı en ufak direnç geliştiremeyen, atomlarına ayrılmış, savunmasız, edilgen bir tüketicidir. Bunun aksine fabrikada, emek gücü *kullanım değeri*dir. Kapitalist tarafından satın alınmasına rağmen, aslında işçiye ait olmaya devam eder, işçi böylelikle karşıt kapasitesini korur ve kooperatif üretim mekanizmasına dâhil edildiği zaman, bunu ortak eylem biçiminde geliştirebilir.

Dolayısıyla, karşıt yaratan, fabrikadır -ve tek başına odur. Ama eğer durum böyleyse, yukarıdaki alıntıda Panzieri'nin öne sürdüğüne benzer bir sorun ortaya çıkar: kendiliğinden gelişen fabrika mücadelelerinden daha karmaşık olan devrimci bir strateji sorunu. Ya da daha çok, sorun otomatikman çözülür. Kapitalist gelişim aslında giderek fabrikayı topluma yayar; böylece de fabrika ile toplum arasındaki ilk karşıtlık, birincinin ikinciye üstünlük sağlamasıyla ister istemez çözülmek durumundadır. Panzieri'nin zaten belirttiği gibi, "kapitalizm ne denli gelişirse, üretimin örgütlenmesi de o denli tüm toplumun örgütlenmesine uzanır".[10] Kendi payına Tronti şöyle yazıyordu:

> Kapitalist gelişimin en yüksek düzeyinde toplumsal ilişki, bir üretim ilişkisi *an'ı* hâline gelir, tüm toplum üretimin bir *eklemlenmesi* olup çıkar. Başka bir deyişle, toplumun bütünü fabrikaya göre yaşar ve fabrika, toplumun bütünü üzerindeki münhasır hâkimiyetini genişletir.[11]

İki formülün benzerliği aslında önemli ayrılıkları gözden gizliyor. Panzieri'ye göre, fabrikanın mantığının topluma yayılması, temel olarak, "yeni-kapitalizm"e has ekonomik *planlamanın* kimi yönleriyle yoğunlaş-

masından ibarettir. Bu bakımdan, Panzieri, kapitalizmin tarihsel gelişimini belirli "aşamalar"ın birbiri ardına gelmesi olarak yorumlayan, buna göre rekabetçi kapitalizme denk düşen ilk aşamayı gitgide daha fazla "düzenlenmiş" biçimlerin izlediği, yani ilk olarak Lenin ve Kautsky'nin bu konuda bir kuram geliştirdikleri dönemdeki tekelci-azelci kapitalizmin ve sonra şimdiki "planlı kapitalizm"in (resmî Marksizmin kullandığı şekliyle, "tekelci devlet kapitalizmi" kavramından hiç de farklı olmayan bir kavram) geldiğini öne süren ortodoks Marksizmle oldukça uyum içinde olduğunu kanıtlıyor. O zamanlar neredeyse gözü kapalı benimsenen geleneksel duruşun tek eleştirisi, aşamalardan oluşan bu gelişimde bir "son aşama"nın saptanabileceğini yadsımasıyla ilgiliydi.[12]

Tronti'nin formülasyonunda, "toplumun giderek bir fabrikaya dönüşmesi" fikri, yakından irdelendiğinde, farklı bir anlama sahiptir. Düzenleme ve planlama biçimlerine gitgide daha fazla başvurulmasından ziyade, üretimden ayrı olan toplumsal eylem alanlarının bizatihi üretime gitgide daha fazla tabi kılınmasını ifade eder. İki yazar, birbirine benzer görünen formülasyonlarla, gerçekte farklı *fenomenolojilere* atıfta bulunurlar. Panzieri'de, fabrikadan topluma yayılan bir "plan" fikri esas olarak artan kapitalist *merkezileşme* ve onun etkilerine atıfta bulunurken, Tronti'de, fabrikanın yayılması fikri öncelikle ekonomide *hizmet sektörünün genişlemesi* fenomenine atıfta bulunur. İş ve hizmet sektöründeki büyümeyi orta tabakaların genişlemesi ve dolayısıyla işçi sınıfının küçülmesi olarak gören o zamanki ılımlı yorum karşısında Tronti, bu süreçleri, "tüm emeğin endüstriyel emeğe indirgenmesi"[13] -dolayısıyla da ücretli emek ilişkisinin genelleşmesi, nüfusun geniş kesimlerinin proleterleşmesi ve geleneksel olarak üretken sayılmayan sektörlerin üretimin buyruklarına tabi kılınması- olarak görüyordu.

Operaismo'nun sonraki gelişimine Tronti'nin yorumu damgasını vurdu ve burada belirleyici bir rol oynadı. Gerçekte bu önermeler, "toplumsal işçi" fikrinin -güçlü bir sezgi, ama aynı zamanda da birçok belirsizliğin kaynağı ve en başta, gerçeklerden kaçıp aşırılığa sığınmanın bir aracı olan fikrin- doğmasına yol açtı. Eğer fabrika tüm toplumu içine alırsa ve mantığını genel geçer kılarsa ve eğer tüm toplumsal süreç artık tek bir organik süreç olan üretim-yeniden üretim süreciyle bütünleşirse, o zaman toplumun tüm tabi üyeleri, kendi payına tam "yön" verici olan sermayenin karşısında, yekvücut "toplumsal işçi"nin bir parçasını oluştururlardı.

1970'li yıllar: "Toplumsal işçi"

Aslında, bu sonuçları çıkaran Tronti değildi. "Toplumsal işçi" kategorisi, 1970'li yıllarda, kapkara bunalım ve siyasal baskı yıllarında şekillendi ve en başta Antonio Negri'nin kuramsal geliştirme çabalarının çekirdeğini oluşturdu.

İlk önce yeni bağlamı düşünelim. 1973'ten sonra, işçi sınıfı mücadelesinin seyri bir gerileme evresine girdi. Petrol krizinin gözle görülür kıldığı ekonomik resesyon heyulası, üretimde yeniden yapılandırmayı dayatmak için güçlü bir silah işlevi üstlendi. Yeni bilgisayar ve elektronik teknolojileri henüz ortaya çıkıyordu ve "Japonya modeli"nin kerametlerine henüz atıfta bulunulmuyordu. Gündemde olan şey, öncelikle mevcut üretken yapıların akılcılaştırılması ve yeniden örgütlenmesi olarak anlaşılan, ücret ve istihdam açısından işçi sınıfına da çok ağır bedeller ödeten bir yeniden yapılandırmaydı. Özellikle işler ve beceriler sistemi yeniden tanımlanarak, 1960'lardaki mücadelelerin eşitlikçiliğine çelme takıldı ve "profesyonelliği" savunan eski sendika çizgisine yeniden hayat verildi. Bu artık açıkça gerici bir anlam kazandı, çünkü işçi sınıfı içinde yeni bir bölünmeyi dayatmanın ve en başta da emek hareketliliğini garantilemenin aracı hâline geldi. Yeniden yapılandırma, bilinçli olarak "sınıfın çözülmesi" olarak tanımlanabilecek bir sonuç doğurdu: Önceki üretim örgütlenmesinin *teknik* olarak sökülüp dağıtılması, aynı zamanda işçi sınıfının önceki mücadele devresinde kazanmış olduğu gücün *siyasal* olarak sökülüp dağıtılmasıydı.

Daha genel bir siyasal düzeyde, soldaki tarihsel örgütlenmeler eski "üretimci" fikre sadık kaldı. Nitekim proletarya, giderek "asalaklaşan" burjuvazinin bir kenara attığı "üretkenlik" sancağını yükseltmeye bir kez daha çağrılıyordu. Dönemin İKP'si, bu ideolojiyi, kapitalist uzlaşmaların tam kabulüne, "üreticilerin ittifakı" sloganına (kapitalizmin asalak yağmacılığına karşı işçi sınıfı ve "üretken sermaye"nin ittifakına), 1980'li yıllardaki büyük işçi sınıfı yenilgisinde çok büyük rolü olan "kemer sıkma"ya ve "fedakârlık çizgisi"ne kadar taşıdı. Daha da vahim olan, muhalif olmanın suç sayılıp cezalandırılması projesinde İKP'nin suç ortaklığı yapmasıydı; bu çerçevede, 1970'lerin sonunda kesin bir adım atılarak Moro olayından sonra özel yasalar çıkarıldı. *Potere Operaio* ve kendini *operaismo*'nun tutumlarıyla özdeşleştiren diğer hareketler mimlenmiş mağdurlar arasındaydı.

Bu iklimde *operaista* grubu, önce bu krize tepki vermeye çaba göstermekle birlikte gitgide gerçek birer kaçış çizgisine dönüşen iki ana çizgi

doğrultusunda bölündü: ilk başta, fabrikadan farklı, başka gerçekliklere doğru bir kaçış; ama en sonunda, gerçeklikten de uzaklaşarak gitgide daha ütopyacı ve hayalci boyutlara yönelen bir kaçış.

Birinci çizgi, Tronti'nin benimsediği çizgiydi: "siyasalın özerkliği". Tronti, işçi sınıfı mücadelelerinin yüz yüze olduğu artan zorluk ve gösterdiği sönme eğilimi karşısında -anımsarsak, bu yazara göre *mümkün* olan yalnızca onlardı- beklenmedik bir şekilde devlete toplumdan "özerklik" atfederek fabrika-toplum ilişkisinin Gordion düğümünü kesip attı. Dolayısıyla bu, *siyasal* eylemi işçilerin talepleriyle karşılaştırıp yeniden değerlendirme ve "işçilerin partisi"nin (kendisi de ilgili sınıftan "görece" özerk) fabrika mücadeleleriyle kazanılan fetihleri kurumsal bir düzeyde yürürlüğe koyabileceği devlet zeminini yeniden fethetme sorunuydu. "Siyasalın özerkliği" çizgisi oldukça kısa ömürlü olacak ve en başta, bir kısım *operaista* militanlarının ve kuramcılarının parlamenter siyasetin dingin sahillerine taşınmalarına hizmet edecekti. Bu oldukça yığınsal *trahison des clercs* (aydın ihaneti), zaten zayıf olan devrimci hevesin iyice sönmesi sonucunu doğurmakla kalmayıp, her türlü kuramsal özgünlüğün ortadan kalkmasıyla da sonuçlandı.

Negri'nin tuttuğu yol -"toplumsal işçi" yolu- daha uzun soluklu görünüyordu, en azından başlangıçta öyleydi. "Kitlesel işçi"nin yerini almaya niyetlenen bu yeni kategorinin doğuşu, genellikle, 1971'de çıkan "Planlamacı Devletin Bunalımı" başlıklı makaleye tarihlenir. Ama bu fikre netlik kazandırılması kesinlikle 1970'lerin ikinci yarısında oldu. "Planlamacı devlet" terimi Panzieri'nin "planlı kapitalizm"ini çağrıştırmasına rağmen, Negri'nin yorumu aslında Tronti'ninkine çok daha yakındı. Onun analizleri, en başta, *üçüncülleşme* olgusunu merkez alıyordu:

> Yeniden yapılandırmanın meydana getirdiği -ya da getirme sürecinde olduğu- dayatılmış değişiklikler karşısında, işçi sınıfının gövdesi gerilip şişer ve [bir toplumsal sınıf gövdesi olarak somutlaşır...]. Geçmişte, proletarya işçi hâline gelmişti. Günümüzde, tam aksine bir sürece tanık oluyoruz: İşçi bir üçüncül işçi, bir toplumsal işçi, bir proleter işçi, bir proleter hâline geliyor.[14]

Tronti'nin etkisine ek olarak, çok geçmeden başka kaynaklar da "toplumsal işçi" izleğinde buluştu. Bir yanda yeni, yüksek düzeyde eğitimli -ve dolayısıyla, proleterleşme ve kafa emeğinin yığınsallaşması süreçlerinin meyvesi olan vasıfsız "kitlesel işçi"den çok farklı- bir siyasal özneyi anlatmak için bu terimi kullanan Alquati'nin araştırmaları vardı.[15] Öte yanda, Padova Üniversitesi'ndeki (Negri'den başka, Sergio Bologna, Luciano Ferrari Bravo ve Ferrucio Gambino'nun da mensup oldukları)

siyasal bilimler kolektifinin yürüttüğü tarihsel incelemeler -*operaista* düşünüşünün eksenlerinden birisi hâline gelecek olan, kapitalist gelişim ve "aşamaları" konusunda yeni bir görüşün kaynakları- vardı.

Bu incelemelerden çıkan sonuç, lokomotifliğini kâr mantığından çok işçi mücadelelerinin yaptığı bir kapitalist gelişim anlayışıydı. Bu gözle bakılınca, Taylorizm ve Fordizm, profesyonelliği sayesinde güçlü bir mücadele potansiyeli geliştirmek için manivela işlevi üstlenen "usta işçi"den sermayenin kendini kurtarma gereksinimine denk düşüyordu.[16] Öte yandan, "usta işçi"nin yerini alan "kitlesel işçi" kesinlikle ilk başta problemin çözümlerinden biri gibi görünüyordu ("kitlesel işçi"yi ayırt eden vasıfsızlık ve hem siyasal hem toplumsal köksüzlük, onun, önceki mücadele devresine özgü örgütlenme biçimleriyle mücadele yürütmesini ve geliştirmesini önlüyordu). Ne var ki sonraları "kitlesel işçi", daha kolektif ve eşitlikçi, dolayısıyla da sermaye için daha da tehlikeli olan yeni emek örgütlenmesine ayak uydurmuş apayrı bir direniş kapasitesini ifade edebildiğini kanıtlayacaktı. Nitekim 1970'lerdeki yeniden yapılandırma, sermayenin kendini "kitlesel işçi"den kurtarma gereksinimiyle bağlantılı olarak yorumlandı: Fabrika çatışmalarının kesildiği düşünülünce geçici olarak başarıya ulaşan, ama üretimin yeni örgütlenmesinin yeni bir antagonist özneyi -"toplumsal işçi"yi- doğuracağı yönündeki umutlara hiçbir şekilde son vermeyen bir değişiklikti bu. "Toplumsal işçi"nin varoluşu kuramsal olarak çıkarsandıktan ve genel özellikleri soyut olarak ortaya konulduktan sonra, geriye yalnızca "toplumsal işçi"nin somut belirişini Mesih'i bekler gibi beklemek kalıyordu.

Negri, teknolojiyi geliştirmesi için kapitalizme baskı yapanın işçi sınıfı olduğu bu tersine çevrilmiş "aşamalar" diziliminde gizlenmiş üstü örtülü belirlenimciliği uç sonucuna taşıdı. Ona *son* bir aşama ekledi: makineler konusundaki ünlü parçada kehanet gibi öngörülen aşama (Negri'den bu yana, bu alıntı bir ayin olup çıkmıştır). Muazzam teknolojik ve bilimsel gelişimle birlikte,

> *şimdiki zenginliğin temelini oluşturan yabancı emek zamanının çalınması*, bizatihi büyük ölçekli sanayinin yarattığı bu yenisi karşısında acınası bir temel gibi görünüyor ... Onunla, mübadele değerine dayalı üretim yıkılıyor.[17]

Negri, Marx'ın kehanetinin gerçekleşmiş olduğu kanısındadır: Artık zenginliği yaratan emek değil, bilim ve teknolojidir -genel zekâdır- ve onun mekânı fabrika değil, toplumdur. Kapitalizm zaten ölmüştür, kendi gelişimi tarafından alaşağı edilmiştir, ekonomik olarak yararsızdır. De-

gerleştirme hedefinden artık kopmuş hâlde, sırf bir iktidar iradesi, sırf "siyasal" cebir olarak varlığını sürdürmektedir.

Sonuç paradoksaldır, çünkü *operaismo*'nun özgün tutumlarının tamamen tersine çevrilmesine yol açar. Bir yandan, *Quaderni Rossi*'de geliştirilmiş eleştirilerin ana hedefini oluşturan eski ortodoksluk –"üretici güçlerin gelişimi"nin tarihi komünizme doğru ilerlettiği tezi– canlandırılır, yalnızca şu farkla ki, Negri'nin tutumunda sermayeyi teknolojik yenilenme yolunu tutmaya zorlayan şey işçilerin mücadeleleri değildir (Panzieri'nin ifadesiyle, "artık değer yasası" değildir)[18]. Öte yandan, özgün olarak üretim alanında konumlandırılan ve meta dolaşımı ve tüketim alanında uygulanabilir sayılmayan sermayeye karşı direniş, şimdi, "emek gücünün yeniden üretimi uygulamaları"nda –işçilerin fabrika *dışındaki* tüm davranışlarını (tüketimden eğitime ve boş zamanın düzenlenmesine kadar)[19] kapsayan, özerklikle donatılmış olduğu ve dolaysız bir antikapitalist değer taşıdığı düşünülen bir kategoride– konumlandırılır.

1980'li yıllar: Teknolojik ütopyalar

Teknolojik belirlenimciliğin revaç bulması yanında, "yeniden üretimin özerkliği" çizgisiyle tanımlanan fabrikadan uzaklaşma, 1980'li yıllarda bilgisayarlara ve elektroniğe dayalı teknolojilerin yayıldığı ilk büyük dalganın eşliğinde yürütülen muazzam reklam kampanyasının kabul görmesi için verimli bir ortam oluşturdu. Yeni teknolojiler, maskesini düşürmenin zor olmadığı bütün bir propaganda mekanizmasının eşliğinde onaylandı.

1980'li yıllarda yeni teknolojilerin gelişine eşlik eden literatürü sevimli gösterme çabaları göze batacak kadar belirgindi: İyimserdi, harika vaatlerle doluydu, kendine saygı duyan tüm kamuoyu gibi bilgi üretimine yönelik olmaktan çok, kolektif hayal gücüne yönelikti. Bu sorunlarla ilgilenen bilim, nadiren bilimkurguya bu kadar yaklaşmıştır. Fantastik fütürolojiler ve sosyolojiler üretmek için insanlar birbirileriyle yarışıyorlardı, eninde sonunda bunların hepsi de istenilen her şekle sokulabilen bir toplum karşısında *her şeye kadir* bir teknoloji sunmakta birleşiyordu. Her şeye kadir ve *iyi* olan teknoloji, büyük toplumsal hareketlerin yapmayı başaramadığı şeyi yapardı: Kapitalizmin tüm yanlışlarını ya da insanlığa ve doğaya karşı işlemekten suçlu olduğu o yanlışların hiç değilse en vahimlerini düzeltirdi. İki efsane şekillendi: "küçük güzeldir" anlayışını benimseyip, kentlerin ortadan kalktığı ve bireylerin iletişim kurmalarına,

çalışmalarına, kendilerini eğitmelerine ve alışveriş yapmalarına olanak sağlayan terminallerin birbirine bağladığı kirlenmemiş bir Arkadya'da yaşadıkları, tamamen atomlarına ayrılmış bir toplum rüyasına –"maddi olmayan üretim" fikriyle bağlantılı bir fikre– kadar götüren gelecekteki postendüstriyel toplum efsanesi; ikincisi, otomasyon ve insan gücünün dışlanması olgularını –yeniden yapılanma evrelerine her zaman eşlik eden olguları– genelleştirerek, bunları çalışma *ihtiyacının* yakında sona ereceğinin, hatta şimdiden sona erdiğinin işareti olarak gören o eski "çalışmanın sonu" efsanesi.

Operaistler bu efsaneleri severler. Fabrikanın ortadan kalkacak noktaya kadar toplum içinde yayılması ve erimesi yolundaki eski fikri doğruluyor görünen "postendüstriyel toplum" fikrini severler. Doğal olarak, "çalışmanın sonu" efsanesini severler: Kapitalist yönün *yararsızlığı* –yukarıda öngörülen anlamda– fikri, hâlihazırda uygulanabilir sayılan ve yalnızca mevcut güç yapısının ömrünü tarihsel olarak gerekli sürenin ötesine uzatmaya yönelik sapkın istek nedeniyle geciktiği düşünülen tam otomasyon fikriyle tam uyuşur. Bu gözle bakılınca, kapitalist yön gitgide daha *simgesel* bir hâl alır, maddi üretimden ve fabrikadan daha da fazla kopar. En sonunda bu, *her yere* yayılmış ve *herkes* –entegre fabrikadaki "zeki" işçiler, elektronik mühendisleri, yöneticiler, aydınlar– tarafından içselleştirilmiş bir *düşünme yolu*, gerçekliği ifade etme yolu, anlam ve dilbilim kuralları üretme yoludur. Aynı nedenden dolayı, onların hepsi bu sistemin "bilişsel emek gücü"dür ve aynı zamanda örneğin Paolo Virno'nun sözünü ettiği çıkış[20] sayesinde kendilerini ondan kurtarma yeteneğine sahip "bir kitlesel aydınlık"tır. Genelde *operaistler*, yeni efsaneleri körükleyen ve "usta işçi"nin, "kitlesel işçi"nin, hatta –ne yazık ki– asla maddi varlık kazanmamış "toplumsal işçi"nin yerini almak üzere gelecek antagonist özneler hayal etmek amacıyla kullandıkları terimleri severler.

Bu hayal gücü uygulamalarıyla, asla var olma imkânı bulunmayan yeni kurtarıcı özneleri sözcüklerin gücünden yararlanarak var etmeye yönelik bu çabalarla, *operaismo*'nun yörüngesi 1990'lı yıllarda son buldu. *Operaismo*, 1990'daki kısa ömürlü öğrenci hareketi sırasında bir süre filizlenen "kitlesel aydın"dan[21] tutun da "maddi olmayan işçi"ye[22] ve yeni "devrimci sendikacılığı" kuracak, "toplumsal merkezler"i "post-Fordist meslek konseyleri"ne[23] dönüştürecek "Dünyanın Maddi Olmayan İşçileri"ne kadar, yeni terimler ve yeni sloganlar bulmak için can havliyle girdiği bu arayışta dibe batıyor: kültürel modaların ve sonuç olarak, en kötü neoliberal siyasetin kölesi. Bu dolu dizgin kaçışta, Negri yine ara-

badadır: hezeyan dozu giderek artan formülasyonlarla küreselleşmeye, Avrupa'ya, federalizme ("idari alanın proleterlerce yeniden ele geçirilmesi" için "Avrupa proleterlerinin programı" olarak "göçebe federalizmi"ne) kucak açar[24]; Veneto'yla ilgili olarak, bir "komünal girişimcilik"ten bile söz eder:

> Ülkemiz, Veneto, zengindir ve zenginliği komünal bir girişimcilikle üretilmiştir. Bu üretici dönüşümün kahramanları elbette yalnızca bugün ona övgüler düzen işverenler ve küçük işverenler değildir. Çabasını ve zekâsını, emek gücünü ve yaratıcı gücünü hepsinin hizmetine vermiş olan Veneto işçileridir. Onlar, nüfusun tüm varlığının üretken hâle gelmesine aracılık eden komünal ağlara profesyonellik katmış ve kendileri de daha çok profesyonellik kazanmışlardır.[25]

"Kurşun yılları" boyunca İKP'nin öğütlediğine benzeyen yeni bir "üreticiler ittifakı" mı? Yoksa onun yerine, "kitlesel girişimci"nin üçüncü binyılda yeni devrimci özne olacağına mı inanmalıyız?

Operaismo, bu yolda giderken, *kötü* bir *kuram* hâline gelmiştir: ne herhangi bir eleştiri üreten ne de gerçeklere herhangi bir ışık tutan tıkanmış bir düşünme biçimi; kendi arzularına denk düşmeyen herhangi bir şeyi algılamayı olanaksız kılan avutucu bir ideoloji, hatta düpedüz bir halüsinasyon.

İmparatorluk: postmodern bir kitap

Hardt'ın ve Negri'nin birlikte yazdıkları *İmparatorluk*'un (*Empire*) yarattığı olağandışı etki, hiç kuşku yok ki, "*operaismo*"nun yörüngesinde yeni bir evreye kapı açmıştır. Kitabın Fransızca basımı, bu kitabın, "zamanımız için yeni bir 'Komünist Manifesto' yazma girişimi" olduğu sözleriyle başlıyor. Aynı iddia, "Siyasal Manifesto" konusuna ayrılmış *spotta*[26] tekrarlanıyor. Bununla birlikte, *İmparatorluk*'un aslına bakılırsa yeni bir edebî tür –zamanımızla çok daha uyumlu bir tür– biçimine büründüğü hâlde niçin illa "manifesto" türüne girmeye göz diktiği tam anlamıyla net değildir. Bir "manifesto" –ister siyasal, ister sanatsal, ister felsefi olsun– tanımı gereği kısa, özgün ve radikal olur. *İmparatorluk* oldukça farklı bir şeydir; gerçekte manifestonun zıddıdır.

Bir kere, kesinlikle kısa değildir; "devasa" bir kitaptır, neredeyse 500 sayfadır. *Absit iniuria verbis*: dürüst olmak gerekirse, Marx'ın *Kapital*'i de "devasa" bir eserdir, aslında çok daha fazlasıdır; tarihe (ve yalnızca düşünce tarihine de değil) belki *Komünist Manifesto*'nun başarabildiğinden

çok daha geniş çaplı olarak şekil vermiş bir eserdir. Ama *Kapital* zengin ve sistematik bir eserdir, ortaya attığı tezin yapısını anlamak istiyorsak, bir bakıma, bitirmek için baştan ve yalnızca bu düzende okunması gerekir (Marx'ın *sunum* sorununa, yani böylesine karmaşık bir şekilde ifade edilen bir kavramsal inşayı sıralı bir söylem hâline çevirmenin zorluklarına o kadar kafa yorması bir rastlantı değildi). *İmparatorluk*'un *Kapital*'e benzer hiçbir yanı yoktur: Boyutunu bir yana bırakalım, içinde okuyucuların belirli derecede özgürce "gezinebilecekleri", hafif sıklet bir kültürel üretimdir.

İmparatorluk'un daha yakından benzediği şeyler, genelde Birleşik Devletler'de yayımlanmış başka, daha yakın tarihli "devler"dir, örneğin Jeremy Rifkin'in *The End of Work* (Çalışmanın Sonu) ya da Francis Fukuyama'nın *The End of History and The Last Man* (Tarihin Sonu ve Son İnsan) adlı kitapları bunlardandır. *İmparatorluk* güçlü bir savı (söylemek gerekir ki, açıkça *abartılı* bir sav), geniş kapsamlı ama hafif sıklet bir anlatıyı, popülerleştirici bir anlatım tarzını, sayısız ama nadiren araştırılmış başvuru kaynaklarını ve en önemlisi, neredeyse bir *hipermetin* işlevi görme niteliğini böyle kitaplarla paylaşır. Gerçekte, burada güçlü sav neredeyse bir mantra olup çıkar; işlevi ise kolaylıkla tanınabilen (ve feda edilebilen) bir slogan sağlarken, aynı zamanda kitapta birbirinden görece bağımsız kalan çeşitli sav dizilerine erişmek için bir bağlantı olmaktır. *İmparatorluk*'un tüm yapısı, temel anlamında dikkate değer bir etkiye yol açmaksızın parça parça ve akla gelen her sırayla okunmaya çok elverişlidir.

Bununla birlikte, aşağıda benimsemeyi seçtiğim yaklaşım, *sistematik okuma* yaklaşımıdır: başka bir deyişle, başından sonuna, bu sırayla. Ortaya çıkan rahatsız edici çelişkiler düşünülünce, öyle görünüyor ki, "Amerikan tarzı dev"in postmodern türü böyle bir okumaya pek elverişli değildir.

Modern bir (ya da iki, ya da üç) büyük anlatı

Birinci çelişki, bu kitabın açıkça postmodern olan *üslubu* ile daha modern olmasına imkân bulunmayan *tarih anlayışı* arasındaki çelişkidir. *İmparatorluk*'un tarihi *teleolojik* (ereksel) bir tarihtir; açık seçik tanımlanabilen bir doğrultuya sahiptir (o kadar ki, öngörülere bile olanak tanır) ve sözcüğün en Hegelci anlamında bir diyalektik hareket gösterir: sevilen Tezleri, Antitezleri ve Sentezleri ile (mutlu) Sonuna yürüyen bir tarih.

Nihayetinde sonun yeni bir başlangıç olacağı ve "yoksul"ların[27] Dünyayı devralacakları, iyi insanlar için (yani, "çokluk"un özgürlüğü için) işleyen bir tarih. "Tarih biziz" diyen, "insan eyleminin ürünü"[28] olan (güçlü ve bilinçli bir Öznelliğin yön verdiği) bir tarih.[29] Althusser onda Öznenin, Kökenin ve Sonun küçük dramını görürdü; Lyotard ise bir "büyük anlatı", neresinden bakarsanız bakın laikleştirilmiş bir din (o kadar laikleştirilmiş de değildi).[30] Sözün özü: postmodernist düşüncenin eleştirdiği, yadsıdığı, yasakladığı her şey.

Söylemek gerekir ki, Hardt ve Negri kendilerini postmodernliğin bir parçası hissetmezler, ama zaten onu epey geride bırakmışlardır. İşte bu nedenle, "modernitenin postmodernist eleştirileri"ni (Lyotard'dan Harvey'e sözcüğün tam anlamıyla postmodern kuramcıları; Bhabha gibi postkolonyalist kuramcıları; köktendincileri ve dünya piyasasının neoliberal ideologlarını bu kategoriye koyuyorlar)[31] yetersiz ve nihayetinde yararsız sayarlar, çünkü "kendilerini açık bir kapıyı kırarken bulurlar".[32] Böyledir, çünkü zaten gerilemiş bir gücün mantığına saldırırlar. Ne de olsa, en açık sözlü modern yazarlar hâlâ ulus devletin gerilediğine ilişkin işaretler arıyorlarken, Hardt ve Negri, yaptıkları analize göre ulus devletin yerini alacak olan (yoksa, gerçekten onun yerini almış mıdır? Geleceğe yapılan bu hızlı akınlarda insanın pusulayı şaşırmaması zor) o aynı İmparatorluğun gerileyişinden ve çöküşünden zaten dem vuruyorlar.[33] Belki diyalektik postmodern değildir, ama tek bildiğimiz, pekâlâ post-postmodern olabildiğidir. Her ne hâl ise, bu iki yazar onu yüksek dozda kullanıyorlar.

Kısım 2'de sunulan Batı düşüncesi tarihi tamamen Hegel tarzı bir diyalektikle aynı doğrultudadır. Neredeyse, Kuzey Amerika'ya yönelik bir *Tin Felsefesi*'dir, çünkü Tin orada doruğuna ulaşır: Prusya devletinde değil, Birleşik Devletler Anayasasında. Bu öykü şöyle özetlenebilirdi:

Tez: Hümanizm ve Rönesans. Bu, ancak tüccarların ve orduların aşabilecekleri, ancak matbaanın icadıyla daha sonra birbirine bağlanabilecek mesafelerde, "1200-1600 arasında Avrupa"da olan bir "devrim"di.[34] Okuyucular, tarihlendirme sorununu ve İtalya'da Rönesansı ancak 1400'ün sonuna tarihlendiren tüm o ansiklopedileri bir yana bıraksınlar. Burada anlatılan "'hümanizm" oldukça gariptir, yazarların diliyle söylersek, bir "melezlik"tir –bize okulda öğretilenle pek uyuşmayan bir şeydir. Daha yakından bakılınca, bu Tez aslında bir tepetaklak etmedir: Aşkınlığın İçkinliğe tepetaklak edilmesi, yaratıcı tanrısallığın üretken insanlığa tepetaklak edilmesidir.[35] Buna göre, "hümanizm" bir avuç okumuş yazmış, bir avuç Yunan ve Latin klasikleri uzmanı değildi, daha çok, Pico della

Mirandola gibi dâhi tanrıtanımazlar "çokluğu", Schumpeter'in girişimcileri gibi yenilikçiler ve Stakhanov gibi üretken adamlardı. Bu "çokluk" inanılmaz bir potansiyele sahipti, dolayısıyla birilerinin sonunda bundan yararlanmak isteyeceğini söylemeye bile gerek yoktur.

Antitez: Aydınlanma. Descartes'tan Hobbes, Rousseau, Kant ve Hegel'e ... Yine burada da tarihlendirmeleri ve tanımlamaları pek kafaya takmamak gerek. Aydınlıkçılar (Descartes, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel), dünyevi bir aşkınlık yaratmak, içkinliği keşfetmiş çalışkan çokluğu denetim altında tutmak ve -mümkünse- sömürmek için kafa kafaya verip plan kuran bir grup düşünür olarak görülür. Onların çabalarının sonucu, modern egemen devlettir, mükemmel "aşkın aygıt"tır -Hobbes'un tanımıyla, "Yeryüzündeki Tanrı"dır.[36]

Şimdi felsefe tarihinden, *Avrupa devletlerinin* evrimini ve kendini bu tarihle özdeşleştiren *modernitenin* yaratılmasını izleyerek siyaset kurumunun tarihine atlamamız gerekiyor: On sekizinci yüzyıldaki büyük monarşilerden başlayıp, on dokuzuncu yüzyılda "halk"ın icadından geçerek, oydaşmaya dayandığını iddia eden ama eninde sonunda yozlaşarak yirminci yüzyıldaki totaliter rejimlere dönüşen ulus devlete kadar. Bu, güç Antitezinin, çokluğun Tezini içermek için nasıl da yetersiz olduğunu gösterir.

Hepimizin bildiği gibi, Akıl (özellikle diyalektik türden akıl) dirayetlidir ve aslında, okyanusun öte yakasında yadsımanın bir yadsınmasını yaratmayı, daha kesin bir deyişle, *Antitezin* bir *Alternatifini: İmparatorluğu* yaratmayı zaten başarmıştır. Yerleşimcilerin -moderniteden kaçan çokluğun- Amerika kıtasına doğru çıkışı, "Rönesansın devrimci hümanizmini yeniden keşfedip, bir siyaset ve anayasa bilimi olarak mükemmelleştirir",[37] Avrupa'da yerleşmiş olan egemenlikten bütünüyle farklı türden bir egemenliğin temellerini atar. Amerikan Devrimi hakiki bir devrimdir (Fransa'daki benzerinin aksine) ve Birleşik Devletler (unuturuz kaygısıyla söyleyelim, bir federasyon) en başından -yani, Bağımsızlık Bildirgesi'nden itibaren- bir İmparatorluktur, bir ulus devlet değil. Dahası, İyi'nin ya da hiç değilse Ehvenişer'in İmparatorluğudur.

Ne de olsa Birleşik Devletler'de gücün kullanılış biçimleri Avrupa'dan farklıdır. Örneğin, Avrupalıların sömürgelerdeki yerlilerle nasıl ilişki kurduklarına bakalım. Onlarınki, kültürel ikiliğe, İçeri/Dışarı, Ben/Öteki arasındaki karşıtlığa dayanan bir tarzdır.[38] Bizatihi modern ırkçılığın kaynakları tam bunlardır -bunların acımasızlığını hepimiz çok iyi biliriz. Ama onun yerine, Amerika'ya yerleşenlerin Yerli Amerikalılara nasıl

davrandıklarına bakalım: Onları, kültürel açıdan Öteki saymadılar, sırf alt edilmesi gereken bir engel olarak gördüler, tıpkı tarla açmak için ağaçları kesmek ya da toprağı taşlardan temizlemek gibi:

> Tıpkı tarım yapmak için toprağın ağaçlardan ve taşlardan temizlenmesi gerektiği gibi, arazinin de oradaki yerlilerden temizlenmesi gerekir. Tıpkı sınır insanlarının sert kışlardan korunmak için giyinmeleri gerektiği gibi, yerli nüfusa karşı silahlanmaları da gerekir. Yerli Amerikalılar sırf doğanın özellikle dikenli unsurları sayıldılar.[39]

Bir de siyah insanlar sorunu vardır ve hiç iyi bir örnek oluşturmaz; sözcüğün tam anlamıyla "emperyal" olmaktan çok "emperyalist" görünecek kadar saldırgan olan Latin Amerika'yla birtakım ilişkilere hiç değinmeyelim. Ve sonra Vietnam Savaşı geldi... Öyleyse, Okyanus'un öte yakasındaki, antiteze karşı alternatifimiz bile derinlemesine bir antitez niteliğindedir -diyalektiktir: bir iyi, bir de kötü ruhu vardır. Kötü ruh, Avrupalı emperyalist ulus devletlere öykünme eğilimindedir. Örneğin, "tamamen geleneksel Avrupa tarzı bir emperyalist ideoloji uygulayan" Theodore Roosevelt'e yön veren dürtü buydu.[40] İyi ruh, "enternasyonalist bir barış ideolojisi benimseyen" Woodrow Wilson'dı.[41] Önemli olan, iyi ruhun, hakikaten demokratik ruhun, ağır basmış olmasıdır (geçmişte bunu kavrayan Tocqueville'di; şimdi ise bunu tanıyan Hannah Arendt'tir).[42] Bu, aşkınlıkla "çokluğun düzenlenmesinden" ibaret olmayan bir egemenliğin cisimleşmesidir, ama daha ziyade "çokluğun üretken sinerjilerinin sonucu olarak" ortaya çıkar.[43] Kontrol, eğer gerçekten varsa, bastırma ilkesini izlemez, Roma İmparatorluğu'nda uygulanandan pek farklı olmayan bir "genişleme ilkesi"ni izler. Avrupa ulus devletleri, çatışmalarla yüz yüze gelince, sınırlarını tahkim ederek, İçeri/Dışarı arasındaki, Ben/Öteki arasındaki ayrımı kızıştırarak buna tepki verirler; Amerikan İmparatorluğu bu sınırları daha ileriye taşıyarak dışarıyı kendi içerisine döndürür, ötekini bene döndürmek de buna dâhildir.[44]

Şimdi *Senteze* geliyoruz: "gözlerimizin önünde maddi varlığa bürünmekte olan" modern *küresel İmparatorluk*.[45] Ekonomik ve kültürel alışverişin önünde başkaca engel kalmadığına, içeri ile dışarı arasında başka bir ayrım olmadığına, bilgi teknolojileri ve internet iletişimleri sayesinde mekân kısıtlaması ortadan kalktığına göre, İmparatorluk artık bir *yokyer*dir.[46] Birleşik Devletler *kendi merkezini oluşturmaz*,[47] nedeni çok basittir: çünkü olmayan yerin bir merkezi olmaz. Dahası, ABD bir *dünya lideri* de değildir "*ve bugün aslında hiçbir ulus devlet [lider] olamaz*".[48] Birleşik Devletler, gerçekten, "ABD'nin iç anayasal projesinin küresel genişlemesi

yoluyla doğan"[49] İmparatorluğun doğuşuna ilham vermiştir ve bu nedenle, teslim edelim ki, "ayrıcalıklı bir konum"da bulunmaktadır.[50] Ama bizatihi ABD de daha geniş bir mantığın içine emilmiş ve onun boyunduruğuna girmiştir –ve sonunda yok olmuştur. İmparatorluk, Wilson'ın enternasyonalist ve barışçı projesinin başarısıdır –tarihin taçlandırılması ve nihai Amacıdır. Tez (*Hümanizm*), Antitez (Avrupa'ya özgü *Ulus Devlet*) ve Antitezin Alternatifi (Amerikan *İmparatorluğu*) evrelerinden geçip, en üst Sentez olarak söz götürmez *İmparatorluğa* varan uzun (hümanizm konusunda biraz tahmin yürütmeyi seçerseniz, neredeyse bin yıl süren) yolculukta, nihayet özgürlüğe kavuşmuş ve ondan sonra hep mutlulukla yaşayacak Tezi –diyalektik kurallarına uygun olarak– bir kez daha bulacağız.

Kapitalizm ve İmparatorluk

Eski Marksist anlayıştan gelen bir okur, şimdi bu tarihte *kapitalizm*in nerede bulunacağını merak edebilir. Evet, aslına bakılırsa, ilk sıralamada hiçbir yerde bulunmaz, şu özlü söz hariç: "Avrupa modernitesi kapitalizmden ayrı tutulamaz".[51] Kapitalizm, farklı bir öykünün konusudur.

Kapitalizmin tarihi de büyük "T" harfiyle bir tarihtir, bir "büyük anlatı"nın tarihidir. Burada işlerlikte olan, Hegelci diyalektikten çok, Marksist geleneğin bunca zamandır beslenegeldiği "üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki diyalektik"tir. İyi bilindiği gibi, gelişim aşamalarının evrimsel modeli böyle bir diyalektik üzerine kurulmuştu. Bu, hem insan soyunun bütünü için doğrudur (fiili bir *evrim* yoluyla, kolay kolay anlaşılamayan "ilkel komünizm"den eski üretim tarzına ve sonra, feodal üretim tarzından kapitalist üretim tarzına, Son'unda artık açılıp gelişmiş birimiyle Köken'i bulacağımız, gelecekte gerçek anlamıyla komünizm gerçekleşinceye kadar); hem de ayrı ele alınan kapitalist üretim tarzı için doğrudur (gerçekte burada, çeşitli aşamaların yaşayan organizmalardaki doğum, büyüme, olgunluk, yaşlılık ve ölüme çok benzediği bir *biyolojik düzen* işlerliktedir). *İmparatorluk*'un 3. kısmında, kendimizi bu ikinci boyutta buluruz ve artık insanlık tarihinden çok, kapitalizmin çeşitli gelişim aşamalarını izleriz.

İmparatorluk hiçbir şeyi kenara atmaz (ya da olsa olsa pek azını atar),[52] dolayısıyla ilk başta bu, Marksistlerin zaten analiz etmiş oldukları şeyleri pekiştirme meselesidir. Bize anlatıldığına göre, kapitalizm *rekabetçi aşamas*ından *tekelci aşamay*a girer (Marx'ın zaten öngörmüş olduğu bir

eğilim) ve onunla birlikte, *emperyalizm* gelir. Hilferding'in analizini izleyerek ama İmparatorluğu önceden haber veren bazı kavramları –bir dünya bankası fikrini– ve ayrıca Kautsky'nin "ultra-emperyalizm"ini atarak Lenin'in söylediği gibi: "Emperyalizmin mümkün olan en kısa tanımını yapmak gerekseydi, emperyalizmin, kapitalizmin tekelci aşaması olduğunu söylememiz gerekirdi".[53]

Hardt ve Negri, emperyalizm kuramcıları arasında Rosa Luxemburg'dan yana tavır alırlar; onun iyi bilinen eksik tüketim kuramı burada yeniden en ince ayrıntısına kadar ele alınır (düşük ücretler düşük tüketime eşittir; organik bileşimin büyümesi, değişken sermayenin –"yani, işçilere ödenen ücret"in[54]– azalmasını beraberinde getirdiği için, daha da düşük tüketime eşittir, bu nedenle "sermayenin gerçekleşmesi tüketim güçlerinin 'dar temeli' sorunundan dolayı böylece engellenir")[55] ve artık kapitalizmin temel çelişkisi hâline gelir. Sermayenin önündeki diğer bütün "sınırlamalar"a ve "engeller"e ilişkin bir açıklama bu problemde bulunabilir.[56] Ne de olsa Luxemburg'un yaklaşımı, kapitalizmin genişleme eğilimini açıklamaya, "bizatihi kapitalist olmayan çevrenin *sermayeleşmesi*"ne[57] ve ayrıca, "sermayeleşme sürecinde *dışarı*nın" nasıl "*içselleş*tirildiği"ni açıklamaya çok uygundur.[58] (Ama bu "dışarıdan içselleştirme", *Amerikan İmparatorluğu*na has bir özellik, üstelik onu *Avrupa emperyalizmi*nden ayıran şeyin ta kendisi değil miydi? Bu öykü öncekiyle tutarlı olmayabilir.)

Hardt ve Negri'ye göre: "Kapitalist bunalım salt sermayenin kendi dinamiklerinin bir işlevi değildir, doğrudan proleter çatışması nedeniyle oluşur".[59] Kapitalizmi ileriye doğru iten her neyse, en sonunda emperyalist aşamaya geçilir ve yeni bir gelişim aşaması başlar. Bu aşamanın modeli, ABD'de doğan ve İkinci Dünya Savaşı'nın ardından tüm Batılı ülkelere ihraç edilen Roosevelt'in *Yeni Düzen*'idir. Bu modelin özellikleri, devletçe yürütülen ekonomik düzenlemenin yanı sıra, Keynesgil politikalar ve refah devletidir. Peki, kapitalizmin bu yeni gelişim aşamasına ne denir? Tekelci devlet kapitalizmi? Ya da Fordizm? Yanlış. *İmparatorluk* denir. Bütün yollar İmparatorluğa çıkar, tıpkı bir zamanlar tüm yolların Roma'ya çıkması gibi.

Böylece, Lenin'in emperyalizmi kapitalizmin "en yüksek aşaması" (yani, *son* aşaması) olarak adlandırdığında bizi kandırmış olduğunu keşfederiz. Lenin bizi bilerek kandırdı, çünkü –Birinci Dünya Savaşı'nda doruk noktasına çıkan çok derin bunalım karşısında– tarihin iki farklı yol, yani ya *Devrim* ya da *İmparatorluk* yolunu tutabileceğini pekâlâ biliyordu

(ne de olsa bütün o ultra-emperyalist tezlerden haberdar değil miydi?). Öyleyse, İmparatorluğun akıbetini önledi, bu yüzden Devrimin yapılmasına kesin kararlıydı. Kapitalizm tam olgunluğa erişmeden hemen devrim yapmak istedi.[60] Devrim başarısızlığa uğrayınca, iki nedenden dolayı kendimizi İmparatorlukla, hakiki "en yüksek aşama"yla baş başa bulduk. Birincisi, çünkü bu aşamada fabrika disiplini toplumun tümüne dayatıldı (hey, o eski işçici tezi şıp diye saptadığınızı görüyorum): "Yeni Düzen, *disiplinli* yönetimin en yüksek biçimini üretti,[61] "*dolayısıyla, disiplinli bir toplum fabrika toplumudur.*[62] İkincisi, çünkü sömürgeciliğe son verme süreciyle birlikte, dünyanın sermayeye *biçimsel boyun eğdirilmesi*nden –eski tarz emperyalizmin "yaygın genişleme"sinin bir özelliğinden– dünyanın *sermayeye gerçek boyun eğdirilmesi*ne geçtik, neden derseniz, sermaye bugün "yoğun genişleme" uygulamaktadır.[63]

Tarihin sonu mu?

Bu öykünün sonu (gerçekte tüm öykülerin ya da kısacası Tarihin de sonu) şöyledir: Lenin'in planlarının suya düşmesi gerçekten iyi bir şeydi ve nihayet, gezegende herhangi bir sınır kalmayıncaya kadar İmparatorluk gelişip genişleyebildi. Hölderlin'in şiirinde dediği gibi: "Tehlikenin olduğu yerde, bir kurtarıcı da çıkar".

Birinci olarak, İmparatorluk bizi çevre felaketinden esirgeyecektir: "Dünyanın gerçek boyunduruğa alınması", yani yoğun olarak sömürülmesi, aslında, iyi bildiğimiz gibi temiz, küçük ve güzel olan *postendüstriyel* çağ ile örtüşür. Bu, "ekolojik yıkım" tehlikesine karşı verilen gerçek kapitalist yanıt, yüzü geleceğe dönük bir yanıt gibi görünmektedir.[64]

Her şeyden önce, İmparatorluk, mükemmel antagonist Özneyi, dünyanın şimdiye kadar gördüğü en güçlü, yaratıcı ve inanılmaz Militanı yaratmıştır: artık geçmişteki profesyonel işçinin ve kitlesel işçinin yerini alan *toplumsal işçi*yi. Profesyonel işçi ("Fordist ve Taylorist rejimlerin doludizgin uygulanmasından önceki endüstriyel üretim evresi"ne denk düşer)[65] kendi üretken emeğini *yeniden elde etmeye* uğraştığı hâlde; ve kitlesel işçi ("Fordist ve Taylorist rejimlerin uygulanmasına denk düşer")[67] "kapitalist güç sistemine gerçek bir *alternatif*" yaratmaya bile kalkıştığı hâlde, toplumsal işçi ("maddi olmayan emek" evresine denk düşer) en sonunda kendini "insanın öz değerleşmesi olarak" ifade edebilir, "üretici ve siyasal gücün çokluk tarafından yönetilen, çokluk tarafından örgütlenen, çokluk tarafından yönlendirilen bir biyopolitik

birim olarak örgütlenmesini -eylem içinde mutlak demokrasiyi-" gerçekleştirebilir.[68]

İmparatorluk düşecek, düşmek üzere, düşüyor, düştü bile! Öyleyse problem nedir? Ta özünde bu sadece bir zihinsel tavır meselesidir: Yapmanız gereken tek şey, (Assisili Francesco'nun -*İmparatorluk*'taki son *spot* olan "Militan"ın öznesinin[69]- nice zaman önce zaten yaptığı gibi) *joie de vivre*'nizi (yaşama sevincinizi) gücün neden olduğu sefaletin karşısına dikmektir. Dikkatli olun, ey güçlüler: Yılışık bir sırıtmanız ölümünüz olur. Ve siz, çokluklar, esen kalın: "Dev eser" sona erdi.

NOTLAR

1 Bu anlamda, Damiano Palano'ya katılıyorum: "Cercare un centro di gravità permanente? Fabbrica, Società, Antagonismo", *Intermarx* <http/www.intermarx.com/>'da. Yazar, ilginç bir içeriden "muhasebe"sini sunmasının yanı sıra iyi bir sentezini de sunduğu *operaismo*'nun tarihini yeniden inşa ediyor.

2 Panzieri 1994, s. 54-5.

3 Bu pasaj ilk kez Panzieri tarafından "Artık Değer ve Planlama"da alıntılandı ve benzer şekilde, 1964'te *Quaderni Rossi*'nin dördüncü sayısında yayımlandı. Belki de belirtmek gerekir ki, bir notta Panzieri, bu pasajda taslak olarak yer alan "kapitalizmden komünizme *dolaysız* bir geçiş modeli"nin "*Kapital*'deki pek çok pasaj"la nasıl çeliştiğine işaret eder (Panzieri 1994, s. 68).

4 Bkz. Panzieri 1994, s. 47-54.

5 Bkz. Alquati 1962. Bu ifadelerin kaynağı olarak Alquati'yi gösterirken, Palano'nun "Cercare un centro di gravità permanente?"da söylediklerine dayanıyorum.

6 Bu kavram, "teknik bileşim"in ve "değer bileşimi"nin bir sentezi olarak anlaşılan Marksist kavram "sermayenin organik bileşimi"ni andırıyor.

7 Panzieri 1994, s. xivii-iii.

8 Özgün olarak *Quaderni Rossi*, no. 2, 1962'de yayınlanan makale, Tronti 1971'de aynen basıldı.

9 Marksist terminolojiyi oldukça tartışmalı bir şekilde kullanan Tronti, "üretim süreci"ni üretim alanı olarak, "değerleşme süreci"ni ise metanın ve paranın dolaşım alanı olarak yorumluyordu.

10 Panzieri 1994, s. 68.

11 Tronti 1971, s. 51.

12 Panzieri 1994, s. 70n.

13 Tronti 1971, s. 53.

14 Negri 1976, s. 9.

15 Bkz. Alquati 1976.

16 Örneğin Sergio Bologna, Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonraki dönemde özellikle Almanya'da güçlü olan konsey hareketi ile usta işçi figürü arasında bağ kuruyordu. Bkz. Bologna 1972, s. 15.

17 Marx 1973, s. 705.

18 Panzieri 1994, s. 51 vd.

19 Bkz. Negri 1977, s. 310 vd. Bu metinde Negri, "emek gücünün yeniden üretiminin özerkliği"ni kuramlaştırarak, "küçük dolaşım"ın (işçinin geçimini kazanmasını sağlayan ve L harfiyle gösterilen sermaye bölümünün) kapitalist değerleşmeye yabancı olduğunu savunur: "L'nin ve işçi sınıfı tüketiminin yabancı karakteri ... işçi sınıfının tüketiminin, gereksinimlerinin, kullanım değerinin kapitalist gelişimden görece bağımsızlığını olası kılmakla kalmaz, bu zeminin tamamında bir (antagonist) diyalektik biçimine de bürünür": Negri 1977, s. 314..

20 Bkz. Virno 1990.

21 Günlük gazete *Il Manifesto* aynı yıl "Kitlesel Aydınlığa Çağrı" diye bir kampanya başlattı. Bkz. *Il Manifesto*, 27 Şubat 1990 (*operaismo* cephesinden geriye ne kalmışsa bir araya toplayan *Banlieus*'ta [no. 1,1997] tıpkı basımı yapıldı).

22 Bkz. Lazzarato ve Negri 1992.

23 Bkz. "Bunu size anlatmaya niye uğraşıyorum ki?", "Dünyanın Maddi Olmayan İşçileri" imzasıyla, *DeriveApprodi*, no. 18,

1999, s. 31-9'de.

24 Negri 1999, s. 45.

25 Negri 1997.

26 Hardt ve Negri 2000, s. 63-6. Kitap boyunca italik harflerle verilmiş olan kısa bölümleri "spotlar" olarak adlandırıyorum.

27 Gerçekte, "Yoksullar" başlıklı *spottan* anlıyoruz ki, "çokluk", "yoksullar"dan -"her yoksul kişiden, yoksul halkın çokluğundan"- oluşur (s. 158).

28 Hardt ve Negri 2000, s. 237.

29 Tarihin karakterine ilişkin bu iddia, "Devreler" başlıklı *spotta* yer almaktadır, Hardt ve Negri 2000, s. 237-9.

30 "İçkinliğe" atfedilen değere rağmen, *Çıkış*'a, Aziz Augustinus'un *Tanrı Kenti*'ne, bilinirci önerilere yapılan sık göndermelerde dinsel ilham oldukça açıkça görülür (bunun bir kanıtı, bizatihi çokluk [*multitudo*] sözcüğüdür -*multitudo* sözcüğü, *pleroma*'nın [tanrısal güçlerin bütünü] Latince çevirisidir). Yine bu nokta sayesindedir ki, *İmparatorluk* yaygın kullanılabilecek çokkültürlü bir ürün olarak görülebilir. Tanrıtanımazlar için iyidir (Amerikan kültüründe, en başta, "dinsel fikirlerle değil, insanların gereksinimleriyle ilgili inanç ve standartlardan oluşan bir sistem" anlamına gelen ve ancak ikincil bir anlam olarak, "eski Yunanlıların ve Romalıların fikirlerinin Rönesans döneminde incelenmesi"ni ifade eden [bkz. Longman, *Dictionary of English Language and Culture*] "hümanizm" sözcüğünün muğlaklığı sayesinde). Çeşitli mezheplere mensup inananlar (bağlı oldukları dine göre, çokluk destanını, seçilmiş insanların vaat edilmiş ülkeye yolculuğu olarak, bir kurtuluş olayı olarak veya Dünyada hac için gidilecek bir ilahi kent olarak ya da bir başka alternatif, ilahi bütünlüğe yeniden yükselen *pleroma-multitudo* olarak vb. yorumlayabilecek olanlar) için iyidir. Katolik dünyaya büyük özen gösteriliyor, çünkü çokluğa adını veren kahraman, prototip ve evrensel militan, Assisili Aziz Francesco'dan başkası değildir ve *İmparatorluk*'un son *spotu* olan "Militan" (Hardt ve Negri 2000, s. 411-13.) ona ithaf edilmiştir. Ama İslamcılar da alınmasınlar: *postmodernliğin* temsilcileri olarak onların da küçük bir yeri vardır -bkz. Hardt ve Negri 2000, s. 146-50).

31 Bkz. Bölüm 2.4 "Geçiş İşaretleri".

32 Hardt ve Negri 2000, s. 138.

33 Bkz. Kısım 4, "İmparatorluğun Gerileyişi ve Çöküşü", Hardt ve Negri 2000, s. 351.

34 Hardt ve Negri 2000, s. 70.

35 Bu tepetaklak etmenin en büyük savunucusu Spinoza'ydı; onun felsefesi "devrimci hümanizmin görkemlerini yeniledi, insanlığı ve doğayı Tanrı konumuna yerleştirdi, dünyayı bir uygulama alanına dönüştürdü ve çokluğun demokrasisini siyasetin mutlak biçimi olarak onayladı" (Hardt ve Negri 2000, s. 77). Bu bana birazcık Spinoza, çokça da Feuerbach gibi geldi, ama müşkülpesent olmamaya çalışalım.

36 Hardt ve Negri 2000, see s. 77-83.

37 Hardt ve Negri 2000, s. 162.

38 Bkz. Hardt ve Negri 2000, Bölüm 2.3, "Sömürgeci Egemenliğin Diyalektiği" s. 114 ve devamı. Belirtmek gerekir ki, bu bölümde diyalektiğin kullanımı öyle yaygındır ki (yazarlar, hem sömürgeci boyunduruk biçimlerini hem de çokluğun sömürgeciler tarafından aldatılmasını açıklamak için diyalektiği kullanıyorlar), *"gerçeklik, diyalektik değildir ama sömürgecilik öyledir"* gibi sözlerin edilmesi sonucunu doğurur (Hardt ve Negri 2000, s. 128). Belki bir aşırı doz olayı?

39 Hardt ve Negri 2000, s. 170.

40 Hardt ve Negri 2000, s. 174.

41 A.g.y.

42 Bkz. Hardt ve Negri 2000, s. 164.

43 A.g.y.

44 Bkz. Hardt ve Negri 2000, s. 166_72.

45 Hardt ve Negri 2000, s. xi.

46 Bkz. Hardt ve Negri 2000, s. 190.

47 Hardt ve Negri 2000, s. xiv.

48 A.g.y.

49 Hardt ve Negri 2000, s. 182.

50 A.g.y.

51 Hardt ve Negri 2000, s. 86.

52 Her türlü yorum farkını bir yana koyarak, Marksist kurama yapılmış neredeyse tüm katkıları selamlayan ve takdir eden bir yeniden inşayla (burada heterodoks Marksizmin yanında ortodoks Marksizme, hem Lenin'e hem Kautsky'ye, Gramsci'ye, Frankfurt Okulu'na, Althusser'e, düzenleme okuluna yer vardır). Açık seçik tek aforoz, dünya sistemi okulu denilen akıma ve özellikle Giovanni Arrighi'ye saklanmıştır, *İmparatorluk*'ta ona zehir zemberek bir *spot* ayrılmıştır (Hardt ve Negri 2000. s. 237-9). İki yazarımızın, bu yazar tarafından öne sürülen kapitalist dinamiğin devresel mahiyeti ve özyinelenmesi fikrini hazmetmekte zorlanmaları şaşırtıcı değil-

dir, çünkü bu fikir, Hardt ve Negri'nin kullandıkları "büyük anlatılar" ile gerçekten oldukça şiddetli şekilde çatışır, işçici yaklaşıma her zaman damgasını vuran güçlü öznelciliğe değinmiyoruz bile.

53 Lenin 1996, s. 89.

54 Hardt ve Negri 2000, s. 223.

55 Bkz. Hardt ve Negri 2000, s. 223. Söylenmesi gerekir ki, bunalımı eksik tüketim doğrultusunda okuyan herhangi bir yorumu Marx'a atfetmek -en hafif deyimiyle- oldukça indirgemecidir.

56 *İmparatorluk*, böyle yapmakla, bu düşünce okulunun temel kabul ettiği ve hem sonu gelmez hem de muğlak yorumlara tabi tuttuğu *Grundrisse*'deki ünlü pasajlara ilişkin işçici kafa yormaların çarpıcı bir aşırı basitleştirmesini ortaya koyar. Diyalektik çelişkiler, özsel engeller, yadsımaların yadsınmaları: Hepsi, bir eksik tüketim sorununa indirgenir: "[T]üm bu engeller, üretici olarak işçi ile tüketici olarak işçi arasındaki eşitsiz ilişkinin tanımladığı tek bir engelden doğar" (Hardt ve Negri 2000, s. 222). Bu gerçekten gözü pek bir girişimdir ve bana kalırsa, alkışlanmayı hak eder ("Ama niçin önceden öyle söylemedin?" sorusunu ağzınızdan kaçırmadan önce).

57 Hardt ve Negri 2000, s. 226.

58 A.g.y.

59 Hardt ve Negri 2000, s. 261.

60 Bkz. Hardt ve Negri 2000, s. 233 ve devamı.

61 Hardt ve Negri 2000, s. 242.

62 Hardt ve Negri 2000, s. 243.

63 Bkz. Hardt ve Negri 2000, s. 271.

64 Hardt ve Negri 2000, s. 272.

65 Hardt ve Negri 2000, s. 409.

66 A.g.y.

67 A.g.y.

68 Hardt ve Negri 2000, s. 410.

69 Hardt ve Negri 2000, s. 411-13.

Bölüm 17

Marksizm ve Postkolonyal İncelemeler



Neil Lazarus ve *Rashmi Varma*

Marksizm *ve* postkolonyal incelemeler hakkında konuşmak hiç de kolay bir iş değildir, çünkü bir akademik çalışma alanı olarak postkolonyal kuram, genel olarak, kuruluşu itibariyle en başından bir anti-Marksizmle karakterize olur. Bu alanın post-yapısalcılığın bütünleyicisi olduğu sıklıkla kaydedilmiştir; ve içteki "ayrılıkçılar" bu alandaki tanımlayıcı kuramsal ve ideolojik yatkınlıklardan bazılarını –yalnızca Marksizmin değil, mücadeleye dayalı her türlü siyaset modelinin reddedilmesi; bütünlüğe karşı düşmanca bakış ve diyalektiğe karşı nefret; tüm ulusçuluk biçimlerinin tanınmaması ve örneğin göçmenliğin, eşikselliğin, melezliğin buna karşılık gelecek şekilde yüceltilmesi– tam da post-yapısalcılıkla ilişkilendirerek ortaya koymuşlardır. Post-yapısalcılık gerçekten buradaki öykünün bir *parçası* olabilir: Ama postkolonyal incelemelerin ağırlıklı kavramsal ufku, bundan daha derin şekilde deşilmeyi gerektirir. Bu makale, akademik bir araştırma alanı olarak postkolonyal incelemenin seyrine bakıyove onu 1945'ten beri oluşan kilit küresel ekonomik ve toplumsal dönüşümler içinde dönemlere ayırarak kurucu ilkelerini irdeliyor. Postkolonyal incelemeler çerçevesindeki merkezî tartışmalardan bazılarını –Avrupa merkezciliğin eleştirisini; ulusçuluğu; maduniyeti; alternatif bir modernite önermesini; siyasetten etiğe çekilmeyi– ele alıp değerlendiriyor.

Postkolonyal incelemelerin dönemlere ayrılması

Postkolonyal incelemeler, 1945'ten beri dünyadaki gelişmeleri yapılandırmış olan toplumsal düzenin son bulduğuna işaret eden 1970'lerdeki küresel ekonomik ve siyasal bunalımla ilişkilendirilerek ele alınmalıdır.

Tüm dünyada önemli kazanımlarla ve toplumsal-siyasal faydaların önceden görülmemiş şekilde nüfusun daha geniş kesimlerine dağıtılmasıyla dikkati çeken otuz yıllık muazzam ekonomik büyüme bu sırada birdenbire durdu, çünkü dünya sistemi genel bir kapitalist birikim bunalımının ortasında ekonomik gerileme içine düştü. Bunun ardından, ABD'nin küresel ölçekte siyasal hegemonya iddiasını ortaya koyduğu ve Amin'in özlü bir ifadeyle "tek taraflı sermayenin mantığı" dediği olgunun kendini hissettirdiği bir otuz yıl daha geçti.

"Ekonomik patlama" döneminin (kabaca 1945-1975 arası) "Batı"daki belirgin özelliği, "refah devleti"nin ve bir ölçüde sosyal demokrasinin kazandığı tarihî başarıydı; ama "Doğu"da ve "Güney"de de oldukça önemli toplumsal, siyasal ve ekonomik kazanımlar elde edildi. Sömürgeciliğin son bulmasının hemen ardından gelen dönemde yeni bağımsızlaşan devletlerin ve halkların elde ettikleri başarılardan bazılarını kaydetmek önemlidir. Hindistan'da laik demokrasinin kurulması ve sürdürülmesi; Nasır'ın 1956'da Süveyş'te takındığı tutum; Küba'da Castro'nun ve Gana'da Nkrumah'ın kurdukları halk platformları -tüm bunlar milyonlarca insanın hayal güçlerini tutuşturan, "Üçüncü Dünya"nın kendi kaderini tayin yönündeki ilkeli ve kararlı duruşunu belki de ilk kez dünya sahnesine çıkaran gelişmelerdi. Yeni kurulmuş postkolonyal rejimlerin birçoğu, ülke içinde, yurttaşlarının yaşamını ve refahını iyileştirmeyi amaçlayan iddialı projelere girişti.

Ama eskinin sömürge dünyasında sosyal demokrasinin kaydettiği bu ilerleme olağanüstü sallantılı ve kırılgandı. Eski sömürgeci rejimlerin yerini alan yeni emperyal dünya düzeni, genelde postkolonyal devletlerdeki yeni rejimlerin sömürgeciliğe son verilmesinin temsil ettiği önemli toplumsal ilerlemeleri pekiştirmeyi ya da postkolonyal demokratikleşme projesini sürdürmeyi başaramamalarını sağlayacak biçimde yapılandırıldı. 1975'ten sonra, kalkınma yetersiz olmakla kalmadı, büyüme de durdu, hatta tersine döndü. "Neoliberalizm" bayrağı altında tüm dünyada sınıf ilişkileri vahşice yeniden yapılandırıldı. "Batı"da bu yeniden yapılandırmanın pratikteki sonuçları kamu hizmetlerinin özelleştirilmesi, refah devletinin dağıtılması, milyonlarca insanın *yapısal* işsizliğe sürüklenmesi ve mücadeleci sendikacılığın belinin kırılması oldu. "Üçüncü Dünya"da da bunlara benzer ama daha derin ve daha kötü sonuçlar ortaya çıktı. Yirminci yüzyılın son çeyreği süresince tüm postkolonyal dünyada Yapısal Uyum Programları, postkolonyal devletleri zapturapt altına almanın, evcilleştirmenin ve küresel piyasanın gereksinimlerine kul köle yapmanın favori araçları hâline geldi. Bu programlar, postkolonyal devletlerin hep

çevre ülke durumunda kalmalarını, hem dünya sistemiyle bağlarını koparmaya kalkışmamalarını hem de o sisteme güçlü bir konumda katılmak şöyle dursun herhangi bir eşit konumda katılabilmeyi hayallerinden bile geçirmemelerini garantileme aracı olarak da kullanıldı.[1]

Burada çizilen iki evreli tarihsel şema (1945'ten 1975'e; 1975'ten günümüze), akademik bir alan olarak postkolonyal incelemeleri ele almak için gerekli sosyolojik girizgâhı sağlar. Çünkü 1970'li yılların sonuna doğru postkolonyal incelemelerin *ortaya çıkışı*, savaş sonrası "hızlı büyüme" balonunun patlamasıyla ve -bu patlamanın bir sonucu olarak- radikal unsurları da dâhil Batılı (ya da giderek Batı'ya dayalı) aydınlar arasında antikapitalist ya da özgürlükçü ideolojilerin kesin yenilgiye uğramasıyla örtüşüyordu. O halde, bu alanın 1980'li ve 1990'lı yılardaki konsolidasyonu, en azından kısmen, bu mutlak yenilgiye verilen karmaşık bir entelektüel yanıtın ifadesi olarak görülebilir. Bir yandan çağın ruhuna ayak uyduran bir girişim olarak postkolonyal incelemeler, toplumun geniş kesimlerinde hâkim olan genel özgürlükçülük karşıtlığının havasını soluyordu. Bu alan, "Bandung devri"nin sonuna ve asi "Üçüncü Dünyacılık"ın çöküşüne çok yakın bir zamanda ortaya çıkmakla kalmadı. Aynı zamanda da beslediği ve ürettiği akademik yaklaşımda, karakteristik olarak, daima bu anın anıtsallaştırılmasına -1970'li yılların başında asi ulusal kurtuluş hareketlerinin ve antikapitalist ideolojilerin talihinin ve etkisinin tersine dönmesi karşısında asla basitçe kutlamaya değilse bile, akılcılaştırmaya ve pragmatik uyum sağlamaya- yakın bir şeyler sundu. Öte yandan, özbilinçli şekilde *ilerici* ya da *radikal* bir inisiyatif olarak postkolonyal incelemeler, o zamandan beri gelen karanlık yıllarda -neoliberal "kemer sıkma" ve "yapısal uyum", siyasal "başa sarma" ve zafer naraları atan yeni emperyalist nutuk yıllarında- özgürlükçülük karşıtı siyasetin ve söylemin büründüğü başat biçimlere karşıydı ve hep öyle kaldı. Postkolonyal incelemeler, ABD'de ve başka yerlerde üniversite yerleşkelerine yayılan yeni toplumsal hareketlerle stratejik ittifaklar kurarak, sınıf mücadelesi karşısında kimlik siyasetini -ırk, etnik köken, cinsellik ve cinsiyet üzerinden- dile getirdi; üniversiteler sistematik olarak neoliberal hesapların ve araçların kapsama alanına sokulurken bile yeniden bölüşüm söylemi yerine tanınma söylemine öncelik verdi. Postkolonyal incelemelerin ve çokkültürcü siyasetin kesişimleri, yenilmez gibi görünen bir küresel düzenin getirdiği kısıtlamalar çerçevesinde radikalizmin kabullenilebildiği bir alan sağladı.

Postkolonyal incelemelerin iki yüzü

Öyleyse, akademik bir girişim olarak postkolonyal incelemelerin, birisi uyuşmacı, diğeri muhalif olmak üzere iki yüzü vardır. Birinci yüzüyle bu alanı çok derin bir düzeyde yöneten varsayım, 1960'lı yılların sonu ile 1970'li yılların başında "Üçüncü Dünya" ihtilalciliğindeki gerilemenin, sıklıkla (ve elbette yalnızca postkolonyal incelemeler bünyesinde değil) iddia edildiği gibi "modern" siyasal mücadele ve özdeşleşme biçimlerinin -liberalizm, sosyalizm, laiklik, ulusçuluk, enternasyonalizm vb.- ve onlarla ilişkili büyük sosyolojik kategorilerin -devrim, eşitsizlik, ulus devlet, modernlik, hatta emperyalizm- yıkılışını haber veren daha geniş -çağ açıcı- bir değişimin parçası olduğudur. 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılması ve tarihsel komünizmin çöküşüyle, Marksizmin de sonunda öldüğü ve gömüldüğü ilan edildi.

Hiç kuşkusuz, kısmen çağdaş tarihin böyle vahiy gibi anlaşılması nedeniyledir ki, postkolonyal incelemeler alanındaki akademisyenlerin çoğu, şimdi kendilerinin sözde araştırdıkları sorunların ta kendisiyle ilgili olarak daha bu alanın doğuşundan önce yapılmış çalışmalara dikkat çekici derecede az ilgi göstermek durumunda kalmışlardır. Bu türden tüm çalışmaların 1960'lı yılların sonu ile 1970'li yılların başında yaşanan "çağ açıcı" gelişmelerle çok kolayca demode kılınan varsayımlar üzerine kurulduğu 1975'ten önce yayınlanmış çalışmalara dikkat harcamaya ne gerek var? Postkolonyal incelemelerin "post" ön eki, bu anlamda, çok belirgin şekilde postmodernizmin "post"u olmuştur: Yeni inisiyatif ile önceki akademisyenlik arasında apaçık bir epistemolojik kopmanın meydana geldiği anlaşılıyor.

Postkolonyal incelemelerin kendisiyle ilgili imgesinin bu açılardan tamamen yeni olduğunu dikkate alırken, disipliner açıklamaları yabana atmamalıyız. Postkolonyal incelemeler, sonradan beşeri bilimler bahçesinin bazı başka tarhlarında (tarih, antropoloji, coğrafya), hatta çok daha sınırlı olarak sosyal bilimlerde büyümek için verimli toprak bulmuş olsa bile, büyük ölçüde edebiyat (tipik olarak İngilizce) ve kültürel incelemeler bölümlerinin bir ürünüdür. (Daha da ileriye gitmeliyiz: Postkolonyal incelemeler adıyla anılır hâle gelecek olan inisiyatif, ilk önce, soyut olarak kavranan edebî eleştiri çevrelerinde değil, özellikle *élit* üniversitelerin edebiyat bölümlerinde eleştirel kütle kazandı. Postkolonyal incelemeler "aşağıdan yukarıya" değil, "yukarıdan aşağıya" bir müdahaleydi.) Gücün göstergebilim terimleriyle ifade edilmesi (de) açıkça *disipliner* bir yatkınlığı tescil eder.

Bu, postkolonyal incelemeler alanındaki Marksistler için özellikle sorun olmuştur, çünkü sömürgecilik (kolonyalizm) ve "postkolonyalizm", emperyalizm ve anti-emperyalizm, ırkçılık ve ulusçuluk ile ilgili sorunlara yönelik Marksist ya da yeni-Marksist uğraşların uzun tarihi, ana akım postkolonyalistler için adresini bulmayan bir mektup olmuştur. Burada atıfta bulunulabilecek türden çalışmaların kısa bir listesi şunları kapsardı:

1) "Batılı olmayan" ya da "prekapitalist" toplumlar, sömürgecilik ve sömürgeci karşıtı ayaklanma konusundaki erken Marksist yorumlar (en başta ve elbette tartışmalı olmakla birlikte, Marx'ın kendisinin Hindistan'a ilişkin yorumu);
2) Emperyalizme ilişkin klasik Marksist yorumlar (Lenin, Buharin, Luxemburg, Hilferding vb.);
3) Dünya sistemleri kuramı, gelişmişlik, azgelişmişlik ve "bağımlılık" bağlamında emperyalizme ilişkin sonraki yorumlar (Baran, Cox, Frank, Furtado, Wallerstein, Arrighi, Amin vb.);
4) Anti-emperyalist, anti-kolonyalist ve/veya ulusal kurtuluşçu mücadelelerde yer alan Marksist siyasetçi-aydınların yazıları (Ben Barka, Cabral, Castro, Fanon, Guevara, C.L.R. James, Li Ta-Çao, Lin Piao, Sison, Mao, Mariátegui, E.M.S. Namboodripad, Jayaprakaş Narayan, Neto, Nkrumah, Padmore, Rodney, M.N. Roy, Truong Chinh vb.);
5) Nerede yaşarlarsa yaşasınlar, Marksist ya da sosyalist bilginlerin yazıları, (Abdel-Malek, Eqbal Ahmad, Alavi, Chandra, Davidson, Galeano, Habib, Hodgkin, Kosambi, Rodinson, Sarkar, Worsley vb.).

Bu nedenle, postkolonyal incelemelere ilişkin Marksist bir değerlendirme, bu alanın bu listede sunulan ve atıfta bulunulan kaynakları savsaklamakla ve görmezden gelmekle uğradığı ağır kaybı kaydetmeden geçemez. Ayrıca, en nüfuzlu kuramcılardan bazılarının yazıları da dâhil, pek çok postkolonyalist bilginde su yüzüne çıkan önyargılı ve seçmeci Marksizm okumasını da eleştirmeden edemez.[2]

Postkolonyal incelemelerin bir akademik üretim arenası olarak kurulmuş olduğu ve Marksist akademisyenlerin bu arenada yaptıkları özgül yatırımların ve bilgi birikimlerinin genellikle yeterince tanınmadığı ve takdir edilmediği gerçeği, bazı Marksistlerin bu alanı bir çırpıda reddetmelerine, temelli ilintisiz olduğunu vurgulamalarına yol açmıştır. Ama başka Marksistler farklı bir strateji seçmişlerdir. Bu alanda faal şekilde yer alarak, dünya sisteminin somut varlığını tescil etme yeteneğine sahip bir akademik kurulun oluşturulması ve bu sisteme karşı çıkma, onu eleştirme yoluyla sistemin (maddi varoluş koşulları üzerinde olduğu kadar bilinç, kültür ve deneyim üzerindeki) etkilerinin yapılandırılması için çağrı yapmışlardır. Bu doğrultuda yürüttükleri bazı çalışmalar, Bartolovich'in

savunduğu gibi, ana akım postkolonyal incelemelerde fiilen tanınmayan o Marksist mirasın kuramsal kazanımlarını saptayarak ve postkolonyalistlerin şaşmaz biçimde Marksizme hiç değinmeksizin dile getirdikleri ikilemlerin birçoğu konusunda uzun zamandır verdiği uğraşla yaratılmış kaynaklara işaret ederek, o mirasın tekrar harekete geçirilmesini içermektedir. Bu çerçevede, Marksist akademisyenler, postkolonyal incelemelerin ilerici ya da muhalif yönünün geliştirilmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu alan içinde yaratılmış özgün içgörüleri ve ilerlemeleri buraya katarak, kendilerini asla bunların gerisine düşmemeye adayarak, "özgül anlamda Marksist ilgilerin ve eğilimler"in postkolonyal tartışmalarda dillendirilmesini sağlamakta -hiç değilse bir dereceye kadar- başarılı olmuşlardır.[3]

Avrupa merkezciliğin eleştirisi

Postkolonyal incelemelerin ilerici yönüyle sergilediği asıl hareketin, *Avrupa merkezciliğin eleştirisi*nde yattığı söylenebilir. Bu, temel bir düzeyde, bir dizi *özgül* betimlemenin -Said'in "Oryantalizm" başlığı altında ele aldığı o ünlü betimlemelerin- süregiden eleştirisini içermiştir. Said'in *Oryantalizm*'i "Aydınlanma sonrası dönemde Avrupa kültürünün Doğuyu siyasal, sosyolojik, askerî, ideolojik, bilimsel ve imgesel olarak çekip çevirmesine -hatta üretmesine- olanak veren muazzam derecede sistematik bir disiplin"[4] olarak tanımladığı genel geçer formülasyonu temel alan postkolonyal akademisyenler, "Batı olmayan" hakkındaki "Batılı" anlayışlara ilişkin son derece değerli pek çok çalışma yapmışlardır; bu çalışmalarda, yalnızca söz konusu anlayışların safsata ya da yanlış olduğunu kanıtlamaya uğraşmakla kalmayıp, bunların sistematikliğini, semptomatikliğini ve toplumsal uygulamalara, politikalara, kurumlara zemin sağlama, bunları üretme ya da oluşturma kapasitesini kanıtlamaya da uğraşmışlardır.

Ama "Avrupa merkezciliği zihinden kovma"[5] çabası postkolonyalist bilginlerin temel özlemi olarak saptanmış olsa bile, böyle bir "zihinden kovma"nın neleri içerdiği ve beraberinde neler getirdiği konusunda geniş görüş ayrılığı yaşanmıştır. Alanın başat eğilimi, Avrupa merkezciliği bir *ideolojik* oluşum (seçici, ilgili, kısmi ve partizan) olmaktan çok, bir *episteme* (ideoloji ötesine yayılmış bir görüş alanı ya da kavramsal "atmosfer") olarak konumlandırmak olmuştur. Avrupa merkezciliği bir *ideoloji* olarak anlarsak, o zaman eleştiri konusu hâline gelebilir. Genel yöntembilimsel varsayım şöyle olurdu: Verili herhangi bir sorunsalın savlarını ayrıntılı bir irdelemeye tabi tutmak için, o sorunsalın dışında durmak ilke ola-

rak (ve esasen uygulamada) her zaman mümkündür. Elbette bu, Kant'ta karşılaşılan ve Marx'ın burjuva ekonomi politiği ve idealist felsefe konusundaki çeşitli eleştirilerine ilişkin akademik çalışmaların en anlamlı örneklerini verdiği klasik eleştiri anlayışıdır. Postkolonyal incelemelerin doğuşundan önceki antikolonyalist yazılarda ve akademik çalışmalarda gerçekleştirilmiş olan şey işte bu modeldeki ideoloji eleştirisidir: örneğin, Aime Césaire'in *Discourse on Colonialism* (Sömürgecilik Üzerine) adlı yapıtının yanı sıra, C. L. R. James, Frantz Fanon ve Walter Rodney gibi siyasetçi-aydınların yayınlarında (yalnızca Karayipler'den örnek vermek gerekirse), 1960'lı ve 1970'li yıllarda yayınlanan birçok antropoloji veya modernleşme kuramı eleştirisinde ya da gelişim incelemelerinde (en başta fiilen çalışan antropologlar, sosyologlar ve siyaset bilimciler tarafından kaleme alınmıştır) bunu görürüz.

Ne var ki, postkolonyal incelemeler alanında çalışanlar, Avrupa merkezciliği ideoloji boyutuyla ele almaktan çok, bir *episteme* ya da entelektüel atmosfer olarak -deyim yerindeyse, "Avrupa ve onun Ötekileri"ne ilişkin sorunlarla uğraşan herkesin soluması gereken hava olarak- ele alma eğilimi göstermişlerdir. Bu kavramsallaştırmada Avrupa merkezcilik, düşünceyi -biçimlerini, içeriklerini, yordamlarını ve çevresinden dolaşılamayacak, yalnızca sökülüp dağıtılabilecek ölçüde derin ve sinsi katmanlar ve örüntüler halinde düzenlenmiş önkabullerini- yöneten aşılamaz bir ufuk olarak ortaya çıkar. Avrupa merkezcilik bu bakımlardan eleştiriye duyarlı değildir, çünkü disiplinerliğin, kurumsallaşmış bilgi üretiminin ve hatta bizatihi "aklın" dokusuna öyle bir sinmiştir ki, o kavramın felsefi modernite söyleminde anlaşılageldiği hâli almıştır. Şeylere bu bakış tarzı, postkolonyal kuramda neredeyse kaçınılmaz olarak daha başka bir önermeye, yani temsil etme iddiasındaki tüm entelektüel uygulamaları oluşturan Avrupa merkezcilikle ilgili önermeye yerini bırakma eğilimi göstermiştir. Böylece, postkolonyal incelemelerde Oryantalist (yanlış) temsilin ayırt edici eleştirisi, gitgide, bizatihi temsilin bir eleştirisi hâlinde genişleme ve yayılma eğilimi göstermiştir. Belki bu sonraki dürtü, Foucault'ya ve ideoloji eleştirisine ilişkin kararsız sıralamasıyla Said'in *Oryantalizm*'inde -örtüşme şeklinde olsa bile- zaten gizil olarak bulunuyordu. Said'in *Oryantalizm*'deki yönteminin kaynağı, güdüsü ve imaları hakkındaki savlar kızışmaya devam ediyor. Yine de açıktır ki, postkolonyal incelemeler 1980'li ve 1990'lı yıllarda pekişip kurumsallaşırken, bu alandaki akademisyenler, yapısalcı kuram çevrelerindeki başka meslektaşlarına koşut olarak, hakikat ve sonra, olumsuz ilişkilendirmeyle, ideoloji kavramlarını

çok fazla metafizik ya da özcü bir yük sayıp çöpe atmaya yöneldiklerinde, *Oryantalizm*'in bu bakımdan içerdiği söylenen çelişik ikilem giderek "uzlaştırıldı". Süreç içinde, *Avrupa merkezci temsilin eleştirisi, gitgide, bizatihi temsilin Avrupa merkezci olmakla eleştirilmesine tabi kılındı.* Öne sürüldüğü üzere, başkaları *adına, için,* hatta *hakkında* konuşmak her zaman gizliden gizliye otoriter bir özlemin gölgesini taşır –hatta belki öyle bir özlemce belirlenir.

Milliyetçilik

Bu önerme, milliyetçilik konusunun örneğin postkolonyal incelemeler bünyesinde genellikle ortaya atılış biçimi için çerçeve sağlamıştır –ve hatta, belirleyici olmuştur. İki ana tartışma çizgisi ortaya çıkmıştır. Birincisi, en dikkat çekici olarak, milliyetçi söylemin ulus hakkında "yekvücut" bir anlatı üretme ve onu kurumsallaştırma eğilimi üzerinde odaklanan Homi Bhabha'yla bağlantılıdır. Bhabha'nın kendisi, milliyetçi söylemdeki farzi cemaat imgelemi konusunda Benedict Anderson'ın ortaya attığı ufuk açıcı tezden[6] merkezî olarak yararlanır. Anderson, millet olmanın asla verili, tarihsel açıdan sabit bir durum (aktüalite ya da değer) değil, durmaksızın oluşan ve yeniden oluşan bir durum olduğunu ileri sürmüştür. Bhabha bu fikri temel alır: Onun çalışmalarında milliyetçi söylem hem kararsız hem de uçucudur; dahası, anti-kolonyalizm bağlamında, öykünmecidir, milliyetçi söylemin ikilemli bir tekrarını yapar, aynılığın göstergebilimsel alanı içinde inceden inceye bir farklılığı ifade eder. Bhabha, Fanon'un yazısında bu izleklerin bir tasavvurunu bulduğunu iddia eder, ama bu iddia inandırıcı değildir. Çünkü, milliyetçiliğin soyut bir eleştirisini temsil etmek şöyle dursun, Fanon'un *The Wretched of the Earth*'te (*Yeryüzünün Lanetlileri*) "Milli Bilinç Tuzakları"nı çarpıcı şekilde ele alışı, *alternatif bir milliyetçi bakış açısı*na sahipti. Bhabha, oldukça baştan savar şekilde "naifçe özgürleştirici" özgürlük kavramları dediği şeylere güvenmediği için, Fanon'u yanlış okumak zorundadır: Bu nedenle, diye iddia eder, Fanon'un siyasal bakışı, "geleceğin hayal edilen topluluğunda herhangi bir milli ya da kültürel 'yekvücutluğa' izin vermez".[7] Ne var ki Fanon, burjuva milliyetçiliği ile gelecekte egemen olacak başka bir ulusal bilinç biçimi arasında –kendisini Cezayir sahnesinde 1956 yılından öldüğü yıl olan 1961'e kadar faal olarak davasına adadığı sömürge karşıtı direniş hareketi Front de Libération Nationale tarafından temsil edilen kurtuluşçu, anti-emperyalist, ulusalcı enternasyonalizm arasında– kesinkes ayrım yaparken

hakikaten tam da böyle bir sömürgelikten kurtulmuş "yekvücut" millet görüşüne bağlıydı.

Milliyetçilikle ilgili olarak postkolonyal incelemelerde görülen ikinci tartışma çizgisi en başta Gayatri Spivak'la ilişkilidir: Bayan Spivak'ın öne sürdüğüne göre, "millet" adına konuşma iddiası, nerede, nasıl ve kim tarafından ortaya atılmış olursa olsun, her zaman aynı anda halk arasındaki çeşitli öz bilgisi, toplumsal uygulama ve mücadele biçimlerinin -kendini milli bilincin dilinde ve anlatımında ifade etmeyen biçimlerin- ayrıştırılması ve marjinalleştirilmesi ya da susturulması sonucunu getirir. Spivak'ın tezinin ana fikri, sömürge karşıtı milliyetçiliğin her durumda bir seçkin kümelenmesi olduğunu öne sürmektir. Sömürge karşıtı her türden milliyetçiler, "halk"ın özlemlerini temsil ettiklerini öne sürerlerken, milleti, toplumdaki tüm sınıfların ve grupların eşit erişim hakkına sahip oldukları, hepsinin aynı derecede bağlı oldukları bir "hayali cemaat" kabul ederler. Spivak, ideolojik açıdan bakılınca, bu birbiriyle yarışan milet tahayyüllerinden bazılarını diğerlerinden muazzam ölçüde daha çekici bulduğunu kabullenmeye kesinlikle isteklidir. Ne var ki, aralarındaki yarışmanın temelde seçkinler arasındaki bir yarışma olduğunu ve hep öyle kalacağını ısrarla belirtir. "Halk"ı temsil etme yetkisi, Spivak'a göre, milliyetçi söylem ile halk bilinci arasında varsayılan herhangi bir "özdeşlik"ten çok, milliyetçi sözcünün toplumsal gücüne dayanır.

Maduniyet

Spivak, bu genel teze dayandırdığı çalışmasını, bir *maduniyet* kuramı önererek sürdürür. İlk olarak Hindistan'daki "Maduniyet İncelemeleri" kolektifinin 1980'li yılların başında verdiği tarih yazımı izniyle yayınlanmış olan çalışma, "halk"ın, seçkinlerce temsil edilirken hakkında ve adına konuşulan ama kendi hakkında ve kendi adına izin alıp ya da açıktan konuşmasına asla meydan verilmeyenlerin -Fanon'un ünlü ifadesiyle, "yeryüzünün lanetlileri"nin; Eric Wolf'un ifadesiyle, "tarihsiz halk"ın- bilincinin içeriğini ve biçimlerini ortaya çıkarma ya da açığa çıkarma görevine hâlâ bağlı kalmıştı. Spivak'ın kuramı bu projeden keskin biçimde sapar. O, "maduniyet"i, devletin ve sivil toplumun seçkin düzeylerinde yapılandırılmış bir ifadesizlik olarak çok sert şekilde tanımlar -öyle ki, herhangi bir söylemsel bağlamda "madun" olarak konumlandırılmak, kendini o bağlam içinde temsil edememektir. Madun olan, söylem *nesne*sidir, asla özne değildir. Spivak'ın kurgusunda madun, pratik, toplumsal elitleri elit olmayanlardan ayıran çizgi boyunca

"kendisi olarak" anlam yansıtmaz. İlerici ve sömürgecilik karşıtı ulusçuluk da dâhil, elit alanlar içinde "madun, konuşamaz".[8] Spivak'ın yorumuna göre, "halk"ın toplumsal pratiğinin somut içeriği, her zaman, aslında tanımsal olarak, gerek sanatçılar, gerek aydınlar, gerekse siyasal sözcüler tarafından temsil edilemez. Elit söylem içinde "madun" olarak okunan (yani, temsil edilen) her ne varsa, Spivak'a göre, her zaman hâlihazırda el değiştirmiştir, el konulmuştur, kötülenmiştir. Onun "maduniyet" terimini kullanış biçimiyle bu terimin ifade ettiği şey, tam olarak, halk pratiği ile o pratiğin elit söylemdeki (yanlış tanınan) yorumlanışı arasındaki indirgenemez uçurumdur.

Spivak'ın kuramına önemli bir karşı çıkış olarak Benita Parry'nin savunduğuna göre, bu kuram, "Hindistan'ın İngiliz işgaline ve yönetimine karşı verdiği 200 yıllık mücadelede tescil edilen yerli failliğin kanıtlarını fiilen saf dışı ederek, sömürgeleştirilenlere hiç söz hakkı vermez".[9] Belki de Spivak adına konuşularak, onun maduniyet kuramının gerçekten hiç de bir "yerli faillik" kuramı olmadığı, ama "yerli" nüfusun ayrıcalıksız öğelerinin toplumsal ve simgesel pratiğinin sömürgeci-seçkinci söylemde temsil ediliş biçimlerine ilişkin bir kuram olduğu söylenebilir. Spivak'a göre, madun, bir kişi değildir, az çok bütünleşmiş bir seri oluşturan başat toplumsal ve kültürel "metinler"de söylemsel bir figürdür. Entelektüel ve siyasal pratik -ideolojik karakteri ne olursa olsun- olabilirliğinin toplumsal koşulları nedeniyle, bu başat "metinler"e ister istemez bağımlıdır. Bu nedenle, "halk" hakkında konuşmak, kaçınılmaz olarak, "onlar" yerine konuşmaktır, yani "onlar" hakkında konuşma ediminde "onlar"ı susturmaktır -böyle bir konuşmanın "onlar" adına bir müdahale niyetini güttüğü durumda bile.

Representations of the Intellectual (Aydın Temsilleri) adlı kitabında Said, aydından, "gerek kamuoyu önünde, gerekse kamuoyu adına bir iletiyi, bir görüşü, bir tavrı, felsefeyi ya da kanıyı temsil etme, cisimleştirme, ifade etme yeteneğiyle donatılmış bir birey" olarak söz eder ve burada temel sorumluluğun, her zaman, "alışılageldiği üzere unutulan ya da halının altına süpürülen tüm insanları ve sorunları temsil etmek" olduğunu sözlerine ekler.[10] Spivak'ın bakış açısı, bu şekilde kavranan bir temsil uygulamasına izin vermez. Larsen'in işaret ettiği gibi, onun anlayışına göre, anti-emperyalist söylemlerin gelişimi ve ifade edilişi bile, Üçüncü Dünyalı bir aydın ya da sınıf (veya cins) eliti için "ancak 'Özne'nin içinde yer açar, yine 'madun'u Spivak'ın epistemolojik olarak kurduğu 'uluslararası iş bölümü'nün uzak köşesine sürgün eder".[11]

Karşılaştırılamazlık tezi

Postkolonyal incelemelerde entelektüel temsil, Spivak'ın izinden gidilerek, bahislerin yüksek olduğu bir oyun olarak alınmıştır. Düşünüldüğüne göre tehlikenin yattığı nokta, başkaları hakkında ya da adına konuşurken (ve elbette elit sözcüyü, böyle yapma, hatta ve özellikle böyle yapmayı *düşünme* konumuna getiren şey, sahip olduğu göreli ayrıcalık -başka şeylerin yanı sıra eğitim- durumudur) insanın kasıt gütmeden ve farkında olmadan kendini hem "onlar"ı nesneleştirir hem de kendisinin seçkinci bilişsel haritalarını "onlar"a giydirir durumda bulabilmesi gerçeğidir. Bu nedenle, çare olarak, farklılığı *karşılaştırılamazlık* başlığı altında düşünme yoluna gidilmiştir. Eleştirmenler sanmışlardır ki, "öteki"nin, temsil eden özne için neyse köklü ve kesin olarak öyle olduğu yolundaki stratejik varsayım üstünde çalışırlarsa, en azından, herhangi bir *özbilinçsiz* temsil projesinin tekerine çomak sokabilirler. Nitekim O'Hanlon'ın maduniyet incelemelerine ilişkin tartışmaya yaptığı katkıda öne sürdüğü gibi, halk bilincini ortaya çıkarmaya yönelik ilerici girişim, "halk"ı kendisine rağmen "çok büyük ölçüde Aydınlanma hümanizminin İnsanı yeniden inşasının ürünü olduğunu şimdi anladığımız şekilde özerk özne-faillere, kendi yaratıcı özüne sahip bütünsel bilinçlere" dönüştürerek, "halk"ın şaşmaz biçimde yanlış temsil edilmesiyle sonuçlanmıştır. O'Hanlon, madunun, temsil eden özneye temelde "yabancı" olduğundan söz eder.[12] Elbette bu, *tanımsal* bir "ötekilik" ya da karşılaştırılamazlıktır, stratejik niyeti ise temsil işini üstlenenlerin -kendilerinin kuramlaştırmış olmadıkları, görece güçlü konumda bulunmaları nedeniyle- "halk"ın sanki "tıpkı onlar gibi" olduğunu, sadece şans eseri daha yoksul ya da daha güçsüz durumda bulunduğunu ve eğer bu "insanlar"a öyle bir fırsat verilseydi, onların da temsil işini üstlenenlerle aynı seçimleri yapacaklarını ve aynı türden düşüncelere sahip olacaklarını farz etmelerini önlemektir.

Karşılaştırılamazlık tezi, postkolonyal incelemelerde hem felsefi açıdan radikal hem de etik açıdan duyarlı olarak ortaya konulmuştur. Ama bunun Marksist bir eleştirisi, gerek felsefi gerekse siyasal gerekçeler üzerine oturtulabilir. *Felsefi olarak*, bunun dayandığı antihümanizmin, kurunun yanında yaşı da yakmak olduğu öne sürülebilir. Said'in genel örneği izlenerek şu öneride bulunulabilir: Yararlı bir yöntembilimsel çekinceye yer

savunulabilir değildir. Spivak ve O'Hanlon'un *aksine*, Said, hem "belirli demokratik özgürlüklerin, şu ya da bu tür tahakküm karşısında belirli özgürlüklerin, çeşitli sömürü türlerinden özgür olmanın vb. her insanın hakları olduğu"[13] hem de karşılık olarak, her insanın bu özgürlüklerde -ilke olarak, ifade edilebilir- bir *çıkarının* olduğu yolundaki önermeleri çağrıştırdığını düşündüğü evrenselcilik kategorisinde ısrar eder. Said'e göre, bu nedenle, temsil eden özne ile temsil edilen "özne" arasında hiçbir zorunlu ya da kaçınılamaz "uçurum" yoktur. Aksine, siyasal temsilin tüm amacı, söylemin öznesi ile nesnesi arasında bir özdeşlik yaratmaktır.

Karşılaştırılamazlık tezi, indirgemeci olduğu gerekçesine dayanan *siyasal* eleştiriye duyarlıdır. A) Temsilin öznesi ile nesnesi arasında zorunlu bir "uçurum"un olduğu ve b) bu "uçurum"un bir güç farklılığıyla tanımlanabildiği savları kolayca kabullenilebilir. Ama öyleyse, söz konusu gücün kesin biçim(ler)ini tanımlama yükümlülüğü elbette kuramcıya düşer. Ne var ki, karşılaştırılamazlık yönünde savlar öne süren postkolonyalistler, temsil etme gücünü özet olarak ve (kolonyal) tahakküm modeline resmî bir mazeret göstermeden kavramsallaştırma eğiliminde olmuşlardır. Başka biri hakkında ya da adına konuşmak, onların gözünde, söz konusu başkasını kendi otoritesine tabi kılmaktır. Böyle savlarla, otoriteyi ve otoriterciliği aynı kefeye koyarak, birincisini sırf ikincinin bir durumu gibi tasarlar ve farklı (ve yarışan) temsillerin içeriğinin fiilen görmezden gelinmesini teşvik ederler. (Eğer tüm "çeviriler", çevrilen şeyin bütünlüğünü çiğniyorsa, o zaman farklı çevirilerin görece değerlerini ve değersizliklerini tartışmak için fazla zaman harcamamız gerekmez.) Bu hem sezgiye karşıttır hem de yardımcı olmaz. Söz gelimi Nelson Mandela'nın söylemi ile Hendrik Verwoerd'ün söyleminin, "Güney Afrika halkı"nı kendi nesnesi olarak tanımlarken ve onlar adına konuştuğunu iddia ederken "benzerlik" gösterdiği doğru olmakla birlikte, onların yarışan temsilleri hakkında söylenecek en önemli nokta pek de bu değildir. "Hakikat etkileri" yaratmanın olabilirliğine ilişkin soyut soruna, temsil yeterliliğine ilişkin somut sorun karşısında ayrıcalık tanımak, siyasal açıdan engelleyicidir.

Etiğe yöneliş

Eğer "Avrupa merkezciliği zihinlerden silmek" postkolonyal incelemelerin temel eylemlerinden birisini oluşturmuşsa, o eylemin kilit bir biçimi de *siyasal* bir proje olan antikolonyal mücadele ve sömürgecili-

ğe son verme projesinin mutasyon geçirerek *etik* bir projeye dönüşmesi olmuştur. Bhabha'nın yakın zamanda Fanon'la ilgili yazdıkları, bu süreci özellikle iyi örnekler. 1990'lı yılların başından beri, Bhabha'nın Fanon'u "postkolonyalist" sahiplenmesine karşı, etkisi ve sonucu giderek büyüyen birçok sert maddeci eleştiri yapılmıştır. Macey'in yazdığı devasa Fanon biyografisi belki de bunların en belirleyici olanıdır.[14] Bu kitap, Bhabha'nın Fanon kurgusunun, gerek Fanon'un kendi yazılarıyla, gerekse Fanon'un meslekî çizgisiyle bağdaştırılamayacağını kesin olarak gösteriyor ve bu nedenle "postkolonyal" Fanon yanılsamasının bir geleceğinin olmadığını öne sürüyor.

Bu bağlamda, *Les Damnés de la terre*'in yeni bir İngilizce çevirisi için 2005'te Bhabha'dan yazması istenen "Önsöz" ilgi çekicidir, çünkü insan Fanon hakkında bazı yeni düşünceler arıyor. Bir düzeyde bu "Önsöz", antikolonyal mücadeleyi yalnızca horlanmış kimliği yeniden kazanmanın yolu olmakla kalmayıp, devrimci öznelliğe erişmenin ve direnerek yeniden toprağa ve egemenliğe kavuşmanın da yolu olarak gören bir Fanon portresine karşı, Bhabha'nın yeğlediği üzere antikolonyalizmin ruhsal-duygusal boyutlarını dile getiren bir Fanon portresini yeniden çizmekle yetiniyor. Ama başka bir düzeyde bu "Önsöz", pek sorunsuz olmamakla birlikte, hakikaten bazı yeni fikirler içeriyor. "Fanon'un dekolonizasyon etiğinden ve siyasetinden, bizim anladığımız anlamıyla küreselleşme üzerinde düşünmemize yardım edebilecek neler çıkarılabilir?" diye soruyor Bhabha.[15] Sömürgeleştirilmiş erkeğin ve kadının öznelliği konusunda Fanon'un yaptığı yorumu anımsatıyor: Bunlar bize "küresel yüzyılımız için öğretici figürler" sağlar.[16] Açıkçası bu figürlerin kesin bir yere konulması ya da tarihselleştirilmesi gerekmez: Onlar, evrenselcilikleriyle, bir "gelecek projesi"ne özümsenebilirler. Fanon'un kendisinin ulusal kurtuluş mücadelesi sürecinde devrimci bilince kavuşacağını oldukça özgül şekilde ifade ettiği "halk" –o, "halkın zekâsının uyanmasından ve bilincinin ileriye yürümesinden"[17] söz etmişti– Bhabha'nın okumasında sonsuza kadar ve gerçekte yapısal olarak "lanetlenmişlik" durumunu gösterebilen soyutlamalara dönüştürülür.

Bhabha'nın "Önsöz"ünde, etiğe siyaset karşısında ayrıcalık tanındığını saptayabiliriz. Bu hamle anlamlıdır: Postkolonyal incelemelerin ağırlık merkezi son yıllarda değiştikçe, etiğe doğru belirgin bir yöneliş olmuştur. Sınıfa dayalı mücadelelerin reddi sürüyor, küreselleşmenin belirleyicilerinden ya da yapılarından çok *etkilerine* (daha tipik olarak, söz gelimi istihdamdan çok kültüre ya da bilince) vurgu yapılıyor. Bhabha, "Önsöz"ünü bağlarken, sosyalizm ve kapitalizm arasında alternatif

bir üçüncü terim olarak, esasen soyut bir hümanizm olan bir öneri getiriyor: Eşit gelişim hakkının evrensel kılınacağı küresel bir hümaniteryanizm (insancıllık) kültürü öneriyor. Ne var ki, bu hakkın nasıl ve kim tarafından bahşedilebileceği ya da dayatılabileceği soruları yanıtsız bırakılıyor; "borçların hafifletilmesi ve affedilmesi" yönündeki anımsatma bir *tanıma* siyasetine yanıt vermekle birlikte, *yeniden paylaşım* mekanizmalarına hiç değinilmiyor. Kısacası, maddeci analiz ve eleştiri terimleri etik, liberal-hümanist bir projeye dönüştürüldüğü için, anti-emperyalist de olması gereken eleştirel bir küreselcilik karşıtlığı düşüncesinin içi boşaltılıyor.

Modernite ve "alternatif modernite"

Etiğe yöneliş siyasal açıdan ne denli tartışma götürür olursa olsun, Bhabha'nın şaşırtıcı bir şekilde insan haklarını ve evrenselciliği onaylaması, sanki, postkolonyal incelemelerde bu sorunların önceki ele alınışından ve genellikle güdük bir kolonyal modernitenin ürünleri olarak anlaşılmalarından bir kopmaya işaret ediyor. Postkolonyal incelemelerdeki önemli bir tartışma gerçekten modernite kategorisini merkeze koymuştur. Bu alandaki Marksistler, bu kategoriyi kapitalizmle ve kapitalist gelişimle (Jameson'ın kullanımına uyarak, "modernleşme" denilebilen olguyla) ilişkilendirmeye çalışmışlardır. Söz gelimi Harootunian'ın önerdiğine göre Marksist modernite kavramı, "modernin farklılaşan nüansları"na duyarlı kaldığı sürece, "içinde tüm toplumların yer aldığı bir zamansal yakınlık çerçevesi [sağlama]" özelliğine sahiptir.[18] Harootunian, bu bağlamda, "tüm toplumların küresel sermaye ve gereksinimleri tarafından sağlanan ortak bir referansı ... paylaştıkları" bir dünya düzeninin tanımlayıcısı olarak "çevresel moderniteler"den- "alternatif moderniteler" terimine yeğlediği bir terim- söz eder. Burada tartışmalı olan şey, moderniteyi çoğullaştırma girişimidir -belirli modernite deneyimleri çoğul olduğu için, buna koşut olarak, "yere dayalı modernite okumaları"[19] üretmenin gerekli olduğunu öne sürme çabasıdır. Moderniteyi çoğullaştırma çağrısı -bazen "alternatif *moderniteler*" adı altında yapılmış olan çağrı- kapitalizmin tarihinden köklü biçimde farklı ya da onun dışındaki başka bir "zaman" ya da "tarih" çağrışımını beraberinde getirmez. Moderniteye ilişkin başat felsefi söylemin etnik merkezciliğiyle alay ederken bile, eşitsiz ve küresel olan bir *tekil* modernite[20] fikrini teslim eder. Batılı olmayanın, bazen salt sömürgeci (ve şimdi yeni sömürgeci) hâkimiyet mantığının bir parçası olan modernite anlayışına bir tepkiyi ifade etmemesine rağmen, kendi modernite uygula-

malarını ve felsefelerini üretirken tuttuğu çoklu yolları tescil etme girişiminden oluşur. Eğer modernleşme, "Batılılaşma" çerçevesinde anlaşılırsa, o zaman "Batılı modernite"ye alternatif tüm "Batılı olmayan" modernite biçimleri aynı şekilde midir? Değilse, o zaman neye dayanarak "Nijerya" modernitesini örneğin "Çin modernitesi"yle karşılaştırırız? Peki, çoklu ve çoğalan bölgesel, ulusal ve yerel modernite biçimlerinin eklemlenmesi bakımından, yerli halkların kültürü nereye uyar? Bunlar, "alternatif modern iteler" sorunsalının kavramsal çerçevesi içinde ortaya atılan türden sorulardır. En sonunda, bizatihi "modernite"nin kendi mahiyeti sorusu ortaya çıkar –bir proje mi, bir devir mi, bir söylem mi, bir tutum mu, bir eleştiri mi, bir soyutlama mıdır, yoksa bunların hepsi midir?

Buna karşılık, tarihsel farklılığa bağlı kalarak köklü ötekiliği saptama projesi olarak, bir "alternatif modernite" (tekil) fikri doğmuştur. Aranan şey, yalnızca, modernitenin "Batı"da büründüğü biçim(ler)in aslında "modernite"nin paradigması olduğu yolundaki Avrupa merkezci faraziyeye bir alternatif değil, tarih disiplininin ("Batı"daki) gelişim sürecinde inceden inceye işlendiği şekliyle bizatihi modernite kavramına da bir alternatiftir. "Alternatif modernite" projesinde "Batı", "Avrupa", "tarih", "Aydınlanma" ve "modernite" terimleri harmanlanmış ve yavanlaştırılmıştır. Bu harmanlama, en açık haliyle, Chakrabarty'de[21] olduğu gibi Aydınlanma kavramlarının amaçladığı evrenselciliği "Avrupa'yı taşralaştırma" projesi kapsamında öğelerine ayırmaya girişen sömürge "yönetimselliği"nin eleştirisinde görülür.

Bu proje, "Batılı olmayan" için dışsal kategoriler sayılan Aydınlanmaya özgü akıl, ilerleme, demokrasi ve laiklik kavramlarının yadsınması gerekliliğini içerir. Ve eğer sömürgeciliğin kendisi doğası gereği ve kaçınılmaz olarak Avrupa merkezci bir "modernite"nin dışında düşünülemezse, *postkolonyal* dönemdeki *antikolonyalizm* veya demokrasi mücadeleleri de düşünülemez. Chakrabarty şöyle yazıyor:

> Yurttaşlık, devlet, sivil toplum, kamusal alan, insan hakları, yasa önünde eşitlik, birey, kamusal ile özel arasındaki ayrımlar gibi kavramlar, özne, demokrasi, halk egemenliği, toplumsal adalet, bilimsel akılcılık gibi fikirler vb. hepsi Avrupa düşüncesinin ve tarihinin damgasını taşır.[22]

Bunun gibi formülasyonlar, *insanlığın* büyük kazanımlarından bazılarının hayret verici şekilde "Avrupa"ya bağışlanması anlamına gelir ve ironik olarak, hem "Üçüncü Dünya"daki sağcı köktenci hareketlere hem de "Batı"daki yeni muhafazakârların "dünya Batılılaşma devrimi" yorumlarına[23] entelektüel inandırıcılık kazandırır.[24] Scott, "demokrasi (radikal

bir çeşidi kastediliyor olsa bile)" gibi kavramların, "toplu yaşamlarımızın siyasal biçimlerini örgütleme yolları arasında belirli bir ayrıcalığa sahip olması gerektiği" fikrine karşı çıkacak kadar ileri gider.[25] Entelektüel tutumlar ile siyasal uygulama arasındaki ilişki tartışma konusu yapılabilirse de böyle bir eserdeki derinden maddecilik karşıtı yönelimden kuşku duyulamaz. Bir "alternatif modernite"yi ifade etme yönündeki postkolonyalist çaba, aslında, "Batılı olmayan" kültürleri kapitalizmin tarihi dışına yerleştirmeyi amaçlar -bu ikincisi, tür olarak, araçsallaştırıcı, akılcılaştırıcı bir modernitenin parçası olarak görülür. Genişletme yapılarak, kapitalizmin Marksist eleştirisi de baskıcı bir "Avrupa" modernitesinin çöp kutusuna atılır.

İdeoloji ve *episteme* olarak Avrupa merkezcilik kavramları arasında daha önce yapılan ayrım burada yine ilintilidir. "Alternatif modernite" kuramı, *episteme* olarak modernitenin reddedilmesni içerir. Cooper'ın öne sürdüğüne göre, vurgulanan şey, "sömürgeleştiren bir Avrupa ile sömürgeleştirilen bir Afrika ve Asya'nın izledikleri rotaların zamanla birbirini nasıl şekillendirdiğini" açıklayabilen tarihsel bir kavram olarak moderniteden çok, "akademik ve siyasal yandaşın özne konumunun eleştirel irdelemesi"dir. Cooper'ın savunduğuna göre, kendisinin "duruş" yaklaşımı dediği şey, yalnızca "sömürge tarihinin ayrıntılarını ve sömürge halklarının deneyimini karartmak"la kalmaz, "sömürgelerdeki siyasal hareketlerin tarih sürecinde ortaya koydukları özlemler ve meydan okumalar [da] eleştiricilerin ilerleme ve demokrasi iddialarına karşı yöneltikleri alaycı bakışlar altında kaybolup gider".[26]

Ana akım postkolonyal kuram, moderniteyi Avro-modernist formülasyonlarına, aklı akılcılığa, demokrasiyi de emperyalizme ve sömürge diktatörlüğüne indirger -ve ondan sonra, alelacele olsa bile anlaşılabilir bir şekilde, moderniteyi, aklı ve demokrasiyi tanımaz. Kastedilen eleştiriciler, kölelikten ve sömürgecilikten özgür olma taleplerinin, kölelik öncesi ve sömürgeci söylemi üretmiş olan özelliklerle belki de ortak temel özelliklere sahip olabilen ama aynı zamanda da onlardan keskin şekilde ayrılan gerekçelerle tarihsel olarak yöneltilmiş olduğu gerçeğini enine boyuna düşünmezler. On sekizinci yüzyıl sonundaki Haiti Devrimi'nden Hindistan'ın yirminci yüzyıl ortasındaki özgürlük mücadelesine, Toussaint L'Ouverture'ün Fransızların yurttaşlık fikirlerine meydan okumasından Gandhi'nin stratejik bir kinayeyle "Batı uygarlığı"nın "iyi fikir" olduğunu söylemesine (aslında kastettiği, elbette, eğer Batı uygar *hâle gelseydi* bunun iyi bir fikir olacağıydı!), antikolonyal mücadelenin tarihi "alternatif

modernite" örnekleriyle değil, modernlik zemininde sivil haklar, özgürlük ve yurttaşlık için dillendirilen taleplerle doludur. Daha açık sözlülükle ifade edilirse, özgürlük, insan hakları ve birey hakları gibi Aydınlanma değerleri, yalnızca tahakküm ve dayatma yoluyla evrensel ölçekte kabul gören/tanınan değerlere dönüştürülmüş değildir (*la mission civilisatrice*, kaçınılmaz şekilde öykünün bir öğesi olmasına rağmen); aksine, tam da antikolonyal mücadeleler aracılığıyladır ki, yanlış şekilde "Avrupalı" diye tanıtılan kavramların gerçekte ortak bir insanlık mirası olduğu kanıtlanır. "Alternatif modernite" projesinin öyle niyet edilmeden ortaya çıkan sonuçlarından birisi, bizatihi Avrupa tarihini -ki orada laikliğe ve akla ilişkin fikirler hiçbir zaman tikel olarak anlamlandırılmamış, kararlı olmamış, hatta gerçekte evrensel kabul görmemiştir- dümdüz etmesi olmuştur.

Modernitenin "sahibi" olarak Avrupa'yı göstermek, "Üçüncü Dünya" ya da "ulusaşırı" feminizm projeleri de dâhil pek çok ilerici siyasal projeyi baltalayıcı etkileri olan bir kuramsal hamledir. Postkolonyal feminist incelemelerin tipik olarak ortaya attığı ikilem -başat durumdaki bir "evrenselcilik" (feminizmin "Batı'ya ait" olarak nitelendirilen özgürlük, kurtuluş ve özerklik paradigmalarına eklemlenmesi) ile "alternatif modernite" arasındaki ikilem- feminist bilincin gelişimini anlamayı olanaksız kılar. Feminizmi ikilem şeklinde, ya her zaman zaten ithal edilmiş ve dolayısıyla sahicilikten yoksun olarak ya da yerel ve geleneksel pratiğe gömülmüş (bir "alternatif modernite") olarak kavramsallaştıran postkolonyal feministler, gerçekte, baskı ile bilinç arasındaki siyasallaşmış ilişkiyi karartırlar.

Başlı başına modernitenin baskıcı ve "Batılı olmayan" kültürlere esasen yabancı sayılarak reddedilmesi, tarihin kendisini de sorgulayan avangardist bir tarih yazıcılığının türemesine yol açmıştır. Disiplinin bütünü -gerçekte, bizatihi disiplinerliği- baskıcı sayılarak mahkûm ediliyor. Chakrabarty gibi tarihçiler, "farklı" bir tarihsel zamana paradoksal bağlılıkları nedeniyle, Chakrabarty'nin "totalleştirici güdüler" ya da Marksist tarih yazıcılığının "tarihsiciliği" dediği ve onun yorumuna göre, tarihe ve kapitalist moderniteye ilişkin "aşamacı" (farklılığın sürekli alt edildiği) bir görüşü beraberinde getiren şeyi reddetmek durumunda kalmışlardır. Bu totalleştirici tarih yazıcılığının inisiyatifini Chakrabarty "Tarih 1" olarak adlandırır; bunun karşısına da bir "Tarih 2" koyar.[27] Bu ikincisi, kapitalist gelişim sürecinin dışında durur, zaman zaman onu kesintiye uğratır. "İki tür tarih"e ilişkin bu incelemenin sorunu, "Tarih 1"e yönelttiği eleştirinin özden yoksun olması değildir (bizzat Chakrabarty'nin

bu eleştiriden yaptığı çıkarımlar, eleştirinin fiilen ortaya koyduklarını aşmasına rağmen), "Tarih 2"yi sunuşunun tarihsellikten uzak olmasıdır! Bizzat Chakrabarty'nin gözlemlediği gibi, "Tarih 1" analitik olduğu hâlde, "Tarih 2" bizi "insan aidiyetinin daha duygusal anlatılarına çağırır", bize "tarihsel farklılık iddiasında bulunma gerekçelerimizi" sağlar.[28] Chakrabarty'nin yorumu, Marksist tarih kuramını söz verdiği gibi eleştiriye açmaktan çok, "çeşitlilik siyaseti üzerine Heideggerci tefekkürler"e yönelir.[29] Bu tefekkürlerin nasıl olup da "analitik" bir tarihin yerini alabileceğinin -ya da gerçekte, "analitik" tarih kapsamında yer alması akla yatmayan bir şeyleri başarabileceğinin- düşünüldüğünü açıklamaz.

"Alternatif modernite" zamanın yanı sıra mekânı da işe karıştırır. Kapitalizmin mekânlarının kökten dışında olan bir mekân talep eder. Dolayısıyla, çeşitli yerlici söylem biçimleriyle yakınlıklara sahiptir. Daha ilerici sürümlerinde, "modernite"yi ve onun beslemesi olan bilimi -kapitalizmden uzakta uyum içinde yaşayan yerli halkların yaşam dünyalarına epistemik (bilişsel) şiddet uyguladığı düşünülen bilimi- cephe alan yerli bilgi ve "kadınların bilme biçimleri" siyasetine talip olur. Ashis Nandy, Gustavo Esteva, Cheikh Anta Diop, Walter Mignolo ve Vandana Shiva gibi aydınların çalışmaları, siyasal yankı uyandıran "farklılık" ve "kültürel özgünlük" fikirlerinden yararlanarak, doğurabileceği siyasal sonuçlar hiç sorgulanmadan kalan bir "alternatif modernite" tezi inşa etmeye girişir. "Alternatif modernite" fikri, ilerici ütopik düşüncenin söylemini yerlici amaçlar için seçici bir şekilde kullanır. Gerekli eleştiriyi, başkalarının yanı sıra, neoliberal dünya düzeninde Afrika'yı ele aldığı çalışmasında Ferguson getirir. Şöyle yazar:

> Bir alternatif [modernite] dilinin yerküredeki en yoksul bölgelere uygulanması, hızla bozulan küresel eşitlik ve bunun sonuçları sorununu ... konuşmaktan kaçınmanın ve dolayısıyla bu sorunu geçiştirmenin bir yolu olup çıkma tehlikesini içerir. Afrika'nın siyasal-ekonomik bunalımı sorununu modernite konusundaki çağdaş tartışmanın merkezine koyma çabası, konuyu, süregiden hiyerarşi, dışlama ve aşağılama eksenine ve "küresellik" dediğimiz yeni toplumsal gerçeklikte tanınma ve üyelik için verilen ivedi siyasal mücadeleye ... doğru kaydırmakta ısrar etmenin bir yoludur.[30]

İmparatorluk ve emperyalizm

Parry, "Marksizmin entelektüel yaşama geri dönüşünün birçok işareti"ni yakın zamanda belirtmiştir.[31] Onun temkinli iyimserliği, kısmen, Hardt ve Negri'nin kaleme aldıkları *İmparatorluk*'un 2000 yılında

yayımlanmasıyla oluşan Marksizm ve çağdaş konjonktür konusundaki yoğun tartışmadan kaynaklanır; bu kitap, ilki 2000'de Brezilya'nın Porto Alegre kentinde düzenlenen Dünya Sosyal Forumları zemininin örneklediği gibi yeni bir küresel halk yaratmayı amaçlayan yükselme sürecindeki bir küresel antikapitalist hareketi coşturmuş, onun imgelemini ve duygu durumunu yakalamıştır. Ne var ki, *İmparatorluk*'un yayımlanmasından sonraki yıllarda, küresel kapitalizm ileri yürüyüşünü sürdürmüştür ve dikkatler, feci ve gerici "9/11" olayına, hemen ardından da Afganistan'daki ve Irak'taki daha da feci ve bir o kadar gerici gelişmelere yöneltilmiştir. Bu bağlamlarda ve sınıfsal ilkelere dayalı ciddi bir uluslararası dayanışmanın oluşmaması, karşı çıkılan şeyin tam ne olduğuna ilişkin tutarlı bir analizin yapılmaması nedeniyle, Hardt ve Negri'nin iyimser bildirgeleri aşırı ve akıl almaz derecede abartılı görünür. Onların tezi, "küreselleşmiş" dünya düzeninde *eşitsizliklerin* hızla arttığına işaret eden "Üçüncü Dünya"da eşitsiz gelişim kuramcılarının çalışmalarına ters düşer. Parry'nin işaret ettiği gibi, *İmparatorluk*, "Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki ulus devletlerin yerleşik nüfuslarının somut ve deneyimsel durumlarını ele almakta dikkat çekici bir başarısızlık" sergiler.[32] Dahası, "Terörle Savaş" adıyla bilinir hâle gelen olguda, Hardt ve Negri kusura bakmasınlar ama küresel siyaseti örgütlemenin bir yolu olarak, "Batı" değerlerinin ve maddi çıkarlarının üstünlüğünü yeniden kabul ettirmenin bir aracı olarak *emperyalizmin* çelişkili ve güçlü bir canlanışına ayan beyan tanık oluyoruz. Sömürgeciliğe son verme çağında "özgürlük", emperyalizm*den* özgürlük anlamına geldiği hâlde, garip bir tersine dönüşle, demokrasi, kadın hakları ve insan hakları konusundaki çağdaş söylemler, emperyalizmi, özgürlük *için bir önkoşul olarak* görüyor; Irak'la ilgili işgal/özgürlük bağlamında bu tutuma en açık şekilde tanık olunur.

İmparatorluk, her ne kadar ilginin odağı çoğunlukla Marksizme olan belirsiz bağlılığından çok, ulus devletin öngörülen yok oluşundan sonra yersiz yurtsuzlaşmaya ve sınır geçişlerine verdiği büyük ağırlık olsa bile, postkolonyal incelemelerde de oldukça heyecan uyandırmıştır. Bunlar, bu alandaki uzun süreli girişimlere onay veren ve yeni bir canlılık kazandıran şeyler olarak alınmıştır. Ana yayın organı olan *Interventions* dergisinin *İmparatorluk*'a ayrılmış özel bir sayısı, Abu-Manneh'in konuk editörlüğüyle, kitabın Marksist ve maddeci eleştirilerine merkezî bir yer vermesine rağmen, postkolonyal incelemeler bünyesindeki birçok kişinin, *İmparatorluk*'u, kapitalist gelişimin en başta da çağdaş "küreselleşme" çağında anlaşılması için en önemli kategori olarak emperyalizmin devrini

tamamladığına ilişkin bir işaret olarak görmüş (ve alkışlamış) oldukları gerçeği ortada duruyor.

Şu işin garipliğine bakın ki, emperyalist küreselleşmeye karşı en ciddi meydan okumalar ulus devletler ve bölgesel oluşumlar bağlamında yaşanıyor. Örneğin, tüm Latin Amerika'da ve en başta da Tarık Ali'nin imalı şekilde *Pirates of the Caribbean: Axis of Hope* (Karayip Korsanları: Umut Ekseni; 2006) başlığını taşıyan kitabında anıştırdığı ülkelerde, neoliberalizme ve açıkça emperyalist düşman olarak tanımlanan Birleşik Devletler'e karşı direnişin yenilendiğine tanık oluyoruz. Bu örneklere değinmek, ulus devlete "kuramsal" bir ayrıcalık önermek değil, çağdaş gerçeklerin ve olasılıkların yeterli bir açıklaması için gerekli olan tarihsel özgüllüğe ve coğrafi eşitsizliğe dikkat edilmesini vurgulamaktır. Ahmad, postkolonyal incelemelerde ulusçuluğun ayrım gözetilmeksizin reddedilmesini ta 1992'de eleştirirken tam da bu noktaya parmak basmıştı:

> Sermayenin geri kalmış bölgelerindeki insan toplumlarında ... emperyalizmle olan tüm ilişkiler kendi ulus devletleri aracılığıyla olur ve farklı türlerden ulusal projeler için ve kendi ulus devletinizin devrimci bir yeniden yapılandırması için mücadele etmeksizin o emperyal hâkimiyetten kurtulmanın hiçbir yolu yoktur. Bu nedenle, bizatihi uluslara ve devletlere karşı değil, sınıf, ulus ve devletin farklı ifade biçimleri için mücadele edilir.[33]

Yakın zamanlarda Marksist kuramcılar, devam eden bir süreç olarak ilkel sermaye birikimi -Harvey'nin "mülksüzleştirmeyle birikim" dediği olgu- üzerinde, edebî incelemelerde de "dünya edebiyatı" ve "Üçüncü Dünya" estetiği sorunları üzerinde odaklanarak dünya sistemlerine ilişkin tartışmayı canlandırmaya çalışmışlardır. Bu tartışmalar pekâlâ postkolonyal incelemelerde Marksistlerin elini güçlendirebilir, ama açıkça şöyle bir tehlike vardır: "dünya edebiyatı" hızla yeni bir moda olarak dillere pelesenk oldukça, kapitalizm, modernlik ve estetik biçim arasındaki ilişkiyi düşünmenin yeni yollarını açma olasılığı yok olup gidecektir. İlkel birikim konusundaki tartışma, daha ivedi bir gündemle mücadeleden söz ederek, ulusal ve ulusaşırı kapitalistlerin gelecekteki kapitalist birikim bunalımlarının önüne geçme umuduyla küresel (ve yerel) halkları mülksüzleştirmeye devam ettiklerine değiniyor. Endüstriyel büyüme ya da ekonomik yoksullaşma, fakir çiftçilere toprak ve kentlerdeki emek gücü fazlası için iş yeri arasındaki seçim, belki, Marksist kuram ve postkolonyal incelemeler bünyesinde süren tartışmalar bağlamında kavranabilir.

1973 bunalımı çerçevesinde küresel ekonomik ve toplumsal ortamın ana hatlarını çizerek başladık. Bello, ek olarak meşruiyet, neoliberal ide-

oloji ve aşırı genişleme bunalımlarını birleştiren kapitalizmin yeni bir bunalımıyla hâlen iç içe olduğumuzu öne sürüyor.[34] Bugün antikapitalist hareketleri Sağın yenilenen gelişimiyle karşı karşıyadır. Kapitalist çöküşün yaşandığı farklı yerlerin -Meksika, Arjantin, Brezilya, Rusya, Asya Kaplanları ve borç batağındaki Afrika ülkeleri- listesi iç karartıcıdır. Küresel kapitalizmin kalbinde, Birleşik Devletler'de ve Avrupa'da bile, aşırı spekülasyonun ve aşırı kapasitenin damgasını vurduğu giderek derinleşen bir resesyon vardır. Dünya Bankası ve IMF güvenilirliğini ciddi şekilde yitirmiştir. Nasıl ki önceki bunalım postkolonyal incelemelerin anti-Marksist bileşenlerden oluşan bir akademik araştırma alanı olarak kurulduğu bağlamı sağlamışsa, şimdiki konjonktür de geç kalınmış olsa bile Marksizm *ve* postkolonyal incelemeleri için konuşma zeminini açabilir.

NOTLAR

1 Larrain 2000; Gwynne ve Kay 1999.

2 Örneğin, Chakrabarty 2000, Lowe ve Lloyd 1997, Miller 1990, Prakash 1990, Serequeberhan 1997, Young 1990.

3 Bartolovich 2002, s. 3-4

4 Said 1979, s. 3.

5 Shohat ve Stam 1994.

6 Anderson 1983.

7 Bhabha 1991, s. 102; Ayrıca bkz. Bhabha 1994.

8 Spivak 1988, s. 308.

9 Parry 1987, s. 35.

10 Said 1994, s. 11-12.

11 Larsen 2005, s. 47.

12 O'Hanlon 2000, s. 96.

13 Said 2004, s. 197.

14 Macey 2000.

15 Bhabha 2005, s. xi.

16 A.g.y.

17 Fanon 1968, s. 188.

18 Harootunian 2000, s. 62-3.

19 Gaonkar 1999, s. 14.

20 Karş. Jameson 2002.

21 Chakrabarty 2000.

22 Chakrabarty 2000, s. 4.

23 Örneğin, von Laue 1987, Huntington 1998.

24 Bkz. Lazarus 2002'deki eleştirel irdeleme.

25 Scott 1999, s. 156.

26 Cooper 2005, s. 3-4.

27 Chakrabarty 2000, s. 66.

28 Chakrabarty 2000, s. 71.

29 Chakrabarty 2000, s. 50.

30 Ferguson 2006, s. 192-3.

31 Parry 2004, s. 93.

32 Parry 2004, s. 100.

33 Ahmad 1992, s. 11.

34 Bello 2004.

Bölüm 18

İngiliz Marksist Tarih Okulu



Paul Blackledge

Eric Hobsbawm, Marksizmin tarih açısından anlam ve önemini savunduğu oldukça yakın tarihli bir yazısında, Marx'ın tarihin bir bütünlük olarak kavranmasına bir temel sunmayı amaçladığını bize anımsatır.[1]

> Tarihe ilişkin yeni perspektifler, geçmişi inceleyenlerin hiçbir zaman pek gerçekleştirilebilir olmasa bile temel hedefine bizi geri döndürmelidir: "Bütünsel tarih". Bir "her şeyin tarihi" değil, tüm insan faaliyetlerinin birbiriyle karşılıklı bağlantılı olduğu bölünemez bir ağ olarak tarih.[2]

Brian Kelly de, benzer şekilde, Isaac ve Tamara Deutscher Anma Ödülü'nü kazanan çalışması *Race, Class and Power in the Alabama Coalfields, 1908-21*'de (Alabama Kömür Sahalarında Irk, Sınıf ve İktidar, 1908-21; 2001), aşağıdan tarihin bütünselleştirici tutkularını yüceltmekle ve tarihsel göreciliği kucaklayanların tutkularını eleştirmekle John Saville, Alex Callinicos, Elisabeth Fox-Genovese ve Eugene Genovese'nin izinden gitmiştir.[3] Konuyla ilgili bir notta Perry Anderson, Troçki'nin, bütünsel tarih yazmayı başaran ilk kişi olduğu için, ilk "büyük Marksist tarihçi" olma iddiasında bulunabileceğini öne sürmüştür.

> Köhne bir toplumsal düzenin temellerine "aşağıdan" baskı yapan emekçi kadın ve erkek kitlelerinin değişen mizaçları ve yaratıcı yetenekleri konusunda böylesine derin bir sezgiye sahip -aynı zamanda da "yukarıdan" karmaşık değişimleri ve örgütlü siyasal güçleri üstün bir beceriyle saptayıp yerli yerine koyabilen- başka bir klasik Marksist olmamıştır.[4]

Alex Callinicos, tarih ve toplum incelenirken bütünselleştirme yapma gerekliliğinin, postmodernistlerin düşündükleri gibi, "hâkimiyet ve denetim kurmaya yönelik totaliter bir güdüden" doğmadığını ileri sürer. Bu daha ziyade,

> kapitalist üretim tarzının ... toplumsal yaşamın her yönünü birikim dürtüsüyle birleştirip ona tabi kılan, tam anlamıyla küresel bir mantığa göre işliyor olması ... gerçeğinden [doğar].[5]

Yine de Marx ve Engels'in ödünsüz oldukları bir konu vardır: Sermaye birikim süreci bütünlüğün anlaşılabilmesi için gerekli temeli sağlamakla birlikte, Engels'in Joseph Bloch'a yazdığı 21 Eylül 1890 tarihli ünlü mektupta ısrar ettiği gibi, hukuksal ve siyasal üstyapıdaki süreçleri mekanik olarak tabandaki gelişmelerin ikincil görüngülerine (epifenomenlerine) indirgemek vahim bir hata olur.

Neyse ki tarihsel maddeciliği salt böyle kaba bir ekonomik indirgemeciliğe dönüştürmeye yönelik Stalinist girişim komünist hareket içinde mutlak bir üstünlük kuramadı. Özellikle Fransa ve İngiltere tarihi araştırmacıları, Marx'ın bu ülkeler konusunda yaptığı ve sonraki tarihçiler grubunun esinlendiği zengin bir miras sunan tarihsel analizlerle donanmışlardı. Bu, başka hiçbir yerde Britanya'da olduğu kadar geçerli değildi; orada 1950'li yıllarda Komünist Parti Tarihçiler Grubu (KPTG), daha sonra adlarını yirminci yüzyılın en önemli tarihçileri arasına yazdıran birçok Marksisti bir araya getirdi. İlginçtir ki bu grup aslında İngiliz tarihine ilişkin bir Komünist Parti kitabının ikinci basımına ışık tutmak amacıyla toplanmış olmasına rağmen, grubun çalışmaları ilk andan başlayarak bu dar çerçeveyi aştı ve sonraki tüm Marksist tarih yazıcılığına ışık tuttu. Gerçekten, 1986'da Edward Thompson'ın söylediği gibi, bugün tarihçiler hâlâ, bu grubu kuran tarihçilerin erken dönemdeki çalışmaları sayesinde "İngiliz radikal tarihinde yaşanan büyük atılım"ın açtığı "zemini kullanıyorlar".[6] Thompson'ın bu sözü yirmi yıl sonra tüm geçerliliğini koruyor. Bu yazarların çalışmalarından, 2004 Isaac ve Tamara Deutscher Anma Ödülü'nü birlikte kazanan Benno Teschke ve Neil Davidson'a kadar uzanan bir hat çizilebilir. Teschke'nin yapıtı, Robert Brenner'ın ve Edward Thompson'ın çalışmalarının bir sentezi olarak gelişen "siyasal Marksizm"den derinlemesine etkilenmiştir. Davidson'ın Marksizmi daha klasik bir eğilim taşısa bile, Teschke gibi o da Thompson'ın düşüncesinden –ama Alasdair MacIntyre'ın eleştirel okumasıyla– etkilenmiştir. Thompson'ın radikal tarihe yaptığı katkının su götürmez önemi nedeniyle bu makalede, onun çalışmalarının vesile olduğu tartışmaları incelemeye odaklanacağım. Teschke'nin yapıtından çok Davidson'ın yapıtına ilişkin bir irdelemeyle sonuca bağlanıyor olsa bile, bunun nedeni, siyasal Marksizmi bu kitabın başka bir bölümünde uzun uzadıya irdelemiş olmamdır.

Halkın tarihi

1935'te, Komintern Genel Sekreteri Georgi Dimitrov, tüm Avrupa'da faşistlerin ulusal tarih efsaneleri yazmakta olduklarını ve bunlar yoluyla kendi çağdaş siyasal projelerini haklı göstermeyi umduklarını belirtiyordu. Bu gelişme karşısında, diyordu, komünistler "şimdiki mücadeleyi halkın devrimci geleneklerine ve geçmişe bağlamak için"[7] her bir ulusal devlet içinde yaşanan ilerici demokrasi mücadelesine ilişkin kendi tarihleriyle o efsanelere meydan okumak zorundadırlar.

Bu programın siyasal değeri ne olursa olsun, tarih yazıcılığı açısından, demokrasiyi kurma ve derinleştirme uğraşı vermiş hareketlere ilişkin bir dizi incelemeye kapıyı açtı. "Biz," diye yazıyordu BBKP (Büyük Britanya Komünist Partisi) tarihçisi James Klugmann,

> 1790'lerden bugüne Köylü ayaklanmasının, İngiliz devriminin sol kanadının, Çartizm öncesi hareketin, kadınlara oy hakkı hareketinin mirasçıları [olduk].[8]

Ne var ki, bu yenilik BBKP'nin tarihçilerine hitap etmekle birlikte, kesinlikle Marksist bir kavram olmayan "halk"[9] kavramının Marksist söz dağarcığına alınmasındaki yenilik ne denli vurgulansa azdır. Marx'ın "Bugüne kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir ... ezenler ile ezilenler sürekli karşı karşıya gelmişlerdir" yolundaki savı, en dikkatsiz okuyucu için bile, farklılaştırılmamış bir "halk" anlayışının Marksistlerin geleneksel olarak çok eleştirdikleri bir kavram olduğunu ima eder.

Bu doğru olmakla birlikte, Raphael Samuel'in savunduğuna göre, komünist "halkın tarihi, üzerine Marksist tarihçilerin" anıtsal yapılar "inşa ettikleri temel"i sağlamıştır.[10] Maurice Dobb'un *Studies in the Development of Capitalism (Kapitalizmin Gelişimi Üzerine İncelemeler)*, Leslie Morton'ın *A People's History of England* (İngiltere'nin Halk Tarihi) ve Dona Torr'un *Tom Mann and His Times* (Tom Mann ve Çağı) adlı yapıtlarından tutun da Christopher Hill, Rodney Hilton, Eric Hobsbawm, Victor Kiernan, George Rudé, John Saville ve Edward Thompson'ın olgun yapıtlarına varıncaya kadar, bu grubun başarıları tüm tarih mesleğinde övgüyle karşılanmıştır. Çünkü, Moskova kaynaklı siyasal kararlardan yola çıkmasına rağmen, bu grubun Marksizmini Stalin'in aynı alandaki bayağılaştırmasıyla bir tutmak yanlış olur.[11] Gerçekten, sekter tutumuna rağmen, KPTG üyeleri, başka birçok kitabın yanı sıra C. L. R. James'in muhteşem kitabı *The Black Jacobins*'i (Siyah Jakobenler;1938) okudular ve

ondan esinlendiler.[12] James bir Troçkistti ve Robin Blackburn'e göre onun Marksizmi, "siyasal ve toplumsal çelişkiler patlamasının kitlelere tarihi yapanlar olarak ortaya çıkma olanağı sağlama biçimlerine duyarlı"ydı.[13]

James'in ve onun aracılığıyla Troçki'nin etkisi KPTG üyelerince yazılan tarihlerde hissedilebilmesine rağmen, Eric Hobsbawm'ın sözleriyle, "ana ve merkezî problemimizi formüle eden", Maurice Dobb'un *Studies in the Development of Capitalism* (1946) adlı yapıtıydı.[14] KPTG, Morton'ın *A People's History of England* adlı yapıtının hazırlanmasına ve ikinci basımına yardım etmek amacıyla 1946'da resmen toplanmaya başladı. Morton'ın kitabı, Halk Cephesi döneminin en önemli entelektüel ürünleri arasındaydı. Bu kitap, birçok bakımdan, radikal tarihin halka indirilmesinin de bir modeliydi. Halkın özgürlük mücadelesinin büyük anlatısını aydınlatan ayrıntılı mikro anlatılara büyük özen gösterilerek güzel bir düzyazıyla kaleme alınmıştı. İlk yerleşimcilerle başlayıp feodalizme karşı isyanlara ve İngiliz Devrimine, oradan da sanayi çağının modern mücadelelerine gelen Morton, İngiltere'nin "aşağıdan tarih"inin etkileyici bir sentezini dokuyordu.

Ne yazık ki, birçok güçlü yönüne rağmen, bu kitap akademik çevrelerde pek az ilgi gördü. Schwarz'a bakılırsa Tarihçiler Grubu'nun "merkezî metni" hâline gelen Hill'in "Norman Boyunduruğu" (1954) adlı incelemesi hakkında aynı şey söylenemez. Bu incelemede Hill, on yedinci yüzyıldan başlayarak -bu kavramın köklerinin ta 1066'ya dayanıyor olabileceğini öne sürmesine rağmen- modern sosyalist hareketin doğuşuna uzanan bir süreçte Norman boyunduruğu kavramının izini sürüyordu. İlginçtir ki Hill, Norman boyunduruğu kuramının -İngiliz devletinin baskıcı kurumlarının Fetih zamanında ithal edildiği, ondan önce "bu ülkenin Anglosakson sakinlerinin özgür ve eşit yurttaşlar olarak yaşadıkları, temsilî kurumlar yoluyla kendi kendilerini yönettikleri"[15] fikrinin- "sosyalizm kuramlarınca benimsendiği"ni[16] savunmakla birlikte, Schwarz'ın ima ettiğine göre, mutlakıyete karşı erken dönemdeki halk mücadeleleri ile çağdaş sosyalist hareket arasında basit bir sürekliliğin olduğunu öne sürmedi.[17] Hill, daha çok, radikal süreklilik anlatısının yanında, önemli değişim anlarını vurguladı:

> 1832'den sonra (1660'tan sonra olduğu gibi) süreklilik kuramı devrim karşıtı bir kuram olup çıktı ... Eski anayasaya düzülen övgüler, statükoyu korumak isteyenlere uyuyordu.[18]

Bu nedenle, Hill hiç kuşkusuz Norman boyunduruğu kuramıyla ilişkili olarak on yedinci ve on dokuzuncu yüzyıllar arasındaki demokratik

mücadele için sürekli bir yörünge çizmiş olmakla birlikte, onunki hiç de basit bir yukarıya doğru evrimsel ilerleme modeli değildi. Çünkü Hill, on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak gelişen demokratik mücadelede proletaryanın oynadığı yepyeni rolü vurgulamaya büyük önem verdi.

Hill bu tutum için güçlü bir tarihsel gerekçe yayınlayan ilk kişiyse, ondan esinlenen Dona Torr da bu perspektifin en kapsamlı sürümünü ana çizgileriyle ortaya koydu. *Tom Mann and His Times* (1956) adlı kitabında Torr'un öne sürdüğüne göre, Mann, sanayi çağının "yeni türeyen"[19] işçi sınıfının, özgürlük için yarım bin yıldan beri verilmiş mücadelelerin mirasçısı olan sınıfın bir temsilcisiydi.[20] Torr'a göre, ulusun umutları, işçilerin -tam demokrasiyi gerçekleştirme yolunda "halkın" bayrağını ve mücadelelerini miras almış sınıfın- demokratik mücadelelerinde ete kemiğe bürünmüştü.

Sosyalist hümanizm ve yapısalcılık

Torr'un meşalesini genel olarak KPTG ve özgül olarak "hamisi olduğu"[21] Edward Thompson devraldı. Komünist Parti'den ayrıldıktan sonra kaleme aldığı "Sosyalist Hümanizm: Cahillere Açık Mektup"unda (1957) Thompson, salt özgül olarak Stalinizm analizine değil, daha genel olarak tarihsel maddeciliğe de parlak ve özgün bir katkıyı ana çizgileriyle ortaya koydu. Thompson, kendi Marksizmini bir sosyalist hümanizm anlayışı olarak tanımladı, çünkü bu anlayış "gerçek kadınları ve erkekleri sosyalist kuramın ve özlemin merkezi"ne koyuyor, aynı zamanda da "Komünizmin devrimci perspektifleri"ni bir kez daha doğruluyordu.[22] İnceleme, "yeryüzünün dörtte birinin, yeni bir ekonomik yapıya, yeni toplumsal ilişkilere ve yeni siyasal kurumlara sahip yeni bir toplum"[23] olduğu savıyla başlıyordu. Ne var ki, bu toplumsal ilişkiler yepyeni olduğu hâlde, birçok değişik biçime bürünen baskı, o devletlerde yaşamın bir gerçeği olarak devam ediyordu: Özel mülkiyete son verilmiş olmasına rağmen baskının inatla varlığını sürdürmesi karşısında Thompson, tüm baskı biçimlerinin kökeninde ekonomik sömürünün bulunduğu şeklindeki geleneksel Marksist görüşün yanlış olduğu kanısına varıyordu. Thompson, böyle "ekonomist" tarihsel maddecilik modellerine karşı, kendi Marksizminin özünde yatan insan öğesini yeniden vurgulamaya ve özellikle, fikirlerin eylem temeli olarak taşıdığı önemi bir kez daha doğrulamaya çalışıyordu. Thompson'ın Marksizmi böyle yeniden yorumlaması, hem Stalinizmin yükselişini hem de 1956'daki ona karşı ayaklanmayı kavramsallaştırmasına olanak sağ-

ladı. Thompson, anti-Stalinist ayaklanmayı otoriterciliğin öldürücü pençesine karşı insan ruhunun isyanı olarak açıklarken, Stalinizmin ortaya çıkışını da Marksist öğreti içindeki kötü fikirlerin sonucu olarak görüyordu.

> Stalinizm, belirli ekonomik ve toplumsal koşullar var olduğu için değil, bu koşullar yanlış fikirlerin kök salmasına uygun ortamı sağladığı için gelişti ve sırası gelince bu yanlış fikirler toplumsal koşulların bir parçası olup çıktı.

O yanlış fikirler, zaman zaman "siyasal dışavurumların tüm analizini doğruca ve aşırı basitleştirilmiş bir şekilde ekonomik nedenlere dayandırma"[24] eğilimi gösteren klasik Marksist gelenekten kaynaklanıyordu. Henüz olgunlaşmış olmadıkları zamanlarda Marx ve Engels'in, devrimleri, gerçek erkeklerin ve kadınların eylemlerinin ürünleri olmaktan çok, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çatışmanın mekanik sonuçları olarak anlamaları gibi, bu yanlış da Stalinizmi kaba Marksizme bağladı. Marx ve Engels'in külliyatındaki bu zayıflık, gerçekliği kavramsallaştırmalarına yardımcı olmak üzere temel ve üstyapı mecazını kullandıklarında en belirgin şekilde ortaya çıktı. Thompson'ın vurguladığı gibi bu,

> kötü ve tehlikeli bir modeldi, çünkü Stalin bunu toplumda değişen insanların bir imgesi olarak değil, yarı otomatik ve insan öğesinden bağımsız şekilde işleyen mekanik bir model olarak kullandı.[25]

Bu şekilde "insan emeğinin yaratıcı failliğinin yadsınması", işçi sınıfındaki "aydın karşıtlığı" ve "ahlaki nihilizm" ile birleşince, Marksizmi içerdiği insan öğesinden yoksun bırakan ve "kurumsal olarak demokratik merkezîyetçiliğin katı biçimlerinde cisimleşmiş"[26] Stalinizm dogması içinde donduran bir etki gösterdi. Bu noktayı geliştiren Harvey Kaye, Eugene Genovese'nin yolundan giderek, topluca İngiliz Marksist tarihçilerin hem temel/üstyapı modelinin geleneksel yorumundan kaynaklanan sınırlamaları hem de toplumsal sınıfa ilişkin kaba ekonomist modeli aşmaya çaba gösterdiklerini belirtir.[27]

Thompson'a göre, Marksizmde yapılan Stalinist çarpıtma, kısmen, Marx'ın mirasının daha mekanik içerikli yanının uygulanmasının bir sonucu olarak açıklanabilirdi. Ama Thompson, uygulamada olduğu kadar kuramda da Stalinizmi eleştirmekle birlikte, Stalinist devletlerin çarpıtılmış olsalar bile sosyalist yapılar olduklarında ısrar ediyordu:

> İngiliz sosyalistlerin bu toplumun tüm özelliklerini beğenmedikleri gerçeği, onların varlığıyla hiç ilişkili değildir. Sosyalistleri yeni toplumun saf ve aydınlanmış olarak eskinin küllerinden doğacağını düşünmeye yönelten bir şey varsa, bunun ancak miyopluk olduğu açıktır.[28]

Thompson, bu çelişkili olguyu daha iyi açıklamak için, Marx'ın ilerlemeye ilişkin diyalektik yorumundan -"katledilenlerin kafatasları dışında hiçbir şeyden nektar içmeyen şu korkunç pagan put"tan- yararlanmak ve Stalinizmin yorumlanmasına uygulamak istedi, öyle ki Stalinizmi aynı anda hem ekonomik açıdan ilerici hem de ahlaki açıdan gerici bir sistem olarak açıkladı.[29]

Thompson'ın tarihsel maddecilik yorumunun gücü, *The Making of the English Working Class* (*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*; 1963) adlı muhteşem yapıtında gerçekleşmiş olmakla birlikte, Yeni Sol dönemindeki siyasal perspektifleri o kadar başarılı değildi. Gerçekten, 1966'da Perry Anderson'ın öne sürdüğüne göre, Edward Thompson'ın 1950'li yılların sonu ile 1960'lı yılların başında Yeni Sol yayınlar için yazdığı stratejik ve taktik makalelerin tümüne damga vurduğu söylenebilecek özellikler,

> bunların tekdüze soyutlaması, başıboş dolaşan öznelciliği, şişirilmiş belagati, güncel gerçeklikleri sırf anımsatmak yerine analiz etmeye yönelik herhangi bir girişimi tamamen bir yana bırakması[dır]. Bu yazılarda, sosyalizm yerini abuk sabuk bir popülizme bırakır. Bu düşüncenin kategorileri öyle içi boş ve basitleştiricidir ki bunların böyle muazzam derecede somut tarih yazabilen aynı kişiye ait olduklarını kabul etmek zordur.[30]

On dört yıl sonra ve biraz daha az polemikli bir dille Anderson, Thompson'ın 1956'dan sonra yaptığı sosyalist devrim kavramsallaştırmasının "dikkat çekici muğlaklığı"nın Stalinizmden kopmasının sınırlamalarıyla ilişki içinde en iyi şekilde anlaşılabileceğini öne sürdü. Thompson'ın kapitalizme yönelik ahlaki eleştirisinin sahiciliğinde bir sorun olmamakla birlikte, stratejik bakış açısı neredeyse tamamen 1950'lerin Komünizminden miras alınmıştı.[31]

Birinci Yeni Sol'un sosyalizmindeki stratejik sınırlılıkları alt etme çabasına giren Anderson, daha sağlam bir İngiliz sosyalist stratejisine tarihsel bir temel sağlamasını amaçladığı kendi şematik İngiltere tarihini kaleme aldı. Anderson'ın yazdığı "Bugünkü Bunalımın Kökeni" (1964), İngiliz burjuvazisinin İngiliz devletini tam olarak modernleştirmedeki başarısızlığının bir tarihini içeriyordu ve bunun sonucu olarak, aristokrasinin devlet gücü manivelaları üzerindeki denetimini sürdürmeye yönelik başarılı mücadelesinin bir tarihiydi.[32]

Thompson, "İngilizlerin Ayırıcı Özellikleri"nde (1965), Anderson'ın İngiliz tarihi yorumuna hararetli bir polemikle karşılık verdi. "Bugünkü Bunalımın Kökeni"ne Thompson'ın getirdiği merkezî bir eleştiri, makalenin normatif yapısıyla ilgiliydi:

> Gerçekten, yaptığı analiz boyunca, açığa vurulmayan ve tipolojik simetrisiyle İngiliz özgücülüğüne iftira eden bir Öteki Ülkeler modeli var.

Thompson, bu yöntembilimin aksine, kapitalist gelişimin "Fransa'da bir şekilde, İngiltere'de başka bir şekilde meydana geldiği"nde ısrar ediyordu.[33]

Ne var ki, Anderson'ın tezinde Thompson'ı her şeyden çok öfkelendiren unsur, onun sınıfla ilgili yaptığı kavramsallaştırmaydı: Anderson, diye yazıyordu, sınıfları "baştan başa antropomorfik imgelerle bezeme" eğilimi gösterdi.[34] Proletarya bünyesinde meydana gelmiş hegemonya mücadelelerini, İşçi Partisi öğretisinin (Laborizmin) asla ciddi bir muhalefetle karşılaşmadığı, hepsini kapsayan bir üst birlik içinde sığlaştırdı. Birleşik bir *o* (üçüncü tekil kişi) olarak algılanan sınıf, Anderson'ın yazısı açısından iki dolaysız sonuç doğurdu: Birincisi, Anderson'ın önceki yüzyılda İngiliz işçi hareketi içinde reformcular ile devrimciler arasında meydana gelmiş gerçek hegemonya mücadelelerini görmezden gelmesini sağladı; ikincisi, işçi kitlesinin tutumlarını İşçi Partisi'ndeki ve sendika hareketindeki liderlerinin ideolojilerine bakarak okumasına olanak verdi.[35] Sonuç olarak, iler tutar yanı olmayan bir sav peşinde, "tarih yavanlaştırılır, çekiştirilir, kısaltılır; hoş olmayan gerçeklerden söz edilmez; hoş olmayan dönemler öylesine geçiştirilir". Thompson, İngiliz işçi sınıfı içinde Laborizmin hâkim konumda olduğunu reddetmemekle birlikte, bu hâkimiyetin kalıcı olduğunu reddetti. Özellikle, İngiliz proletaryası içinde azınlık sosyalist geleneklerin varlığını Anderson'ın reddetmesine öfkelendi.[36] Belirleyici mücadele dönemlerinin yanlış yorumlanması sonucunu doğuran Anderson'ın şematik tarihinin aksine, Thompson, "toplumsal süreci... ancak tarih yazarak tanımlayabiliriz"[37] görüşünü savundu. O açıdan bakıldığında, Anderson'ın şeması özellikle sakattı, çünkü işçi sınıfı direnişinin kısaca değindiği dönemlerinin herhangi birini soruşturmuyordu. Thompson'a göre, Anderson'ın tarihinin şematik yapısı, her şeyi kapsayan izlekler üzerinde odaklanarak, statükoya mazeret üreten nesnelci bir savunma işlevi görme eğilimi taşıyordu. Bu nedenle, onun tezinin şematik yapısı, çalışmasının topyekûn niteliği dikkate alınınca, bağışlanabilir bir ayıp değildi; daha çok, salt geçmişe bugünün gözlükleriyle bakmakla kalmayıp, geçmişin doğruluklarına pek dikkat edilmeksizin bugünün ideolojilerinden inşa edilen bir idealizme daha fazla kaymayı maskeliyordu. Bu nedenle Anderson'ın yöntemi, "siyasal ya da kültürel olayları aktörlerin sınıfsal bağlantılarına dayanarak 'açıklamak'ta kullanılan tarihsel mantıkta bir atlama"nın meydana geldiği "indirgemeciliğe" yol açtı.[38]

Anderson'ın Thompson'a yanıtı olan "Sosyalizm ve Sahte Görgülcülük" (1966), İngiltere'nin toplumsal gelişimine ilişkin kendi modelini Thompson'ın eleştirisine karşı canla başla savunan bir yazı gibi görünüyordu. Ne var ki Anderson, metnin içinde, hem "Bugünkü Bunalımın Kökeni"nin zımni olarak içerdiği idealizmi kabul ediyor hem de "Avrupa Marksizmi içinde" kendisinin yararlandığı önceki gelenekle "potansiyel olarak kıyaslanabilir güçte ve yetkinlikte bir karşı idealist eğilim"in işaretlerinin olduğunu belirtiyordu: "Althusser'in çalışmasında bu vaat var". Ama en geç 1972'ye gelindiğinde Anderson, Althusser'in idealizmi konusunda ikna olmuştu ve öyle görünüyor ki, 1970'li yıllara gelindiğinde *NLR* artık Althusser eğilimli bir dergi değildi.[39] Bu gelişmeden bağımsız şekilde, Althusser'in genel olarak İngiliz solu üzerinde ve daha özgül olarak da İngilizce tarih yazıcılığı içinde artan etkisine Thompson'ın duyduğu öfke, Anderson'ın tarih yazıcılığına karşı daha önce açtığı polemiği genişleterek, Anderson ve *NLR*'yi de aynı kategoriye koyduğu Althusserci Marksizme yönelik genel bir eleştiriye dönüştürmesine yol açtı.[40] Bunun sonucunda, Thompson'ın tarihçilik sanatını her türlü indirgemeci yöntembilime karşı hararetle savunduğu bir yapıt doğdu: *The Poverty of Theory* (*Teorinin Sefaleti*, 1978).

Thompson'ın savına göre Althusser, "[Marksizmi] değişikliğe uğratmayı değil, yerinden etmeyi önermek için" ortaya çıktı.[41] Althusser'in epistemolojisi, der Thompson, "idealist bir kuramsal inşa tarzından oluşur", ki o tarz,

> maddi ve toplumsal varoluş fenomenleriyle sürekli bir diyaloga girmekten çok, kendi idealliğini onlara dayatan, kendi kendini üretici bir kavramsal evren [yarattı].[42]

Althusser, "görgül işlemleri, görgül denetimleri, kendisinin görgülcülük dediği bir şey" ile karıştırıyordu.[43] Bunun aksine tarihsel maddecilik, diye belirtir Thompson,

> herhangi bir epistemolojik öncül bakımından (ya da zorunlu olarak) değil, kategorileriyle, ayırt edici varsayımlarıyla ve beraberindeki işlemleriyle, tarihsel kanıtları yorumlaya yönelik diğer sıralamalardan ayrılır.[44]

Thompson'ın iddiasına göre Althussercilik, Marx'ın düşüncesinin zayıfça öğeleri üzerine kuruldu: Marx, *Kapital*'de, kapitalizmi açıklamak için tarihsel kavramları kullanırken, *Grundrisse*'de düşüncesi ekonomi politiğin durağan yapısı içinde sıkışıp kaldı.[45] Althusser işte bu ikinci gelenek içinden doğdu: "Althusser ve meslektaşları tarihsel maddeciliği

yeniden Ekonomi Politik kategorilerinin hapishanesine atmaya çalışıyorlar".[46] Thompson, Stalin'in *Marksizm ve Dilbilim*'ini (Marxism and Linguistics) Althusser'in yapısalcılığının atası olarak görüyordu ve Althussercilik, tıpkı Stalin'in Marksizmi gibi, tarihi, bir süreç olarak anlamaya başlayamayan durağan bir sistemdi: Thompson, kendine has dobralıkla, bunu "tarihsel olmayan pislik"[47] diye niteliyordu. Bu yapısalcılık biçimi karşısında, diyordu Thompson, "kendimi iradecilik şiirine geri dönmüş hissediyorum".[48] Thompson, Marksistlerin sermayenin bilimsel ve durağan analizinden kapitalizmin tarihsel analizine geçmeleri gerektiğini savunuyordu.[49] Bu sıçramayı yapmak için, tarihsel maddeci yöntemin özünde gerçek tarihsel zamandaki aktörlerin niyetlerini analiz etme amacı yer almalıydı. Ek olarak bireyler, kültür –kapitalizm ile birey arasındaki orta terim– aracılığıyla deneyimlerini anladıkça, Marksistlerden kuramsal çalışmalarında bu alanın analizine öncelik vermeleri isteniyordu.[50]

Thompson'ın bir fail olarak insanı yeniden Marksist kuramın merkezine yerleştirmesi, hiçbir yerde, *The Making of the English Working Class*'taki (*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*) kadar açık seçik değildir. Başyapıtının Önsöz'ünde Thompson, kitabının "hantal başlığı"nı savunurken, bu yolla "koşullanmaya olduğu kadar failliğe de borçlu olan aktif bir süreç" olarak sınıf oluşumu duygusunu aktarmak istediği savını öne sürüyordu. Koyduğu başlığın, daha "tanımlayıcı bir terim" olan *çalışan sınıflar*dan çok, işçi sınıfına atıfta bulunduğunu belirtiyordu, çünkü bu ikinci terim, tarihi bir süreç olarak açıklamasına olanak sağlardı. Bununla birlikte Thompson, Stalinist Marksizmin aksine,

> sınıfı bir "yapı" olarak değil, hatta bir "kategori" olarak değil, gerçekte insan ilişkilerinde meydana gelen (ve meydana geldiği kanıtlanabilen) bir şey olarak

tanımlıyordu. Ona göre,

> sınıf deneyimi, büyük ölçüde, insanların içinde doğdukları üretim ilişkileri tarafından belirlenir[ken] ... [s]ınıf bilinci, bu deneyimlerin kültürel açıdan ele alınış biçimidir.

Sınıf deneyimi "belirlenmiş" olduğu hâlde, sınıf bilinci öyle değildir. Bu hümanist çerçeve, Thompson'ın, birinci olarak sınıf bilincini sınıf konumundan çıkarsayan o ruhsuz Stalinist çıkarımları reddetmesine; ikinci olarak da başarısız mücadelelere katılmış olanların bile "henüz giderme çaresini bulamadığımız toplumsal fenalıklar" hakkında bize bir şeyler öğreteceği umuduyla, insan eylemini o eylemin kendi koşulları içinde incelemesine olanak verdi. Bu son noktayı kullanarak, amacının,

> zavallı örgücüyü, Luddite üreticiyi, "zamanı geçmiş" el tezgahı dokumacısını, "ütopyacı" zanaatkârı, hatta Joanna Southcott'un yoldan çıkmış takipçisini gelecek kuşakların muazzam tenezzülünden[51]

kurtarmak olduğunu belirttiği unutulmaz pasajı destekledi. Onun yolunu izleyen "aşağıdan tarih"çilerin birçoğunun aksine, Thompson'ın demokratik yöntembilimi akademik uzmanlaşmayla hiçbir ortak yöne sahip değildi.[52] Thompson, daha çok, çağdaş sosyalist pratiğe ışık tutmak için insanların özgürlük mücadelelerinin öykülerini gün yüzüne çıkarma amacını güttü.[53]

Anderson, *Arguments within English Marxism*'de (İngiliz Marksizmi İçindeki Tartışmalar; 1980), *The Making of the English Working Class*'a yönelttiği üçlü eleştiriyle Thompson'ın savlarına karşılık verdi. Birincisi, işçi sınıfının "oluşturulduğu kadar kendi kendini de oluşturduğu" şeklinde Thompson'ın öne sürdüğü idealist "ortak belirlenim" tezinin bu yapıtı sakatladığını savunuyordu; ikincisi, Thompson, sınıf bilinci "içinde ve aracılığıyla" sınıfı eşitleyerek yanlış yapmıştı; üçüncüsü de Thompson, işçi sınıfının oluşum sürecinin esas olarak "1830'ların başında tamamlanmış" olduğunu ima etmişti.[54]

Anderson tarafından Thompson'ın ortak belirlenim kuramına yöneltilen eleştiri belki de bu üç hususun en ikna edici olanıdır. Çünkü Thompson, sınıf oluşumunun hem nesnel hem öznel koşulların eşit bir ürünü olduğunu iddia etmesine rağmen, uygulamada, yapı-faillik ikilisinin yapısal yanını büyük ölçüde incelemeksizin bıraktı ve dolayısıyla, kitabında gösterdiği kanıtlarla "hükme bağlanması" imkânsız bir tez önerdi. Anderson, Thompson'ın büyük ölçüde araştırmadan geçtiği bazı bağlamsal unsurlara işaret etti; Fransız ve Amerikan Devrimlerinin etkisi, Londra'nın ticari mahiyeti ve "sanayi devriminin lokomotif sektörleri" bu unsurlar arasındaydı.

Thompson'ın sınıf ile sınıf bilincini eşitlemesine Anderson'ın yönelttiği eleştirinin merkezinde, Thompson'ın özel bir tarihe dayanarak, maddecilikten iradeci ve öznelci sapmalara yol açabilen sakıncalı bir genelleme yaptığı iddiası vardı.[55] Anderson, Thompson'ın sınıf modeline karşı, Gerry Cohen'in "daha fazla tekrarlanmasına pek gerek olmayan temel çalışması"na atıfta bulunuyordu.[56] Üçüncüsü, Thompson'ın İngiliz işçi sınıfının oluşumunun 1832'de tamamlanmış olduğunu ima yollu iddia etmesinin aksine, Anderson, o sınıfın yeniden oluşumunun analiz edilmesi çağrısı yapıyordu.[57]

Thompson'ın iradeciliği konusunda Anderson'ın yönelttiği eleştiri hiç kuşkusuz değerli yönler içermekle birlikte, İngiliz işçi sınıfının 1848'den

sonra yeniden oluşumu konusunda kendisinin yaptığı analiz zıt yöndeki bir indirgemecilik hatasını anımsatıyordu. Anderson, "Bugünkü Bunalımın Kökeni"nde yaptığı gibi, "Çöküş Figürleri" (1987) başlıklı yazısında da İngiliz işçi sınıfının Çartizm ile İşçi Partisi'nin doğuşu arasında "derin bir duraksama" yaşamış olduğunu öne sürüyordu. Bu iki tip siyaset arasındaki geçişi, İngiliz işçi sınıfının değişen yapısının bir yansıması olarak açıklıyordu. Yeni İngiliz işçi sınıfının özgüllüğü, yüksek düzeydeki "endüstriyel örgütlülüğü" ile olağandışı zayıf "siyasal projesi" arasındaki zıtlıkta yatıyordu. Siyasal açıdan,

> örgütlü bir güç olarak İngiliz işçisi, liberal canlanmanın bir parçası olarak İşçi Partisi'nin büyümeye başladığı yüzyılın sonuna kadar Liberal Parti'nin uysal bir tutsağıydı.[58]

Ondan sonra, İşçi Partisi'ni iktidara götüren yol kendi eseri olan bir yol değildi: Birinci Dünya Savaşı Liberal Parti'yi mahvederken, İkinci Dünya Savaşı geniş çaplı devlet müdahalesinin koşullarını yarattı. 1951'de iktidarın sessiz sedasız Muhafazakârlara geçmesi, "Britanya'nın emperyal ekonomisinin yapısı"nı İşçi Partisi'nin ne kadar az etkilemiş olduğunu gösterdi.[59]

Bob Looker'ın öne sürdüğüne göre, "İşçi Partisi'ne ilişkin bir yorum olarak okununca, burada yeni ya da özgün pek az şey vardır -Miliband'ın *Parliamentary Socialism* (Parlamenter Sosyalizm) kitabı bu coğrafyanın haritasını uzun yıllar önce çıkardı". Bununla birlikte Anderson, "işçi sınıfı bilincinin ve faaliyetlerinin yapısal sınırları"nı Laborizmin koyduğunu farz etmekte Miliband'ın ötesine geçti.[60] İngiliz işçi sınıfına ilişkin önceki Marksist analizler İşçi Partisi'nin statükoya ciddi şekilde meydan okumasının imkânsızlığını ortaya koymuş olmasına rağmen, Anderson bu tezi derinleştirerek, İngiliz işçi sınıfının antikapitalizm potansiyelini reddetti. Bu ret, "İngiliz 1848'inin bir tarihi kapattığı" iddiasına dayanıyordu.[61] Anderson'ın bununla anlatmak istediği, Çartizmin siyasal ve örgütsel mirasının neredeyse sıfır olduğuydu: Yeni fabrika proletaryasının eski ideolojiye hiç ihtiyacı yoktu. Bu nedenle, Anderson'ın Laborizm analizinin çarpıcı yanı, birincisi, bilinç ile endüstriyel yapı arasında mekanik bir ilişki modeli üzerine kurulmuş olması, ikincisi de bizatihi işçi sınıfının siyasetiyle antropomorfik olarak eşitlenmiş olmasıdır. Sonuç olarak, "Çöküş Figürleri"nde Anderson, İngiltere proletaryasının bilincini İngiltere'nin toplumsal yapısının nesnel koordinatlarına indirgiyor gibi görünür.[62] Bob Looker'ın belirttiği gibi, Anderson,

> Thompson'ın İngiliz işçi sınıfına ilişkin analizinde açık seçik ortaya koymuş olduğu şeyi kavrayamamıştır; sorun, kavramsal ayrımlar meselesi değil, sınıfsal pratik yoluyla yükselen gerçek hareketler meselesidir.[63]

Dilbilimsel dönemecin ötesi

Ne var ki, Anderson'ın sınıf bilinci ile sınıf yapısı arasındaki ilişkiyi kavramlaştırma yaklaşımı aşırı indirgeyici görünse bile, Thompson'ın modelinin içerdiği idealist eğilimleri tanıması yerindeydi. Thompson'ın çalışmasını genel olarak övücü bir irdelemede Bryan Palmer'ın öne sürdüğüne göre, "Thompson'ın ve [Raymond] Williams'ın kuramsal iddiaları", 1970'li ve 1980'li yıllardaki dilbilimsel dönemecin "yeni yeni gelişen ortodoksluğu"yla çok kolayca birleştirildi.[64]

Toplumsal dünyanın onulmaz şekilde söylemsel olduğu, öyle ki altta yatan "gerçek" ilişkileri kavrayabilmemizi sağlayacak ayrıcalıklı bir geniş bakış açısının söz konusu olamayacağı düşüncesi, Britanya'da tarihçi ve eski Marksist Gareth Stedman Jones tarafından *Languages of Class*'ta (Sınıf Dilleri; 1983) kuvvetle savunuldu. Stedman Jones'un öne sürdüğüne göre, tarihsel sorgulama, dilin salt bir "ilksel ön gerçekliğe" geri "gönderme" olarak anlaşılmaması gerektiği kavranarak başlatılmalıdır. Stedman Jones'un bu önermenin mantığını izleyerek savunduğuna göre tarihçiler, altta yatan gerçek ilgilere dil aracılığıyla bakmaya çalışmaktan çok, "siyasal dilin bünyesinde ilgi, özdeşlik, yakınma ve özlem üretimini incelemeli"dirler:

> Dil, bilinci toplumsal varlığın belirlediği şeklindeki her türlü basit anlayışı yıkar, çünkü kendisi toplumsal varlığın bir parçasıdır. Bu nedenle, siyasal dili deşifre ederek ilginin ilksel ve maddi anlatımına ulaşamayız, çünkü ilgiyi kavrayan ve tanımlayan en başta siyasal dilin söylemsel yapısıdır.[65]

Marksist tarihçi Neville Kirk, tarihsel maddeciliğe karşı bu meydan okumaya yanıt olarak, Stedman Jones'un yönteminin "idealist" olduğuna, çünkü "gerçekliği yeniden dilin içinde erittiği"ne işaret ediyordu.[66] Benzer şekilde Samuel'in vurguladığına göre, "tarihsel kayıtlar yalnızca bir işaretler sistemi olarak okunamaz", çünkü tarihçiler "sözler"i "davranışlar"la kıyaslayarak ölçmek istiyorlarsa, dilin ötesine bakmalıdırlar.[67] Stedman Jones'un Çartizm okuması konusunda yorum yaparken Dorothy Thompson şöyle söylüyordu:

> Arşivde çalışan ve Çartistlerin yayınlanmış-yayınlanmamış dilini inceleyen herhangi birinin, onları ulus çapındaki bir hareket içinde birleştiren fikrin,

> en başta, her türden emekçi insanlar arasında derin bir çıkar birliğinin bulunduğu inancı olduğunu göremediğine inanmak bana güç geliyor.[68]

Benzer şekilde, *1848: The British State and the Chartist Movement* (1848: İngiliz Devleti ve Çartist Hareket, 1987) adlı kitabında John Saville, ancak Stedman Jones'ın yaptığı yorum gibi Çartizmin biçimsel olarak ılımlı siyasal talepleri üzerinde yoğunlaşan yorumların ötesine geçmekle Çartizme bir anlam verebildiği saptamasını yapıyordu. Saville'in savunduğuna göre, tam da Halk Bildirgesi'nin talepleri üretim noktasındaki altta yatan bir sınıf mücadelesinden kökenlendiği içindir ki, Çartizm hem kitlesel bir işçi sınıfı temeline sahipti hem de halkta ve gerici orta sınıfta böylesine bir yanıt oluşturdu:

> 1848'in öne çıkan özelliği, devletin profesyonel güvenlik güçlerine yardımcı olmaları için özel kolluk güçlerinin göreve çağrılmasına verilen kitlesel yanıttı. 1848'in anlamı buydu: ülkede mülkiyeti risk altında olan herkesin, o risk ne denli küçük olursa olsun, safları sıkılaştırması.[69]

Saville ve arkadaşları, maddi ilgi kavramını vurgulamakla, fikirlerin toplumsal yapılarla nasıl ilişkilendirileceği sorununu indirgemeciliğe düşmeden tekrar ele aldılar. Siyasal Marksizmin verdiği yanıt, bu kitabın başka bir yerinde dile getirdiğim gibi, Thompson'ın yaklaşımı doğru anlaşıldığı ve Robert Brenner'ın çalışmasıyla sentezlendiği zaman, hem geçmişi kavramak hem de üzerine çağdaş bir devrimci siyaset kurmak için esas alınacak güçlü bir temel sağlar. Buna karşılık, Alex Callinicos, Neil Davidson, Chris Harman ve Brian Manning'ın[70] yakın zamanda öne sürdüklerine göre, siyasal Marksistlerin özgül olarak İngiliz Devrimini ve daha genel olarak feodalizmden kapitalizme geçişi üretici güçlerdeki değişikliklere atıfta bulunmaksızın kavramsallaştırma girişimleri, modern dünyanın oluşturulması için yetersiz bir modelle sonuçlanmıştır. Örneğin Manning, Neal'ın ve Ellen Wood'un yedinci yüzyıldaki siyasal fikirlere ilişkin incelemesini şöyle eleştiriyordu:

> Devrimden önce aristokrasiyi hâlihazırda bir kapitalist sınıf olarak görmek aşırı basittir. Bu görüş, kapitalizmin fiilen geliştiği kesimler olan büyük çiftçilerden ve imalat alanındaki unsurlardan ve bunun devrimle nasıl ilişkili olduğundan dikkatleri saptırır. Ve devrimin fiilen kapitalizmin gelişimini ne şekillerde kolaylaştırdığını değerlendirmeye pek meydan bırakmaz.[71]

Benzer şekilde, Brenner'ın Devrime ilişkin yorumunu da 1640'a kadar uzanan onyıllarda sanayinin büyümesini gözden kaçırmakla ve aynı dönemde aristokrasi içinde kapitalist çiftçiliğin büyümesini aşırı vurgulamakla eleştiriyordu. İlginçtir ki Manning, Brenner'ın devrim içinde tüc-

carların rolüyle ilgili görgül bulgularının, "orta tabaka"yı devrimin itici gücü sayan kendisinin çok daha klasik teziyle uyuştuğunu yazıyordu. Bu grubun artan önemi ile sanayinin gelişimini ilişkilendirmek gerektiğini öne sürüyordu; Dobb da bu gelişimi vurguladığı için, Manning'in modeli, niçin "sanayi bölgelerinin -hepsi değil- parlamenter ve devrimci partiler için başta gelen tabanı sağladığı"nı Brenner'ın modelinden daha iyi açıklayabiliyordu.[72] Bu nedenle, Dobb'un izinden giden Manning, İngiliz Devrimini anlayabilmenin en iyi yolunun, onu, "kapitalizmin yükselişi"nin egemen olduğu bir çerçeve içine yerleşmiş bir burjuva devrimi olarak görmek olduğunu savunuyordu.[73]

Benzer şekilde Neil Davidson da feodalizmden kapitalizme geçişe ilişkin yeterli bir Marksist açıklamanın merkezinde üretici güçlerin gelişiminin yer alması gerektiğinde ısrar ediyordu.[74] Davidson'ın *Discovering the Scottish Revolution* (İskoç Devrimini Keşfetmek; 2003) adlı kitabında somut İskoç burjuva devrimi olgusuyla ilgili olarak inandırıcı şekilde gösterdiği gibi, temel/üstyapı modelinin karmaşık bir açımlaması çerçevesinde olayların ayrıntılı bir siyasal anlatısını kavramsallaştırmak olanaklıdır. Davidson'ın Marksizm anlayışı, Thompson'ın "tarihçiler için birincil önemde"[75] diye tanımladığı Alasdair MacIntyre'ın erken Marksist yazılarına çok şey borçludur. İlginçtir ki, Thompson'ın atıfta bulunduğu makale, MacIntyre'ın "Ahlaki Yabandan Notlar" başlıklı makalesi, 1950'li yıllarda Yeni Sol'un başka üyelerince yöneltilen eleştirilerin ardından Thompson'ın "Sosyalist Hümanizm"inin içerdiği sınırlamalardan bazılarını düzeltme niyeti güdüyordu.

Bu makalede MacIntyre, Marksizmin yeni bir yorumu aracılığıyla Thompson'ın hümanizmini derinleştirmeyi amaçlıyordu. Tarihin genel akışının öngörülebilir olduğu şeklindeki Stalinist ısrar, temel/üstyapı mecazının Marksist kuramdaki rolünün yanlış anlaşılmasından kaynaklanıyordu ya da MacIntyre'a göre öyleydi. Marx'ın bu mecazı kullandığında kastettiği şey, ne mekanik ne de nedensel bir ilişkiydi. Marx, daha çok, bir toplumun ekonomik temelinin "içinde üstyapıların yükseldiği bir çerçeve, etrafında insan ilişkilerinin iç içe dokunduğu bir ilişkiler dizisi, başka her şeyin doğup büyümesine kaynaklık eden bir insan ilişkileri çekirdeği" sağladığı süreci betimlemek için Hegel'e özgü kavramlardan yararlandı. Gerçekten MacIntyre, "temeli yaratmakla, üstyapıyı yaratırsınız. Bunlar iki [ayrı] faaliyet değil, tek faaliyettir", diye yazıyordu.

Dolayısıyla, siyasal gelişmelerin otomatik olarak ekonomik nedenlerden doğuyormuş gibi anlaşıldığı Stalinist tarihsel ilerleme modeli,

Marx'ın modelinden çıkarılamazdı. Çünkü Marx'a göre, "sosyalizme geçişin belirleyici karakteri, bunun ekonomik temelde bir değişiklik olması değil, temelin üstyapıyla ilişkisinde devrimci bir değişiklik olmasıdır".[76]

MacIntyre'ın temel/üstyapı mecazına getirdiği yorum ya da Thompson'ın alternatifi gibi şeyler kabul edilsin ya da edilmesin, başka birçoklarının yanı sıra Davidson'ın ve Teschke'nin çalışmaları, İngilizce konuşan dünyada Marksist tarih yazıcılığının gücünü ve canlılığını sürdürdüğünü kanıtlıyor.

NOTLAR

1 Bu incelemeye yaptığı yardımdan dolayı Kristyn Gorton'a teşekkürler.
2 Hobsbawm 2004.
3 Kelly 2001, s. 5-6.
4 Anderson 1980, s. 154. Karş. Callinicos 1998, s. 37. Ayrıca bkz. Blackledge 2005c.
5 Callinicos 1998 s. 36.
6 Thompson 1994, s. 361.
7 Dimitrov 1935.
8 Schwarz 1982, s. 56.
9 Hill 2000, s. 89.
10 Schwarz 1982, s. 71; Samuel 1980, s. 37.
11 Samuel 1980, s. 64.
12 Hobsbawm 1978, s. 23.
13 Blackburn 1995, s. 82.
14 Hobsbawm 1978, s. 23.
15 Hill 1958, s. 64.
16 Hill 1958, s. 119.
17 Schwarz 1982, s. 70.
18 Hill 2000, s. 117-19.
19 Torr bu ifadeyi Marx 1973, s. 300'den almıştır.
20 Torr 1956, s. 98.
21 Renton 2004, s. 105.
22 Thompson 1957, s. 107-9.
23 Thompson 1957, s. 105.
24 Thompson 1957, s. 106-8.
25 Thompson 1957, s. 113.
26 Thompson 1957, s. 132 ve 121.
27 Kaye 1995, s. 3-4.
28 Thompson 1957, s. 106.
29 Thompson 1958, s. 98-100.
30 Anderson 1966, s. 34.
31 Anderson 1980, s. 190-1.
32 Blackledge 2004, s. 18 vd.; Anderson 1992a, s. 17-19.
33 Thompson 1978, s. 247 ve 257.
34 Thompson 1978, s. 279.
35 Thompson 1978, s. 176.
36 Thompson 1978, s. 275-6.
37 Thompson 1978, s. 289.
38 Thompson 1978, s. 275 ve 290.
39 Anderson 1972.
40 Thompson'ın ve Eugene Genevese'in çalışmasına Richard Johnson tarafından yöneltilen eleştiri (Johnson 1978; karş. Johnson 1980), Thompson'ın bu etkiyi saptamakta haklı olduğunu kanıtlıyor. *HWJ*'nin (*History Workshop Journal*'ın) sonraki sayılarında, Keith McClelland, Gavin Williams, Simon Clarke, Tim Mason, Gregor McLennan, David Selbourne ve Raphael Samuel'in yazılarıyla katıldıkları, Johnson'ın savı üzerinde odaklanan hararetli bir tartışma yer aldı. Ayrıca bkz. Johnson 1981 ve Thompson 1981.
41 Thompson 1978, s. 4.
42 Thompson 1978, s. 13.
43 Thompson 1978, s. 32.
44 Thompson 1978, s. 44 ve 57.
45 Thompson 1978, s. 61.
46 Thompson 1978, s. 68.
47 Thompson 1978, s. 108.
48 Thompson 1978, s. 72.
49 Thompson 1978, s. 154.
50 Thompson 1978, s. 171.
51 Thompson 1980, s. 8-13.
52 Palmer 1990; Thompson 2000. "Aşağıdan tarih"in kötü sonuçlarından bazılarına ilişkin Marksist eleştiriler için bkz. Saville 1977; Saville 2003, s.180; Kelly 2001, s. 3-5; Callinicos 1998, s. 37-9.
53 Thompson 1980, s. 11-12; Anderson 1980, s. 2.
54 Anderson 1980, s. 31-2.
55 Bkz. Ste. Croix 1983, s. 62 vd. ve 1984.
56 Ste. Croix 1983, s. 38-40.

57 Ste. Croix 1983, s. 45.
58 Anderson 1992b, s. 157-60.
59 Anderson 1992b, s. 164.
60 Looker 1988, s. 17.
61 Anderson 1992b, s. 157.
62 Anderson 1992b, s. 168.
63 Looker 1988, s. 27.
64 Palmer 1990, s. 210.
65 Stedman Jones 1983, s. 20-2.
66 Kirk 1997, s. 333. Stedman Jones'a yönelik başka Marksist eleştiriler için bkz. Kirk 1996; Foster 1985; Callinicos 2004, s. 143 vd.
67 Samuel 1992, s. 245-6.
68 Thompson 1993, s. 36.
69 Saville 1987, s. 224-7.
70 Harman 1998; Callinicos 1995; Davidson 2005; Manning 1994.
71 Manning 1997, s. 29.
72 Manning 1994, s. 84-6; Manning 1999, s. 50.
73 Manning 1999, s. 45; 51. Manning'in İngiliz Devrimi ve feodalizmden kapitalizme geçiş konusundaki Marksist anlayışa yaptığı katkıya ilişkin genel bir değerlendirme için bkz. Blackledge 2005.
74 Davidson 2005.
75 Thompson 1978, s. 401.
76 MacIntyre 1998, s. 39. MacIntyre'ın erken Marksizmine ilişkin daha geniş bir irdeleme için bkz. Blackledge 2005b. Temel/üstyapı mecazının yetkin savunuları için bkz. Harman 1998 ve Callinicos 2004.

Bölüm 19

Marksist Sınıf Analizinde Gelişmeler



Vivek Chibber

Giriş

Marksist kuram 1960'lı ve 1970'li yıllarda parlak günler yaşarken, sınıf analizi merkezî önemdeki tartışma ve inceleme konularından birisi olup çıktı. O yıllar, yirminci yüzyılda sınıf sorunları etrafındaki akademik çalışmaların gelişimi için en üretken dönemlerden biriydi. O dönem kesinlikle Batılı akademik çevrelerde bu kavramın farklı bilim dallarında merkezî bir yer işgal eder duruma geldiği tek zamandı. Bu, 1960'lı yıllardaki birçok toplumsal hareketten gelen yeni bir öğrenci kuşağı arasında Marksizme yönelik ilginin artmasının dolaysız bir ifadesiydi. Öğrencilerin Marksizmi keşfetmeye yönelik ilgisi tüm akademik tayfta patlama yapınca, bu gelenekle en merkezî düzeyde ilişkili olan sınıf kavramına yönelik ilgide de patlama oldu. 1990'lı yıllara gelindiğinde, bu ilgi ya önemli ölçüde zayıflamıştı ya da Marksist sınıf analizi anlayışından uzaklaşarak, kültürel ve söylemsel bağlılıklara iyice kapılmış daha revaçta avatarlara yönelen bir dönüşüm geçirmişti. Anglo-Amerikan akademik çevrelerde rastlanabildiği kadarıyla, Marksist türden sınıf analizine yönelik kayda değer bir ilgi oldukça küçük ve yalıtılmış adacıklar şeklinde vardır. Sınıf konusuyla ilgilenen akademisyenlerin önemli ölçüde tutunmaya devam ettikleri belki de tek bilim dalı sosyolojidir, ama orada bile bir kuşak öncekine yakın bir popülerlik söz konusu değildir.

Sınıf analizindeki gelişmeleri, bunun analitik ve siyasal bir kategori olarak kullanımı açısından merkezî önemdeki üç boyut doğrultusunda inceleyeceğiz: sınıfsal yapı, emek süreci ve sınıf oluşumu/sınıf mücade-

lesi. *Sınıfsal yapı*, toplumsal faillerin bir ekonomik sistemin temel mülkiyet ilişkileri ya da üretim ilişkileri içinde aldıkları konumu ifade eder. *Emek süreci*, dolaysız üreticilerin ürettikleri artığın, egemen sınıf tarafından onların ellerinden alındığı üretim örgütlenmesini ifade eder. *Sınıf oluşumu*, farklı sınıflar içinde yerleşik faillerin kendi çıkarları etrafında örgütlendikleri süreci ifade eder. *Sınıf mücadelesi* ise bu faillerin kendi çıkarlarını koruma kavgasına girdikleri zaman oluşan durumdur.

Sınıfsal yapı

Sınıfsal yapı kavramı her zaman Marksist kuramın tam kalbinde olagelmiştir. Marx, sınıfı kapitalizmin temel dinamiği açısından belirleyici saymakta yalnız olmasa bile, toplum kuramını bu kavram etrafında inşa eden tek modern düşünürdür. Yeni Sol'dan önceki yirminci yüzyıl Marksistleri arasında, bir kavram olarak sınıfın temel özelliklerine ve içsel bütünlüğüne yönelik dikkatli sorgulamalara rastlamanın zor olması bu nedenle biraz şaşırtıcıdır. İkinci ve Üçüncü Enternasyonal dönemlerindeki tartışmalar daha çok görgül ve siyasal sorunlar etrafında dönüyordu. Sınıfın ifade ettiklerini oldukça yüksek bir genellik düzeyinde çözümleme kaygısı Lenin'in çağdaşları arasında pek görülmüyordu. Yirminci yüzyılın sonuna doğru kuramcılar arasında sınıfın kazandığı öncelik, hiç kuşkusuz, içinde bulundukları çevrenin -tipik olarak, sınıfsal kavramlara ilişkin ana akım görüşün kuşkuculuktan düpedüz düşmanlığa kadar uzandığı üniversitelerde görev yaptıkları gerçeğinin- bir ürünüdür. Bu ortamda sınıf kuramının gelişimi, bu kavramın onu eleştirenlere karşı aynı anda hem açıklığa kavuşturulmasını hem de savunulmasını gerektiriyordu.

Bu daha yeni kuramcılar kuşağında, en önemli çalışmanın Amerikalı sosyolog Erik Olin Wright tarafından üretildiği pek kuşku götürmez. 1978'de *Class, Crisis, and the State*'in (Sınıf, Bunalım ve Devlet) yayınlanmasından başlayarak Wright, bir kavram olarak sınıfın mantığı konusunda kesintisiz bir akışla yapıtlar üretmesinin yanı sıra, sınıfsal yapıya ilişkin ulusal çapta çok iddialı bir araştırma da yürütmüştür. Proje, yalnızca iddialı olduğu için değil, Wright'ın tutarlı bir araştırma gündemine azimle bağlı kalması nedeniyle de dikkate değerdir. Bu projenin merkezî unsurlarını birbiriyle yakından ilgili iki soru oluşturmuştur: Birincisi, en yüksek soyutlama düzeyinde sınıfsal yapının özelliklerinin neler olduğu ve ikincisi, bunun hem görgül açıdan -çağdaş ortamda gözlemlenebilen

en önemli eğilimleri yakalamak için- yeterli hem de kuramsal açıdan - görgül bulgulara göre yapılan kuramsal uyarlamaların kavramın soyut tanımlarıyla çatışmaya girmemesi için- tutarlı olacak bir şekilde nasıl somutlaştırılabileceği.

Temel sınıf kavramı

En yüksek soyutlama düzeyinde, sınıfsal yapılar bir toplumda üretim araçlarının -üretici varlıkların- dağılımıyla tanımlanır. Faillerin üretim araçları üzerinde sahip oldukları denetimin boyutu, kendilerini yeniden üretmek için yararlanabilecekleri stratejilerin kapsamını belirler. Şu senaryolar arasındaki farkı düşünün: Bir failin hiç üretici varlığa sahip olmadığı, yalnızca bedensel güçleriyle baş başa kaldığı bir senaryo ve failin bir parça tarlaya sahip olduğu ya da piyasada satılabilecek metayı doğrudan ürettiği başka bir senaryo. Birinci olgu, tipik olarak başka birisi için çalışmayı önererek para kazanmanın bir yolunu bulma dışında pek bir seçeneğe sahip değildir; ikinci olgu, üretim araçları mülkiyetine sahip olduğu için, başka birisi için çalışma külfetinden kurtulma seçeneğine sahiptir. Farklı mülkiyet durumları oldukça benzeşmez seçenek dizileri ortaya çıkarır. Wright'ın bu ilkeyi özetlediği gibi, geçimini sağlamak için "*yapmak zorunda olduğun* şeyleri *sahip olduğun* şeyler belirler".

Mülkiyet ilişkilerinin sınıf ilişkilerini otomatik olarak üretmediğini belirtmek önemlidir. Bunu, ancak, varlıklar üzerindeki gücü *eşitsiz şekilde* dağıttığı zaman yapar, böylece bir grup fail, bir diğer grubun üretici faaliyetleri üzerinde hak talep edebilir. Birinci grup fiilen ikincinin emeği üzerinden kazandıklarıyla yaşayabildiği zaman, Marksistler bunu bir sömürü ilişkisi ve dolayısıyla, bir sınıf ilişkisi sayarlar. Üretici varlıkların eşitsiz şekilde dağılması *gerçeği*, bir sınıfın diğer bir sınıfı sömüre*bildiği* anlamına gelir; o haklara biçilen mutlak *niceliksel değer*, bir sınıfın diğerini *nasıl* sömürdüğünü belirler. Bu nedenle, örneğin, feodalizmde kırsal toprak beylerinin arazi üzerinde üstün ama mutlak olmayan haklardan yararlandıkları gerçeği, toprağı işleyenlerin emeğinin bir kısmını kira olarak talep edebilmeleri anlamına gelir; ama onların bu hakkı mutlak olmadığı ve gelenek gereği köylüler de arazi üzerinde kısmi haklara sahip oldukları için, beyler hak taleplerini gerçekleştirmek için kaba güç tehdidine başvurmak zorundadırlar. Buna karşılık kapitalizmde, sömüren sınıf, emek sızdırmak için merkezî olarak doğrudan zor kullanmaya dayanmak zorunda değildir. Bir grubun üretici varlıklara doğrudan erişime sahip olmadığı gerçeği, hayatta kalmak için

önlerinde açık olan tek makul seçeneğin çalışmak üzere kendilerini para karşılığında başkalarına kiralamak olduğu anlamına gelir; bunun için, toplumda üretici varlıklara sahip olanları fiilen arayıp bulurlar. Dolayısıyla, hem feodalizmde hem kapitalizmde emek sızdırma olgusu vardır. Ama feodalizmde sömürülenleri arayıp bulmak zorunda olanlar sömürenler iken, kapitalizmde bunun tersi geçerlidir. Ve feodalizmde sömürenler kuvvete -ya da kuvvet tehdidine- başvurmak zorunda oldukları hâlde, kapitalizmde emekçi sınıf kendisini sömürüye sunmaktan başka bir seçeneğe sahip değildir. Marx'ın gözlemlediği gibi, "ekonomik ilişkilerin gözle görülmeyen zorlaması" feodal dönemlerdeki kişilerarası cebrin yerini alır.

Yukarıdaki irdeleme iki merkezî ima içeriyor. Birinci ima, sınıf için merkezî olan sömürüden kaynaklanır. Sömürü, ancak bir grup ya başka bir grubu potansiyel sömürücüler için doğrudan çalışmaya zorlayarak ya da çalışmalarını potansiyel sömürücülere sunmak zorunda kaldıkları bir *durum* içine iterek, o grubun emeğinden geçindiği zaman meydana gelir. Dolayısıyla sömürü süreci iki grup arasında bir karşılıklı bağımlılık yaratır; ama bu karşılıklı bağımlılık, ta özünde, uzlaşmaz karşıtlık içeren bir durumdur. Sürecin bir ölçüde cebir içerdiği gerçeği, sömürülenlerin her zaman durumlarına içerledikleri anlamına gelir -uzlaşmaz karşıtlık bundandır. Ama başat grup çalışan grup üzerinde hâkimiyet kurmakla kalmamalı, onun esenliği konusunda bir miktar sorumluluk da üstlenmelidir. Sömürenlerin sömürülenlere *gereksinimi* vardır. Sınıf böylece bir uzlaşmaz karşıtlık yaratır, ama bu, yeniden üretilebilmesi için denetim altında tutulması gereken bir karşıtlıktır. Sınıflar sürekli olarak birbirleriyle mücadele ederler, ama aynı zamanda da birbirlerini yeniden üretirler.

Kavramın içerdiği ikinci ima, etkenlerin kendilerini yeniden üretmek için izlemeleri gereken stratejileri sınıfsal yapılar belirlediği için, farklı nitelikteki sınıfsal yapılar, çok farklı toplumsal yeniden üretim örüntüleri yaratacaktır. Bu, Marksist kuram için temel önemdeki bir ilkeye götürür: Sınıfsal yapıları nitelik açısından farklı olan toplumlar, bütünüyle farklı ekonomik yeniden üretim mantıklarına, farklı gelir paylaşımı mekanizmalarına ve oldukça ayrı genel gelişim örüntülerine sahip bütünüyle farklı *toplumsal sistemler* olarak görülmelidir. Bu, verili herhangi bir zaman noktasında geçerlidir: Tarihin herhangi bir anında, temel sınıfsal yapıları farklı olan bölgelerin çok ayrı sistemik özellikler sergilemeleri beklenmelidir. Ama bu, tarihsel dönemleştirme için bir eksen olarak daha da

güçlüdür. Farklı tarihsel dönemlerde, toplumsal yeniden üretimi çok ayrı sınıfsal yapılar -farklı üretim tarzları- yönetmiştir; bu yapılar, Marx'ın sevilen bir ifadesiyle, algılanabilir derecede farklı "hareket yasaları" üretmiştir. Dolayısıyla insanlık tarihi, her birisi kendine has temel sınıfsal yapısıyla ve kendi hareket yasalarıyla tanımlanan ayrı dönemlere bölünebilir. Böylelikle sınıf, yalnızca etkenler ya da etken grupları arasında ayrım yapma ilkesi hâline gelmekle kalmaz, tarihsel dönemler arasında ayrım yapmanın bir yolu hâline de gelir.

Geçen yirmi küsur yılda, sınıfsal yapıların dönemsel ayrımların belirteçleri oldukları savını açımlamaya yönelik bazı iddialı çabalara tanık olunmuştur. Marx'ın önerdiği klasik şemada, Avrasya tarihi en az üç farklı toplumsal oluşuma, üretim tarzlarıyla ayırt edilen üç döneme ayrılabilirdi -klasik Eski Çağ, feodalizm ve kapitalizm. Marx, bunların her birinin kendi hareket yasaları olduğunu belirtti, ama bilindiği gibi, yalnızca kapitalizmin yasalarını açıklığa kavuşturmakta ilerleme kaydetti. Daha eski biçimleri büyük ölçüde el sürmeden bıraktı, ama bazı çok kışkırtıcı gözlemlerde de bulundu. Yirminci yüzyıl Marksistlerinin bu konuda yaptıkları en iddialı girişimler 1980'li yıllarda oldu. Eski Çağ için elimizde, Geoffrey de Ste. Croix'nın anıtsal eseri *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (*Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi*) vardır ve bu yapıt, adının aksine, Roma'nın çöküşüne kadar olan tüm zamanı kapsar.[1] Ste. Croix'nın eseri, katışıksız bir tarihsel açıklama olarak, çok kısa sürede bir klasik olarak tanınmakla kalmadı, Marksist sosyolojinin kuramsal açıdan en yetkin yapıtlarından birisi olarak da övgüyle karşılandı; çünkü Eski Çağdaki sınıfsal ilişkilerin nasıl da belirli -tarihsel sıralamada onu izleyen toplumsal sistemlerden farklı- bir gelişim mantığı yarattığını özenle ortaya koyuyordu. Aşağı yukarı aynı zamanda Amerikalı tarihçi Robert Brenner, Orta Çağ feodalizmine ilişkin çok etkili bir analiz geliştirerek, feodal ekonominin "hareket yasaları"nın tam olarak nasıl olduğunu, örnek alınacak bir açıklıkla ortaya koydu.[2] Daha da önemlisi, feodalizmin, sınıfsal yapısıyla ekonomik aktörler için farklı bir mikro mantık yaratma biçimine dayalı olarak nasıl da kapitalizmden bütünüyle farklı ekonomik dinamikler sergilediğini, kendisinden önceki Marksistlerin hepsinden daha açık olarak gösterdi.[3] 1990'lı yıllara gelindiğinde, Marksist kuram, Marx'ın sınıf ile tarihsel farklılaşma arasındaki ilişkiye dair temel sezgisini kanıtlama yönünde biraz mesafe aldığını haklı olarak iddia edebilirdi.

Karmaşıklığın ele alınışı

Yukarıda tanımlandığı gibi, temel sınıf kavramı konusunda Marksistler arasında geniş kapsamlı bir oydaşma vardı ve hâlen vardır. Kapitalizmde var olan ve soyut kavramsallaştırmanın ortaya koyduğu iki sınıflı yalın şemayı yansıtmayan mesleki yapılar gerçeğiyle karşı karşıya kaldığımızda sorunlar başlar. Bu sorunların en dikkat çekicisi, işçi konumu ile kapitalistin konumu arasında bir yerlere denk düşüyor görünen konumların oluşturduğu kalın bir katmanın varlığıdır. Sınıfa ilişkin yukarıda ortaya konulan daha genel ölçütlerle tutarlı bir şekilde bu gerçeği dikkate alan bir kavramsal aygıt geliştirmek, çağdaş Marksistlerin öncelikli bir kaygısı olmuştur. Eğer sınıf, emeğe zorla el konulması olarak tanımlanırsa, orta katmanlarda yer alan aktörlerin sınıfsal konumu nedir?

Bu soruya iki genel karşılık verilmiştir. Birisi, orta sınıftaki konumlardan birçoğunun aslında sömüren ve sömürülen şeklindeki temel sınıfsal ilişkilerin daha karmaşık biçimlerinden ibaret olduğu tezidir. Dolayısıyla, bu konumlar gerek kapitalist gerekse işçi konumu gibi görünmeyebilir, ama bu yanıltıcıdır. Daha dikkatli incelenince bunlar, bu daha genel yapının içine yerleştirilebilir; öyle ki temel iki sınıflı şema sonuçta kapitalizmin görgül gerçekliklerine büyük ölçüde denk düşer.[4] Daha yaygın olan başka bir karşılık, orta katmanların iki temel sınıf konumundan birine indirgenemeyeceğini kabul etmektir. Nicos Poulantzas, Guglielmo Carchedi ve Erik Olin Wright bu yaklaşımdan yanadır.[5]

Wright'ın bu konudaki tezleri hayli etkili olmuştur ve daha ayrıntılı incelenmeye değer, çünkü bunlar zaman içinde evrilmiştir. Wright'ın hep bağlı kaldığı temel fikir, orta sınıftaki mesleklerin öyle tanımlandığı, çünkü aynı zamanda hem işçilere hem de kapitalistlere özgü öğeleri cisimleştirdiği yolundadır. Dolayısıyla, çözümlerden birisi, kapitalist ile işçi arasında kalan konumların aslında bunlardan birinin *ya da* diğerinin daha karmaşık biçimleri olduğunda ısrar etmek iken, Wright'ın önerisine göre bunlar aynı zamanda *hem* biri *hem* diğeridir. Orta sınıftaki meslekler böylece işçiye has yönler ile kapitaliste has yönleri birleştirir. En açık örnek, tarım sektöründeki "sahip-işletmeci" -bağımsız çiftçi- ya da kentsel sektörlerdeki bağımsız zanaatkârdır. Her iki olguda da aktör, tıpkı bir kapitalist gibi üretim araçlarının sahibidir, ama aynı zamanda da bu araçları tıpkı bir ücretli işçi gibi doğrudan işe koşmak zorundadır. Dolayısıyla, yönetimsel bir konumdadır, ama kendini yönetir. Geçinmek için çalışır, ama hep söylendiği gibi, "kendisinin patronudur". Daha karmaşık biçimler, bir firma bünyesindeki orta düzey yöneticilik gibi amirlik

konumlarıdır. Bu olguda da onlar, temel sınıfsal konumlara özgü yönleri cisimleştirirler. Yöneticiler, tıpkı kapitalistlerin yaptıkları gibi, emirleri altında olan başkalarının emeğini doğrudan denetlerler; ama üretim araçlarının sahibi değillerdir. Kapitalistler tarafından, bazen bir ücret karşılığında istihdam edilirler ve ancak işverenlerinin isteğine göre çalışırlar. Bu bakımdan işçi gibidirler. Her iki olguda, yani sahip-işletmecilik ve orta düzey yöneticilik olgusunda da sınıfsal konum daha soyut tanımla tutarlılık gösteren bir şekilde betimlenir -onlar ortadadırlar, çünkü bir işçiyi ve bir kapitalisti tanımlayan öğeleri cisimleştirirler. Son olarak, her iki sınıfın özelliklerini nesnel şekilde paylaştıkları için, her iki yöne de dokunan çıkarlara sahiptirler. Bu yüzden, Wright onları "çelişkili sınıfsal mevkiler" olarak adlandırır. Bununla amaçladığı şey, orta sınıfın kendine ait bir siyasal program oluşturmadığı, siyasetinin siyasal konjonktür dışında önceden kestirilemediği yolundaki genel geçer kuralı ifade etmektir. Orta sınıf hem proletaryaya hem de burjuvaziye yakın durduğu için, hangi yöne gideceği, siyaset sahnesindeki gerçeklere bağlı olacaktır.[6]

Emek süreci

Emek süreci Marksist sınıf kuramında merkezî bir yer tutar, çünkü altta yatan sömürü, merkezî bir niteliğe sahiptir. Bu bağ kavramsal bir bağ değildir: Sömürü kavramında zorunlu olarak emek sürecinin incelenmesine götüren hiçbir şey yoktur. Bağlantı, kapitalizmle ilgili görgül bir gerçeğe dayanır -kapitalistlerin artık sızdırma oranını artırmaları için karşılaştıkları baskının, firma içinde çalışanlar düzeyindeki denetimin ve tahakkümün sıkılaştırılmasına yol açtığı gerçeğine. Sermaye, rekabetçi baskılara karşılık verecek şekilde maliyetleri aşağıya çekmek için, içerdeki iş bölümünü sürekli yeniden örgütlemek zorunda kalır, böylece yeni teknolojiye yeni çalışma ilişkilerine yer açar. Bunun nedeni, kapitalizmde, emek sürecinin fiili olarak sermayenin kendisi tarafından örgütlenmesidir. Bunun aksine, feodal sınıf ilişkileri, emek sürecini büyük ölçüde köylülerin ellerine bırakıyordu. Çalışmanın yoğunluğu ve niteliği, bu nedenle, bey olarak artık sızdıranların denetimi dışında kalıyordu. Beyler, artık sızdırma oranının artmasını sağlamak için, çalışmanın fiilî örgütlenmesine müdahale etme seçeneğine sahip değillerdi. Köylülerin yaptıkları mevsimlik hasadı ya da sundukları emek hizmetini onlara devretmelerine temel oluşturan -tipik olarak da tehdit ve zor kullanmayı gerektiren- koşulları yeniden görüşmek durumundaydılar. Dolayısıyla bu

iki sistemde kişilerarası zor kullanımı çok farklı bir yer tutar. Kapitalistler, işçinin kendini işe vermesini sağlamak için onun içinde bulunduğu koşullara güvenebilirler; ama işçi çalıştırmaya gelince, işinin ağırlığı, yoğunluğu ve gözetimi belirlenmiş değildir. Bunları etkilemek üzere, yöneticiler emek sürecini doğrudan ellerine alırlar ve ayrıntıları üzerinde denetim uygularlar –işçiye hâkim olarak. Feodalizmde ise beyler, köylülerin onlara çalışmalarını sağlamada köylülerin içinde bulundukları koşullara güvenemezler. İşte bu gerçekten dolayı zorlama gereklidir. Köylüler emeklerinin bir kısmını beye vermeye razı olunca, fiili çalışma süreci onların ellerine bırakılır. Bu nedenle zorlama, feodalizmde ve kapitalizmde tam birbirinin tersi yer tutar –birinde emek sürecinin içinde, diğerinde ise dışında yer alır.

Üretim tam da kapitalistler ve vekilleri tarafından örgütlendiği için, çalışanlarından emek sızdırmak için daha iyi yollar bulmak zorundadırlar. Yeri gelince bu da çalışanların iş yerindeki özerkliğinin azaltılmasını, giderek artan ve değişen taleplere tabi kılınmalarını içerir. Bunun sonucu olarak, kapitalizmde makro düzeyde var olan sınıf karşıtlığı, işverenler ve işçiler çalışmanın örgütlenmesi konusunda çatışmaya girdikçe mikro düzeyde, yani iş yerinde yeniden üretilir. Bu nedenle, kapitalizmde sınıf mücadelesi, çalışmanın ayrıntılı örgütlenmesinden kaynakların bizatihi toplumsal sistem düzeyinde dağıtılmasına kadar uzanır.

Bu noktaya en çarpıcı şekilde parmak basarak, yirminci yüzyılda sermayenin emek süreci üzerindeki denetimini nasıl genişlettiğini büyük bir anlatım ve sezgi yeteneğiyle gösteren eser, belki de 1970'li yıllarda en geniş kitlelerce okunan Marksist yapıt olan Harry Braverman'ın *Labor and Monopoly Capital* (*Emek ve Tekelci Sermaye*) adlı kitabıydı.[7] İstihdam ilişkisinin çatışmalı bir ilişki olduğu savı, radikal kuramın –Marksist olsun ya da olmasın– hep dile getirdiği bir savdı. Braverman, yöneticilerin emek üzerinde hâkimiyet kurmalarını sağlayan merkezî araca, yani kafa ve kol emeği arasındaki ayrışmayı derinleştirme yoluyla emek süreci üzerinde işçinin denetimini azaltma dürtüsüne odaklanarak, bu savı çok daha özgülleştirdi. Yeri gelince bu, belirli herhangi bir iş sınıflandırmasıyla ilişkili beceri düzeyini düşürmeye yönelik sürekli çabayla güvenceye alınıyordu. Emeğin gitgide vasıfsızlaştırılması, sermayeye yarayan iki kritik sonuç doğurur: Bireysel emek gücü satıcıları olarak ellerinde tuttukları tek dayanağı –az bulunan becerilerin sahibi olmalarını– ortadan kaldırır; ek olarak, çalışma temposunu ve yoğunluğunu yönetimin dayatmasını engelleme olanaklarını da kısıtlar. Zanaat üretimi, işçinin kendi çalışma

temposunu belirlemede önemli özerkliğe sahip olmasına dayandığı hâlde, üretim süreci konusunda sahip olduğu bilginin gasp edilmesi, endüstriyel üretime geçişi -ve işçinin, işlettiği makinelerin salt bir eklentisine indirgenmesini- olanaklı kılar.

Braverman'ın savına göre, yönetimin sıradan işçilere hâkim olma dürtüsü, kapitalist üretimin yapısında vardır. Bununla birlikte, 1980'li yılların sonundan itibaren, böyle bir belirlenimciliğe karşı çıkan bir dizi yayın çıkmaya başladı. Bu tür çalışmaların belki de en çok ses getireni, değişen teknolojilerin sınai ilişkiler üzerindeki etkisini inceleyen bir MIT projesinden doğdu. James Womack, Daniel Jones ve Daniel Roos, *The Machine that Changed the World* (*Dünyayı Değiştiren Makine*) adlı kitapta, yeni üretim tasarımlarının ve imalatta artan beceri gerekliliklerinin endüstriyel ilişkilerde yeni bir çağı olanaklı kıldığını öne sürdüler.[8] Bu yeni düzende, sıradan işçilere yönelik despotizm gereksiz olmakla kalmayıp, üretkenliğe de aykırıydı. Yöneticiler, yeni teknolojinin yarattığı olasılıklardan yararlanmak için, çalışanlarının yaratıcı yeteneklerini ortaya çıkarmalı ve onlarla işbirliği ilişkisine girmeliydiler. Fordizm ve Taylorizm ile ilişkili olan eski, kaskatı, üretim hattı sisteminin yerine, şimdi küçük ekipler hâlinde bir araya getirdiğiniz, çoklu görevleri omuzlayan ve yaratıcı yeteneklerini sorunları çözmekte kullanan işçi grupları -yalın üretim olarak anılır hâle gelen bir sistem- kurardınız. Yöneticiler ile üretimde yer alan işçiler arasındaki hatların kaldırılması gerekirdi ve üretim için örgütleyici ilke olarak çatışmanın yerini işbirliği alırdı. Yazarlar, Japonya'daki sınai ilişkiler konusunda edindikleri belirli bir anlayıştan esinlenmişlerdi ve bu pratik, sinerjik yaklaşımın çok geçmeden Amerikan sınai üretiminde standart uygulama hâline geleceğini öngörüyorlardı.

1990'lı yılların başına gelindiğinde, bu doğrultudaki araştırmaların sonucu olarak, bu yeni yaklaşımın sunduğu olasılıkları coşkuyla dile getiren ve ABD'de son yarım yüzyıl sürecince kurulmuş -toplu pazarlığa, sendika temsiline ve istihdam ilişkisinin zıtlaşma içeren bir ilişki olduğu varsayımına dayanan- eski endüstriyel ilişkiler aygıtının dağıtılmasını ve yerine, emek ile sermayenin çıkarlarının karşılıklılığına dayalı yeni bir sistemin konulmasını öneren pek çok çalışma yayınlandı. Bu, emek ve sanayi ilişkilerini inceleyen ilerici akademisyenler arasında özellikle popülerdi. Dayandığı görgül temelden başka, ilerici aydınlar arasındaki güçlü bir duygudan da yararlanıyordu; bu duygu, geleneksel Marksist yaklaşımların kapitalizme ilişkin anlayışlarında aşırı katı ve çıkarlar konusunda aşırı "nesnelci" olduğu şeklindeydi -"orada bir yerde", siyasetin ona göre

ayarlandığı hiçbir nesnel çıkar yoktu. Çıkarlar, daha çok, kurumsal ve örgütsel ortamların kendi içine özgüydü. Nesnel çıkarlarından dolayı emeksermaye çatışmasının sistemin yapısında yerleşik olduğunu farz etmek bu yüzden yanlıştı. Savın devamında, sonucu bakımından herkesin kazandığı ortak bir proje etrafında iki aktörün birleşmesi için her olanağın bulunduğu öne sürülüyordu.

Bu analiz çizgisi, Braverman'ın etkisinin öldüğünü ilan eder görünüyordu. Ama hemen ardından, emekle ilgilenen bazı aydınlar, bu savın ana öğelerine darbe vuran bir yanıt verdiler. İlginçtir ki ilk yanıt akademik çevrelerden gelmedi. En dikkat değer olarak Kim Moody, Mike Parker ve Jane Slaughter gibi emekle ilgilenen stratejistlerden ve gazetecilerden geldi. Detroit'te kurulu emekçi yayını *Labor Notes* ile bağlantılı olarak, yalın üretimin endüstriyel ilişkilerde yeni bir çağ açmak şöyle dursun, gerçekte vasıfsızlaştırmayı ve Taylorizme özgü hızlanmayı yoğunlaştırdığını en ince ayrıntısına kadar gösterdiler.[9] Yalın üretim, amaçlarıyla Taylorizmden çok farklı değildi ama propaganda yapmakta çok daha hünerliydi. Akademik çevrelerin onlara yetişmesi biraz zaman almasına rağmen, en sonunda Parker ve Slaughter'ın peşinden yalın üretime karşı belagat ile gerçekler arasındaki uçuruma ilişkin daha çok kanıtla pekiştirilmiş bir eleştiri bombardımanı başladı. Yeni tekniklerin, uygulandıkları yerlerde, çoğunlukla daha fazla hızlanma, daha çok gerilim, daha az özerklik ve daha fazla "kıyaslama" -çalışanları birbirleriyle yarıştırarak, en hızlı zamanların tüm işçilerce karşılanması gereken ölçü hâline getirilmesi- sonucunu doğurdukları saptandı.[10]

1997'de Ruth Milkman, *Farewell to the Factory: Auto Workers in the Late Twentieth Century* (Fabrikaya Elveda: Yirminci Yüzyıl Sonunda Otomatik İşçiler) adlı kitabında yalın üretime ilişkin en ayrıntılı incelemelerden birini yayınladı ve Kim Moody, *Workers in Lean World* (Yalın Dünyada İşçiler) adlı kitabını çıkardı. Bu kitaplar ortaklık iddiasını ve yeni çalışma ilişkileri vaadini daha da zayıflatmakla birlikte, geriye dönüp bakılınca, tartışmanın şaşırtıcı bir hızla sona ermesine de işaret ediyordu. Akademisyenlerin post-Fordizme ve yalın üretime dönük coşkusu 1990'ların başında olağanüstü yüksek olmakla birlikte, belki de bunu eleştirenlerin derledikleri giderek artan kanıtların ağırlığı nedeniyle, bu onyılın sonuna büyük ölçüde kayboldu. Bu, endüstriyel ilişkilere yönelik Marksist yaklaşımların yeniden canlandığına ya da Braverman'ın çizgisinin yeniden doğduğuna hiçbir şekilde işaret etmiyordu. Geleneksel sınıf analizinden genel uzaklaşma büyük ölçüde azalmadan sürdü ve hâlen sü-

rüyor. Ama bunun işaret ettiği şey, Braverman'ın emek süreci konusunda yaptığı kavramsallaştırmaya karşı çok iddialı bir meydan okumanın en azından şimdilik sönmüş olduğudur. Braverman'ın yapıtında vardığı temel sonuç -sermaye ile emek arasındaki ilişkinin doğası gereği karşıtlık içerdiği ve bu karşıtlığın iş yerlerinde yeniden üretildiği- hâlâ geçerli görünmektedir.

Sınıf oluşumu ve sınıf mücadelesi

Sınıf analizinin dikkate alınması gereken son bir yönü, sınıf oluşumu ve sınıf mücadelesi sorunudur. Radikal akademik çevre içinde en büyük yön değiştirmenin meydana geldiği yer belki de burasıdır. 1970'li yıllar boyunca, hatta 1980'lerin ortalarına doğru, emek-sermaye ilişkilerinin çatışmalı tarihini canlandırmaya yönelik eşgüdümlü çabalar gösterildi. O yıllar, Anglo-Amerikan akademik çevrelerinde emek tarihinin E. P. Thompson, Herbert Guttman ve David Montgomery'nin etkisiyle gerçek bir ilgi patlaması yaşadığı yıllardı. Ama bir yanda ekonomi politik ve emek süreci üzerinde çalışan Marksistler ile öte yanda emek tarihi üzerinde çalışanlar arasında çoğu kez bir bağlantı yoktu. Bu ikinci grup arasında, en başından beri, kültüre ve ideolojiye çok daha büyük ağırlık veriliyordu -1980'ler boyunca, Marksizm güç kaybediyorken bile, Thompson ve Guttman'ın etkisinin toplum tarihçileri arasında artmaya devam etmesi gerçeği bunu yansıtıyordu. Hiç kuşku yok ki bu, iki öncü tarihçinin kültürel dolayımlamaya, hatta kültürel inşaya verdikleri muazzam ağırlığın yansımasıydı. Dolayısıyla, Braverman gibi bazıları sermayenin doğasındaki emeği vasıfsızlaştırma dürtüsünü ve emeğin de buna karşı her zaman her yerde direnişini vurguladıkları hâlde, bu yaklaşımın etkisi hiçbir zaman toplum tarihine derinlemesine ulaşmadı -burada olumsallık, bağlam ve yoğrulabilirlik, sermaye birikiminin amansız baskılarından çok daha fazla vurgulandı.

Sınıfsal yapı ile sınıf oluşumu arasında bağlantı olduğuna ilişkin Marksist ısrara karşı emek tarihinin sabırsızlığını dile getirmeye başlaması çok sürmedi. Eğer sınıf oluşumu, işçilerin kendi durumlarına ilişkin bilinçlerine belirleyici şekilde bağlı olsaydı ve eğer bu bilince, işçilerin içinde yer aldıkları söylemler aracılık etseydi, o zaman elbette ki sınıf oluşumuna yönelik ilginin ilk ve öncelikli olarak kültür, ideoloji vb. sorunu üzerinde yoğunlaşması gerekirdi. Eğer işçiler ancak diğerleriyle ortak yanlarını algılayarak sermayeye karşı örgütlenselerdi, o zaman elbette ki kimlik üze-

rinde odaklanmak öncelikli olurdu -kökeni neydi, nereden doğdu? Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu araştırmaların çoğunda ulaşılan sonuç, sınıfsal yapıda işçi konumunda bulunmak ile bunu kendisinin birincil kimliği olarak içselleştirmek arasında hiçbir zorunlu ilişkinin olmadığıydı. Öyleyse niçin bir kimlik olarak sınıfa ayrıcalık tanınacaktı? Bu akıl yürütme çizgisi, radikal analizde zor sezilir bir kırılma yarattı; sınıfı, aktörlerin izleyebilecekleri stratejilerin somut kapsamını yapılandıran bir şey olarak görmeyi bırakıp, bir tür kimlik olarak sınıf üzerinde odaklanılmasına yol açtı. Doğal olarak, sınıf bir kez böyle yeniden kavramsallaştırılınca, yapılandırıcı bir ilke olarak sınıfa, başka herhangi bir kimlikten daha fazla ayırt edicilik tanımak için hiçbir neden kalmazdı.

Sınıfın kimliğe bağlı olduğu ve böyle kimliklerin edinilmesinin güç olduğu anlayışı, tüm Marksist programa yönelik genel bir düş kırıklığına yol açtı. Sınıf oluşumuna ilişkin kaygılar belirginleşirken işçi örgütlenmelerinin siyasal gücünün neredeyse tüm kapitalist dünya çapında gerilemeye başladığı gerçeği, bu rahatsızlığı iyice artırdı. Bu, Marksistlerin, siyasal yaşamda kritik bir faktör olarak sınıfın önemini büyük ölçüde abarttıklarını kanıtlıyor gibi görünüyordu.

Tüm bu mantık yürütme çizgisinin dikkate değer yanı, tüm dikkatini neredeyse istisnasız olarak *tek bir* sınıf -işçiler- üzerinde yoğunlaştırmasıydı. Ama bu sınıfın yol almaya uygun olmadığının ilan edildiği tüm bu süre boyunca, sınıfsal bölünmenin diğer ucu olan sermaye, siyasal bir aktör olarak yerini en göz alıcı biçimde iyice pekiştiriyordu; dahası, emeğe karşı yirminci yüzyılda tanık olunmuş en şiddetli saldırılardan birini yürütmek için örgütlü gücünü kullanıyordu. Dolayısıyla, toplumsal tarihin tam da Marksist sınıf analizinin mezarını kazdığı yıllarda, Atlantik dünyasında dikkat çekici boyutlarda bir sınıf savaşı veriliyordu.

Sermayenin bu yıllardaki siyasal yapılanması radikal akademisyenlerin dikkatinden tamamen kaçmadı. En başta Amerikalı sosyologlar tarafından fark edildi ve büyük bir özenle incelendi. 1980'li yılların ortasından başlayarak, bazı akademisyenler, Yeni Sağ konusunda bir dizi analiz ürettiler ve bunun tabanını Amerikan şirketler sınıfının oluşturduğunu gösterdiler. Bu çalışmaların iki boyutu vardı. Birincisi, kapitalist siyasal eylemin örgütsel temeli inceleniyordu. Bütün şirketler yapısıyla olan geniş bağlantılarından dolayı koordinatörlük işlevini üstlenebilen finans firmaları, çekirdek siyasal aktör olarak gösteriliyordu. Ama buna ek olarak, CEO'ların ve yöneticilerin oluşturdukları küçük bir grubun varlığından söz ediliyordu; bunlar çeşitli şirketlerin yönetim kurullarında görev

yapıyor, yönetimler arasında bağlantı kurucu, çeşitli sektörleri birbirine bağlayıcı işlev görüyor ve dolayısıyla, bir tek firmanın ya da bir tek sektörün dar çıkarlarının üstüne çıkabiliyorlardı.[11] İncelenen ikinci boyut, bu güç merkezlerinin güçler dengesini değiştirmek için kaynaklarını hangi şekillerde harekete geçirdikleriydi. Buradaki kilit mekanizma, siyasal adaylara Siyasal Eylem Komiteleri (SEK'ler) aracılığıyla aktarılan finansal bağışlardı.[12] Amerikan seçim sisteminin özelliği, ağırlıklı olarak özel fonlar üzerinden yürütülmesidir. Bu, çok faal bir kapitalist sınıfın etkisini siyasal arenaya kanalize etmesini görece kolaylaştırdı, çünkü bu sınıfın finansal üstünlüğü açıkça emeğe ağır basıyordu. Bu minvaldeki akademik çabalar gelişmeyi ve derinleşmeyi sürdürüyor; sermayenin, çıkarları doğrultusunda nasıl örgütlendiğini ve sonra siyaset sahnesine nasıl damgasını vurduğunu gösteren zengin analizler üretmiştir.

İş âleminin bu saldırısının en azından sınıf oluşumu sorunuyla ilgili en önemli sonucu, Amerikan işçi sınıfının sendikalaşma düzeyinde muazzam azalma olmasıydı. İkinci Dünya Savaşında yaklaşık %36 olan sendika yoğunluğu, 1980'li yılların ortasında -esasen işverenlerin şiddetlenen direncinin bir sonucu olarak- neredeyse %10'a indi.[13] Sınıf stratejisindeki bu değişimin altında yatan şey, yatırım geri dönüşünün 1960'lı yılların sonundan itibaren tüm ekonomi ölçeğinde belirgin olarak gerilemesiydi. Ülkenin her yanında işletmeler kâr oranlarının gerilediğini gördükçe, savaş sonrasındaki o daha mutlu günlerde birlikte yaşamayı öğrenmiş oldukları işçilere yönelik kurumsal desteklerin birçoğunu kesmeye koyuldular. Bu kısmen yer değiştirmeyle sağlandı; iş yerleri geleneksel imalat merkezi olan Orta Batıdan sendikalaşmanın olmadığı Güneye kaydırıldı. Ama daha da önemlisi, iş yeri düzeyindeki gündelik mücadelede sertleştiler -yeni sendikalaşma girişimlerine karşı koydular ve o yıllardaki kilit grevlerden bazılarını kırdılar.[14] 1990'lı yılların sonuna gelindiğinde ABD'de işçilerin maneviyatı öyle bozulmuştu ki, işsizlik yirmi yıl içinde en düşük düzeylere indiğinde bile, ücretlerde pek iyileşme olmadı -işçilerin sıkışık emek piyasalarında bile artış istemekten korktuklarının bir işaretiydi bu.

Sonuç

Radikal çevrelerde sınıf analizinden genel bir uzaklaşma olmasına rağmen, geçen yirmi yılda bu alanda pek çok çalışma yapılmıştır ve ilerleme devam etmektedir. Sınıfa ilişkin Marksist kuramsal çalışmaların

bugün Reagan-Thatcher döneminde olduğundan daha zengin ve daha sağlam olduğu yadsınamaz. Yine de geleceğe bakarsak, kaygılanmak için bazı nedenler vardır. Marksist kurama yönelik coşku bakımından aydınlar arasında açık bir kuşak uçurumu vardır, en ilgi çekici çalışmaların çoğu hâlâ Yeni Sol yandaşlarınca yapılmaktadır. Daha genç yazarlar ne o kadar büyük ilgi göstermişler ne de o kadar çok üretmişlerdir. Bu, büyük olasılıkla, binyılın ikinci onyılında kuramlaştırma çalışmalarının niceliğinde ve niteliğinde fark edilir bir gerileme olarak kendini gösterecektir.

Eser üretimi bakımından bilim dalları arasında da göze batan bir eşitsizlik vardır. Sınıf kuramı, Amerikan sosyolojisinde ve ayrıca coğrafyada şimdilik sağlamca tutunmuştur, ama entelektüel manzaranın kalan kısımlarının çoğunda gerileme göstermiştir. Belki de en göz batan gerileme tarihçiler arasında olmuştur. Sınıf konusunda en yenilikçi çalışmaların çoğu, anlaşılabilir bir şekilde, 1970'li ve 1980'li yıllarda yeni bir emek tarihçileri kuşağı tarafından üretilmiştir. Ama daha genel olarak toplumsal tarihin büyük bölümü gibi emek tarihi de Marksist kuram için merkezî öneme sahip izlekleri inceleme coşkusunu yitirmiştir. Varlığını sürdürdüğü kadarıyla, bu alanda çoğunlukla söylem ve kimlik oluşumu konusundaki incelemeler ağır basmaktadır. Araştırmacıların gözünden kaçmış görünen bu durumun bir sonucu, Robert Brenner'ın ve G. E. M. de Ste. Croix'nın açtıkları izleklerde -kapitalizm öncesi oluşumların ve daha genel olarak uzun dönemli değişimin iç dinamiklerinin incelenmesinde- pek az ilerleme kaydedilmiş olmasıdır. Gerçekten, son yıllarda bu izleklere ilişkin en çok ses getiren çalışmalar, Marksist olmayan kuramcılar tarafından yapılmış ve Marksist çerçevenin apaçık bir eleştirisi olarak sunulmuştur.[15] Brenner'ın ve de Ste. Croix'nın çalışmalarından başka, geçen yirmi yılda Marksistlerin feodalizm ya da Eski Çağ konusunda yaptıkları pek fazla özgün bilimsel çalışma gösterilemez.

Siyaset incelemesi alanında da benzer bir geri çekilme olmuştur. Tek bir örnek verirsek, Demokrat Parti'nin 1970'li yıllardan beri sağa kaymasına ilişkin incelemelerin sayısı daha da azdır, oysa bu kaymanın emeğe ve refah devletine yöneltilen saldırıda belirleyici bir bileşen olduğu konusunda genel bir kabul vardır. Yeni Düzen (New Deal) devrinin nasıl sona erdiğine ilişkin analiz bu nedenle acınası derecede eksiktir. Demokratların 1930'lu yıllarda emekçilerin ve diğer ezilmiş grupların durumunu nasıl iyileştirmek zorunda kaldıklarına ilişkin pek çok çalışma yapılmış olduğu hâlde, 1930'lu yıllardan sonra nasıl ve niçin onlara saldırır duruma geldiklerine ilişkin benzer bir çalışma yapılmamıştır. Amerikalı ile-

riciler, niçin Demokratlara yönelmek gerektiği konusunda dört yılda bir hararetli tartışmalara girerler –ama bu partinin Carter'ın başkanlığından sonra geçirdiği dönüşüm konusunda hâlâ hiçbir ayrıntılı inceleme yapılmamıştır.

Dolayısıyla, sınıf analizinde anlamlı ilerleme kaydedilmiş olmakla birlikte, bugün bunun ardındaki itici güç, anımsanabilecek geçmişteki herhangi bir dönemde olduğundan daha zayıftır. Bu nedenle, bilanço biraz karışıktır. Bu konuya ilginin artıp artmayacağı ya da ne ölçüde artacağı, daha geniş toplumsal ve siyasal koşullara bağlı olacaktır. Ama böyle bir ilginin yeniden belirmesi durumunda, üzerinde yükseleceği sağlam bir araştırma ve kuram temelini hazır bulacaktır.

NOTLAR

1 Ste. Croix, 1981.
2 Brenner 1976; Brenner 1982.
3 Brenner 1985.
4 Loren 1978; Fredman 1973.
5 Poulantzas 1978; Carchedi 1977; Wright 1978.
6 Wright 1978, 1985, 1989, 1995. Bu sezginin içinde yer aldığı daha geniş kavramsal aygıt Wright için zamanla değişikliğe uğramıştır. Ama orta sınıfı, *nevi şahsına münhasır* olarak ve çatışan unsurlardan meydana gelmiş olarak görme tutumu hiç değişmemiştir.
7 Braverman 1974.
8 Womack ve diğ. 1990.
9 Parker ve Slaughter 1988.
10 Grenier 1988; Babson 1995; Berggren 1993; Graham 1995.
11 İncelemeler için bkz. Mizruchi 1996 ve Burris 2005.
12 Burris 1987; Salt 1989; Akard 1992; Jenkins ve Eckert 2000.
13 Goldfield 1987.
14 Moody 1988.
15 Bin Wong 1997; Pomeranz 2000.

Bölüm 20

Kapital'e İlişkin Yeni Yorumlar



Jacques Bidet

Kapital bir "iktisat" kuramı önerir. Ama atıfta bulunacağım yeniden yorumlamalar felsefecilerin çalışmalarından kaynaklanıyor. Bu paradoksun nedeni, Marx'ın iktisat bilimini soyut, tarih dışı bir disiplin olarak değil, ekonomik görüngüleri bir bütün olarak toplumsal, teknolojik, hukuksal ve siyasal sistemle olan örtüşmeleri içinde kavrayan toplumsal bir bilim olarak ele almasıdır. Dolayısıyla, Marksist iktisat kadar bu yeniden yorumlar da toplumsal kuramı o iktisadın farz ettiği şekliyle, tüm epistemolojik ve felsefi imalarıyla içerir.

Bu yeniden yorumları özendiren şey, son onyıllardaki büyük siyasal ve toplumsal hareketler, kültürel değişiklikler ve kuramsal yenilenmelerdir. Bunlar, "işçi sınıfı hareketi"nde öteden beri ortodoks sayılan okumalara karşı aydınların gösterdikleri tepkileri temsil eder. Marksist kuramsal mirası sınayarak ve çağdaş felsefi biçimlere yeniden çevirerek kendilerine özgü şekilde işler.

Üç ana yönelimi birbirinden ayırabiliriz. Birincisi, özellikle Frankfurt Okulu etrafında, *Hegelci geleneğin* Almanya'da ama aynı zamanda da İtalya, Fransa, Orta Avrupa, Japonya ve başka yerlerde sürdürülmesi. İkincisi, özellikle Althusserci okul aracılığıyla Fransa'da faal olan, *tarihsel maddecilik* olarak adlandıracağım bir akım. Son ve en yakın tarihli olarak, Marksizmin Anglo-Amerikan kültüründeki etkisini kanıtlayan *analitik Marksizm* grubu.

Kapital'deki kavramları konusunda beşerî bilimlerde yapılan çalışmalar

Felsefeciler, Marksist iktisatçıların, sosyologların ve tarihçilerin çalışmalarını da dikkate almadan *Kapital*'i tartışma konusu yapmazlar (ya da en azından yapmamalıdırlar). Bu yeni bağlamlarda, bu son anılanlar da bu kuramı yeni durumlara uygulayarak, kavramlarını yeniden işleyerek ya da klasik problemlerini ele alarak, onu kendi alanlarında yeniden yorumlamışlardır.

İktisatta, tekelci kapitalizmle (Baran ve Sweezy, Boccara, Mandel);[1] dünya sistemi ve eşitsiz mübadeleyle (Emmanuel, Amin, Gunder Frank, Wallerstein, Arrighi);[2] emperyalizmle (Chesnais, Harvey);[3] "değerin üretim fiyatlarına dönüşümü" problemine Gérard Duménil ve Duncan Foley'nin önerdikleri çözümlerle[4] ilgili çok çeşitli çalışmalara; siyasal ekolojinin (O'Connor, Altvater, Martinez-Alier, Harribey),[5] alternatif bir iktisadın (Gorz),[6] özyönetimin (Schweickart, Andréani)[7] ya da farklı "sosyalizm modelleri"nin (Elson, Blackburn)[8] ele alındığı çalışmalara değinilmesi gerekir. *Kapital*'i içeren araştırmalarda, düzenleme okulunun (Aglietta, Lipietz, Boyer);[9] Amerikan radikal iktisadının (Bowles ve Gintis);[10] Sraffa'dan esinlenen yeni-Ricardoculuğun (Benetti ve Cartelier)[11] müdahaleleri de söz konusu olmuştur. Toni Negri'nin izleyicilerinin yakın zamanda önerdikleri "bilişsel kapitalizm" kavramına da değinmeye değer.

Marksizm ile sosyolojinin yakın bir birleşimini içeren Frankfurt Okulu, İtalyan *operaismo* hareketinin yaptığı gibi, emek sorununun *Kapital*'den başlanarak tekrar irdelenmesine ön ayak olmuştur. Marksçı yeniden üretim kavramını genişleten Bourdieu; analitik Marksizm bağlamında Erik Olin Wright;[12] işçi sınıfı konusunda (Bottomore ve Brym, Pialoux ve Beaud),[13] ücretliler arasındaki bölünmeler konusunda (Bihr, Duménil ve Lévy),[14] emeğin metalaştırılması ve tabi kılınması konusunda (Burawoy, Lebowitz),[15] ev içi emek ve cinsel toplumsal ilişkiler, Taylorizmden Fordizme ve post-Fordizme (Coriat, Coutrot, Linhart),[16] oradan da yaygın bilgisayarlılaşma (Lojkine) ve "esnekleşme" (Vakaloulis)[17] çağına kadar uzanan evrim konusunda yürütülen çalışmalar, Marksçı sınıf analizini canlandırılmıştır.

Annales okulundan tutun da işçi sınıfı (Thompson),[18] kapitalizmin kökeni (Bois, Wood),[19] ailenin tarihi (Seccombe),[20] vb. üzerindeki çalışmalara kadar tarihçilerin verdikleri muazzam emeği de dikkate almalıyız. *Kapital*'in paradigmasının sağladığı, üretim tarzları kuramı konusunda

Emmanuel Terray, Maurice Godelier ve Claude Meillassoux tarafından yürütülen antropolojik analizler de vardır.[21] Hukuk kuramının temelleri (Pashukanis'le başlayarak *Kapital* temelinde ortaya satılan bir sorun) ve daha yakın tarihli olarak ücretli sınıfın hukuksal mahiyeti (Marksist safların dışındaki Supiot dâhil)[22] konusunda hukukçuların ortaya koydukları düşüncelere değinmiyoruz bile.

Felsefi bir yorum, Marx'ın kuramının niçin böylesine zengin çalışmalar üretebildiğini ortaya çıkarabilmelidir.

Diyalektik yorumlar

MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe) –Marx ve Engels'in yapıtlarının 1927'de başlanan tam basımı– *Kapital*'in doğuşunun ve genel yorumunun incelenmesi için vazgeçilmez kaynağı *sağ*ladı (Rubin, Rosdolsky, Il'enkov, Vygotsky).[23] *Grundrisse*'nin yayınlanması (1939-41'de), özgül olarak felsefi yorumda önemli bir rol oynayacaktı. 1857-8'de kaleme aldığı bu ön taslakta Marx, sürekli Hegel'in mantığının kategorilerine başvurarak, "ekonomi politik eleştirisi" için kendi programını geliştirir. Ne var ki, 1867'de Birinci Cildin ilk basımının, 1873'te ikinci basımının ve 1872 ile 1875 arasında Fransızca basımının yayınlanmasına kadar art arda gelen çeşitli taslakların akışı içinde, bu felsefi kavramsal sistem giderek marjinalleşti. *Kapital*'i bu ilk yaklaşımı temel alarak ve genç Marx'ın felsefesinin ışığı altında yorumlamak ve açıklamak için muazzam bir yorumlama çabasına girilmesi gerekir.

Kapital'in felsefi şerhini, Batı'da 1960'lı yılların sonundaki entelektüel ve siyasal bağlamda özellikle Adorno'nun öğrencileri Alfred Schmidt, Hans-Georg Backhaus ve Helmut Reichelt canlandırdılar.[24] O zamanlar *Kapital*'e adanmış çeşitli çalışma grupları ve yapıtlar ortaya çıktı (Haug, Göhler).[25] İtalya'da da Gramsci geleneğine uygun olarak felsefe ile siyaseti birleştiren ve çoğu kez Lukács'ın belirgin etkisini taşıyan diyalektik ruha sahip engin bir araştırma alanı doğdu ve bugün de faaldir: Claudio Napoleoni, Mario Dal Pra, Alberto Gajano, Enrico Grassi, Roberto Finelli, Stefano Garroni, Alessandro Mazzone, Roberto Finesch-hi.[26] Benzer şekilde Fransa'da Jacques D'Hondt, Solange Mercier-Josa, Lucien Sève, Ruy Fausto, Emmanuel Renault ve Jean-Marie Vincent'ın benzer bir ruha sahip çalışmaları vardır.[27] Daha açık olarak Lukács'tan esinlenen bir akım, Karel Kosik, István Mészáros ve Agnes Heller ile Orta Avrupa'da gelişti.[28] Başka çalışmalar, özellikle Güney Amerika'da

yapılan kısmen özgürlük felsefelerinden esinlenmiş Enrique Dussel'ın çalışmaları gibi çalışmalar da bu bağlama yerleştirilebilir.[29] Ek olarak, Marksizme ilgisi 1930'lu yıllara kadar giden ve Alman felsefesinden etkilenmiş önemli bir Japon okulu vardır (diyalektiği özgün bir tarzda kullanan Kôzô Uno'dan Hiromatsu, Uchida ve diğerlerine kadar).[30] Çeşitli incelemeler -özellikle Michael Heinrich[31] ve en başta da Roberto Fineschi tarafından yapılan incelemelerin yanı sıra, Wolfgang Fritz Haug'un 1994'ten beri yayınladığı anıtsal sözlük- bugün bu çalışmaları bir bütün olarak anlamayı olanaklı kılıyor.

Bu yazarlar, bir yandan, yetkiyle donatılmış siyasal Marksizmler içindeki belirli (zaferci) bir tarih felsefesi bağlamında yaygın olan mantıksal-tarihsel okumaya; öte yandan da iktisatçıların sıklıkla oldukça pragmatik okumalarına tepki duydular. Farklı felsefi referanslarla olsa bile aynı dönemdeki Althussercilerin yaptıkları gibi, *Kapital*'in "mantıksal" -yani kuramsal- bir yorumunun ivediliğini öne çıkarma yeteneğini gösterdiler.

Hans-Georg Backhaus ve Helmut Reichelt'te dikkati çeken bu okuma, 1867 tarihli birinci basımın metnini, bazen Marx'ı "popülerleştirme" çabasının sonucu olarak sunulan ikinci basımın (1873) metninden öncelikli sayıyordu. Öyleyse birinci, "içrek", daha felsefi açımlama, sözüm ona Marx'ın "diyalektik yöntem"ine başlı başına denk düşen sonraki sürümün "dışrak" açımlamasına karşıttı. Dolayısıyla, *Kapital*'i yorumlamak için referans olarak alınan model *Grundrisse*'de bulunacaktı. Başlangıç noktası, 1867 sürümünde kullanım değeri ile mübadele değeri arasında bulunduğu söylenen "çelişki" -*Widerspruch*- idi. Vurgulandığı üzere, Marx'ın açımlamasının taşıdığı niyet, piyasanın, kendini sunarken -akılcı bireyler arasındaki bir etkileşim alanı olarak- işaret ettiği şey olmak şöyle dursun, yabancılaşmış bir toplumsal ilişki oluşturduğunu, bu ilişkide değerin soyut nesnelliğine kullanım değerinin tutsak edildiğini ve içeriği konusunda emeğin kayıtsız hâle geldiğini göstermekti. Analizin merkezinde, piyasanın etkisiyle "somut emeğin soyut emeğe indirgenmesi" vardır. Bu gözle bakılınca, Birinci Kısım'ın konusu olan sermayenin mantıksal açımlaması için başlangıç noktasını oluşturan şey, "basit dolaşım"ın irdelenmesidir: Üçüncü Kısım'ın konusunu oluşturan, özgül şekilde kapitalist *üretim* ilişkisinden soyutlanmış parasal ifadesiyle genel bir *mübadele* sistemi olarak anlaşılan piyasadan yola çıkılır. Bu başlangıç noktası da, göreceğimiz gibi, yorumun bütününe ivme veren şeydir.

Dolayısıyla, Marx'ın kuramının bir "değer biçimi kuramı" ya da toplumsal bir biçim olarak değer kuramı olduğu gerçeğine -özdekçi olduğu

öne sürülen "emek değer kuramı"na karşı bazen yöneltilen bir teze- vurgu yapılır. Alfred Sohn-Rethel'in ortaya attığı ve burada yalnızca soyut düşünce biçimlerinin söz konusu olmadığı, bunların toplumsal ilişkinin hakikatini de tanımladığı gerçeğine atıfta bulunan "gerçek soyutlama" kavramı, bu "somut emeğin soyut emeğe indirgenmesi"ne ve böylece soyut emeğin somut emeğe gerçek hâkimiyetini ifade etmesine tam anlamını kazandırmak için benimsenir. Bu yaklaşım, soyutlanmış hâliyle paranın, kapitalist toplumu oluşturan bir toplumsal ilişki olarak düşünülmesini beraberinde getirir. Meta fetişizmine güçlü bir gerçekçi anlam kazandırır: Bunun içerdiği şey, sırf entelektüel bir olgu değil, denetimi dışındaki piyasa tarafından yönetilen bir toplum olarak kapitalizm koşullarında bizzat çağdaş insanlığın durumudur. Bu izlek, Marx'ın Üçüncü Kısım'da ortaya koyduğu gibi, bir artığa niceliksel olarak el konulması açısından bir okumanın ötesine geçmeyi olanaklı kılan özgül olarak kapitalist toplumsal ilişkinin analizinde de takip edilir. Aslında bu, sömürünün bir hâkimiyet ilişkisi de olduğunu, ama önceki sınıflı sistemlerle karşılaştırılınca, kullanım değerleri biriktirmeye değil, somut içeriğine bakılmaksızın *soyut* zenginlik -artık değer- biriktirmeye koşulmuş olan bu ayırıcı özelliği taşıdığını anlamayı olanaklı kılar. Bu, kapitalizmin, yalnızca sömürmekte olduğu işçilerin çıkarlarına aykırı olmakla kalmadığını, maddi üretimin tüm toplum ve doğa üzerindeki etkilerini umursamadığını da açığa çıkarır.

Diyalektik unsuru öne çıkaran okumaların genel yönelimi haklı olarak böyle özetlenebilirse, bunların, kapitalizmin Marksist eleştirisinde niçin kamçılayıcı bir felsefi rol oynayabildiklerini ve kapitalist ilişkinin eksik betimlemelerini -hem basitçe niceliksel olarak bir artığa *el koyma* indirgenmesini hem de biçimsel, niteliksel olarak *hâkimiyet* açısından betimlenmesini- alaşağı etmesine katkıda bulunabildiklerini anlayabiliriz. Bu, kapitalizmin bizatihi ihtiyaçlar üreterek ve arzulara hitap ederek gücünü açığa vurduğu -yani, üretimin en sonunda yıkıma dönüşmesiyle, insanlığın doğayla ilişkisinde basiretli hareket etmesinin en temel koşullarını tehlikeye atan bir mantığa uygun olarak bizatihi kullanım değerleri tanımını kendine mal etme yeteneğini sergilediği- bir zamanda Marx'ın meta ve kapitalist *yabancılaşma* eleştirisinin tüm potansiyel radikalizmini, eşsiz çağdaşlığını gösteren bir *soyutlama* sorunsalını öne çıkarır.

Bu kısa, ideal-tipik özet, gerek Frankfurt Okulu'ndan esinlenmiş gerekse özerk aktarımları temel almış olsun, "Hegelci" yönelimde ortak olan oturmuş bir "doktrin"e atıfta bulunmaz. Bana öyle geliyor ki, belir-

li herhangi bir yazarın katkısına ek olarak, buna şekil veren genel ruhu ifade edebileceğimiz ve yeni kuşaklar arasında hâlâ sahip olduğu, Marksist gelenek ile durumculuktan tutun çalışma, gündelik yaşam, kültür ve çevre eleştirisine kadar tüketime ve üretime meydan okuyan çağdaş akımlar arasında iletişimi sağlayan muhalif etkiyi ilke olarak açılayabileceğimiz açılar bunlardır. Bu, hiçbir öğesinin yitirilmemesi gereken değerli bir mirastır.

Marx-Hegel ilişkisi konusunda böyle çalışmalara birçok Anglo-Amerikan yazarda da rastlanır. Özellikle Thomas Sekine, Bertell Ollman, Fred Moseley (Smith, Murray ve Reuten'in katkılarıyla), Chris Arthur ve Mark Meaney'nin çalışmalarından söz edebiliriz.[32] Bazıları "yeni-Hegelci Marksizm" unvanını benimsemiştir. Arthur gibi bazıları, kendilerini yeni diyalektik adı altında daha özgül bir projeye vermişlerdir. Bunlar, kapitalist "sistem"e ilişkin bir kuram olarak anladıkları *Kapital*'i yorumlamak için *Mantık*'ın "sistematik" diyalektiğini temel aldıklarını söylüyorlar (bu kitapta Jim Kincaid'in onları değerlendirdiği bölüme bakın). Bu varsayım oldukça eskidir (Fineschi'nin çalşmasıyla karşılaştırın), ama burada kusursuz bir virtüözlük noktasına ulaşan sistematik bir geliştirme söz konusudur (bkz. Sekine). İster apaçık, ister örtük olsun, diyalektik biçimlerin *Kapital*'in her yerinde bulunduğu doğrudur. Bu nedenle böyle bir felsefi şerh Marx'ın geliştirdiği kuramın birçok yönüne ışık tutar. Sorunsal olmayı sürdüren şey, bir "mantık bilimi"nin genel matrisinin aynı zamanda "kapitalist üretim tarzına ilişkin kuram"da keşfedileceği fikridir. Belirli örneksemeler açık seçik olsa bile bu böyledir. Buna karşı kanıtı sağlayan gerçek, *Mantık*'ın ve *Kapital*'in ilgili kavramları arasındaki uyuşmanın, yazara bağlı olarak, tamamen apayrı, birbirini dışlayan yorumların konusu olduğudur -bu da projenin kendisini sorunlu kılmaya eğilimli bir şeydir.

Hegelci alandaki başka araştırmalara da değinmeliyiz; örneğin, sonunda yine de Popper'ın önermeleriyle örtüşen Colletti'nin[33] ya da *Kapital*'in kuramını reddederek *Grundrisse*'nin diyalektiğini yeğleyen Denis'in çalışmaları[34] bunlar arasındadır. Ama başka felsefelere de başvurulur -örneğin, hazırlık metinlerine ve genç Marx'ın yazdıklarına sıkı sıkıya bağlı ve soyut emek ile bireysel praksisin organik öznelliği arasındaki karşıtlığın merkez alındığı bir *Kapital* okuması öneren Henry'nin çalışmalarında[35] dikkati çektiği gibi, fenomenoloji bunlardandır. Derrida'nın müdahalesine gelince, "heyula" figürüyle, Marx'ın metninin yapısökümsel eleştiri sınavından geçmesini sağlar.[36] Spinoza'ya ve Deleuze'e atıfta bulunan

Negri, "çokluğun gücü" açısından kışkırtıcı bir sorunsal önermiştir; ama yine de bu öneri, Negri'nin zihinsel, sözüm ona "maddi olmayan" emeğin genelleşmesiyle sorgulanır hâle geldiğine inandığı değer ve üretim kavramlarıyla başlayarak, Marksçı analizi oluşturan kavramlardan oldukça uzağı işaret eder.[37]

Grundrisse tarzı bir yorumla ilgili sorunlar

En azından *Kapital*'in yorumu için ilhamını *Grundrisse*'den aldığı *ölçüde*, Hegelcileştirici yaklaşımla bağlantılı birtakım problemler vardır. Öncelikle, ne denli parlak olursa olsun ilk "kaba taslağı" anahtar metin olarak almanın nihai metni açıklamak için en iyi yol olduğundan kuşku duymak için gerekçeler vardır. Böyle bir yol tutulduğu zaman, sonucu, farz edilen "kaynaklar"ıyla açıklama eğilimi doğar. Marx aynı konuda yeni bir sürüm yazdığı zaman, bunu öncekini *düzeltmek* için yapmış olduğu gerçeği gözden kaçar. Marx örneğinde olan bitenleri, aramakta olduğu şeyden başka bir şey keşfeden her hakiki araştırmacının yaşadığı gerçeğini savsaklama eğilimi de doğar. Gerçekte Marx, kendi gelişim sürecinde, başka herhangi bir mucit gibi yol alır: Henüz ancak belli belirsiz anladığı sorunlarla karşılaşınca, kendi kültürünün resmî kaynaklarıyla bir şeyler yapmaya çabalar. Bu nedenle, hem genel planları hem de belirli analizleri için, her adımda Hegel'e özgü araçlardan yararlanır, göz attığı yeni kuramsal alanları tanımak ve gitgide önünde beliren kuramsal soruları betimlemek amacıyla yapar bunu. Kuramsal araştırmada deneyin rolü böyledir. Bu nedenle, bir taslaktan diğerine düzenli görüldüğü gibi, Marx, Hegel mantığından esinlenen birtakım kavramları, ayrımları ve akışları terk ettiği zaman, daima böyle yapmak için iyi nedenlerinin olup olmadığını sormalıyız. Bu, Marx'ın Hegel'e sırtı çevirdiği anlamına gelmez. *Kapital*'in her sayfası, klasik Alman felsefesine, modern siyaset felsefesine, hatta Aristoteles'e atıfta bulunan bir sürü değerli felsefi belirleme içerir. Ama araştırma metinlerinde görülen diyalektik performans, onları kuramsal açıdan üstün sayma yetkisi vermez. Tam aksine, araştırmalarının aşamalı seyri içinde Marx'ın yararlandığı birtakım diyalektik araçları niçin terk ettiğini ve gerekçelerinin sağlam olup olmadığını sormalıyız.

Özellikle, açımlama açısından *Grundrisse* ile *Kapital* arasında belirleyici bir değişim meydana gelir. Taslak –Alman yorumcuların söylemekten hoşlandıkları üzere, *Rohentwurf*– iki kısma bölünmüştür: "basit dolaşım"ı ele alan "para konulu kısım" ve kapitalist üretimi ele alan

"sermaye konulu kısım". Yapıtın son hâlinde de Birincil Cild'in Birinci Kısım'ı ("Meta ve Para") ile Birinci Cilt'in geriye kalanı arasında benzer bir bölümlemeye rastlanır. Ama bu benzerlik büyük bir yeniliği gözlerden gizler: *Kapital*'in Birinci Kısım'ı artık *basit dolaşımı* (ya da "basit" -yani kapitalizm öncesi- üretimi) ele almaz, bizatihi (kavramına göre) *meta üretimini* ya da "piyasa"yı ele alır, ama *üretim*-dolaşımdan oluşan bir meta sistemi olarak soyutlanmış tanımıyla. Dolayısıyla burada yeni bir problem ortaya çıkar -hukuksal-siyasal koşullarıyla *meta üretimi* ve Üçüncü Kısım'da tanımlanan, özgül olarak *kapitalist* üretim arasındaki ilişki. Başka bir deyişle, ikili bir tez: Kapitalist ekonomi bir "piyasa ekonomisi" olarak tanımlanamaz; meta ekonomisi kavramı, kapitalist ekonomi kavramından ayırt edilir. Marx'ın analizinin bu ön sonucundan yola çıkarak, kapitalizm sonrası bir ekonomide piyasanın olası yeri hakkında herhangi bir dolaysız yargıya varamayız. Sorun yalnızca ortaya atılmış ve böylece, sosyalizmi piyasanın lağvedilmesine dayandırma olasılığı daha belirsiz bir hâl almıştır.

Grundrisse temel alınarak yapılan *Kapital* yorumları, Marx'ın kuramsal yetkinleştirme uğraşlarındaki bu belirleyici ilerlemeyi dikkate almadığı için, genellikle, sermayeye, *kapitalist* piyasaya ilişkin olan şeyi derhal piyasaya atfetme eğilimi taşır. Soyutlama adına yapılan eleştiri böylece gerçek hedefini, yani üretim sürecinin amacının (Marx'ın açıkladığı gibi) soyut zenginlik -Birinci Kısım'da açıklanan kavramına göre meta üretimi hakkında söylenemeyen bir şey- olduğu kapitalizmi kısmen kaçırır. Dahası, son taslağında bu kısım, bu düzeyde "kullanım değeri ile değer arasındaki çelişki" fikrini aslında dışlar ve soyut emek kavramını akılcı bir temsille bütünleştirir.

Son olarak, katıksız diyalektik yorumların "tarih diyalektiği" külfetinden kaçmaları çok zordur. *Kapital*'in *piyasa* -bireylerarası akılcılık- imgesiyle başlayan ve tasarlanmış örgütlenmeye dayalı toplum merkezli akılcılık olarak anlaşılan sosyalizm imgesiyle biten metninde de bu eğilimin gözlemlenebildiği doğrudur.

Tarihsel maddecilik geleneği

1960'lı yıllardan başlayarak Fransa'da Althusser ve takipçileri -özellikle de Étienne Balibar ve Pierre Macherey- etrafında yeni bir akımın ortaya çıkışını teşvik eden, bu anlamda kesinlikle "Hegelcilik karşıtı" bir tepkiydi.[38] Bu açıdan, sonraki en önemli çalışmalar hiç kuşkusuz Balibar'ın

tarihsel maddecilik ve Marx'ın felsefesi konusundaki çalışmalarıdır. Dünyanın her yanında araştırmacılar, felsefedeki ve beşerî bilimlerdeki bu yeni Marx okumasıyla kendilerini şu ya da bu ölçüde özdeşleştireceklerdi. Aynı zamanda İtalya'da della Volpe'yle, Marx'ın çalışmalarının bilimsel mahiyetine benzer şekilde eğilen bir tutumun gelişmekte olduğunu belirtmek gerekir; Ludovico Geymonat'ın tanıttığı epistemolojik bir akım da bugün Mario Cingoli ya da Franco Soldani ile varlığını sürdürüyor.[39]

Althusserci akımın ortaya çıkışı, dönemin az çok resmî Marksizminden ve onun tarih felsefesinden benzer bir uzaklaşmayı kanıtlıyordu. Bunu "yapısalcılık" yaftasıyla sınırlandırmak yerine, "tarihsel maddecilik akımı" olarak adlandırmak bana doğru görünüyor. Aslında bu akım, dönemin Fransız felsefesinin bir kısmını, ta Aydınlanma'ya ve Spinoza'ya kadar giden, Bachelard ve Canguilhem'in epistemolojisinde, Lévi-Strauss, Bourdieu, Foucault ya da Lacan'ın paralel araştırmalarında birçok farklı biçimlerde anlatımını bulan maddeci geleneklere bağlayan bütün bir bağlamın vârisiydi. Özellikle, Marksizm ile bu yazarların izlekleri (epistemolojik kopma, yapı, yeniden üretim, bilinçdışı vb.) arasında birlik oluşturulmasına ve böylelikle, Marksizm ile toplumsal bilimler arasında yeni, üretken felsefi bağlar kurulmasına yardımcı oldu. Althusser'in karşı çıktığı şey, toplumun, kendini anlarının her birinde anlatıma kavuşturan, fantastik bir tarih diyalektiğiyle gerçekleştirilen bir bütünlük olarak temsil edilmesiydi. Bu nedenle araştırmaları, daha basiretli stratejilere, tikellikleri, üstbelirlenimleri, farklılıkları ve konjonktürleri başlı başlarına dikkate alan stratejilere doğru yönlendirdi.

Althusserci geleneğin çalışmaları, sıklıkla, iktisatçılara güven aşılamaktan çok, rahatsızlık vermeye eğilimlidir (bu yüzden, mesafeye rağmen, Hegelcileştirici yorumlara yönelmeyi yeğlerler, çünkü bunlarda, bizim Fransa'da dediğimiz gibi, "bir parça ruh" bulabileceklerini düşünürler). *Kapital*'e gelince, gerçekte Althusser, bu yapıtla ilgili sorular ortaya atmanın daha mesafeli bir yoluna ön ayak oldu, süreksizliklere, deneme ve yanılmaya, kopukluklara öncelik verdi. İnsanları, felsefi kategoriler ile "bilimsel" kategoriler arasındaki farkı kaydetmeye özendirdi –bu akılcılık biçimleri arasındaki ilişkinin analizi için zorunlu bir koşul. Daha genel olarak, genç Marx ile olgun Marx arasındaki ana "epistemolojik kopuş" motifi, "Marx'ın düşüncesi" diye bir şeyin olduğuna, tüm yazılarında bunun bulunduğuna, öyle ki bir metnin her zaman başka bir metin aracılığıyla açıklamanın, netleştirmenin ya da yorumlamanın mümkün olduğuna inanma şeklindeki çok yaygın eğilime taban tabana zıttır; ayrıca,

Marx'ın sisteminin "ilerici inşa"sı sorunundan başka hiçbir şeyle uğraşmama eğilimine de zıttır. Kısacası, Althusser *Kapital*'in "yorum"undan *Kapital*'in zorunlu revizyonları sorununa geçilmesini özendirdi.

Analitik Marksizmin müdahalesi

Anglo-Amerikan analitik Marksizmi, kurucusu G. A. Cohen'in açıkladığı gibi, 1980'li yıllarda önceki onyılın getirdiği bir siyasal dürtüden doğdu; Cohen, Marksizmi, analitik felsefe -onun gözünde, biricik geçerli felsefe türü- açısından yorumlama zorunluluğunu hissediyordu.[40] Bu akım, Marx'ın önerdiği açıklama biçimlerinin (işlevsel, nedensel, amaçsal) çeşitliliği sorunu ve akılcı bireyselcilik açısından analiz gerekliliği üzerine odaklanır. İki "tez"e ağırlık verir. Birincisi, "üretici güçlerin öncelikliliği"dir: Gelişimlerinin her bir düzeyinde, bu güçlerin uygulanması için hangi üretim ilişkilerinin gerekli olduğunu bunların özgül mahiyetinin açıkladığı söylenir. İkinci tez, bu iki terim arasındaki "uygunluk"tur: Yerleşik üretim ilişkileri, üretici güçlerin gelişimi için olumlu işlev görenlerdir. Böyle ortaya çıkan ve Jon Elster'in[41] müdahalesiyle dikkati çeken tartışma, özellikle, Cohen'in genel olarak toplumsal ilişkilerde insanların akılcılığıyla ilişkilendirdiği birinci tezin temellendirilmesi ve toplumsal olarak yansız bir şekilde tanımlanamayan işlevsellik kavramına ikinci tezde verilecek anlam üzerine odaklanıyordu: En uygun hâkimiyet tipi içinde yer alan bireyler ya da gruplar, hem üretimin gelişmesini *kamçılamayı* hem de içerdiği toplumsal gücü *sahiplenmeyi* başardıkları sürece, diğerleri üzerinde hâkimiyet kurarlar. Bu analitik araştırma, süregiden küreselleşmenin açıklanması gibi çağ açan büyük değişikliklerin açıklanmasına dair ve daha geniş olarak, amaçlı olan ile olmayan arasındaki ilişkilere dair, tarihsel süreçlerde insan inisiyatifinin payına dair tartışmaları netleştirmeye elverişlidir.

İktisatçı John Roemer, *Kapital*'in yeniden işlenmesi için öğeler sağlayan "genel" bir sömürü ve sınıf kuramı ortaya atmıştır.[42] Roemer, bu yaklaşımı iki düzeyde genelleştirir: Bir yandan, eşitsiz mübadele yoluyla sömürü ve ücret ilişkisi yoluyla sömürü arasında paralellik kurar; öte yandan, mülkiyet ayrımlarına dayanan "kapitalizm" ile beceri ayrımlarıyla belirginleşen "sosyalizm"i karşılaştırır. Onun yaklaşımı, kapitalizm içindeki bu iki sınıfsal ilişki türünü analiz eden sosyolog Erik Olin Wright'a esin vermiştir.[43] Analitik felsefe bağlamında, Marx'ın sömürü kuramı bir "adalet kuramı" olarak da irdelenmiş ve öyle aydınlatılmıştır.[44]

Bu diyalektik olmayan düşünüş biçimini özellikle yöntembilimsel bireycilik çağrışımının bir sonucu olarak Marx'ın programını kucaklamaktan alıkoyan problemlere rağmen, bu akım bir dizi sorunun, özellikle sömürü ve sınıf kuramıyla ilgili olanların açıklığa kavuşturulmasına ve yeniden entelektüel gündeme konulmasına yardımcı olmuştur.

Genel perspektif: Meta/yapısal yorum

Bana öyle geliyor ki, bu çeşitli araştırma çizgileri arasında bağ kurabiliriz. En azından benim tarihsel maddecilik ruhuyla geliştirdiğim proje budur.[45]

"Epistemolojik kopuş" kavramı, *Grundrisse* ile *Kapital* arasındaki ilişkiye uygulanmalıdır. Bu, *Kapital*'in Birinci Kısmının, analitik Marksizmin tüm titizliği kullanılarak okunması ve bir piyasada -özel mülkiyet temelinde, dolayısıyla rekabet koşullarında- *akılcı üretime* ilişkin soyut modelin açımlanması olarak (tutarlı Marksist iktisatçıların yaptıkları gibi) anlaşılması sonucunu doğurur. Somut emeğin soyut emeğe "indirgendiği" koşullar bunlardır; bu analiz düzeyinde, bunun başta gelen anlamı, "toplumsal olarak gerekli emek zamanı"nın nihayetinde mübadele değerini belirlediğidir. Ama söz konusu olan, sırf bir akılcı toplumsal anlayış [*Verstand*] figürü değildir. Çünkü Marx'ın vurguladığına göre, burada peşinen kabul edilen şey, alışveriş içindeki üreticilerin özgürlüğüeşitliği-akılcılığıdır: Başka bir deyişle, (ekonomik) anlayış olduğu kadar, bir (hukuksal-siyasal) akıl -*Vernunft*- önkabulüdür. Ama bana öyle geliyor ki, böyle bir figür ancak diyalektik olarak geliştirilirse tutarlı olur. Çünkü böyle partnerler, kendilerini doğal bir ortak yasaya -piyasanın yasasına- tabi sayarlarsa, özgür-eşit-akılcı olarak düşünülemezler. Kendilerini karşılıklı olarak öyle konumlandırmaları, ancak, kendilerini boyun eğecekleri yasayı birlikte geliştiren kişiler olarak tanımlamaları koşuluyla mümkündür. Bu toplumsal merkezlilik ise hem demokratik siyasal felsefe geleneğine uygun olarak siyasal aklı hem de neoklasik toplumsal eşgüdümün iki asal, karşıt biçiminin, yani piyasanın ve örgütlenmenin tamamlayıcı karakterini piyasa dogmasının karşısına koyan kurumsalcı, gerçekçi tutuma uygun olarak ekonomik anlayışı ilgilendirir.

Modern sınıf biçiminin ayırt edici özelliğinin, *akılcı-makul* bir toplumsal ilişki -piyasa- üzerine kurulmuş olduğu gerçeğinden oluştuğu yolundaki tez, karşıt anlamına çevrilerek bu şekilde kavranır: Sömürülen ve ezilen işçi, özgür, eşit ve akılcı bir alışveriş ilişkisine girmiş ilan edi-

lir; öyle "kabul" edilir. Ama ancak yadsınarak [*aufgehoben*] kavranır. Bu faraziye, bu "konum", gerçekte ancak karmaşık (Marx'ın yapacağı gibi, yalnızca piyasaya indirgenemeyen) figüre, modern üretim ve toplum biçimini açımlamaya başlarken temel almak zorunda olduğumuz sahici modern *kurgu*yu oluşturan figüre uygun olarak tutarlılıkla formüle edilebilir. Bu, ekonomik ve hukuksal-siyasal olmak üzere iki "yüz"e uygun olarak bireylerarası ve toplum merkezli olmak üzere iki "kutup" içerir. Böylece Marx'ın kuramı tam olarak kucaklanır, ama "daha geniş", daha gerçekçi ve daha diyalektik bir temelde benimsenir.

Bu ilk kurgu -Marx'ın Birinci Kısımda sözünü ettiği "insan ve yurttaş haklarının Cenneti"- sadece muğlak bir varoluş biçimine, bir ontolojik konuma sahiptir ve hükmedenlerin *olan* şey, hükmedilenlerin ise *olması gereken* şey olarak çelişik şekilde ortaya koydukları bu durumu ancak diyalektik bir analiz kavranılabilir kılar. Marx'ın çıkış noktası olan mübadele için üretimin hukuksal-siyasal ilişkisi gibi, bu da ancak piyasayı yöneten mülkiyetin ve örgütlenmeyi yöneten rekabetin zaten her zaman eşitsiz dağılım gösterdiği bir durumda -ve ancak emek gücünden başka bir şeye sahip olmayanlar ile mülkiyette ve sermaye kullanımında payı olanlar arasındaki asimetriyi yeniden üreten koşullarda- karşıtına dönüştürülerek evrensel toplumsal biçim olarak ortaya konur. Sınıfsal bir yapı olarak anlaşılan kapitalizm yapısı ile onun *önkabulü* arasında oluşan diyalektik ilişki böyledir. Analiz bununla, "metayapı" adını hak eden bu soyut anla başlamalıdır. (Zaten Marx da, o "dar" çerçevesinde, değer kuramı -yani, meta üretiminin mantığının kuramı- inşa edilmeden sömürü kuramını aydınlatmanın mümkün olmadığını göstermişti.) Ama bu *önkabulü* ancak kapitalizmin gelişimi *ortaya koyar.*

Sermayenin mantığı, soyut zenginlik biriktirme mantığıdır; çalışan nüfusun mantığı, toplu olarak tasarlanan somut zenginliğin, özgür ve eşit varoluş biçimlerinin mantığıdır. Modern toplum biçiminin doğası gereği devrimci karakteri, sömürü ve tahakkümün ancak modernite rejiminde - yani, üretimin denetimi ve amacı için sürekli sınıf mücadelesini kışkırtıcı nitelikteki resmî, ortak özgürlük-eşitlik-akılcılık bildirgesiyle- uygulanabildiği gerçeğinden doğar.

Bu nedenle, metayapı ancak ve ancak yapıda ortaya konulur. Ama bu diyalektik döngüsellik, yapısal bir görüngü olarak, sanki öznelerin pratikleri sırf toplumsal bir yapıdaki bir konuma karşılık geliyormuş gibi anlaşılmamalıdır. Bu modernite durumuna, bu çelişkili şekilde başvurulan özgürlük-eşitlik-akılcılığa eninde sonunda belirlenmiş bir

içerik kazandıran toplumsal pratikler ve toplumsal mücadeleler, konjonktürlerin belirsiz koşullarında, bu yapının eğilimleriyle, olaylara her zaman müdahale eder. Eğer küresel kavram, özgürlük-eşitlik-akılcılık konumlarının tarihsel olarak sınıf mücadelesinde yenilendiği gerçeğinden kaynaklanan bir diyalektik döngüsellik içeriyorsa, pratiklerin öne sürüldüğü tarihsel eğilimler kapitalist yapıdan diyalektik bir çıkarımın konusu olamaz: Bunlar, amaçlı olmayan birikimin ve bir araya gelen amaçlı eylemlerin ardından üretim ilişkilerini aralıklı olarak sorgulanır hâle getiren teknolojik değişikliklerin akışına koşut olarak açılıp gelişir. Bu nedenle diyalektik öğe, her türlü diyalektiğin kavrayışından kaçan bir doğal tarih projelerimizin ötesinde kalsa bile, müdahale edebildiğimiz bir tarihin diyalektik olmayan bağlamında anlaşılmalıdır. Eski ortodoksluğa özgü diyalektik maddeciliğin aksine, diyalektik öğe, tarihsel maddecilik rejimine tabi kılınır. Bu gerçekçi perspektif, *Kapital*'in açımlanmasını sakatlayan mantıksal-tarihsel, teleolojik önyargıyı düzeltir. Aslında, Birinci Cildin yazım stratejisi, *piyasayı* açımlamanın *mantıksal başlangıcına* yerleştirir ve *onun tarihsel sonucu olarak*, yani bizatihi üretim sürecinin eğitip örgütlediği bir işçi sınıfıyla, evrensel olarak tasarlanmış örgütlenmeye devrimci geçişin ön adımını oluşturan büyük azellere yol açacak şekilde sermayenin aşamalı birikiminin meyvesi olarak, *örgütlenmede* doruğa ulaşır. Toplumsal varoluşun bütününün kapitalist *piyasanın* çokbiçimli tahakkümüne karşı demokratik *örgütlenmesini* vurgulayan bu perspektif, Marksist mirasta güçlü bir noktadır. Ama bu, toplumsal üretimin akılcı koordinasyonunun birbirini tamamlayıcı iki biçimi olan piyasanın ve örgütlenmenin, modern toplum biçiminde sınıfın birbiriyle bağlantılı iki faktörünü –karşıtlarına dönüştürülmüş– oluşturduğunu unutmamıza yol açmamalıdır. Bu, Marksist iktisatçıların yapıtlarıyla, çağdaş siyasal felsefelerle ve sosyolojilerle (örnek olarak, okuyucular bu kitapta yer alan Habermas ve Bourdieu ile ilgili makalelere bakabilirler) ve modern toplumun devrimci dönüşümünü amaçlayan hareketin bütünüyle (burada da okuyucular girişte önerilen "Anahtar"a başvurabilirler) daha üretken ilişkiler kurulmasının temelini oluşturur.

NOTLAR

1 Baran ve Sweezy 1966; Boccara 1973; Mandel 1976.
2 Emmanuel 1972; Amin 1970; Frank 1970; Wallerstein 1980; Arrighi 1990.
3 Chesnais 1997; Harvey 2001.
4 Duménil 1980; Foley 1986.
5 O'Connor 1993; Altvater 1992; Martinez-Alier 1987; Harribey 1998.
6 Gorz 1991.
7 Schweickart 1993; Andréani 2001.
8 Elson 1993; Blackburn 2004.
9 Aglietta 1979; Lipietz 1983; Boyer 1986 ve 1995.
10 Bowles ve Gintis 1988 ve 1998.
11 Sraffa 1960; Benetti ve Cartelier 1975. Ayrıca bkz. Dostaler 1985.
12 Olin Wright 1985 ve 1997.
13 Bottomore ve Brym 1990; Pialoux ve Beaud 1999.
14 Bihr 1989; Duménil ve Lévy 1994 ve 2003.
15 Burawoy 1985; Lebowitz 1992.
16 Coriat 1990; Coutrot 1999; Linhart 1991.
17 Lojkine 1992; Vakaloulis 2001.
18 Thompson 1963.
19 Bois 2000; Wood 1999.
20 Seccombe 1992 ve 1993.
21 Terray 1972; Godelier 1970; Meillassoux 1975 ve 2002.
22 Supiot 1994.
23 Rubin 1972; Rosdolsky 1977; Il'enkov 1982; Vygodskij 1973 ve 1976.
24 Schmidt 1971; Backhaus 1997; Reichelt 1970.
25 Haug 1974; Göhler 1980.
26 Napoleoni 1973; Dal Pra 1977; Gajano 1979; Grassi 1979; Finelli 1987; Garroni 1997; Mazzone 2001; Fineschi 2001.
27 D'Hondt 1972; Mercier-Josa 1980 ve 1999; Sève 1980; Fausto 1986; Renault 1995; Vincent 1973 ve 1991.
28 Kosik 1976; Mészáros 1970; Heller 1976.
29 Dussel 2001.
30 Uno 1980; Hiromatsu 1974; Uchida 1988.
31 Heinrich 1990.
32 Sekine 1984-6; Ollman 1992 ve 2005; Moseley 1993; Arthur 2002; Meaney 2002.
33 Colletti 1973 and 1980.
34 Denis 1980.
35 Henry 1976.
36 Derrida 1994.
37 Negri 1991; Hardt ve Negri 2000 ve 2004.
38 Althusser 1965; Althusser ve diğ. 1996; Althuser ve Balibar 1970; Balibar 1974 ve 1995; Macherey 1979. Ayrıca bkz. Duménil 1978.
39 Cingoli 1996; Soldani 1992 ve 2002.
40 Cohen 1978.
41 Elster 1985.
42 Roemer 1982.
43 Wright 1985 ve 1997.
44 Cohen 1995.
45 Bidet 1999, 2004 ve 2007.

Bölüm 21

Yeni Diyalektik



Jim Kincaid

Son yıllarda, Marx'ın *Kapital*'inin mantıksal inşası İngilizce konuşan dünyada pek çok yeni araştırmanın ve tartışmanın odağı olmuştur.[1] *Kapital*'i okumaya yönelik ayırt edici yaklaşımları genelde *yeni diyalektik* olarak adlandırılan bir grup Avrupalı ve Amerikalı akademisyen bu çalışmalarda öncü bir rol oynamıştır. Göreceğimiz gibi, bu süreçte yer alan bireyler, Marx'ı okuma tarzları bakımından büyük farklılık gösterirler ve yeni diyalektik birleşik bir kuramsal eğilim değildir. 1991'de birlikte çalışmaya başlamalarından itibaren, bu eğilimin yandaşlarının ortak yanı, Marx'ın *Kapital*'deki tezinin düzenlenişini ve hareketini anlamak için, Hegel'in *Mantık* üzerine yazdığı iki kitaptan alınmış öğelerin Marx tarafından kullanışının merkezî ilgi odağı olması gerektiği inancını paylaşmalarıdır. Ek olarak, yeni diyalektikçi akademisyenlerin makalelerinden oluşan bir dizi kitabın ilkine yazdığı "Giriş"te Fred Moseley'nin açıkladığı gibi, katılımcı yazarlar, Engels'in *Kapital*'e getirdiği mantıksal-tarihsel yorumun reddedilmesi gerektiği görüşünde birleşmişlerdir. Moseley'nin yazdığı üzere, Engels'e göre,

> Marx'ın *Kapital*'deki mantıksal kategorileri, fiili tarih sürecinin idealize edilmiş bir dönemselleştirmesine karşılık gelir. Bu yorumun en açık ve en etkileyici yanı, 1. Cilt Birinci Kısmın konusunun kapitalizm olmaktan çok, üreticilerin kendi üretim araçlarının sahibi olduğu ve ücretli emeğin bulunmadığı prekapitalist "basit meta üretimi" olduğunu farz etmesidir.[2]

Bu nedenle yeni diyalektik, Engels'in *Kapital*'i yanlış anlamış olduğu şeklinde oldukça cesur bir iddiayla yola çıktı.[3] Marksizm esasen tarih ve tarihsel değişim hakkında bir kuram olarak görülmekle birlikte, yeni diyalektik yaklaşım, *Kapital*'in kendisinin tarihsel bir çalışma olarak düzenlenmediğinde ısrar eder. Bu konuda, yeni diyalektik bilginlerine

Marx'ın kendi anlatımı yol gösterir. Marx'ın kaydettiğine göre, 1857-8 kışında *Kapital*'in ilk taslağını (*Grundrisse*) kaleme alırken yaptığı şey, hem kapitalizme ilişkin analizinde hem de savını sunmak için kullanacağı yöntemde belirleyici bir sıçrama yapmasına yardımcı olan Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin bir yeniden okumasıydı.[4] Marx 16 Ocak 1858'de Engels'e gönderdiği bir mektupta şunları söyler: "gece çalışmalarımı" ("limonatadan daha sert bir şey olmadan ... ama muazzam miktarda tütün"ün verdiği güçle) "aşırıya vardırdıktan" sonra,

> bazı harika savlar [*hübsche Entwicklungen*] keşfediyorum. Örneğin, şimdiye kadar ileri sürülmüş olan kâr kuramını tamamen yırtıp attım. Ele alış *yöntemi* [*Methode des Bearbeiters*] bakımından bana büyük yardımı dokunan şey, Hegel'in *Mantık*'ı oldu ... Yine zaman gelir de böyle çalışmam mümkün olursa, Hegel'in yalnızca keşfetmekle kalmayıp, aynı zamanda da gizemlileştirdiği [*mystificirt hat*] yöntemin *akılcı* yönünü [*das Rationelle an der Methode*] sıradan okuyucunun anlayabilmesini sağlayacak 2 ya da 3 forma yazmayı çok isterdim.[5]

Marx'ın akılcı diyalektiği anlatmak için uzun soluklu bir şeyler yazabileceği zaman hiç gelemedi. Ama büyük önem taşıyan nokta, Marx'ın, *Kapital*'deki merkezî ve temel yeni sezgilerden birisiyle -kârın kaynağının ödenmemiş emek zamanı olduğu şeklindeki devrimci kuramıyla- doğrudan bağlantılı olarak Hegel'in *Mantık*'ından söz etmesidir. Bu mektup tam da Marx'ın 1858'in başında son *Grundrisse* defterinin son bölümünde, daha sonra *Kapital*'in birinci cildinin başlangıç noktası hâline gelecek cümleyi yazdığı anda kaleme alınmıştı: "Burjuva zenginliğin kendini gösterdiği birinci kategori, *meta* kategorisidir".[6] *Grundrisse* elyazmasının (önceki yıl kaleme alınan) girişinde açıklığa kavuşturduğu gibi, aslında Marx, *Kapital*'e insan toplumlarında üretim, tüketim, bölüşüm ve mübadele süreçlerine ilişkin genel bir değerlendirmeyle başlamak niyetindeydi. Ama Hegel'in *Mantık*'ına tekrar baktıktan sonra, tam işler hâldeki kapitalist üretim tarzını ele alarak ve sonra hemen, kapitalizmin asıl mahiyetini kuşatan görüngüsel biçimi olarak *meta* kategorisini irdelemeye geçerek başlama kararına vardı. *Kapital*'in ilk cümlesi bunu yansıtır:

> Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, muazzam bir meta yığını olarak görünür [*erscheint*]: bunun basit biçimi tek bir metadır. Bu nedenle, incelememiz, metanın analiziyle başlıyor.[7]

Dolayısıyla, *Kapital*'in hemen başında kapitalist üretim tarzı sunulur; ama Marx, okuyucunun bekleyebileceği gibi, sonra doğrudan kapitalizmin nasıl işlediğini açıklamaya girişmez. Onun yerine, bir dizi daha ilksel

kategoriyi -meta, kullanım değeri, mübadele değeri, para ve emek kategorilerini- ağır ağır ve kılı kırk yararak araştırır. Bunların tümü, birçok kapitalizm öncesi toplum tipinde görülür, işte bu yüzden Engels yanılarak *Kapital*'in ilk bölümlerinin sanayi kapitalizminden önceki toplumları ele aldığını düşünmüştür. Öyleyse, bizatihi *üretici sermaye* kategorisinin, *Kapital*'de yüz sayfadan fazla yer tutan zahmetli ve dolaylı bir *kuramsal üretim* sürecinden geçirilmesinin nedeni nedir?

Kapital'de, tarihsel anlatı evreleri *vardır* -örneğin, 1. Cildin sonundaki ilkel sermaye birikimi konulu bölüm. Ara sıra, iş günü bölümünde olduğu gibi, görgül kanıtların muazzam ölçüde kullanıldığı da olur. Ne var ki bunlar, karşılıklı bağımlı öğelerin oluşturduğu kendi kendini sürdürebilir bir sistem olarak kapitalizmin açıklanmasına kesinkes tabidir. Yeni diyalektik grubundakilerin savundukları şey, Hegel'in *Mantık*'ının *Kapital* üzerinde yaşamsal bir etkisinin olduğu, çünkü Marx'ın bir sistem olarak kapitalizmin esas mekanizmalarının *karşılıklı bağımlılık* ve *diyalektik zorunluluk* açısından açıklanabilmesini sağlayan bir sav geliştirmenin yöntemini o yapıttan öğrendiğidir.

Hegel'in *Mantık*'ında bilimsel kategoriler

Marx, Hegel'in yapıtına ilk kez derinlemesine daldığı dönem olan öğrencilik günlerinden başlayarak, onu esasen teolog bir yazar olarak gördü. Hegel'in felsefesinin merkezî kaygısı, kendisinin *Geist* (tin) dediği bir "üstün ruh"tur: "Bizim sonlu özneler olarak algıladığımız gerçeklik, *Geist*'in ya da sonsuz öznenin cisimleşmesidir".[8] Ama Hegel'in *Geist*'i, dünyayı *dışarıdan* yaratmış olan bir Çok Ulu İlahî Kişi değildir. *Geist*, hayalet türünden bir figür değil, eylem içindeki akılcı düşüncedir. Marx'ın ifade ettiği gibi,

> Hegel'e göre, bazen "İde [Fikir]" adı altında bağımsız bir özneye [yani, faal etkene] bile dönüştürdüğü düşünme süreci [*Denkprozess*], gerçek dünyanın yaratıcısıdır [*der Demiurg des Wirklichen*] ve gerçek dünya yalnızca İde'nin dış görünüşüdür.[9]

Dolayısıyla, Hegel bir tümtanrıcıdır (kamutanrıcı, panteist) ve hem doğal dünyayı hem de insanlık tarihinin akışını, *Geist*'in yaratıcılığının bir ifadesi olan betimler. *Geist*, evrenin gelişimini dışsal olarak düzenleyen durağan, aşkın bir figür değildir -ama kendini doğal dünyanın ve insanlık tarihinin evriminde ve evrimi yoluyla içkin olarak geliştiren bir Ruh'tur. Hegel bir idealisttir, ama bir gizemci (bâtını) değildir. Bâtını de-

rin düşünme yoluyla İlahî Ruh'la bağ kurmaya ve onu anlamaya çalışan kişileri küçük görür. *Geist, akılcı* düşüncenin ruhu olduğu için, gerekli olan, doğal ve toplumsal dünyaların bilimsel incelemesidir -onların yapılarını, zaman içinde nasıl geliştiklerini ve o gelişimin anlamını açıklamak için. Hegel, gerekli bilim türünün *diyalektik nitelikte* olduğunda da ısrar eder. Döneminin doğa bilimleri -özellikle fizik- üzerine yoğun incelemeler yapmış ve pek çok yazı yazmıştır.[10] Ama çağdaş bilimsel çalışmaların çoğunu görgül gerçeklerin salt derlemesi sayarak kınamıştır. Böyle "bilgi"yi soyut ve cansız bularak reddetmiştir. Ancak kendisi de kuramsal olarak bütünleşik bir bilgi dağarcığı olarak gelişen bir bilimle, zaman içinde tarihsel olarak gelişen ve bütün dışavurumlarıyla ilahî akılcılığın ifadesi olan bir dünyayla ilgili hakikatleri ortaya koyabilir.[11]

Hegel tarafından uygulandığı şekliyle diyalektik bilimin birçok yönü, Marx'ın *Kapital*'iyle özellikle ilintilidir. Marx, kapitalizmi, karşılıklı bağımlı öğelerin ve süreçlerin oluşturduğu bir sistem olarak görmüştür:

> Tamamlanmış burjuva sisteminde her ekonomik ilişki, burjuva ekonomik biçimiyle bir diğerini önceden kabul eder ve varsayılan her şey bu yüzden bir önceden kabuldür, her organik sistemde durum böyledir.[12]

Elbette, Hegel temelde teolog bir düşünürdür, ama *Mantık*'ında Tanrı'ya ilişkin yorumlara çok seyrek rastlanır. Bununla birlikte, kalkülüsün niteliği gibi matematiksel sorunlara ilişkin, fizikte ve biyolojide kullanıldıkları şekliyle sistem ve nedensellik gibi kavramlara ilişkin pek çok şey vardır. 1960'lı yılların sonunda ve 1970'li yıllarda yayınlanan araştırmalarda birçok Batı Alman felsefeci, Hegel'in *Mantık*'ını tanrıbilimsel bir yapıt sayan geleneksel görüşe karşı çıktılar ve onlardan birisi olan Klaus Hartmann'ın deyişiyle, bu yapıtın metafizik olmayan bir okumasını geliştirdiler.[13] David Kolb, Terry Pinkard ve başka bilginler bu yaklaşımı daha da ileriye taşıdılar.[14] Onların Hegel'in *Mantık* üzerine çalışmasında saptadıkları şey, gerçek dünyanın anlaşılabilir bir yeniden inşasını üretmek için düşüncenin kullanması gereken yolu belirlemeye yönelik girişimlerdir. Hegel'in *Mantık*'ı, bilimin ve felsefenin evreni akılcı ve bilimsel olarak anlamak için gereksinim duyduğu kategorilerin sistematik bir irdelemesidir. Hegel'in *Mantık*'ı, "metafizik iddiaların bir derlemesi değildir. Düşünme sürecinde kullanılması gereken kategorilerin bir incelemesidir".[15]

> Hegel, salt Dünya Ruhu'na ilişkin kendi efsunlarını dinleyen öylesine bir 19. yüzyıl romantiği değil, şeyleri deneyimlememizin ve o deneyimler hakkında konuşmamızın farklı biçimleri arasındaki mantıksal ilişkileri çözmeye uğraşan bir filozoftur.[16]

Mantık üzerine yazdığı iki yapıtında Hegel, kategorilerin kullanıldığı sıralamaya büyük önem verir. Benimsediği ilke, önce basit, genel ve soyut kategorileri ele almaktır. Bunların (aşırı soyut ve yeterli kesinlikten yoksun oldukları için) dünyayı anlamakta yetersiz kaldığını görünce, daha karmaşık ve daha somut kategoriler türetir ve bunları açıklığa kavuşturur. Hegel'in *Mantık Bilimi* üç ana kesime ayrılmıştır. Kitap I, *Varlık* adıyla bilinir ve dünyada dolaysızca *var olan* şeylere ilişkin betimleyici bir açıklama yaparken düşüncenin kullandığı kavramları ele alır. Bir şeylerden söz ettiğimiz zaman, onların ne kadar büyük ya da kaç tane olduklarını belirtebiliriz. Burada, der Hegel, nicelik kategorisini kullanıyoruz. Ya da şeylerin özgül karakteristiklerinin neler olduğunu sorabiliriz. Burada kullanılan genel kategori, *nitelik* kategorisidir. Ya da şeylerin veya süreçlerin sınırlarını -bunların belirli hudutlarının, bir başlangıç ve bir sonlarının olup olmadığını ya da kesintisiz ve süregiden süreçler olup olmadıklarını- düşünebiliriz. Düşünce, burada, sonlu ve sonsuz kategorilerini kullanır. Sonra, birlik ve çoğulluk (*bir* ve *birçok*) kategorileri ele alınır; Newtoncu fizikte görülen hâliyle çekme ve itme kategorileri de ele alınır. Dolayısıyla, *Varlık* kitabında Hegel, basitçe dünyayı *betimlemek* için kullanılan kategorileri inceliyor. Ayrıca, irdelenen kategoriler birbirine zıt çiftler hâlinde yer almasına rağmen, her çiftin iki öğesi arasında içsel bir karşılıklı bağlantı yoktur. Bir şeyden ya *bir* tane ya da *birçok* vardır -benzer şekilde, *nicelik* de *nitelik*ten oldukça farklıdır. Bu kategoriler *Kapital*'de büyük yer tutar. Marx, salt nicelik olarak mübadele değeri ile metanın niceliksel boyutu olarak kullanım değerini karşı karşıya koyar. *Kapital*'in genel mimarisinde Marx, ilk önce *bir* olarak sermayeyi, yani genel olarak sermayeyi ve emek sömürüsünü ele alır. Yapıtın ikinci yarısında ise *birçok* olarak sermayeyi -yani, rekabet ve kârlılığı ele alır.

İkinci Kitap, *Öz* adıyla bilinir ve dünyayı düşüncede yeniden inşa etmenin daha karmaşık yollarını ele alır. Çift olarak bulunan kavramları da inceler, ama burada her terim eşiyle karşılıklı bağlantılıdır. Neden ve sonuç kavramları arasında, biçim ve içerik arasında karşılıklı bağımlılık vardır. Hegel, öz ve görünüş çiftine büyük dikkat gösterir ve özü öylesine önemli sayar ki, onu Kitap II'nin başlığı olarak kullanır. *Öz*, bir şeyin temel mahiyetidir. Bu, bir şeyin günlük görgül varoluşunda görünüş biçiminden farklıdır. Tırtıllar kelebeklerden farklı görünür - burada öz, birinden diğerine gelişen bir yaratıktır ve ardışık görünüş biçimlerinde ve onlar aracılığıyla içsel asıl mahiyetini ifade ediyor olarak düşünülebilir. Düşünce, dünyayı açıklamak ve anlamlandırmak için,

görünüşlerin ötesine geçip alttaki gerçekliğe, yani öze ulaşmanın yollarını bulmalıdır. Ama Hegel hiç de Platoncu değildir ve görünüşleri, öze ulaşmak için açığa çıkarılması gereken sırf yanılsama ya da olumsallık biçimleri olarak düşünmez. Hegel'de, öze giden hiçbir gizemli dolaysız rota yoktur. Gerekli olan, der Hegel, görüngülerin dikkatli görgül incelemesidir ve görünüşlerin altında yatanları yeniden inşa eden yoğun titiz düşünmedir. Ve görünüşler çoğu kez özle örtüşmediği için, bir nesnenin asıl mahiyeti ancak bir dizi gerekli savla saptanabilir. Ama düşünce bunu başarmak için, öz ile görünüş arasında durmaksızın hareket etmeli, gerekli bağlantıları saptayan savlarla gerçekliğin iki boyutunu birbirine bağlamaya çalışmalıdır.

Benzer şekilde, Hegel'in *Öz* kitabında ele aldığı diğer karşıtlıklar da her bir kategorinin anlamının eşinin anlamında yansımasını bulduğu karşılıklı bağımlı şeylerdir -Hegel onlara *yansıma belirlenimleri* der. İrdelenen diğer ikililer şunlardır: biçim/özdek; biçim/içerik; bütün/parça; iç/dış. Olumsallık, olanak, gereklilik ve edimsellik dizisini ele alan bir sıralanış da vardır. Bu kategorilerin hepsi, Marx'ın *Kapital*'de geliştirdiği kavramsal anlatıda önemli unsurlar olarak çeşitli şekillerde kendini gösterir.

Hegel'in *Mantık*'ının Üçüncü Kitabı'nın adı, *Begriff* [kavramsallık], yani düşüncenin dünyadaki en karmaşık örgütlenme biçimlerini kavrama yeteneğidir. Burada Hegel, örneğin fiziğin saptadığı mekanik neden ve sonuç sıralanışlarını, kimyada incelenen tepkime örüntülerini, biyolojide kullanıldığı şekliyle yaşam kavramını açıklama yollarını irdeler. Yaşayan özneleri, özbilinçli ve özyönetimli gelişim yeteneğine sahip bireyleri tanımlarken kullandığımız kavramları -gereksinim, ben, duygu ve acı gibi kavramları- tartışır.

Hegel'in *Mantık*'ının *Begriff* kısmında, bütünleşik organik yapıların karakterize ettiği sistemlere büyük vurgu yapılır.[17] Hegel, bunları açıklamak için, tasım (kıyas) konusuna çok dikkat eder. Burada, üç öğeli bir karışım vardır. Hegel'in *Öz* kitabında ele aldığı ikili karşıtlıklardan birisi olan *Tümel* ile *Tikel* arasındaki karşıtlık, ikisinin de korunduğu ama yeni bir boyut -*Bireysellik*- içeren daha yüksek ve daha karmaşık bir bütün oluşturmak üzere birleştirildiği, daha karmaşık yeni bir yapı içinde alt edilir. Bu üç boyutun bütünleşik karışımı, *tasım* olarak adlandırılır ve ileride buna daha ayrıntılı değineceğim. Hegel, daha yüksek düzeydeki yeni yapıya yol açan "alt etme" sürecini *Aufhebung* olarak adlandırır.

Hegel-Marx bağlantısına ilişkin yeni diyalektik okuma

Yeni diyalektik grubunun bilginleri, Marx'ın bir sistem olarak kapitalizme ilişkin analizinde, Hegel'in bilimsel kategorilere getirdiği sistematik-mantıksal açıklamadan alınmış öğeleri yoğun olarak kullandığı konusunda genellikle görüş birliği içindedirler. *Kapital*'de, sistemin özünün genel ve soyut bir özeti -yani, kullanım değerinin ve mübadele değerinin çelişkili bir bileşimi olarak meta- ile başlayıp, itici gücünü rekabet ve kârlılığın oluşturduğu, emekten sızdırılan artık değerin beslediği, finans piyasalarıyla donanmış, uluslararası şekilde örgütlenmiş, iş çevriminin iniş çıkışlarına ve kâr oranının düşmesi yönündeki eğilimlerden kaynaklanan gerilimlere tabi bir sistem olarak kapitalizmin tam gelişmiş ve somut bir tanımına ulaşan bir sav dizisi vardır.[18]

Marx, sermayeyi hem bir süreç hem de bir toplumsal ilişki olarak sunar. Bu, para sermaye tutarlarının üretim araçlarına ve ücretlere çevrildiği bir süreçtir. Sonra, meta üretilir ve hiçbir ücretin ödenmediği çalışma saatleriyle artık değer yaratılır. Meta satılınca, sermaye, işler planlandığı gibi gitmişse, artık değer sayesinde büyümüş olarak yeniden para biçimine dönüşür. Sermaye, ona sahip olanlar ile hem doğrudan artık değer kaynağı olarak hem de üretimde kullanılan makineler ve hammaddeler birikmiş emekten oluştuğu için dolaylı olarak emek arasındaki bir ilişki de sayılır. Marx'ın tezini bir tür *gereklilik* içeren bir dizi adım olarak düzenlemek için Hegel'in *Mantık*'ından yardım alması, yeni diyalektiğin *Kapital* okumasında ortak zemindir. Kapitalizm karşılıklı bağımlı ve gerekli süreçlerin oluşturduğu bir sistem olarak tanımlandığı içindir ki, böyle bir sistemin açıklayıcı ve eleştirel bir betimlemesi de gerekli diyalektik savlardan oluşan bir zincir olarak geliştirilmelidir. Ama ne türden gereklilik sorusu, yeni diyalektik bilginlerini ayrılığa düşüren bir sorudur. Burası, onların yaklaşımını eleştirenlerin de tutundukları bir noktadır. Sıklıkla dile getirilen yakınmaya göre, yeni eleştirmenler, Marx'ın, kapitalizmin gerçek işleyişine daha sonra mekanik olarak ve dışarıdan yansıtılan sonuçlara ulaşmak için bir dizi gerekli türetmeyi kullandığını söylüyorlar. Örneğin Alex Callinicos, "Marx'ın kapitalist üretim tarzının somut yapısını bizatihi sermaye kavramından türettiğini öne süren aşırı Hegelci Marksistler"e[19] saldırıyor. Callinicos, yeni diyalektiğin kavramsal türetmeye yaptığı vurguyu şiddetle kınıyor:

> En kötüsü bu, somut toplumsal oluşumların analizinin yerine diyalektik kelime oyununu ve skolastik yorumu koyuyor; en iyi koşullarda ise Marx'ın yöntemini katışıksız bir kavramsal diyalektiğe indirgeme eğilimi sergiliyor.[20]

Marx'ın diyalektik tartışmasının itici gücü ne tür bir zorunluluktur?

Patrick Murray'in yeni diyalektik çalışması, böyle eleştirilere karşı apaçık bir savunma sunuyor. Eleştirenlerin takdir edemedikleri şey, ekonomi politiğin, hem bilimsel hem de eleştirel olması isteniyorsa, diyalektik gerekliliğe dayalı savların sistematik konumlandırılmasına gerek duyduğudur. Murray, Hegel'in *Mantık*'ının II. Kitabındaki öz ve görünüş irdelemesinden Marx'ın ne şekillerde yararlandığını kılı kırk yaran bir özenle inceler. Bilimdeki kilit güçlük, Marx'ın anladığı üzere, olguların yalnızca görgül yüzeysel görünüşlerinin derinlemesine incelemeye elverişli olmasıdır. Altta yatan, saklı ilişkilerin ve kuvvetlerin bunlardan çıkarsanması gerekir. Bu nedenle, daha önce belirtildiği gibi, işlerlikte olan alttaki belirleyicilerin mahiyetini açıklamak için şu veya bu tür bir zorunluluğa dayanan savlar geliştirilmelidir. Ama Marx'a göre, öz hakkındaki böyle savların geçerliliği her zaman görgül doğrulamaya tabidir. Bunun anlamı, tam gelişmiş bir bilimsel betimlemenin, görünüşlerin niçin o şekilde olduklarına ve niçin aldatıcı olabildiklerine ilişkin açıklamalar içermesi gerektiğidir. Marx'ın yazdığı gibi, "şeylerin görünüş biçimi, onların özüyle doğrudan örtüşseydi tüm bilim gereksiz olurdu".[21] Örneğin kâr oranı, "görünen yüzeysel olgu"dur ama 'altta yatan kâr, artık değerdir ve bu, "sorgulanması gereken görünmez öz"dür.[22] Başka bir örnek: Yüzeyden bakılınca, metanın değerini sermaye, emek ve toprak olmak üzere üç faktörün üretime yaptıkları birleşik katkı belirliyormuş gibi görünür. Ana akım iktisadın görgülcülüğü, böyle bir önermeyi kanıt gerektirmeyecek kadar açık kabul eder. Yukarıda değindiğim gibi, 1857-8 yılının kışında Marx'ın değere ilişkin emek kuramını destekleyici sav dizisini -*Kapital*'deki belirleyici bilimsel ve siyasal paradigma değişimlerinden birinikurmasına, Hegelci kategoriler mantığı yardım etti. Bir noktada Marx'ın kendisi, Kopernik devriminin bir ekonomi politik modeli olduğunu ileri sürer.

> Rekabetin bilimsel bir analizi, ancak sermayenin içsel mahiyetini kavrarsak mümkün olur, tıpkı gök cisimlerinin görünür hareketlerinin yalnızca onların gerçek hareketlerine, [yani] duyularla algılanamayan hareketlerine aşina olan birisi tarafından anlaşılabilmesi gibi.[23]

Kapital'de Marx, iki sav öğesini iç içe dokur -bu kitap hem klasik ekonomi politik kategorilerinin bir eleştirisidir hem de kapitalizmin nasıl işlediğine ilişkin eleştirel bir betimlemedir. Bu iki öğe birbiriyle derinden

bağlantılıdır. Kapitalizmin asıl içsel mahiyeti öyledir ki, yanıltıcı ve alttaki gerçeklikle bağdaşmaz görünüşler üretir.

Klasik siyasal iktisatçıların en büyüğü olan Ricardo'nun çalışması bile ideolojiktir, çünkü özü yüzeysel görünüşlere bağlayan dolayımlamaları izleyip ortaya çıkarmaz. Ricardo, altta yatan asıl yapıları ve ilişkileri saptamak, bunların yanıltıcı bir yüzeysel görünüş yaratmalarının nedenlerini belirlemek üzere doğru bir bilimsel yöntem kullanmadığı için Marx'ın eleştirisine hedef olur. Buradaki güçlük, yalnızca, yanılsamaların ötesine işleyerek alttaki gerçeğe erişmekle ilgili değildir. Yüzeyde görünen şey bir yanılsama olabilir, ama öyle olması gerekmez. Fiyat, yüzeye ait bir kategoridir ve fiyatların gerçekdışı ya da yanılsamalı bir yanı yoktur. Metanın satıldığı fiyatlar ile alttaki öz olan emek zamanı arasında bir bağlantı zinciri saptamak, temel olanı belirlemek üzere çok sayıda karıştırıcı etki arasından soyutlama yapmayı gerektirir. Değerin altta yatan belirleyicilerine basit görgül işlemlerle ulaşılamaz. Görgül, olgulara dayanan savlarla, kâr oranlarından çıkıp bunların dayandığı artık değer oranlarına varmak olanaksızdır. Marx, kimyaya kıyasla ekonomi politiğin karşılaştığı zorluğa, "ekonomik biçimlerin analizinde mikroskoplardan da, kimyasal miyarlardan da yardım alınmaz," diyerek işaret eder. "Soyutlama yeteneği [*die Abstractionskrafte*] her ikisinin de yerini almalıdır".[24]

Yeni diyalektik bilginlerinin vurguladıklarına göre, Marx para kategorisini sunarken, paranın kullanışlı bir mübadele aracı olarak gördüğü işlevle başlayan ana akım iktisat ders kitaplarındaki alışılmış açıklamalardan oldukça farklı bir yaklaşım sergiler. Aksine Marx'ın savına göre, para kategorisini ortaya çıkaran, metanın kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki çelişkidir. Kullanım değeri metanın doğal duyumsal nitelikleriyle bağlantılıdır, ama mübadele değeri metanın *toplumsal* bir özelliğidir ve ancak metaların birbirleriyle ilişkisinde kendini gösterebilir. Para, tek tek metaların doğal biçimi ile değerler olarak aldıkları biçim arasındaki çelişkiyi alt etme olanağı veren -çelişki giderilmemesine, salt başka ontolojik düzeylere ötelenmesine rağmen- gerekli bir biçim olarak gelişir.[25]

Kategorilerin bilimsel konumlandırılışı, Marx'ın metninin politikasıyla karşılıklı bağlantılıdır. Marx, gerekliliğe dayanan savları, burjuva iktisadının kapitalist toplum kategorilerini doğal ve evrensel gibi yansıtma tarzına meydan okumak için kullanır. Marx, bir sistem olarak kapitalizmin belirli öğelerinin ve süreçlerinin karşılıklı bağımlılık örüntülerini izleyerek, o bileşenlerin tarihsel özgüllüklerini tespit ediyor.

Marx, iktisatçıların örneğin "sermaye insan toplumlarında evrenseldir" demelerine olanak veren genel tanımların ideolojik kullanımına meydan okuyor. Örneğin, en erken insan toplumlarında bile üretim araçlarının -avlanacak hayvana atılan taş, ağaçlardaki meyvelere ulaşmak için yararlanılan sopa- kullanıldığı yolunda klasik ekonomi politik tezine işaret ediyor.[26]

Arthur, Marx'ın diyalektik savını ileriye taşıyan türden gerekliliğin şekillenmesinde yadsımanın önemini vurgulamıştır. Burada Arthur, Roy Bhaskar'ın önemli çalışmasından övgüyle söz eder. Görgülcülüğün ve olguculuğun güçlü bir eleştirisini yapan Bhaskar, kendi ifadesiyle onların *ontolojik tek değerliliğine* şiddetle çatar. Bhaskar, onun yerine, *gerçek yadsıma* dediği şeye olanak veren bir paradigma olarak ontolojik katmanlaşmayı savunur. "Bu, başka şeylerin yanı sıra, saklı olanı, boş olanı, dışta olanı, arzuyu, yoksunluğu, gereksinimi çağrıştırır ... Hegelci diyalektiği ileriye taşıyan, gerçek yadsımadır.[27] Nitekim Marksizm, bilimsel karakterinin parçası olarak, kapitalizmin bir eleştirisini ve dönüştürücü bir yadsıma pratiğinin temelini içerir. Bhaskar'ın Marksist projeyi kuramlaştırmakta temel aldığı ontoloji karmaşıktır ve birbiriyle ilintili üç boyut içerir: gerçek olan, fiilî olan ve görgül olan. Marx'ın ekonomi politikte uyguladığı şekliyle, gerçek olan, somut olandır, özü ve görünüşü birbirine bağlayan ve sıklıkla yanılsamalı olsalar bile görünüşleri gerçek sayan bir anlatımdır. Marx, bilimini, görgül ve dolaysız şekilde fiilî ve var olanla sınırlamaz. Dikkatini sürekli olarak değişiklik üzerinde ve beliren güçler üzerinde odaklar. Akılcı diyalektik, diye yazar Marx,

> mevcut olan konusundaki olumlu anlayışına, onun yadsınmasının, kaçınılmaz yıkımının eşzamanlı tanınmasını da dâhil eder; çünkü en yüksek düzeyde gelişmiş her biçimin akışkan bir durumda, hareket içinde olduğunu kabul eder ve bu nedenle, onun gelip geçici yönünü de kavrar.[28]

Pinkard, Kolb ve başkaları, Hegel'in metninde var olan birbiriyle bağlantılı iki sav örüntüsünün izini sürmüşlerdir.[29] Birincisi, soyut kavramlardan daha somut kavramlara ilerleyen hareket olarak ilerici bir diyalektiktir. Hegel'in iddiası, ilerleme ilkesinin diyalektik gereklilik olduğudur. İlerlemenin itici gücü, soyutlamaların doğurduğu çelişkilerden ya da şeyler soyut olarak tanımlandığı zaman oluşan ayrıntı boşluğundan ve yoksulluğundan düşüncenin duyduğu hoşnutsuzluktur. Eleştirel gözle bakıldığı zaman, soyut kavramların çelişkili oldukları açığa çıkar. Hegel'e göre, çelişkiler bir hareket ve değişiklik kaynağıdır. Bhaskar, kullanılan gereklilik biçimlerini şöyle açıklıyor:

> Hegel'e göre hakikat, bütünlüktür ve hata, tek yanlılıkta, eksiklikte ve soyutlamada yatar; o [hata], ürettiği çelişkilerden tanınabilir ve bunların daha tam, daha zengin, daha somut kavramsal biçimlerle birleştirilmesi yoluyla giderilebilir ... Hegel'e özgü diyalektik, iki temel şekilde ilerler: bir kavramda zımnen bulunan ama yeterince ifade edilmemiş olanı ortaya çıkararak ya da ondaki bir eksikliği, yokluğu ya da yetersizliği onararak.[30]

Çelişkiler ya gerçeklikte ya da düşüncede doğabilir, ama Hegel'le ilgili pespaye (örneğin, Karl Popper tarafından yayılan) söylentinin aksine, ne düşünce ne de maddi dünya mahiyet bakımından çelişkilidir. Her ikisinde de çelişkiler doğar, ama katlanılmaz şeyler olarak yaşanır ve bunları çözme yollarının bulunması yönünde baskılar yaratır. Örneğin, Hegel'in *Aufhebung* -çelişkilerin daha karmaşık bir bütünün parçası olarak yeniden inşa edilip zayıflatıldığı daha yüksek biçimlerin belirmesi- dediği süreç burada yaşanır. Hegel'e göre, her nerede çelişkiler doğarsa, bunlar ister maddi dünyada, ister düşüncede olsun, istikrarsızlık ve değişim kaynağıdır.

Yeni diyalektik tarzda bir sava yön veren gereklilik türü, biçimsel mantıkta bulunacak türden -eğer A = B ve B = C ise, o zaman A = C'dir vb.- değildir. Bu gereklilik türü olasılıkçı niteliktedir. Bu, bilim felsefesindeki gerçekçi geleneğin doğal ya da toplumsal dünyada meydana gelen ve verili bir sonucu üretme olasılığı yüksek olan süreçleri anlatmak için kullandığı *doğal gereklilik* terimine yakındır.[31] Marx'ta, diyalektik bir savın gerekli ilerlemesi ile kapitalist sistemde doğal gereklilikle işlerlikte saydığı süreçler arasında çoğunlukla dolaylı olmakla birlikte derin bir bağlantı vardır. Burada iki ana tipte durum vardır. Birincisi, eylemin, Marx'ın "ekonomik ilişkilerin sessiz zorlaması"[32] dediği şeye tabi olması. İkincisi, alternatif stratejiler için daha geniş alanın bulunması, ama faillerin ekonomik eyleminin seçim yasalarına tabi olması; söz gelimi, kapitalistler işlerini ne tür bir verimlilikle ya da verimsizlikle yürütmeyi seçerlerse öyle yürütmekte özgürdürler -ama ikincisini seçerlerse, işlerini kaybetme tehlikesiyle karşılaşırlar.

Marx'ın *Kapital*'deki savının soyuttan somuta gittiği sıklıkla söylenir. Aslında, örüntü daha karmaşıktır. *Kapital*'in anlatısı, kapitalizmin soyut bir açıklamasından somut bir açıklamasına doğru tek yönde ilerleyen kesintisiz bir yolculuk değildir, daha çok bir *sarmal* gibidir, gitgide karmaşıklaşan şekillerde tanımlanıyor olsa bile altta yatan bir soyutlama düzeyine tekrar tekrar geri dönüş vardır. Örneğin, bu nedenle *Kapital* -salt satış için üretilmiş mallar ve hizmetler olarak tanımlanan- genel ve soyut

bir kategori olarak meta ile başlar. Ama Marx, metanın yalnızca sermayenin ürünü olarak değil, üretim devresinde sermayenin büründüğü biçimlerden birisi olarak da sunulduğu bir bölümle Birinci Cildi sonuca bağlar. Ayrıca, *gereklilik* de analize girmiştir. Kapitalist, üretilen metayı satmak için baskı altındadır, çünkü ödenmesi gereken bir ücret bordrosu ve işi sürdürmek için satın alınması gereken girdiler vardır.[33]

Marx'ın ekonomi politiğine ilişkin harika yorumunda Rosdolsky'nin vurguladığı gibi, genel olarak sermaye ile birçok sermaye arasındaki ayrım *Kapital*'in mimarisi için temel niteliktedir.[34] *Kapital*'in Birinci Cildinde ve II. Cildin büyük kısmında Marx, sermayenin bireysel rakip firmalar hâlinde bölünmesini bir yana bırakan muazzam soyutlamayı yapar. Bu, onun, sermaye ile emek arasındaki ilişkiye odaklanmasına ve kârın artık değerde ya da işçilerin çalıştıkları zamanın ödenmeyen kısmıyla yarattıkları değerde yatan kökenini açıklığa kavuşturmasına olanak verir. Marx, İkinci Cildin sonuna doğru sermayeyi rekabet içindeki birçok sermaye olarak incelemeye yöneldiği zaman, bu, genel olarak sermaye soyutlamasından yola devam eden bir hamle değildir, yeni bir soyut başlama noktasına geri dönüşü temsil eder. *Kapital*'in tezinin üzerine kurulduğu iki büyük karşıtlık -sermaye karşısında emek ve sermaye karşısında sermaye- birbiriyle bağlantılı olarak, ama aynı zamanda her ikisi de kapitalist üretim tarzını oluşturan ve dolayısıyla, ayrı düzeylerde analiz gerektiren şeyler olarak betimlenir. Callinicos'un doğru olarak savunduğu gibi,

> *Kapital*, yalın bir özün (değerin) hem dışa vurulma hem de gizlenme tarzının izini sürmez, hem karşılıklı bağımlı hem de birbirine indirgenemez düzeyler içeren karmaşık bir yapıyı açığa çıkarır.[35]

Hegel'de *Begriff* mantığı

Hegel'in *Mantık*'ında, çözülmemiş ikili karşıtlıklarıyla *Öz* alanı, negatif diyalektiğin mekânıdır. Ama Hegel'e göre, *Öz*'ün negatifliği, Hegel'in mantığının doruğuna, *Öz* mantığından *Begriff* (kavramsallık) mantığı alanına temel değişimin olduğu noktaya giden yolda yalnızca bir duraktır. Burada, *Öz* mantığının gerilimleri ve karşıtlıkları, daha yüksek, daha karmaşık ve uyumlulaştırılmış yapılarda barışa kavuşur. Böylece, negatif diyalektiğin ikinci aşaması (özümsenmemiş ötekilik), üçüncü bir organik bütünleşme aşamasında alt edilir. *Begriff* mantığında, kavramsal yapılar olan öznellik ve faillik tanımlanır ve araştırılır. Ve Hegel son bir hamle yaparak, organik özbilinçli yaşam biçimlerini

kavrama ve anlama yeteneği olarak kavramsallığın kendisine ilişkin bir irdelemeyle *Mantık*'ını sonuca bağlar. Yeni diyalektik grubundaki önemli tartışmaların birisi, Hegel'in *Begriff* mantığının Marx'taki rolü konusunda olmuştur. Tony Smith, Patrick Murray ve Christopher Arthur'un bu soruna ilişkin taban tabana zıt görüşlerinin kısaca gözden geçirilmesi, yeni diyalektik yandaşlarını bölen daha geniş kuramsal farklılıklardan bazılarını açıklığa kavuşturacaktır.

Marx ve tasım

Tony Smith, Hegel'in mantığının *Begriff* kesimini şekillendiren ve düzenleyen tasımsal örüntülerden Marx'ın derinlemesine etkilenmiş olduğunu düşünür. Gerçekten, Smith'in 1990'da yayımlanan ve geniş tartışma yaratan *The Logic of Marx's "Capital"* (Marx'ın "Kapital"inin Mantığı) adlı kitabının tüm özü, Marx'ın ekonomi politiğindeki tasımsal savlara yönelik yılmak bilmez bir arayıştır. Smith, Marx'ın düşüncesinin süregiden gücünün ve ilintisinin, *dolaysız olarak* Marx'ın çalışmalarındaki Hegelci unsurlardan doğduğu yolunda alışılmadık bir kanıya sahip olan sıra dışı bir kişiliktir. Althusser'in ve analitik Marksizm okulunun ortaya attıkları, *Kapital*'in Hegel'in etkisinin kökten reddini temsil ettiği şeklindeki görüşe şiddetle karşıdır. Smith'in saptamasına göre, Hegel, kendi çalışmalarını ahlaki ve entelektüel yenilenmeye bir katkı olarak görmesine rağmen zamanının yeni yeni gelişen kapitalizminin şiddetli bir eleştirmenidir. Smith, Marx'ı, maddeci bir kapitalizm eleştirisinin derinlemesine Hegelci bir sürümünü geliştiren kişi olarak betimler. Smith'in kanıtlamayı amaçladığı şey, Marx'ın *Kapital*'inin, akıl yürütme yöntemiyle, esasen Hegel'e sadık olduğudur -özellikle de *Kapital*'in eleştirel gücüne ve bilimsel tutarlılığına, tümellik, tikellik ve bireysellik boyutlarını birleştirerek organik varlıkların kendilerini inşa ettikleri toplumsal dünyadaki etkin süreçleri izleyen *tasımı* tekrar tekrar kullanmasının kaynaklık ettiğidir.

Smith'in çıkış noktası, "diyalektik mantığın, basit ve soyut kategorilerden karmaşık ve somut olanlara geçişler yapıldığı zaman işlev gören bir dizi kuraldan ibaret olduğu"dur.[36] Smith'in açıklamasında, diyalektik bir dizilişle üç aşama vardır. Birincisi, nesnelerin ya da süreçlerin ortaklaşa sahip oldukları şeyleri vurgulayan bir kategoriyle, yalın birlik aşamasıyla başlarız. Yalındır, çünkü kategorinin ifade ettiği nesnenin içindeki farklılıklar o an için görmezden gelinir ve özetlenir. Örneğin, tüm toplumlarda emek tahsisi için bir mekanizma olmalıdır. Marx, bir keresinde, bunun

bir çocuğun bile anlayacağı kadar açık olduğunu belirtmiştir.[37] İkinci aşamada, ilk kategorinin örttüğü ne varsa onlardaki farklılıkları vurgulamak üzere kategoride değişiklik yapılır. Söz gelimi, toplumsal emeğin tahsisinde tutulabilen çeşitli yollar vardır. Komünal gelenekle olabilir, emeği yönlendiren bir devlet eliyle olabilir ya da kapitalist ekonomideki gibi, işçilerinin ne üreteceğine bağımsız olarak karar veren ve sonra, kullandıkları emekten kârlı şekilde yararlanıp yararlanmadıklarını piyasada gören şirketler eliyle olabilir.

Bir diyalektiğin -*Begriff* mantığının- üçüncü aşaması, önceki birlik ve farklılık aşamalarını daha yüksek düzeyli yeni bir kategoride birleştirir. Marx, *Kapital*in başında bir yerde, üreticilerin özgürce kuracakları bir birliğin, onların emeklerini kâr için değil, gereksinim için üretime tahsis edilebileceği bir toplum biçiminin mümkün olduğunu belirtir. Sosyalist bir toplumda emek, üretimin ortaklaşa saptanmış gereksinimlerini karşılamak üzere kullanılması için, üzerinde demokratik olarak uzlaşılmış bir plan temelinde üretime tahsis edilecektir.

Smith'in iddiasına göre, *Kapital*'in savının asıl yapısını böyle tasımsal örüntülerin çeşitlemeleri oluşturur. Örneğin Smith, *Kapital*'in birinci büyük kesiminin, *üretimdeki sermaye* üzerinde ve basit bir soyutlama olarak sermaye (genel olarak sermaye) ile sömürdüğü emek arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaştığını öne sürer. Yaklaşık İkinci Cildin sonunda başlayan ikinci kesim, çok sayıda sermaye biçimindeki sermayeyi ve aralarındaki rekabeti ele alır. Son kesimde ise Marx, artık değerin dağılımını açıklamaya geçer -Smith'in gözünde bu, ilk iki aşamayı daha karmaşık bir tasımsal yapı içinde birleştiren üçüncü bir aşamadır.

Murray ve Hegel'in tahta kılıcı

Smith'in aksine, Patrick Murray, Marx'ın kapitalizmi analiz ederken, zıtların uzlaştırıldığı üç aşamalı bir mantıktan yararlanmadığında ısrar eder. Hegel'de *Begriff* mantığı kullanılarak tasımın tamamlanmasının, Hegel'in toplumsal reform ve sınıfsal uzlaşma projesiyle çözülmez şekilde bağlantılı olduğunu öne sürer.[38] Marx, kapitalist toplumun karşıtlıklarını ve çelişkilerini daha yüksek bir biçimde korumak için değil, yok etmek için ortaya çıkar. Murray, *Kapital*'de, Marx'ın erken dönemde Hegel'in siyaset felsefesine yönelttiği eleştiriye damga vuran aynı türden uzlaşmazlığı saptar.[39] Murray'in işaret ettiği gibi Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde merkezî bir yer tutan bir tezde Marx, Hegel'in, devletin yasa koyma gücünü görgül tekillik (sivil toplum) ile görgül tümellik (egemen ilke) arasın-

daki tasımsal aracı olarak gördüğünü belirtir. Murray, Hegel'in toplumsal karşıtlıkları uzlaştırmak için tasımı nasıl kullandığı konusunda Marx'ın yaptığı özeti aktarır:

> Denilebilir ki, Hegel'in akılcı tasımı geliştirmesinde, onun sisteminin tüm aşkınlığı ve gizemsel ikiciliği yüzeye çıkar. Orta terim tahta kılıçtır, tümellik ile tekillik arasında saklanmış zıtlıktır.[40]

Hegel'in uzlaştırma girişimi, kelime oyununa dayanır ve boş bir övünmeden -*tahta bir kılıçtan*- başka bir şey değildir. Gerçek şudur ki, Hegel'in devleti, sivil toplumun mantıksal atomunu, yani soyut bencil bireyi dönüştürmeksizin sivil toplumu aşar. Murray, bu tasımda yapılan sözde uzlaştırmayı sessizce yeriyor:

> Marx'ta, öz mantığı, daha yüksek bir birlik yönünde baskı yapan bir gereklilik farklılaşmasından çok, uzlaştırılamaz çatışmalar ortaya koyar. Cennet, devlet ya da para gibi üçüncü taraflar, başarılmış uyuma değil, üstü örtülmüş çatışmaya işaret eder.[41]

Murray'in savına göre, *Kapital* boyunca Marx, *Öz* mantığının zıtlıkları ve gerilimleri zemininde kalır. Çelişkiler bir biçimden diğerine aktarılmış olabilir, ama herhangi bir türden *Aufhebung*'a ya da uzlaştırmayla ulaşılan daha yüksek bir organik bütünlüğe tabi değildir. Kapitalizm, laf cambazlıklarıyla değil, toplumsal eylemle -tahta kılıçlarla değil, gerçek kılıçlarla- ortadan kaldırılacaktır. Ve *Kapital* bilimsel bir metin olduğu için, Murray, daha önce belirttiğim gibi, *Kapital*'in anlatısını yapılandıran belirleyici karşıtlığın, yüzeysel görüntüler ile altta yatan süreçler arasındaki karşıtlık olduğunda ısrar eder.

Negatif diyalektik terimi Adorno'nun adıyla ve yapıtlarıyla artık silinmez biçimde ilişkilidir. Bunun da haklı bir nedeni vardır. Arkadaşı Walter Benjamin'den derinlemesine etkilenen Adorno, zıtlıkları ve çelişkileri araştıran ama ne tür olursa olsun uzlaştırma girişiminde bulunmayı reddeden bir düşüncenin ortaya koyduğu sorunları güçlü şekilde irdeledi. Onların düşüncesine göre, bunu yapmak, kapitalist sistemin adaletsizliklerini zımnen onaylama sonucunu doğururdu. Adorno, "Diyalektik, yanlış gidişatın ontolojisidir", diye yazar.[42] Adorno, şunların arasında derin bir karşılıklı bağlantının olduğu kanısındaydı: (1) soyut kavramların, atıfta bulundukları nesnelerin somut tikelliğini örttüğü iddiası; (2) soyut mübadele değerinin, metanın kullanım değerleri üzerindeki hâkimiyeti; ve (3) soyut kapitalist devletin bireysel yurttaşa hâkimiyeti.[43] Adorno meta fetişizmi okuluna bağlı olmasına ve kapitalizme getirdiği eleştiri

sermayeden çok mübadele üzerinde odaklanmasına karşın, onun negatif diyalektiği kuramlaştırma çabasından ve sunuş tarzından ekonomi politiğin öğreneceği hâlâ pek çok şey vardır.

Christopher Arthur ve egemen otomat olarak sermaye

Bununla birlikte, Marx'ın *Begriff* mantığını kullanımı konusunda üçüncü bir perspektif vardır, o da Christopher Arthur'a aittir. Arthur'a göre Marx, Hegel'in uzlaştırılmış Mutlak Fikir'ini, tam da sermayenin egemenliğindeki bir sistemin şeyleşmiş mahiyetini ifade eden bir figür olarak kullanır. Arthur, Marx'ta Hegel'e ilişkin iki görüşün bulunduğuna işaret eder. Marx'ın dışrak (egzoterik) görüşü, daha önce irdelediğim üzere, Hegel'in "gerçeği düşüncenin ürünü olarak kavrayan" bir ontoteolog olduğu görüşüdür.[44] Ama Marx'ın içrek (ezoterik) görüşü, Hegel'in gizli bir görgülcü olduğudur. Hegel'in diyalektiği, soyutlamaların kendi görgül hâllerine hükmettiği baş aşağı duran yabancılaşmış bir düşünce tarzıdır.[45] Kapitalizm de tepetaklak duran bir sistemdir, ürünlerin onları yapan işçilere hükmettiği bir sistemdir. Arthur'un yazdığına göre, hem Hegel'in *Begriff*'inde hem de Marx'ın sermaye kavramında karşılaştıklarımız,

> gerçek bireylere boyun eğdiren yabancı sahte öznelerdir. Bu perspektiften, diyalektik mantık, bir düşünce sapmasıdır, ama onu, sapmış gerçeklik olan kapitalizmi anlamak için uygun bir yöntem yapan da işte tam budur.[46]

Arthur, Marksist bilimdeki değer biçimi geleneğinin seçkin bir temsilcisidir.[47] Marx, *Kapital*'in başlarındaki kritik bir paragrafta, kendi ekonomi politiğinin Adam Smith ya da David Ricardo'nunkinden tümüyle farklı olduğunu, çünkü "değer biçimini alakasız bir şey olarak, metanın kendisinin dışında bir şey olarak ele almadığı"nı belirtir.[48] Arthur'a göre, *Kapital*'in başlangıcındaki kritik an, Marx'ın, kapitalist mübadelede metanın kullanım değerinin bir yana bırakıldığı ve metanın yalnızca mübadele değerinin miktarıyla dikkate alındığı yolundaki tezidir. Arthur'un buna verdiği anlam, savın bu aşamasında metanın yalnızca salt boş mübadele edilebilirlik biçimi olarak var olduğudur. Marx para kavramını geliştirdikçe, mübadele ilişkisinin biçimsel boşluğu, metanın belirli miktarlarda soyut parayla değiş tokuş edildiği bir ilişki olarak yeniden tanımlanır. Böylelikle, mübadelenin boşluğu artık değerin vücut bulması olarak saf boş para soyutlamasında anlatıma kavuşur. Arthur'un *Kapital* okumasına göre, bir sonraki aşama, para sermaye tutarlarının birikmesidir, sonra da bunlar üretim araçlarına ve

ücretli emeğe dönüştürülür. Endüstriyel üretim ve emekten artık değer sızdırma süreçlerinde, sermaye, zamanla dünya ekonomisi üzerinde egemenlik kurmasına olanak sağlayan bir özgenişleme ve güç kaynağı bulur. Böylelikle, saf biçim olarak başlayan değer, kendi kendini sürdüren ama esasen değer biçiminin ilk baştaki boşluğunca belirlenmeye devam eden bir sömürü sisteminin maddi gerçekliğine dönüşür. Arthur'a göre, değer biçimi, kapitalizmin ta özünde yatan bir ontolojik boşluğu anlatıma kavuşturur. Sermaye olarak değer,

> vampir gibi emeğe yapışan ve ondan beslenen doğa dışı bir biçim ... boş bünyesini bizi harcayarak şişiren bir ontolojik vampir[49]

hâline gelir.

Arthur'un Hegel'in *Mantık*'ı ile Marx'ın *Kapital*'i arasında kurduğu benzeşimin temeli budur. Hegel'in *Mantık*'ı, olabilecek en boş soyutlamalar -*Varlık* (basit *oluş*) ve *Yokluk* (*olmayış*) ile başlar. *Mantık*, önceden belirttiğim gibi, son kesimlerinde, hem bilimsel düşüncenin hem de gündelik düşünüşün cebelleşmek durumunda olduğu en karmaşık gerçeklikleri kavramak için gerekli olan sistematik şekilde karşılıklı ilişkili kavramlar inşa ederek sona erer. Örneğin, "yaşam" ya da "kişi" gibi terimlerin kapsadığı şeyler. Düşünce de kendisi hakkında düşünebilme öz yeterliliğine ulaşmıştır. Arthur'un sermayeyle kurduğu benzeşim bundandır. Hegel'in mantığının kişilik dışı soyutlamaları ve onu tanımlayan gereklilik örüntüleri, kârlılık ve sırf birikim buyruğuyla hareket eden bir ekonomik sistemin insanlığa egemen olmasını ifade edebilir ve açıklayabilir.

Arthur'un benzeşim tezi oldukça büyük tartışma koparmıştır, ama Arthur bu tezini duru bir dille ve oldukça bilimsel yetkinlikle geliştirmiş ve savunmuştur. Arthur'u eleştirenlerin birçoğu, onun anlatımının, *Kapital*'de güçlü bir varlık gösteren bir dizi izleği dile getirdiğini teslim eder.[50] Marx, kapitalizmin nasıl da şeyleşmiş bir sistem olarak işlediğini ve kurduğu tahakkümle sermayenin nasıl da kavranmasına ve açıklanmasına mantığın yardım edebildiği tepetaklak ve insanlıkdışı biçimler yaratan şey benzeri bir otomat olduğunu belirtmek için zaman zaman metafizik bir dil kullanır. Ne var ki, Arthur'un sermayeyi Hegel'e özgü *İdea* olarak görmesi ayrıntısıyla ve birçok gerekçeyle eleştirilmiştir. Örneğin eleştirmenler, değer biçimi yaklaşımının kullanım değeri kategorisini nasıl marjinalleştirdiğini sorgulamışlardır. Bunun doğurduğu etki, kullanım değeri karşısında mübadele değer çelişkisinin yumuşatılması ve metaya göre dışsal kılınmasıdır. *Üretimden* çok *mübadelede* saptandığı şekliyle

değer biçimi üzerinde aşırı odaklanma söz konusudur, emek sürecinin ve sömürünün maddi gerçekliklerine ise yeterli ağırlık verilmez. Marx'ın, meta değerinin belirleyicisi olarak emek kategorisini *Kapital*'in hemen başında sunmakla yanlış yaptığını öne süren Arthur'un bu iddiası yaygın şekilde reddedilmiştir. Arthur'un kanısına göre, emek kategorisi çok daha sonra ve artık değerin nereden geldiği sorununun mantıksal açıdan mümkün olan tek yanıtı olarak sunulmuş olmalıydı. Ne var ki Arthur'u eleştirenlerin savunduklarına göre Marx, emeği bir başlangıç kategorisi olarak öne çıkarmakla, kendi maddeciliği ile Hegel'in idealizmi arasındaki ayrım çizgisini kesin olarak çizen bir hamle yapmıştır. Siyasal açıdan, Arthur ödünsüzdür ve sermayeyi artık değerden beslenen bir vampir olarak betimlemekle Marx'ın izinden gider. Ama *Kapital*'de, sermayeler arasındaki rekabete de muazzam dikkat gösterilir. Genel olarak sermayeye ve sermayenin emekle olan ilişkisine aşırı odaklanan Arthur, rekabete (ya da çok sayıda vampir olarak sermayeye), dolayısıyla da kârlılık, birikim ve kapitalizmin hareket yasası konusunda Marx'ın sonraki analizine gereğinden az dikkat gösterir.[51]

Tony Smith ve tarihsel fail

Arthur'un çalışmasının tartışılabilir yönlerinden birisi, egemen güç olarak genelde sermayenin toplumsal failliği tekeline alış biçimidir.[52] Bu sorun, Tony Smith tarafından bilimsel olarak çok daha umut verici şekillerde araştırılır. Burada ele aldığımız yeni diyalektik düşünürleri arasında Hegelcilikle en derinden yoğrulanın Smith olduğu dikkate alınınca, bu biraz paradoksaldır. Ama Smith, kısıtlamaların -toplumsal eylemi örüntülü şekillerde seçip biçimlendiren mantıkların- yol gösterdiği toplumsal eylem konusunda net bir görüşe sahiptir. Örneğin Smith, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin şunu öne sürdüğünü düşünür:

> [T]oplumsal biçimin "mülkiyet" kategorisince tanımlanması nedeniyle, bu toplumsal biçim içinde hareket eden toplumsal failler, ister istemez, "sözleşme" kategorisinin tanımladığı toplumsal biçimin oluşacağı şekilde hareket etme eğilimi sergileyeceklerdir.[53]

Dolayısıyla, Smith'e göre, "bir kategori düzeyinden sonrakine geçişte kilit öğe, toplumsal faillerin davranışlarını içerir.[54] Eğer verili bir toplumsal biçim, "zorunlu olarak, toplumsal faillerin farklı bir toplumsal biçim kurmalarına yol açan yapısal eğilimler üretir" ise o zaman, diyalektik mantığın saptama ve izleme iddiasında olduğu türden gereklilik budur,

çünkü o zaman, "türetmenin gerekliliği maddi olarak toplumsal faillerin pratiğini temel alır".[55] Smith, "diyalektik toplumsal kuramdaki geçişlerin mikro temeller gerektirdiği"nde ısrar eder ve bunun, analitik Marksizm okulunun diyalektik mantığı *bireysel* motivasyonu açıklamaktan yoksun olmakla eleştirdiği zaman gözden kaçırdığı bir nokta olduğunu söyler.[56] Arthur'un yorumunda, diyalektik ilerleme, kapitalizmin gelişimini şeyleşmiş bir sistem olarak betimleyen Hegelgil diyalektiğin manevralarından okunabilir. Ne var ki Smith, otomatik mantığa değil, maddi uygulamalara dayanan bir kurama ihtiyacımız olduğunda ısrar eder.

> Hegel, kapitalizmin mahiyetini kendisinin kavram mantığından çıkarsamadı; daha çok, yaptığı kapitalizm incelemeleri, onu, kavram mantığının kapitalist düzende örneklendiğini öne sürmeye götürdü.[57]

Smith, fail olarak yalnızca sermayeyi temel alan herhangi bir *Kapital* okumasının, sistemin şeyleşmiş bir betimlemesini üreteceğinden kaygı duyar. Metanın kendiliğinden para doğurmadığına işaret eder:

> "Meta", "para" ve "sermaye" o zaman gerçekten insan toplumuna hükmeden yabancı güçler olup çıkmıştır. Ama bunlar birer şey değildir. Toplumsal ilişkiler içinde ve onlar yoluyla oluşturulmuştur, bu toplumsal ilişkiler toplumsal denetime ne denli yabancı bir hâl almış olursa olsun. Kendi başlarına bunlar hem bağımsız metafizik konumdan hem de herhangi bir nedensel güçten yoksundur.[58]

Ayrıca, somut bir analiz düzeyinde, sermayenin failliği, bireysel firmalarca ve sermaye sahiplerince uygulanır. Marx, *Kapital*'in İkinci Cildinin sonuna doğru ve Üçüncü Cilt boyunca, çok sayıda sermaye ve rekabet örüntülerini ele alır. Smith'in mikro failliğe ilişkin kaygısı, kapitalist dünya ekonomisindeki yakın tarihli gelişmeler konusunda değerli çalışmalar üretmesini sağlamıştır. Örneğin, yirminci yüzyılın ikinci yarısında kapitalist sanayi sektöründe uluslararası rekabetin kızışması, sonuç olarak da belli başlı sanayi ülkelerinde vasıfsızlaştırma ve çalışmayı hızlandırma örüntüleri ve gelişen dünyanın büyük bölümünde sanayi üretiminin hızla büyümesi konusunda.[59] Smith, daha yakın zamanda, uluslararası ekonominin yapısını ve işleyişlerini açıklamaya yönelik bir dizi modeli analiz etmek için diyalektik mantığın Hegelgil-Marksist çerçevelerini kullanan ve hararetli tartışmalar yaratan bir kitap yazmıştır. Smith sırasıyla neoliberal, demokratik kozmopolit ve Marksist modelleri inceler. Kitap, sosyalist bir dünya ekonomisi için olası bir yapı taslağı sunarak son bulur.[60]

Yeni diyalektik yaklaşımının değerlendirilmesi

Marx'ın *Kapital*'ine yönelik yeni diyalektik yaklaşımı, yaratıcı bilimsel çalışmalar ve canlı tartışmalar içeren dikkate değer bir literatür üretmiştir. Ama birçok sınırlı yönü vardır ve gelecekteki araştırmalarda bunların ele alınacağı umulur. Örneğin, şaşırtıcı şekilde dar kapsamlıdır. Şimdiye kadar hiç kimse, *Kapital*'in mantıksal inşasıyla ilgili Almanca çalışmaların oluşturduğu güçlü gelenek konusunda kalıcı bir inceleme yapmamış ve bunu, İngiliz dilindeki yeni diyalektik literatürünün ele aldığı izleklerle sistematik olarak karşılaştırmamıştır.[61] Hegel-Marx bağlantısı konusunda Japon bilginlerce üretilen geniş ve karmaşık külliyat da benzer şekilde ihmal edilmiştir.[62]

Hegel-Marx bağlantısını ele alan yeni diyalektik araştırmalarına yönelik en sık dile getirilen eleştiri, kavramsal türetmeyi tarihsel temelli görgül araştırmanın yerine koyduklarıdır. Bu eleştiri çizgisinin sağlam tezlere dayandırılan bir çeşitlemesinde, Alfredo Saad-Filho şu sonuca ulaşır:

> Yeni diyalektik yetersizdir ve potansiyel olarak yanlış yönlendiricidir, çünkü somut olan, tarihsel zemine dayandırılmış ve bu nedenle indirgenemez biçimde olumsal olsa bile, gerçekliği saf şekilde kavramlar aracılığıyla yeniden inşa etmeyi arzular. Tarihsel analiz ancak açımlama yönteminin *içine* ait ise somut olan kuramsal olarak analiz edilebilir.[63]

Saad-Filho'nun eleştirisinde ortaya attığı büyük sorunlar hakkında burada ancak birkaç kısa yorum yapılabilir. Aslında yeni diyalektik bilginleri, yaptıkları en iyi çalışmalarda, *saf* kavramları araştırmaya pek az zaman ayırırlar. Göstermeye çalıştığım gibi, kavramlar, kapitalizmin asıl mahiyetini kavramada ve dinamiklerinin, sistemin işleyişinin zorunlu mantığını yansıtan şekillerde bilimsel olarak yeniden inşa edilmesi olanağı sağlamada sahip oldukları netlik ve kesinlik açısından kılı kırk yararcasına irdelenir. Yeni diyalektik yazarları genellikle sınırlı ve kesin hedefler koyarlar; kapitalist toplumun ayrıntılı tarihsel evrimine ilişkin açıklamalar sunma iddiasında bulunmazlar. Marx'ın nasıl ve niçin *Kapital*'in savını böyle tuhaf şekilde düzenlediğini açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır. Marx'ın dile getirdiği, kapitalizmin tepetaklak gerçekliğinin diyalektik gereklilik içeren bir mantığın birbirine bağladığı apayrı bir dizi kategori gerektirdiği şeklindeki tezi ciddiye almışlardır. Cesur iddialarda bulundukları nokta, böyle kategorik mantıkların, bir sistem olarak kapitalizmin işleyişindeki kısıtlama ve baskı örüntülerini modellemekte kullanılabileceğini savunmalarıdır.

Yeni diyalektik literatüründe öne çıktığı şekliyle *sistem* kavramı hakkında sorulacak sorular elbette vardır. Yeni diyalektikçiler, tarihsel anlatıdan çok çağdaş zamanlı analiz üzerinde odaklanmakla, tarihsel değişimde gerekliliğin işleyişine ilişkin hiçbir iddiada bulunmaksızın bir sistem olarak kapitalizmin zorunluluklarını ve dinamiklerini araştırabilmişlerdir. Bu nedenle, kapitalizmin tarihinde meydana gelecek gelişmelere ilişkin emin savlardan ve öngörülerden kaçınabilmişlerdir. Onların yaklaşımı, ciddi bir bilim olarak tanınan ortodoks Marksizm geleneğinin gözden düşmesinde büyük payı olan türden teleolojiyi açıkça reddeder.

Bence, yeni diyalektik bilginlerinin, sundukları projenin tarihsel anlatı ve görgül olumsallık üzerinde odaklanan yaklaşımlarla ilişkisini yeterince tanımlamadıkları yine de doğrudur.[64] Sistemlerin yapısını ve bilimsel olarak analiz edilmelerinin koşullarını açıklığa kavuştururken bile, tarihsel anlatı gereklidir. Sistemler, oluşma ve dağılma süreçlerine tabidir. Yapıları, yaşayabilirliklerine yönelik iç ve dış tehditlere tepki olarak evrilir. Diyalektik yöntemi evrimsel biyolojide sistem ve değişimi ele alan yöntemlere benzeten bir tanımlamayı Marx'ın kendisi doğrulamıştır:

> En önemli olan, ardışıklıklar dizisinin, farklı gelişim durumlarının kendini gösterdiği dizilişlerin ve bağların kesin analizidir ... her tarihsel dönemin kendi yasaları vardır ... Kısacası, ekonomik yaşam, diğer biyoloji dallarındaki evrim tarihine benzeyen bir olguyu bize sunar.[65]

Kapital'in Birinci Cildinin kritik nitelikteki ilk bölümlerinin, basit meta üretiminin yerini kapitalist üretim tarzının aldığı bir tarihsel sıralanma etrafında düzenlendiğini iddia ederken Engels'in yanlış yaptığını kabul edebiliriz. Ama Engels, tam gelişmiş bir Marksist ekonomi politiğin özünde tarihsel olduğunu savunmakta haklıydı. Belirttiğim gibi, kapitalist *rekabet* mantığına yeterince dikkat gösterilmemesi, yeni diyalektik çalışmalarını sınırlamıştır.[66] Yeni diyalektiğin genel külliyatında, dikkatler değer kuramının temelleri üzerinde yoğunlaştırılmıştır. Sistemin hareket yasaları, merkezî bir tasa değildir. *Değer yasası* –endüstriyel ve finansal kapitalizmin geniş çeşitlilik gösteren kurumlarını şekillendiren, sınıf mücadelesi, devlet oluşumu ve dünya piyasasının örgütlenmesi için koşulları koyan (bunalımlarda özellikle şiddetli işleyen) rekabet ve seçilimin somut mantığı– konusunda yapılmış pek az araştırma vardır.

NOTLAR

1 Yaptığı birçok irdelemeden dolayı Pete Green'e ve Hegel'i okumama ustaca kılavuzluk ettiği için Terry Dawson'a teşekkür ederim.

2 Moseley (ed.) 1993, s. 1. Şimdiye kadar yayınlanan diğer yeni diyalektik seçkileri şunlardır: Moseley ve Campbell (editörler) 1997, Arthur ve Reuten (editörler) 1998, Campbell ve Reuten (editörler) 2001, Bellofiore ve Taylor (editörler) ve Moseley (editör) 2005.

3 Engels'in, nicelikten niteliğe olan değişiklikleri vurgulayarak, diyalektiği gerçek dünyanın mahiyetine ilişkin genel bir görüş olarak yorumlamasına da karşı çıkıldı. Yeni diyalektik, çaydanlıktaki su kaynadığı zaman olan bitenlerle ilgilenmediği gibi, örneğin gerçekliğin özdeki çelişkilerin birliği olduğu ya da yadsımanın yadsınması yoluyla oluşan değişiklik gibi, diyalektik maddeci geleneğin başka ontolojik özellikleriyle de ilgilenmez. Diyalektik maddecilik kuramının yararlı bir kısa özeti için bkz. Bottomore 1992, s. 142-3. "Eski" diyalektiğin -Engels'ten kaynaklanan bir gelenekte doğanın ve tarihin diyalektiğinin- modern bir savunusu Rees 1998'de sunuluyor. Ne var ki Rees, kendi duruşunu Sovyet çeşitlerinden ayrı tutuyor ve Lukácsgil bir eğilimi benimsiyor.

4 Hegel, *Mantık Bilimi*'nin iki sürümünü kaleme aldı -ilk kez 1812-16'da yayınlanan uzun sürüm ve 1831'de yayınlanan kısa sürüm. Marx'ın 1858'de yeniden okuduğu uzun sürümdü, ama Marx, *Kapital*'in ikinci taslağını kaleme aldığı 1860-3 döneminde kısa mantığı da kullandı.

5 Marx ve Engels 1983, s. 249. Bir forma, kitap boyutunda on altı sayfadan oluşuyordu. Yeni diyalektik yaklaşım, Marx'ın *Kapital*'in ilk taslağındaki şu sözünden de etkilendi: "Ekonomik kategorilerin tarihsel açıdan belirleyici oldukları aynı sıralamayla birbirini izlemesini sağlamak bu nedenle uygulanamaz ve yanlış olurdu. Bunların sıralanışını, daha çok, modern burjuva toplumunda birbirleriyle olan ilişkileri belirler, o da sanki bunların doğal düzeniymiş gibi görünenin ya da tarihsel gelişime karşılık gelenin kesinlikle karşıtıdır". Marx 1973, s. 107.

6 Marx 1973, s. 881.

7 Marx 1976, s. 125.

8 Taylor 1975, s. 225.

9 Marx 1976, s. 102.

10 Bkz. Hegel 1970, Marx'ın Epikuros ile Demokritos'un fiziğinin karşılaştırılmasını ve aralarındaki kuramsal farklılıkların felsefi sonuçlarını konu alan tezini yazarken incelediği doğa bilimleri üzerine üç ciltlik bir yapıt.

11 Doğa bilimlerindeki yakın tarihli gelişmeler, Hegelcilik ile Marx'ın ekonomi politiğindeki bilimselliği karşı karşıya getiren yaygın kanıları sorgulanır hâle getirmiştir. Fiziğin Einstein'den bu yana izlediği rota ve doğa bilimlerinde önemli paradigmalar olarak doğrusalsızlığın, karmaşıklığın ve belirmenin gelişimi, Hegel'in diyalektiğinin bilimsel karakterinin daha sıcak bir bakışla yeniden değerlendirilmesini özendirmiştir. Bkz. Houlgate 1998, Cohen ve Wartofsky 1984. Hegel'in Newtoncu bilime yönelttiği eleştiri üzerine kısa ama olumlu bir yorum için bkz. Prigogine ve Stengers 1984, s. 89-91.

12 Marx 1973, s. 278.

13 Bkz. Hartmann 1972. Sıklıkla Hegel'in *Mantık*'ının *ontolojik* okuması olarak da anılır. Kategoriler mantığına Hegel'in getirdiği açıklama bakımından Marx'ın *Kapital*'i konusunda Batı Almanya'da yapılan diğer önemli irdelemeler arasında Backhaus 1969 ve Reichelt 1970 vardır. Heinrich 2001, aynı gelenek içinde daha sonra yapılan ve dikkate değer ölçüde yenilikçi bir çalışmadır.

14 Pinkard 1985, s. 85-109'da ve Kolb 1986, s. 38-95'de Hegel'in *Mantık*'ına ilişkin dikkate değer yorumlar vardır.

15 Kolb 1986, s. 43.

16 Pinkard 1985, s. 109.

17 *Sisteme* ilişkin modern kavramlar Hegel'in elinin altında değildir ve metninin bu kısmındaki zorluğun çoğu, geribildirim ya da dengeleşim gibi süreçleri tanımlamak için bir dil bulmayla cebelleşirken ortaya çıkar.

18 *Kapital*'deki bu izlekler, yeni diyalektik bilginlerinin en yararlı katkılarından ikisinde, yani *Kapital*, Cilt II üzerine (Arthur ve Reuten [editörler] 1998) ve *Kapital*, Cilt III üzerine (Campbell ve Reuten [editörler] 2001) yazılmış makalelerden oluşan seçkilerde incelenmiştir. İkinci anılan yapıt konusunda bazı önemli eleştiri noktaları için bkz. Green 2005, s. 19; Callinicos 1998, s. 98.

20 Callinicos 1998, s. 98. Burada Callinicos, Rees 1998, s. 108-18'de yeni diyalektiğe yöneltilen eleştiriyi onaylıyor.

21 Marx 1981, s. 956.

22 Marx 1981, s. 134.

23 Marx 1976, s. 433.

24 Marx 1976, s. 90.

25 "Metanın daha ileri gelişimi bu çelişkileri ortadan kaldırmaz, daha çok, hareket alanına sahip oldukları biçimi sağlar". Marx 1976, s. 198. Marx'ın, mübadele değerinin bir *kullanım değeri* olarak parada temsil edildiği (ve zorunlu olarak öyle olduğu) yolundaki tezine ilişkin bir irdeleme için bkz. Kincaid 2005 s. 95-8. Bu, yeri gelince, kapitalizmin çekler ya da elektronik transferler gibi ucuz para biçimleri geliştirerek kârlılığı artırma dürtüsü ile değerin korunabildiği, başka sahiplere devredilebildiği ya da sözleşmelerde bir değer ölçüsü olarak kullanılabildiği istikrarlı bir parasal araca sermayenin duyduğu gereksinim arasında bir çelişkiye yol açar. Marx'ın parayı ele alışı konusunda Martha Campbell'ın yaptığı derin bir açıklama, Campbell (ed.) 1997, s. 89-120'de yer almaktadır.

26 Bu noktaya Marx 1976, s. 291'de değinilmiştir. İktisatta tarihsellikten çıkarma çabalarına Marx'ın yönelttiği eleştirilere ilişkin araştırıcı bir sorgulama için bkz. Murray 1988, özellikle s. 121-9 ve 228-32.

27 Bhaskar 1993, s. 5. Bhaskar'ın sosyal bilimlerin toplumsal hastalıkları ortadan kaldırmayı amaçlayan uygulamalı bir boyut içerdikleri bir bakışı inandırıcı bir şekilde savunması, onun çalışmasının erdemlerinden birisidir. Bhaskar'ın tezine göre, nasıl ki tıp bilimi bir sağlık anlayışı çevresinde örgütleniyorsa ya da nasıl ki mühendislik beklenmedik şekilde çökmeyen yapılar kurmayı amaçlıyorsa, ekonomi politik gibi bir sosyal bilim de adil, demokratik ve sürdürülebilir toplumlar yaratma amacını gütmelidir.

28 Marx 1976, s. 103. Marksizmin kuramsal geleneği içindeki birçok diyalektik biçimini tanıtan dikkate değer bir kısa giriş için bkz. Bhaskar 1992, s. 143-50. Bhaskar, benim burada irdelemekte olduğum yöntembilimsel (epistemolojik) diyalektiğin yanı sıra, ontolojik diyalektiği ve tarih diyalektiğini de değerlendiriyor.

29 Bu bilginler Hegel'de üçüncü bir örüntü daha saptıyorlar: arkitektonik (mimari) örüntü. Bu, belirlenmiş yadsımayı, kategorilerin birbirleri karşısında yaptıkları hamlelerin denetleyicisi olarak tanımlar. Bildiğim kadarıyla, Marx'ın herhangi bir benzer arkitektonik kullandığını henüz kimse öne sürmemiştir.

30 Bhaskar 1992, s. 143.

31 Nedensellik konusunda ve doğal gerekliliğe ve nedensel güçlere ilişkin bir kuramın apaçık gelişimi konusunda Hume'a yönelik bir eleştiri için bkz. Harré ve Madden 1975. Bu yaklaşımın dikkate değer Marksist gelişimi için bkz. Bhaskar 1993, Bölüm 2.

32 Kapitalizm bir kez tam olarak gelişince –yani, köylüler topraklarından yoksun bırakılarak ücretli çalışmaya zorunlu kılındıktan sonra– emek arzını güvenceye almak için doğrudan ekstra ekonomik güç kullanımı olağandışı hâle gelir. O zaman "emek güçlerinden başka satacak bir şeyleri olmayan" insan kitleleri vardır. "... ekonomik ilişkilerin sessiz zorlaması, kapitalistin işçi üzerindeki tahakkümüne damgasını vurur". Marx 1976, s. 899.

33 Henüz açıkça anlaşılmayan nedenlerle, bu önemli (*Resultate* olarak bilinen) bölüm, Marx'ın ölümünden önce çıkan Birinci Cildin üç basımının herhangi birinde kendisi tarafından yayınlanmadı. Bu büyük metin, Marx 1976, s. 943-1084'te yer almaktadır.

34 Rosdolsky 1977, özellikle s. 41-50.

35 Callinicos 1982, s. 129. Fine, Lapavitsas ve Milonakis'in 2000'de çıkan önemli bir makalede Tony Smith'e karşı doğru olarak öne sürdükleri gibi, Marx, genelde sermayeyi *soyut* olarak ele almaz ve çok sayıda sermayenin oluşturduğu bir *somut* ile karşılaştırmaz. Daha çok, sistemin tam olarak somutlaştırılmış bir açıklaması, sermayenin bu iki boyutu arasındaki karşılıklı ilişkilerin izini sürmelidir.

36 Smith 1993, s. 97.

37 Marx'ın Kugelmann'a mektubu, 11 Temmuz 1868.

38 Ayrıca bkz. Pinkard 2000, Hegel'in felsefesi ile toplumsal reforma olan bağlılığı arasındaki yakın ilişkiyi ana izleklerinden birisi olarak alan dikkate değer bir Hegel biyografisi.

39 *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*, Marx ve Engels 1976'da.

40 Murray 1993, s. 41, Marx ve Engels 1975, s. 84.

41 Murray 1993, s. 41.

42 Adorno 1973, s. 11.

43 Jameson 1990'da ve Jarvis 1998'de bu izleklere ilişkin değerli açıklamalar vardır.

44 Marx 1976, s. 101.

45 Aslında Hegel, "aslan" kavramının, gerçek tikel aslanlardan öncelikli olduğunu savunuyor görünmektedir.

46 Arthur 1993, s. 29.

47 Yeni diyalektik grubunda da Geert Reuten tarafından temsil edilir. Bkz. Reuten 1989.

48 Marx 1976, s. 174.

49 Arthur 2002, s. 157 ve 167.

50 Arthur'un değer biçimi Marksizmine yönelik eleştiriler için bkz. Smith 2003 ve Arthur'un *Tarihsel Maddecilik*, 13, 2, s. 27 vd.'deki yanıtını da kapsayan, birçok bilginin katıldığı sempozyum. Değer biçimi yaklaşımı, iki klasik çalışmadan, yani Lukács 1971 ve Rubin 1973'ten kaynaklanan meta fetişizmine dayalı daha geniş Marx okumasının önemli bir çeşitlemesidir. *Kapital*'in meta fetişizmine dayalı yorumu, Moishe Postone'nin yapıtında yenilikçi yaklaşımlarla genişletilmiş ve geliştirilmiştir. Bkz. Postone 1996 ve ayrıca, 2004'te yayınlanan *Tarihsel Maddecilik*, 12, 3, s. 43-283'te bu dikkate değer çalışmanın geniş bir yelpazedeki farklı kuramsal bakış açılarından enine boyuna eleştirel incelemesi.

51 Bu eleştirilerin daha ayrıntılı bir irdelemesi için bkz. Kincaid 2005.

52 Ama Arthur, işçi sınıfının artık değer temin etmeyi sürdürme istekliliğine bağlı olduğu kadar, kapitalizm tarafından temeline dinamit konulan ekolojik koşullara da bağlı olduğunu düşündüğü kapitalizmin yaşayabilirliğinin uzun dönemdeki sınırlarını da kabul eder.

53 Smith 1993, s. 19.

54 Smith 1993, s. 25.

55 Smith 1993, s. 20 ve 25.

56 Smith 1993, s. 34.

57 Smith 1993, s. 29.

58 Smith 1993, s. 27.

59 Smith 2000.

60 Smith 2006.

61 Bkz. özellikle Backhaus 1997, Reichelt 2001, Heinrich 2001.

62 Japonya'daki Marksist bilimi en çok etkileyen, Kôzô Uno'nun (1897-1977) çalışmaları olmuştur. *Kapital*'in Japonca yorumlarına ilişkin yararlı değerlendirmeler için bkz. Sekine 1997, Albritton ve Sekine 1995.

63 Saad-Filho 2002, s. 19. Ayrıca bkz. Callinicos 1998 ve Rosenthal 1998'de yeni diyalektiğin kınanması.

64 Ama bkz. Reuten 2000.

65 Marx 1976, s. 102.

66 Tony Smith kısmen bir istisnadır. Ama onun çalışmaları, seçkin olmakla birlikte, çok sık kullandığı tasımsal çerçeveler nedeniyle oldukça kısıtlı kalır. Değer yasasının birçok farklılaşmış biçimini -örneğin bankacılık ve finans sistemlerince ya da IMF ve Dünya Bankası gibi kurumlarca yapılan sermaye tahsisiyle uygulandığı üzere- kavramak için bunlar yetersizdir. Ekonomi politikte sistemik ve tarihsel mantıkların bütünleştirilmesine rekabetin ve değer yasasının olanak verdiğine ilişkin ayrıntılı irdeleme için bkz. Kincaid 2005.

Bölüm 22

Devletler, Devlet Gücü ve Devlet Kurami



Bob Jessop

Devlet kuramı üzerindeki Marksist çalışmalarda son otuz yılda büyük bir yenilenme meydana gelmiştir. 1970'li yıllardaki ulusal devlet bunalımı ve buna tipik müdahale biçimleri; Japonya'nın ve diğer Asyalı güçlerin ekonomik başarıları nedeniyle Avrupa merkezcil kuramsal çalışmalara meydan okunması; Sovyetler Birliği'nin çökmesiyle resmî Marksist-Leninist doktrinlerin boğucu etkisinden kurtuluş; yeni hükümet, yönetişim ve yönetebilirlik biçimlerinin ortaya çıkışı; "küreselleşme" olgusu ile devlet aygıtlarının yeniden yapılandırılması ve yeniden uyarlanması arasındaki nöbetleşe etkileşim; birikim mantığına karşı dünya ölçeğinde toplumsal direnişin yeni kaynakları, riskleri, biçimleri bu yenilenmede etkili olmuştur. Dolayısıyla çağdaş Marksist analizler, yalnızca devlet kuramındaki alışılagelmiş izlekleri ve yaklaşımları araştırmakla kalmıyor, aynı zamanda da birçok yeni sorunu ele alıyor, yeni kuramsal ve siyasal savlar geliştiriyor, klasik metinleri ve yaklaşımları eleştirel bir gözle yeniden değerlendiriyor.

Marksist klasiklerin yeniden okunması

Marx'ın ve Engels'in devlet üzerindeki çalışmaları çok çeşitli felsefi, kuramsal, gazetecilikle ilgili, partizanca, *ad hominem* (kişiye yönelik) ya da sırf *ad hoc* (konuya yönelik) yorumlardan oluşur. Değişen siyasal konjonktür ve *Marx-Engels Gesamtausgabe*'nin (Toplu Eserler) devam eden (ama hâlâ tamamlanmamış) yayınlanma süreci, Marx'ın kuramsal ve siyasal analizlerinin ve Engels'in bunların gelişimine yaptığı katkının eleştirel bir gözle yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu, Marx'ın

ekonomi politik eleştirisine ilişkin anlayışımızı dönüşüme uğratmış ve siyasal ekolojiye yönelik ilgisini ortaya çıkarmış olmakla birlikte, onun devlet ve siyaset eleştirisinin yeni yorumlarının da önünü açmıştır.[1]

Aynı tür yeniden okuma, devletle ilgili olarak genellikle dört ana eksen çevresinde örgütlenen geleneksel Marksist yaklaşımlarda da görülebilir. Birincisi, ekonomik indirgemeci analizler, devlet biçimlerini ve işlevlerini daha temel ekonomik yapılar, çıkarlar ve mücadeleler açısından açıklamaya çalışmış -böylelikle devletin özgül siyasal boyutlarını ve bunların devlet gücüyle ilgili imalarını görmezden gelmiştir. Çağdaş Marksizm, kaba ekonomik indirgemecilikten genellikle kaçınır, ama farklı devlet biçimlerinin ve "kapitalizm çeşitleri"nin yolağa bağımlı şekilde birlikte evrimine hâlâ çok büyük ilgi vardır -dolayısıyla ulusal kapitalizmleri daha geniş, "çeşitlenmiş" bir dünya piyasası içine yerleştirmek yerine, pek çok bağımsız kapitalist örgütlenme biçimi olarak şeyleştirme tehlikesi vardır.[2]

İkincisi, belirli bir "tarihsici" iradecilik, siyasal yapıların stratejik açıdan seçici kurumsal miraslarına gereken dikkati göstermeksizin, özerk siyasal sınıf mücadelesinin dönüştürücü potansiyelini vurgulamıştır. Biçimlerin ve kurumların nasıl "bir fark yarattığı" artık daha iyi değerlendirilmekle birlikte, kitle hareketlerinin, "çokluk"un ve özerk, kendiliğinden örgütlenen, ademimerkezî ortak iradelerin siyasal devrimde ve resmî devlet aygıtını parçalamada kilit güçler olarak kutsanmasına devam edilmektedir. Bu çizgideki iki etkili çalışma, Hardt ve Negri'nin *operaismo* (işçicilik) sonrasında "çokluk"u yeni emperyal canavarın bağrında işleyen (aşağıya bakın) yeni devrimci özne olarak tanımladıkları çalışma ve Holloway'in özerk, kendiliğinden örgütlenen grupların devlet mekanizmasını ve devlet gücünü yeniden kurmaksızın toplumsal yaşamı denetim altına almalarının mümkün olduğu yolundaki "açık Marksist" savı ortaya attığı çalışmadır.[3]

Özellikle Marksist-Leninist öğretiden esinlenen ama ayrıntılı görgül araştırmalardan da yararlanan üçüncü eksende, tekelci sermaye ile devlet arasındaki bağların nasıl da diğer kapitalist grupları ve tabi sınıfları dışladığına ve emperyalist rekabetlerin ve dünya pazarı bütünleşmesinin nasıl da uluslararası tekelci devlet kapitalizminin gelişimini ilerlettiğine ilişkin birçok ilginç "tekelci devlet kapitalizmi" analizleri vardı. Böyle analizler ulusal düzeyde daha az dikkat çekici olmakla birlikte (açık bir sınıf savaşında devlet gücünü kapitalist çıkarların safında konuşlandırmaya yönelik pervasız yeni-liberal ve yeni-muhafazakâr girişimlerin artmasına rağmen), devletin uluslararasılaşması, ulusaşırı bir sınıfın gelişmesi

ve ulusaşırı sermayeyle bağlantılı çeşitli tipteki uluslararası aygıtların ve uluslararası rejimlerin genişlemesi konusundaki araştırmalarda muazzam artış olmuştur.[4]

Dördüncüsü, on dokuzuncu yüzyıl liberal kapitalizminin sona ermesinin ve kitle siyasetinin yükselmesinin ardından, gerek normal gerekse olağandışı karakterde olsun otoriter devletçiliğin gelişmesine ve ekonomik, siyasal, ideolojik sınıf tahakkümünün örgütlenmesi için kitle iletişim araçlarının büyüyen önemine yönelik ilgide –özellikle Batı Marksizmiyle ve eleştirel kültürel incelemelerle bağlantılı olarak– artış olmuştur. Otoriter kitle partileri, plebisiter (doğrudan) demokrasi, siyasette medyanın artan ağırlığı, devlet gücünün genel uygulanışında "yumuşak güç"ün önemi ve yeni olağandışı devlet biçimlerine yönelik güçlenen eğilim konusunda Marksist ve *Marksist eğilimli* bilginlerin yaptıkları gitgide yetkinleşen çalışmalarda da bu izlek ele alınmış ve araştırılmıştır.[5]

Marksist dirilişin kilit sezgileri

İzleksel sorunlardan daha kuramsal sorunlara dönülerek, özellikle Almanca konuşan ülkelerde 1970'li ve 1980'li yıllardaki en iyi çalışmalar, çağdaş Marksist çalışmaları etkilemeye devam eden devletle ilgili üç kilit sezgiyi formüle etti. Birincisi, alışılmış işlevselci ve indirgemeci ayartmalara karşı, bazı Batı Alman Marksistler, kapitalist devletin tipik biçiminin, sermaye birikimi ve siyasal hâkimiyet bakımından topyekûn işlevselliği güvenceye almaktan çok, nasıl da bu alanlarda fiilen problemlere neden olduğunu araştırdılar. Çünkü kapitalist toplumların zorunlu ve tanımlayıcı bir özelliği olarak, devletin kurumsal anlamda piyasa ekonomisinden ayrılması, devlette ve ekonomide farklı (ve potansiyel olarak çelişkili) kurumsal mantıklarla ve hesaplama tarzlarıyla sonuçlanır. Siyasal sonuçların sermayenin gereksinimlerine hizmet edeceği kesin değildir –devlet işleyiş açısından özerk olsa bile (ve aslında, tam da öyle olduğu için). Çünkü o zaman, siyasetin aracılık ettiği kısıtlamalara tabi hâle gelir.[6] Bu yargı, kapitalist devletin tam olarak sermayenin ihtiyaçlarını garantiye almak için gerekli derecede özerkliğe sahip olacağı (ya da olması gerektiği) anlamında devletin "göreli özerkliği" ile ilgili kaygıları azalttı ve onun yerine, yapısal çelişkilerin ve stratejik ikilemlerin önemine, dolayısıyla da yarışan ekonomik ve siyasal düşlemlerin ve birikim stratejileri, devlet projeleri, devlet aygıtını durmaksızın şekillendiren (ve yeniden şekillendiren) hegemonya özlemleri, hükümetin ve devlet gücünün mahiyetine ve amaç-

larına ilişkin görüşler üzerinde süregiden mücadelelerin önemine işaret etti. Kısacası, toplumsal mücadelelerin ve kurumların karmaşık, olumsal karşılıklı etkileşiminin önemini öne çıkardı, böylece ilk kurucuların çalışmalarına geri dönüşü yansıttı.

İkincisi, Marksist kuramcılar, devlet gücünü karmaşık bir toplumsal ilişki olarak analiz ettiler. Bu, farklı devletlerin yapısal seçiciliğini ve stratejik kapasitelerini şekillendiren faktörleri içeriyordu. Bu kapasitelerin değişkenliği, örgütlenmesi, uygulanması ve devlet gücü üzerindeki farklılaşan etkisi, devletlerin kendi kurumsal sınırlarının epeyce ötesindeki toplumsal alanlara güç yansıtma kapasiteleri dikkatle ele alındı. Birinci sezgiler dizisinde olduğu gibi, bu da mücadelelere, kurumlara ve siyasal kapasitelere ilişkin daha karmaşık incelemelere götürdü.[7] Tartışma, bayatlamış "göreli özerklik" sorununun ötesine geçerek değişken devlet kapasitelerini ve devlet gücünün uygulanış tarzlarını kapsar hâle geldi. Bu bakımdan kilit bir kişi, sermaye gibi devletin de bir toplumsal ilişki olduğunu öne sürerek, bitmemiş Marksist devlet kuramını tamamladığını iddia eden Poulantzas'tı.[8] Ama aynı sezgi, bu denli açıkça belirtilmemiş olsa bile, hem Marx, Engels, Lenin, Bauer ve Gramsci gibi klasik Marksist düşünürlerin çalışmalarında hem de savaş sonrası yapılmış birçok incelemede bulunabilir.

Üçüncü olarak da Marksistler, temel-üstyapı savlarını terk ederek, devletin ve siyasal mücadelenin kalbindeki siyasal düşlemlerin şekillenmesinde gösterbilimin, söylemin, dilin ve (kitle iletişim araçlarının) özgüllüğünü ve etkinliğini keşfettiler. Özne konumları, kimlikleri ve ilgileri artık kendiliğinden açık sayılmayıp, özgül öznelleşme [*assujetissement*] uygulamalarına ve belirli konjonktürel eylem ufuklarına bağımlı kabul edildiği için, hem devlet gücünün hem de sınıfsal ilişkilerin ve kimlik siyasetinin özgül anlatısal, söylevsel ya da tartışmalı özelliklerine duyulan ilgi de artmıştır.[9] Dolayısıyla, siyaset yapmaya ilişkin olgu incelemelerinin tezine göre, devlet siyasetleri, devlet eyleminde ve devlet eylemi yoluyla ele alınabilen "problemler"i tanımlama ve anlatma mücadelelerinin tümüyle söylemsel olarak oluşturulmamışsa da söylem aracılı ürünleridir. Bu nedenle siyaset yapmanın ve uygulamanın etkisi, içinde yer aldıkları belagat ve tartışma çerçevesiyle yakından bağlantılıdır ve kitle iletişim araçlarının, kitle örgütlerinin, giderek artan şekilde de ağlaştırılmış yeni iletişim biçimlerinin aracılık ettiği hegemonya mücadeleleri yoluyla yumuşak gücün uygulanması için kritik bir alandır.

Biçimsel yeterlilik karşısında işlevsel yeterlilik

Ekonomi politiğin eleştirisinde Marksist biçim analizindeki canlanmaya dayalı olarak, özellikle ulusal devlet biçiminin son otuz yılda girdiği bunalım nedeniyle, devlet biçimlerine ve işlevlerine duyulan ilgide artış olmuştur. Marx, siyasal alanın kâr amaçlı, piyasa aracılı ekonomiden kurumsal olarak ayrılmasının modern (kapitalist) devletin ayırt edici özelliği olduğunu savundu. Kapitalist toplumsal oluşumların pekişmesi için akılcı bürokrasiye ve genel oy hakkına dayanan modern temsilî devletin biçimsel yeterliliğini özellikle vurgulamıştı. Böylece, ekonomik faillerin mübadele özgürlüğü (emek sürecindeki fabrika despotizminin yalanladığı bir özgürlük) bireysel yurttaşların kamu politikasını belirleme özgürlüğü (devletin sermaye mantığına tabi kılınmasının yalanladığı bir özgürlük) ile eşleştirilir.[10] Marx, bu biçimsel olarak yeterli kapitalist devlet tipinin özündeki temel çelişkiyi de saptamıştı: Bu devlet, mülksüz çoğunluğun mülk sahibi azınlığın ekonomik egemenliğini kabul etmeyi sürdürmesi koşuluyla, mülk sahibi azınlığın da çoğunluğun siyasal egemenliğini kabul etme istekliliğini sürdürmesine dayanıyordu. Başkalarının yanı sıra Gramsci'nin de belirttiği gibi, ancak en geniş anlamda devlet aygıtı bir kapitalist güç blokunu örgütleyen, tabi sınıfları ve diğer madun güçleri ise örgütsüzleştiren bir işleyiş gösterdiği ölçüde bu çelişkinin üstesinden gelinebilirdi.[11] Kapitalist devletin normal (ya da burjuva demokratik) biçimi, ancak bu yolla, sermayenin çıkarlarını ilerleten ve aynı zamanda da devlet gücünün uygulanmasının içerdiği karmaşık dolayımlamalar sayesinde kapitalist siyasal tahakkümü görece bulanıklaştırarak bunu gözlerden gizleyen bir işlev üstlenir. Normal tipte bir kapitalist devlet kurulduğu zaman, siyasal sınıf tahakkümü, devlet sermayenin doğrudan emrinde değil ama onun adına hareket ettiği için demokratik siyasetin tekdüze uygulamaları yoluyla güvenceye alınır. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, demokratik yapılanmanın özündeki çelişki nedeniyle bu aynı zamanda da kırılgan bir siyasal rejimdir. Çünkü istikrarı, hükmedilen sınıfların toplumsal kurtuluş için bastırmak yerine yalnızca siyasal kurtuluşu kabullenme istekliliğini sürdürmelerine ve/veya egemen sınıf(lar)ın daha önce sahip olduğu siyasal güç tekelini yeniden kurmak için bastırmak yerine toplumsal tahakkümle (yani, devlet gücü kullanımının sermaye birikiminin gereklerine *de facto* tabi kılınmasıyla) yetinme istekliliğine bağlıdır.

Anayasal devletin ve temsilî demokrasinin salt varlığı, sermayenin genişlemiş ekonomik ve ekstra ekonomik yeniden üretimini garantile-

mez. Biçimler, sermaye ilişkisinin çelişkilerinin ve açmazlarının gelişmesine aracılık eden stratejik olarak seçici ortamlar oldukları için, biçim ile içerik arasında sürekli bir gerilim vardır. Biçim ile içeriğin birbirini tamamlamasını ve sermaye birikimi ile siyasal sınıf tahakkümüne hizmet etmesini garantilemek için sürekli eylem gereklidir. Bu sorun kısa dönemde deneme-yanılma yoluyla alt edilebilir; orta ila uzun dönemde ise tamamlayıcı biçimlerin ve içeriklerin karşılıklı seçimi ve korunması yoluyla çözülebilir. Başat biçimlere en uygun düşen politikalar seçilir; ve sermaye birikiminin genel mantığı açısından en yeterli biçimler seçilecektir. Kısacası, içerik biçime göre ve biçim içeriğe göre seçilir.

Başka çalışmalar, içeriklerine bakmaksızın yürürlükteki devlet kurumlarının işlevsel yeterliliğiyle daha yakından ilgilenmiştir. Bu, kapitalist toplumda bir devletin verili bir konjonktürde birikim için ekonomik ve ekstra ekonomik koşulları güvenceye alma kapasitesiyle ilgilidir. Siyasetlerin nasıl özgül konjonktürlerde belirli toplumsal güçlerin izledikleri özgül stratejiler ve politikalar yoluyla genişletilmiş yeniden üretim için az ya da yeterli olan belirli bir içerik, misyon, amaç ve hedef kazandıkları üzerinde odaklanır. Bu, devlet biçiminin alakasız olduğu anlamına gelmez, daha çok, devletin stratejik seçiciliklerinin genelde sermayenin çıkarlarını gerçekleştirmesine doğrudan hizmet etmediği anlamına gelir. Siyasal süreci başka toplumsallaştırma tarzları karşısında birikime ayrıcalık tanıyan yollarla şekillendirmek için siyasal güçler arasındaki açık mücadeleye ve kurumsal biçimlerin kapitalist devlet tipine denk düşüp düşmediklerine bakılmaksızın, siyasal sınıf mücadelelerini ve doğurdukları sonuçları, belirli dönemlerde, aşamalarda ve konjonktürlerde özgül kurumsal biçimlerin nasıl dolayımladığını ve nasıl yoğunlaştırdığını göstermek için değişen güçler dengesine daha fazla dikkat harcanır.

Bölgesellik ve tarihsel kuruluş

Modern devletin ve devletlararası sistemin tarihsel kuruluşuna duyulan ilginin canlanmasıyla, klasik hükümet şekline, feodal devletlere, mutlakıyete, erken modern devlet oluşumuna ve Vestfalya sisteminin (1648'deki Vestfalya Anlaşmasıyla kurulduğu öne sürülen ama on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca ancak adım adım gerçekleştirilen sistemin) gelişimine ilişkin ayrıntılı incelemeler ortaya çıkmıştır. Siyasal otoritenin değişen bölgeselleşme biçimleri ve bunların, önceden var olan devlet örgütlenmesi biçimleri bağlamında sermaye için elverişli bir dev-

letlararası sistemin ve kapitalist dünya piyasasının gelişimini kolaylaştırmada oynadıkları rol sorunu burada belirleyici önem taşır. Avrupa'da kapitalist devlet biçiminin gelişimi ve giderek hanedan devleti biçimlerinin yerini alması, siyasal olarak örgütlenmiş zorlayıcı ve simgesel gücün, hukuk kurallarına dayalı bir devletin yönettiği sınırları açıkça çizilmiş bir çekirdek bölgenin ve siyasal kararların herkes için bağlayıcı sayıldığı sabit bir nüfusun kesiştiği noktada meydana gelmiştir.[12] Dolayısıyla modern devletin kilit özelliği, bilahare içinde siyasal gücün çeşitli, az çok iyi bütünleştirilmiş ve değişen politika hedeflerine ulaşmak üzere uygulandığı, belirli sınırlara sahip bir pota olarak bölgesel mekânı üreten, doğallaştıran ve yöneten teknolojilerin ve uygulamaların tarihsel olarak değişken şekilde bir araya gelmesidir.[13] Geniş ve münhasır bölgesel alanların egemenlik altında tutulduğu resmî egemenliğe sahip, karşılıklı birbirini tanıyan, karşılıklı birbirini meşrulaştıran ulusal devletleri kapsayan ve sıklıkla tartışmasız kabul edilen Vestfalya sistemi yine de devlet gücünün ancak görece yakın tarihli bir kurumsal ifadesidir. Bölgeselleşen siyasal gücün başka biçimleri var olmuştur, bazıları hâlâ varlığını Vestfalya sistemiyle birlikte sürdürüyor, yeni anlatımlar ortaya çıkıyor ve başkaları da hayal edilebilir.[14]

Modern devletin tarihsel kuruluşuna ilişkin yeni çalışmalarda ortaya atılan kışkırtıcı bir tez, devletin çoklu biçime[15] ya da çoklu bağlama[16] sahip olduğu savıdır. Kapitalist toplumlarda devletlerin biçim ve işlev açısından zorunlu olarak kapitalist olduğu yolundaki görüşü eleştiren Mann, devletin örgütlenmesinin ve kapasitelerinin güçler dengesine bağlı olarak öncelikle kapitalist, askerî, teokratik ya da demokratik mahiyette olabildiğini, çünkü özellikle bu güçlerin devlet aygıtını ve hükümet etme şeklini etkilediğini öne sürmüştür. Devletin ağırlıklı olarak bu dört biçimden birisi ya da diğeri şeklinde billurlaşması tartışma kaldırır ve konjonktüre göre değişir. Taylor, kapitalist bir devlet ("zenginlik potası") olarak devlet ile askerî-siyasal bir aygıt ("güç kabı") olarak, bir ulus devlet ("kültürel pota") olarak ve bir refah devleti ("toplumsal pota>) olarak devlet arasında ayrım yaptığında neredeyse aynı noktaya parmak basar.[17] Ataerkil bir devlet ("devlet baba") olarak devleti de buna ekleyebiliriz. Kısacası, modern devletin her zaman esasen kapitalist olacağının (ya da olup olmayacağının) bir garantisi yoktur ve örgütsel dokularına birikim derinlemesine yerleşmiş olduğu zaman bile, modern devletler, kurumsal bütünleşmeyi ve toplumsal dayanışmayı ilerletirken, tipik olarak sivil toplumdan gelen diğer işlevsel talepleri ve baskıları dikkate alırlar.

Bu bakımdan başarılı olup olmadıkları ayrı bir konudur. Bu yaklaşımın benimsenmesi, fiilen var olan devlet oluşumlarına, verili bir dönemdeki ya da konjonktürdeki ağırlıklı sorunlara bağlı olarak farklı şekillerde billurlaşabilen, genel billurlaşmaların uzun dönemlerde hâkim olduğu ve özgül billurlaşmaların belirli durumlara damga vurduğu farklı toplumsal örgütlenme ilkelerinin çok değerlikli, çok biçimli billurlaşmaları olarak bakılmasını beraberinde getirir.

Alternatif billurlaşmaların kapsamı, devlet oluşumunun tarihsel anlamlılığının ve siyasal düşlemlerin değişkenliğinin önemini de vurgular. Gerçekte, modern devletin farklı bileşenlerinin (örneğin ordunun, bürokrasinin, vergilendirmenin, hukuk sisteminin, yasama meclislerinin) kesin kökeni ne olursa olun, bunların görece tutarlı bir kurumsal bütünlük olarak örgütlenmesi, devlet fikrinin doğuşuna kritik şekilde bağlıdır. Nitekim devlet söylemleri, siyasal alanın diğer kurumsal düzlemlerden ayrılmasında kilit bir rol oynamıştır ve gerek gizemlileştirme, gerek öz güdülenme, gerekse öz tanımlama şeklinde olsun, devleti, kendilerine has toplumsal oluşumlarla bağlantılı siyasal ilişkilerin karmaşık bir bütünlüğü olarak şekillendirmeye devam etmektedir. Devlet ile sivil toplum arasındaki sınırın hem söylemsel hem de maddi kuruluşu, devlet yöneticilerinin o hareketli sınırı devlet gücünü uygulamakta kullanmalarına olanak sağlar. Bu, siyaset sahnesindeki başka siyasal aktörlerin, eylemlerini, *sanki* varmış gibi davranarak "devlet"e yöneltme tarzlarını da şekillendirir; başat ya da hâkim siyaset ve devlet düşlemleri üzerinde yürütülen mücadeleler, hükümet etmenin mahiyetini, amaçlarını ve risklerini şekillendirmede belirleyici bir role sahiptir.[18]

Yeni siyasal hâkimiyet biçimleri

Atlantikçi-Fordcu-Keynesçi refah devletleriyle doğallaşan ulus devlet formunun bunalımı, ihracat odaklı gelişmekte olan devletler, Latin Amerika ve Afrika'daki ithal ikamesine dayalı sanayileşme stratejileri, sömürgeciliğe son verilmesinin ardından ortaya çıkan genel bir kendi kaderini tayin hakkı arzusu ve Sovyet Bloku'nun dağılması, küreselleşmenin ulusal teritoryal devletle ilgili sonuçlarına ilgi artmıştır. Kuram ve araştırma, küreselleşmenin ulusal devleti ölümcül şekilde zayıflatacağı ya da büyük ölçüde değiştirmeyeceği yolundaki ilk görüşlerin epeyce ötesine geçmiş ve devlet aygıtının yeniden ölçeklenmesine, ayarlanmasına ve yönlendirilmesine ilişkin çeşitli yorumlar üretmiştir. Ulusal devletlerin yerini

alan bir şey varsa onun ne olduğu konusunda, bırakın başkalarını, Marksist bilginler arasında bile henüz görüş birliği yoktur.

Hardt ve Negri,[19] yeni ama hâlâ sallantıda olan postnasyonal (ulusal sonrası), postemperyalist, postmodern bir devlet biçiminin belirmekte olduğu yolundaki iddialarıyla kısa süreli bir ün kazandılar. Bu, evrensel insan değerlerine, kalıcı barışa ve toplumsal adalete yönelik bir "emperyal hak" ve liberal müdahalecilik anlayışının esas alındığı, kendi kendini örgütleyen, ağlaşmış güç biçimlerine dayalı bir küresel "İmparatorluk"tur. Bu emperyal ağ, Amerika Birleşik Devletleri'nin egemen olduğu, orta düzeydeki bir dizi ulusal devletin orta kademede ve diğer devletlerin daha altta yer aldığı üç kademeli bir güç piramidi şekline bürünür. İmparatorluğun tekliği ile fiilen var olan ulusal devletlerin çokluğu arasındaki gerilim, dolaysız, ekonomik-şirketsel, emperyalist çıkarlarını kollamaktan çok, İmparatorluğu bütün olarak devam ettirme adına ABD'nin diğer devletler üzerinde uyguladığı hegemonyayla çözüme kavuşturulur. Amerika'nın bu rolü üstlenme yeteneği, benzersiz tarihsel gelişiminden ve sermayenin genişleme ve "dışta olan" her şeyi içselleştirerek dünya toplumunun ortaklaşa biyopolitik bünyesini kendi mantığına tabi kılma yönündeki içkin dürtüsüyle olan ilişkisinden kaynaklanır. Hardt ve Negri, maddi olmayan bir biyo-ekonominin ve genel zekânın giderek önem kazanmasıyla, hâlâ var olduğu kadar sanayi proletaryasının, sınıf mücadelesindeki hâkimiyetini, genişlemiş bir proletaryanın ve "yoksullar"ın oluşturduğu geniş yığınlara bıraktığını da öne sürerler. Bu İmparatorluk oluştukça, devrim umutları güçlenir. Çokluğun saklanacağı hiçbir yer yoktur, çünkü ekonomik güç artık küresel parasal sistemin elindedir, siyasal güç yerel etkinliği hedefleyen polis önlemleri ve emperyal denetim yoluyla uygulanır, kültürel güç ise emperyal gücün hizmetinde simgesel ile biyopolitiği birleştiren küresel iletişim ağları aracılığıyla gerçekleştirilir. Ama ekonomik küreselleşmeye ve İmparatorluğa karşı pek çok direniş eylemi, sistem çapında şok dalgalarını tetikleyecek ve küreselleşme karşıtı, İmparatorluk karşıtı stratejilerin doğmasına yol açacaktır. Kitabın yayınlanmasından kısa süre sonra Amerikan emperyalizminin iddiasını yeniden dayatması, tarihsel olarak bu öngörüye meydan okuyordu, ama mülksüzlerin ("çokluk"un) bütününü, belirmekte olan imparatorluğun ta derinlerinde kendi kendini örgütleyen devrimci dönüşüm gücü olarak saptamakla açıkça ses getirmesine rağmen, Hardt ve Negri'nin büyük anlatısına yönetilen başka birçok mantıksal ve kuramsal itiraz da vardı. Hardt ve Negri, özellikle, sermayenin farklı fraksiyonları arasındaki, ser-

maye birikiminin farklı bölgeleri ile ölçekleri arasındaki, farklı stratejiler arasındaki büyük çatışmaların (nasıl tanımlanırsa tanımlansın proletarya kesimlerinin farklı bütünleşme-dışlanma dereceleri açısından içerdikleri oldukça farklı imalar da dâhil) süregiden önemini göz ardı ettiler.

Shaw, küresel bir devletin, yani küresel dünyayı hem birikim hem de güvenlik sorunları çerçevesinde yeniden düzenlemeye çalışan çok katmanlı bir küresel siyasal örgütlenmenin belirmesi eğilimine tanık olduğumuzu öne sürmüştür.[20] Daha yakından incelenince, gerçekte bu küresel devlet, Batı yarıkürede ABD hegemonyası altında örgütlenen ve dünyanın geriye kalanını düzenlemeye çalışan bir "Batı Devletleri Topluluğu"dur; bunun başta gelen kurumları (örneğin Dünya Bankası, Uluslararası Para Fonu, G-8 ve Birleşmiş Milletler) yansız kurumlar olmayıp, ulusaşırı sınıfsal güçlerin tartışmalı şekilde kullanılmasında büyük sorumluluk sahibidir.

Çeşitli bilginler, yaşanmakta olan birincil önemdeki değişikliğin, iki süreçten birisi veya her ikisi de meydana geliyorken devlet aygıtının ulusaşırılaşması olduğunu öne sürmüşlerdir. Birincisi, ulusal devletler ile ulusaşırı devlet aygıtları arasındaki kurumsal ve stratejik ayrımlar giderek ortadan kalkıyor, çünkü her ulusal devlet (a) kendi ekonomik alanını ve onun içinde çalışan sermayeleri mümkün olan en elverişli koşullarda dünya piyasasıyla bütünleştirmeyi amaçlıyor ve (b) neoliberal birikim koşullarının küresel bir ölçekte güvenceye alınması için hâkim neoliberal güçler tarafından ikna ediliyor, kandırılıyor ya da zorlanıyor.[21] İkincisi, tıpkı ulusal devletlerde devlet gücünün uygulanması kurumlar aracılığıyla toplumsal güçlerin yoğunlaştırılmasını yansıttığı gibi, ulusaşırı aygıtlarda gücün uygulanması da ulusal devletler arasında ikinci derece bir güç yoğunlaşmasını ve buna uygun güç dengelerini yansıtıyor.[22] Daha genel olarak, Poulantzas'ın[23] izinden giden Jessop'un öne sürdüğüne göre, bir araya gelince değişen dünya düzeninde ulusal devletin önemli bir siyasal güç olmayı sürdürdüğünü ima eden üç eğilim ve bunlarla ilişkili karşıt eğilimler devletin yeniden yapılanmasında belirleyicidir.[24] Bu üç eğilim şunlardan oluşur: devletin ulusallıktan çıkarılması, siyasetin devletçilikten uzaklaştırılması ve siyaset yapmanın uluslararasılaştırılması; karşıt eğilimler ise şunlardan oluşur: ölçeklerarası eklemlenmede devletin güçlenen rolü, farklı yönetişim biçimleri arasındaki ilişkiyi sürekli yeniden düzenlemek için hükümetten üst yönetişime geçiş ve uluslararası siyaset rejimleri ve siyaset uygulaması üzerinde hâkimiyet ve üstünlük kurmak için artan mücadele.[25]

Kuruluş sürecindeki bir devlet olarak Avrupa Birliği, devletin dönüşümüne ilişkin farklı savları sınamak için ilginç bir gerçek zamanlı deney sağlıyor. Yeni beliren bir devlet biçimi olarak taşıdığı karaktere ilişkin en az beş farklı açıklama vardır: Liberal hükümetlerarasıcılık (AB, ulusal devletler arasındaki geleneksel uluslararası çatışmalar için önemli bir yerdir), ulusüstücülük (AB, geleneksel bir ulusal devletin sahip olduğu kapasitelerin ve yeterliliklerin aynılarını gitgide kazanan, yeniden ölçeklenmiş potansiyel bir ulusal devlettir), ağ devleti (kuvvetler, etkili politikalar üretmek için işbirliği yapmak zorunda olan çeşitli resmî, ekonomik ve sivil aktörler arasında yeniden dağıtılıyor), çok düzeyli yönetişim (karmakarışık bir kuvvetler hiyerarşisiyle çok katmanlı, çok paydaşlı bir siyasal düzenleme gelişmiştir) ve ulus devletlik sonrasının gölgesinde çok ölçekli üst yönetişim.[26]

Bazı yeni izlekler

1970'li yıllarda ve 1980'lerin başında egemen olan daha içrek ve soyut devlet kuramı yaklaşımlarına ilginin azalmasına karşın, devletlere ve devlet gücüne ilişkin hatırı sayılır eleştirel araştırmalar 1990'lı yıllardan başlayarak patlama yapmıştır. İleri kapitalist toplumsal oluşumlarda ulusal devlet biçiminin içine düştüğü bunalım, giderek ivedileşen yeni kuramsal kaygılara yol açmıştır. Şunlar sayılabilir: devletliğin (ya da devlet olmanın) tarihsel değişkenliği; devletlerin görece güçlülüğü ya da zayıflığı; devletin değişen biçimleri ve işlevleri; ölçek, mekân, bölgesellik ve devlet sorunları; küreselleşme çağında ulusal devletin geleceği (yukarıya bakın); yönetişimin yükselmesi ve hükümete eklemlenmesi.

Devlet gücünü oluşturan faktörlere yönelik ilgide artış olmuştur. İçsel olarak bu, bir devletin daha geniş toplumdaki olaylar ve toplumsal güçler üzerinde otorite uygulama yeteneklerini ifade eder; dışsal olarak da devletin devletlerarası sistemdeki gücünü ifade eder. Yırtıcı ve/veya kalkınmacı devletler üzerinde yapılan yakın tarihli kuramsal ve görgül araştırmalarda bu kaygı özellikle belirgindir. Birinci gruptakiler, esasen kendi ekonomileri ve sivil toplumları üzerinde asalak yaşarlar, büyük ölçüde despotik kaba güç uygularlar ve en sonunda ekonomiyi, toplumu ve devletin kendisini dinamitleyebilirler. Kalkınmacı devletler de altyapı ve ağ gücüne sahiptirler ve bu gücü, sözüm ona piyasaya uygun şekillerde kullanırlar. Ne yazık ki, kuvvetlilik (ve zayıflık) konusundaki yorumların çok çeşitli olması, tutarlı bir analizi zorlaştırmaktadır. Devletler, büyük

bir kamu sektörüne, otoriter yönetime, güçlü toplumsal desteğe, zayıf ve gevşek bir sivil topluma, etkili işleyen bir bürokrasiye, müdahaleci bir siyasete ya da dışarıdan karışmaları sınırlama gücüne sahip oldukları için güçlü diye tanımlanmıştır. Ek olarak, bazı incelemeler, kuvvetliliği tamamen sonuçlar açısından tanımladıkları için totoloji riskine girer. Olası bir kuramsal çözüm, politika alanında, zaman içinde ve özgül konjonktürlerde devletin yeteneklerinin ne ölçüde değişebildiğini sorgulamaktır.

Devletin yeniden yapılandırılması, kapitalist devlet tipinin ve daha genel olarak devletlerin biçimlerine ve işlevlerine yönelik ilginin artmasına yol açmıştır. Bu, devletin şu konulardaki rolü açısından incelenebilir: (a) özel kâr koşullarının sağlanması -ekonomik politika alanı; (b) ücretli emeğin gündelik, yaşam boyu ve kuşaklararası esasa göre yeniden üretilmesi -geniş şekilde ele alınan toplumsal politika; (c) ölçeksel iş bölümünün yönetilmesi; (d) piyasa başarısızlığının ödünlenmesi. Buna dayalı olarak Jessop,[27] savaş sonrasındaki ileri kapitalizmin tipik devlet biçimini Keynesgil ulusal refah devleti olarak nitelendirir. Bunun ayırt edici özellikleri, görece kapalı bir ekonomide tam istihdam koşullarını sağlamaya, refah devleti yoluyla kitlesel tüketim normlarını genelleştirmeye, ulusal ölçekle politika yapmanın öncelikliliğine ve piyasa başarısızlığını ödünlemek için devlet müdahelesinin öncelikliliğine yönelik bir ekonomi politikasıdır. Jessop, 1980'li ve 1990'lı yıllarda beliren devlet biçimini de çalışma karşılığı sosyal yardım veren Schumpeterci postnasyonal rejim olarak tanımlar. Bunun ayırt edici özellikleri, görece açık bir ekonomide yenilikçiliğe ve rekabetçiliğe, toplumsal politikayı ekonomik taleplere tabi kılmaya, devlet güçlerinin aşağıya, yukarıya ve yanlara hareketine göre ölçekleme yapmaya ve piyasa başarısızlığını ödünlemekte yönetişim mekanizmalarının önemini artırmaya yönelik bir ekonomi politikasıdır. Kalkınmacı devletler de dâhil başka devlet tipleri aynı açılardan irdelenmiştir.

Küreselleşme konusundaki yakın tarihli çalışmalar, genelde ulusal bölgesel devletlerin ve özelde ulus devletlerin geleceğine ilişkin yeni kuşkular doğurmuştur (yukarıya bakın). Yerel ölçekten kentsel ve bölgesel ölçeğe, oradan da sınır ötesi ve kıtasal işbirliğine ve bir dizi ulusüstü yapılara kadar, önemli devlet faaliyetlerinin gerçekleştirildiği ölçeklerin çoğalmasıyla ilgilenen bilginler de bu sorunu dile getirmişlerdir. Ne var ki, ulusal bölgesel devletin ve/veya ulus devletin yakında yok olup gideceği yolundaki ilk öngörülerin yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Bu, devlet yöneticilerinin ve devlet aygıtlarının uyum sağlama yeteneğini, ekonomik

rekabetçilik, siyasal meşruiyet, toplumsal bütünlük vb. koşullarının sağlanmasında ulusal devletlerin süregiden önemini ve yerelden ulusal, uluslararası ve küresel düzeylere kadar başka ölçeklerde devlet faaliyetlerinin koordine edilmesinde ulusal devletlerin rolünü yansıtmaktadır.

Hükümet etmenin aksine, yönetişimin, yani hiyerarşik komuta-kontrol biçimlerinden ziyade, ağ şeklinde kendi kendine örgütlenme biçimlerinin artan önemi; sınıf ve devlet güçlerinin toplam uygulanışında bunun rolü. Devletler, genellikle, devlet projelerini yürütmekte piyasa mekanizmalarına, planlamaya ve komutaya, ağlara ve dayanışmaya değişik derecelerde yaslanmışlardır ve bu tartışma, bu farklı mekanizmaların ve koordinasyon biçimlerinin değişen ağırlığı üzerinde odaklanır. Yönetişim, farklı örgütlenme ölçeklerinde (uluslararası ve ulusüstü rejimlerin genişlemesinden tutun da ulusal ve bölgesel kamusal-özel ortaklıklara ve daha yerelleşmiş iktidar ve karar ağlarına kadar) işlerlik gösterir. Bu eğilim sıklıkla devletin kapasitelerinde bir küçülmeyi ima ediyor gibi algılanmasına rağmen, pekâlâ devletin kendi çıkarlarını güvenceye alma gücünü artırabilir ve gerçekte, farklı yönetişim rejimlerinin ve mekanizmalarının üst yönetişiminde (ya da genel koordinasyonunda) devlete yeni (ya da genişletilmiş) bir rol kazandırabilir.[28]

Yönetişime olan ilgi bazen "başarısız" ve "şirazesinden çıkmış" devletler sorunuyla ilişkilendirilir. Her devlet belirli bakımlardan başarısız olur ve normal siyaset, başarısızlıktan ders çıkarmak ve uyum sağlamak için önemli bir mekanizmadır. Buna karşılık, "başarısız devletler", yineleyici devlet başarısızlığı karşısında, iç politikalarla "normal siyasal hizmet"i devam ettirmek için faaliyetlerini baştan sona düzeltme ya da yeniden yönlendirme yeteneğinden yoksundur. "Başarısız devletler" söylemi, sıklıkla, gerek devletlerarası, gerek iç siyasetin bir parçası olarak bazı rejimleri damgalamak için kullanılır. Benzer şekilde, "şirazesinden çıkmış devlet" deyimi, hegemonyacı ya da egemen devletlerin görüşüne göre eylemleriyle yürürlükteki uluslararası düzeni tehdit eden devletlere çamur atmaya yarar. Dahası, bazı radikal eleştirmenlere göre, ABD'nin kendisi yıllardan beri en kötü şekilde şirazesinden çıkmış devlettir.[29]

Marksistlerin yönetebilirlik konusundaki Foucaultcu çalışmalara yakınlaşma eğilimi, hükümete, yönetişime ve üst yönetişime yönelik bu ilgiyle yakından bağlantılıdır -Foucault'nun geç dönemlerde iktidar ilişkilerinin stratejik şekilde kodlandığı zemin olarak devletin rolüne ilgisinin artması ve daha çok mikro ve orta düzeydeki disipliner güç biçimlerini tamamlayan apayrı bir devlet yönetme sanatı olarak yönetebilirlik konu-

sundaki çalışmaları bu yakınlaşma eğiliminde kısmen etkili olmuştur. Önceleri devlet kuramı çalışmalarına soğuk bakmasının ve gücün mikro fiziğine vurgu yapmasının aksine, Foucault, devletin yüksek çıkarları (*raison d'état*), devlet yönetme sanatı ve devlet projeleri konularına yönelmiştir. Bu, Foucault'nun yetkin güç analitiğiyle de birleşince, Marksist ve Foucaultcu izlekleri farklı şekillerde sentezleyen araştırmaların temelini oluşturmuştur.

Değişen siyaset ölçeklerine de ilgi vardır. Bazı kuramcılar, ulusal devletin bunalımını, birincil siyasal örgütlenmenin ve eylem ölçeğinin yerini ya küresel ya da bölgesel ölçeğe bırakması olarak görmeye eğilimliyken, diğerleri bir ölçek görelileşmesinin söz konusu olduğunu öne sürüyorlar. Çünkü savaş sonrası Avrupa ve Kuzey Amerika'da hızlı büyümenin yaşandığı Fordist dönemde ulusal devlet birincil siyasal örgütlenme ölçeğini sağladığı hâlde, Fordist dönemden sonraki akımın belirgin özelliği, siyasal ve yönetsel sorunların, hiçbirisi açıkça birincil nitelikte olmayan farklı örgütlenme ölçeklerine dağıtılmasıdır. Yeri gelince bu da farklı ölçekler boyunca eylem tutarlılığının sağlanmasıyla ilgili sorunlar doğurur. Bu durum yeni bir devlet biçimi olarak Avrupa Birliği'nin benzersizliğine, örgütleyici bir ilke olarak imparatorluğun yeniden doğuşuna, küresel bir devlete ilişkin beklentilere ilgi duyulmasına yol açmıştır.[30]

Toplumsal bir ilişki olarak devlet ve "stratejik-ilişkisel yaklaşım"

Jessop ve arkadaşları, Marksist ve devlet merkezli geleneklerdeki çeşitli tek yanlılık biçimlerinin üstesinden gelme çabasıyla, devlete ve devlet inşasına yönelik yenilikçi bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Jessop'ın "stratejik-ilişkisel yaklaşım"ı, Poulantzas'ın devleti toplumsal bir ilişki olarak gören savını temel alır. Çünkü *"o da ... 'sermaye gibi', bir kuvvetler ilişkisidir ya da daha kesin bir ifadeyle, sınıflar ve sınıf kesimleri arasındaki böyle bir ilişkinin maddi yoğunlaşmasıdır, öyle ki bu, zorunlu olarak özgül bir biçimde Devlet içinde anlatımını bulur"*.[31] Jessop, bu savın şu şekilde yeniden formüle edilebileceğini öne sürmüştür: Devlet bir şey değil, insanların şeylerle olan ilişkileri aracılığıyla aralarında kurdukları bir toplumsal ilişkidir;[32] ya da yine, devlet bir özne değil, öznelerin devlet kapasiteleriyle olan ilişkileri aracılığıyla aralarında kurdukları bir toplumsal ilişkidir. Daha kesin bir ifadeyle, bu yaklaşım, *devlet gücünü* (devlet aygıtını değil) siyasal ve siyasetle ilgili mücadelede kuvvetler dengesindeki değişmenin

biçimle belirlenen bir yoğunlaşması olarak yorumlar. Bundan çıkan sonuca göre, devlet gücünün uygulanması ve etkililiği, devletin içinde ve ötesinde yerleşmiş siyasal kuvvetlerin dengesindeki bir değişmenin olumsal bir ürünüdür ve bu denge, daha geniş siyasal sisteme ve onu çevreleyen toplumsal ilişkilere gömülmüş hâliyle devlet aygıtının özgül kurumsal yapıları ve işlemleri tarafından koşullandırılır.

Bu nedenle, stratejik-ilişkisel bir analiz, verili bir devlet aygıtının bazı aktörlere, bazı kimliklere, bazı uzamsal ve zamansal ufuklara, bazı eylemlere diğerleri karşısında nasıl ayrıcalık tanıyabildiğini; ve siyasal aktörlerin (bireysel ve/veya topluca), bir eylem çizgisi seçerken "stratejik-bağlamsal" bir analize girişerek bu farklı ayrıcalıklandırmayı dikkate alıyorlarsa hangi yollarla aldıklarını irdeleyecektir. Bu yaklaşım, genel evrimdeki ayıklanma, çeşitlenme ve koruma mekanizmalarının özgül koşullarda nasıl işlerlik göstererek görece tutarlı ve kalımlı yapılar ve stratejiler üretebildiğini keşfetmek için devletin ve devlet gücünün analizine belirgin bir *evrimsel* perspektif de getirir. Bu, bizatihi özgül yapıları yeniden örgütleme ve stratejik yeniden yönlendirme fırsatlarının, o yapılara kazınmış stratejik seçiciliklere tabi olduğunu ve dolayısıyla, hem yolağa bağımlı hem de yolak şekillendirici yanlara sahip olduğunu ima eder. Örneğin, çeşitli uzamsal ve zamansal eylem ufukları konusunda stratejiler izlemek ve belirli devlet yapılarıyla bağlantılı özgül kısıtları ve fırsatları ortadan kaldırmak ya da uyarlamak için farklı bağlamlarda farklı toplumsal kuvvet dizilerini harekete geçirmek gerekli olabilir. Ayrıca, böyle stratejiler izlenirken, siyasal kuvvetler, deneyimlerinden ders çıkarmak ve davranışlarını değişen konjonktürlere uyarlamak için az çok iyi donanımlı olacaklardır. Ne var ki, özneler asla bir bütün olmadıkları, stratejik eylem koşullarının asla tam farkına varmadıkları, yeğledikleri stratejileri gerçekleştirmek için asla tam donanımlı olmadıkları için ve başka stratejiler, başka taktikler izleyen aktörlerin muhalefetiyle her zaman karşılaşabildikleri için, başarısızlık hep var olan bir olasılıktır. Bu yaklaşım yol gösterici olmayı amaçlar ve devlete ilişkin birçok analiz, stratejik ilişkisel terimler ya da eşdeğer terimler açıkça benimsenmese bile, kolaylıkla o terimler açısından yeniden yorumlanabilir.[33]

Bu açıklamayı özgül siyasal dönemlere, aşamalara ya da konjonktürlere ilişkin somut-karmaşık analizlere çevirmek, birbiriyle bağlantılı üç anın incelemesini gerektirir: (1) uzamsal-zamansal olarak özgül bir "yapıya kazınmış stratejik seçicilik" örüntüsüne sahip karmaşık bir kurumsal bütünlük olarak devletin tarihsel ve/veya biçimsel kuruluşu; (2) özgül

konjonktürlerde siyasal kuvvetlerin tarihsel ve somut örgütlenmeleri ve konuşlanmaları ve bir bütün olarak devlet aygıtına kazınmış stratejik seçicilikleri dikkate alma ve onlara yanıt verme yetenekleri de dâhil, benimsedikleri stratejileri; ve (3) söz konusu kuvvetlerin, yakın ereklerinin peşinden giderken ya da kuvvetler dengesini değiştirme ve/veya devleti ve temel stratejik seçiciliklerini dönüştürmeye çabalarken bu stratejik olarak seçici zemindeki ve/veya oradan uzaktaki etkileşimleri.

NOTLAR

1 Artous 1999; Cowling ve Martin 2002; Draper 1977-1986; Fineschi 2006; MacGregor 1996; Panitch ve Leys 1998; Teeple 1983; Texier 1998; Thomas 1994; Wells 1982.
2 Albritton ve diğ., 2001; Bischoff 2003; Candeias ve Deppe 2001; Hoffman 2006; Nitzan ve Bichler 2002.
3 Hardt ve Negri 2000, 2004; Holloway 2002.
4 Altvater ve Mahnkopf 1999; Bonefeld ve Holloway 1996; Hirsch 1995; Jessop 2002; Panitch 1994; Poulantzas 1975; Robinson 2004; Wissel 2007.
5 Örneğin Poulantzas 1978; Scheuerman 2004.
6 Artous 1999; Hirsch 2005; Wood 1981b.
7 Barrow 1993; Jessop 1990.
8 Poulantzas 1978.
9 Jessop 2002; Müller ve diğ. 1994; Neocleous 2003.
10 Marx 1975, 1978; karş. Artous 1999; Hirsch 2005; Jessop 1990, 2002.
11 Gramsci 1971b.
12 Teschke 2003.
13 Escolar 1997; Foucault 2004; Scott 1998.
14 Örneğin Beck ve Grande 2007; Friedrichs 2001; Segesvary 2004; Shaw 2000; Voigt 2000; Ziltener 2001.
15 Mann 1986.
16 Willke 1992.
17 Taylor 1994.
18 Karş. Bartelson 1995, 2001; Mitchell 1991.
19 Hardt ve Negri 2000, 2004.
20 Shaw 2000.
21 Gowan 2000; Overbeek 1993; Panitch 1994; Robinson 2004; *Science & Society* 2001-2.
22 Altvater ve Mahnkopf 1997; Brand ve Goerg 2003; Hirsch 2005.
23 Poulantzas 1975, 1978'i takiben Jessop 2002, 2007.
24 İyi bir genel değerlendirme için bkz. Nordhaug 2002.
25 Jessop 2002.
26 Bu görüşlerin eleştirisi için bkz. Jessop 2007.
27 Jessop 2002.
28 Messner 1998; Slaughter 2004; Zeitlin ve Pochet 2005.
29 Örneğin Blum 2001; Chomsky 2001.
30 Bkz. örneğin Beck ve Grande 2005; Brenner 2004; Shaw 2000.
31 Poulantzas 1978, s. 128-9, özgün metinde vurgulanmış.
32 Karş. Marx 1976, Bölüm 23.
33 Jessop 2002, 2007.

Bölüm 23

Marksizm ve Irkçılık Kuramları



Robert Carter

Marksizmin Avrupa ve Amerika'da sosyal bilimler üzerindeki etkisinin gerilediğini, postmodernizmin ve görececiliğin ilerleyen kuvvetleri karşısında ordularının perişan bir halde geri çekildiğini, Aydınlanma cephaneliğinin -aklın beşeri meselelere uygulanmasına ve nesnel bilgi arayışına olan inancın, toplumsal dönüşüme adanmışlığın- darmadağın olup köreldiğini gözlemlemek bugünlerde sıradanlaştı. Irkçılık ve kavimcilik (etnisite, budunsallık) konusundaki sosyolojik analizin oluşturduğu yerel disipliner savaş alanında verilen kayıplar özellikle yüksek olmuştur: Üstünkörü bir internet taraması, ırkçılığa ilişkin Marksist analizlerin, yirmi yıl önceki durumun tam aksine, ne denli rafa kaldırılmış olduğunu açığa çıkarır. Bence, ırkçılığa ve budunsallığa ilişkin Marksist yorumlara olan ilginin Batı üniversitelerinde geçen on küsur yıllık sürede giderek azalması başlıca üç nedenden kaynaklanıyor. Birincisi, Marksist kuramlar ırk kavramının kendisine nadiren meydan okumuştur ve böyle yapmayı başaramadığı için, bu kavram ortodoks sosyal bilimde kullanımıyla ilgili eksikliklerin birçoğunu yeniden üretmiştir. Marksistler, ırk ve budun olgularına ilişkin ayırt edici bir Marksist görüş geliştirmede büyük ölçüde başarısız olmuşlardır. İkinci neden, yani postmodernizmin ilerleyişi düşünülünce bu ironiktir. Postmodernizm terimi çok geniş bir yelpazeye yayılan yönelimleri kapsamakla birlikte, sosyal bilimlerde en uzun erimli etkisi, toplumsal araştırmaya ilişkin epistemik savlarda bir tür görececiliğin ve Goldthorpe'ın ifadesiyle,[1] ona denk düşen bir "sinir kaybı"nın yükselişinde gözlenmiştir. Toplumsal dönüşüm tasasıyla ve bilimsel, maddeci kurama bağlılığıyla Marksizm, böylece kendini gitgide akademik sosyal bilimlerin uzağında bulmuştur; yeri gelince o çevreler

de Marksizmi gözden düşmüş ya da çağdışı sayar olmuşlardır. Son olarak, siyasal gelişmeler, özellikle de 11 Eylül'den sonra ABD çıkarlarına verilen küresel öncelik, "Terörle Savaş" ve ABD politikasının hedefi olanların bu gelişmelere verdikleri karşılık, sosyologların ilgisini kimlik siyaseti, çokkültürlülük ve din sorunlarına, yani birçoklarının gözünde siyaset, öznellik ve ideoloji meseleleriyle sözde ilgilenmediği için Marksizme pek uygun olmayan konulara kaydırmıştır. Bu nedenleri tek tek ele alacağım ve en sonunda Marksizmin bunlara yanıt verme olanaklarına ilişkin bir değerlendirmeyle sözlerimi bağlayacağım.

1. Marksizm ve ırk kavramları

Marksizmin Marx ve Engels, Kautsky, Luxemburg, Troçki gibi klasik şahsiyetleri, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, özel olarak ırkçılık sorunlarını işleyen pek az şey yazmışlardır (emperyalizm, sömürgecilik, milliyetçilik konusunda ve bu ilişkilerin, sömürgeci emperyalist devletlerdeki işçi sınıflarının benimsedikleri görüşleri ne şekillerde etkilediği konusunda söyleyecek çok şeyleri olmasına rağmen; Marx ve Engels'in Hindistan'da ve İrlanda'da İngiliz boyunduruğuna ilişkin yaptıkları irdelemeler bunun iki örneğidir). Marksistlerin ırkçılık analizine olan ilgisi, ancak 1930-40'lı yıllarda ve esas olarak siyah Amerikalıların ABD'deki ırkçılığa ve ayrımcılığa karşı koyma çabalarına yanıt olarak kayda değer bir boyuta ulaşır. W. E. B. DuBois (1868-1963) ve O. C. Cox (1901-74), ırkçılığa ilişkin Marksizme özgü bir görüşün gelişimine katkıda bulunan kilit isimlerdir. Irkçılık karşıtı ilk eylemcilerden ve NAACP'nin (National Association for the Advancement of Colored People [Siyahların Gelişimi Ulusal Derneği]) ortak kurucusu olan DuBois'nın görüşleri, 1917'deki Bolşevik devrimiyle ve daha sonra 1927'de SSCB'ye yaptığı ziyaretle kesin olarak Marksizme kaydı (ama DuBois, 93 yaşına bastığı 1961 yılına kadar ABD Komünist Partisi'ne katılmadı). DuBois, emperyalizmin etkili bir eleştiricisi oldu, proleter devrimin zorunlu bir koşulunun Afrika, Güney Amerika ve Uzak Doğu'daki sömürülen sınıfların ayaklanması olduğunu savundu. DuBois'ya göre, kendisinin "renk çizgisi" dediği problem dünya komünist hareketinin önündeki en büyük engel olmaya devam ediyordu; gerçekte, bu çizgiyi aşmaktaki başarısızlık, insanlığın geleceği için bir felaket olurdu:

> Dünya proletaryası sırf Avrupalı ve Amerikalı beyaz işçilerden değil, ağırlıklı olarak Asya'nın, Afrika'nın, Okyanusya'nın, Güney ve Orta Amerika'nın

koyu derili işçilerinden oluşur. Bir zenginlik, lüks ve savurganlık üstyapısını ayakta tutanlar onlardır. Dünyanın yükselmesi bu halkların yükselmesidir.[2]

DuBois'nın aksine, Cox hiçbir zaman Komünist Parti üyesi olmadı, ama kapitalizm ve ırkçılık üzerine çalışmaları, özellikle de ilk kez 1948'de basılan *Caste, Class and Race* (Kast, Sınıf ve Irk) büyük yankı yarattı. Cox'a göre ırkçılık, kapitalist sömürü ideolojisini akılcılaştırma işlevi görür; kapitalistler, emeği serbestçe sömürülebilir durumda tutmak için ırkçılığı kullanırlar. Irkçılık ve renk önyargısı, Cox'a göre, salt bedensel özellikleri nedeniyle başkalarına duyulan bir antipati değildir, "temel olarak, renkli insanları ve kaynaklarını sömürülebilir durumda tutması için beyaz bir egemen sınıfın hesaplı kitaplı şekilde ve el birliğiyle belirlenmesine dayanır".[3] Önemlisi, sömürülen sınıfın çalışma koşullarını sınırlamakta ırkçılığın üstlendiği işlev, ona belirli bir özerklik de kazandırır, çünkü ırkçılık yeni beliren bir kültürel kaynak olup çıkar, öyle ki "hem sömürenler hem de sömürülenlerin çoğu doğuştan onun mirasçılarıdır". Bu nedenle Cox'un modeli, üstyapısal biçimleri (ırkçılık gibi) ekonomik temelin sırf ikincil yansımalarından ibaret sayan bir Marksizmin örneği *değildir*. Kapitalizme özgü sınıfsal ilişkiler ırkçılığı anlamak için başlangıç noktası olma niteliğini sürdürür, ama *yalnızca* başlangıç noktası, o kadar; çünkü ırkçılık bir kez yerleşince, sonraki toplumsal aktörler için bağlamsal bir eylem koşulu olup çıkar, onların planlarını, saflaşmalarını ve tutkularını şekillendirir, dolayısıyla da sınıf oluşumunu etkiler.

Ne var ki Cox'un modeli zorluklardan bağışık değildir. Birincisi, *bir bütün olarak* kapitalist sınıfın ırkçılıktan yarar sağladığını farz eder; yalnızca homojen (ve saptanabilir) bir dizi çıkara sahip bütünsel bir sınıfı varsaymasından dolayı değil, ırkçılığın *zorunlu olarak* o sınıfa yarar sağladığı yolundaki önkabulden dolayı da sorgulanabilecek bir iddiadır bu. Cox, kısmen bu görüşün bir sonucu olarak, ırkçılığın *tek* yararlanıcısının egemen sınıf olduğunu, işçi sınıfının bir ideoloji olarak ırkçılıkta hiçbir çıkarının bulunmadığını, çünkü bunun işçileri kendilerine karşı böldüğünü ve egemen sınıfın baskısı karşısında kurdukları birliği parçaladığını öne sürmüştür. Bununla birlikte, işçi sınıfı ırkçılığı ABD siyasal yaşamında su götürmez bir gerçek olmaya devam etmiştir ve bu nedenle Cox, en azından kendisinin bakış açısına göre açıkça işçi sınıfının çıkarlarına aykırı işleyen bir şeyin varlığını açıklama yolu olarak "yanlış bilinç" yaklaşımını benimsemek zorunda kalmıştır. Irkçılık, işçi sınıfına has olmayan, egemen sınıfın ideolojik hâkimiyeti nedeniyle dışarıdan dayatılmış

bir şey olarak görülmüştür. Bu, yalnızca sosyolojik açıdan inandırıcılıktan uzak olmakla kalmamış, işçi sınıfı içindeki ırkçılığın ciddi şekilde ele alınmasına da engel olmuştur, çünkü egemen sınıf ve onun emek sömürüsü koşullarını yönetmeye olan işlevsel gereksinimi, bu tür ırkçılığın gerçek kaynakları olarak kabul edilmiştir.

Cox'un analizinin kaba indirgemeci sayılmasına karşı çıkmama rağmen, bu analiz, gerçekten de ırkçılığa yönelik Marksist yaklaşımların eksikliklerinden bazılarını ortaya koyuyor. Ayrıca, iş yerindeki toplumsal ilişkilere odaklanmasıyla Cox'un analizi, ırkçılığın başka bağlamlarda araştırılmasına ve öncelikle iş yerine dayalı olmayabilen cinsiyet ve din gibi başka toplumsal bölünme biçimleriyle olan bağlantılarının dikkate alınmasına pek az alan bırakıyor. Irkçılığı belirginleşen bir kültürel biçim olarak tanımasına rağmen, Cox'un kendisi bunun ima ettiği sonuçları ancak nadiren izlemiştir. Başkaları daha tutarlı olmuşlardır.

2. Gramsci, hegemonya ve ırkçılık siyaseti

Gramsci, hegemonya anlayışını geliştirirken, toplumsal eylemde fikirlerin kritik rolünü kabul ediyordu. Modern kapitalist toplumlarda hâkim sınıfın, zorlamayla olduğu kadar rızayla da hüküm sürdüğünü ve bunun, önemli ölçüde, hükmedilenlerin sahip oldukları düşünce üretme kaynaklarının sınırlı olmasına bağlanabileceğini ısrarla vurguluyordu. Bu sınırlar, yaygın sansür uygulaması ve eğitime erişimin kısıtlanması gibi apaçık yollarla, ama aynı zamanda da dolaylı şekilde gündelik yaşamda bir anlam kaynağı olarak "sağduyu"yu devam ettirme yoluyla da güvenceye alınıyordu. İnsanlar, toplumsal dünyaya ilişkin deneyimlerini açıklamaya uğraşırlarken, alışılmış bir şekilde, kapitalist toplumdaki sınıfsal hiyerarşileri ve başka toplumsal bölünmeleri doğrudan ya da dolaylı yolla onaylayıp pekiştiren ve egemen sınıfın ideolojik hegemonyasını güvenceye almaya yarayan geleneksel fikirlerin oluşturduğu bir havuzdan yararlanıyorlardı.

Ne var ki, Gramsci'ye göre, egemen sınıf fikirlerinin hâkimiyeti ya da hegemonyası uygulamada önemli sınırlarla karşı karşıyadır. Birincisi, bu tür hegemonya, önemli bir anlamda, egemen sınıfın ve aydınlarının verdikleri kültürel ve siyasal bir çabanın ürünüdür –hegemonya oluşturulmalıdır ve oluşturulduktan sonra da söz gelimi radikal eleştirilere ve genel olarak muhalif fikirlere karşı korunup sürdürülmelidir. İkincisi, herhangi bir hegemonya projesinin sınırlarını, sermaye birikimi koşullarının yeniden üretilmesini gerektiren sistemik kural belirler. Bu nedenle,

hegemonya öncelikle kültürel ve siyasal olmasına karşın, yine de belirli bir kapitalist ekonomik ilişkiler dizisinin meşruiyetini sürdürmelidir; bu ilişkiler, hem yönetenler hem de yönetilenler için gündelik açıdan pratik bir meşruiyet taşımalıdır (her iki taraf da sömürü ve eşitsizliğin ekonomik büyüme ve genişleme için zorunlu temel olduğuna inandırılma gereksinimi duyar ama farklı nedenlerle).

Gramsci'nin hegemonya anlayışı, kapitalizm ile fikirler arasındaki ilişkiye daha dinamik bir bakış getirir; kültür ve siyaset alanları ile ekonomik ilişkiler arasında, klasik Marksistlerin, DuBois'nın ve Cox'un çalışmalarında olduğundan daha gevşek şekilde bağlantının kurulduğu bir bakıştır bu. Hegemonya, toplumsal üretim ilişkilerince otomatikman güvenceye alınmaz; daha çok, hâkim ve tabi gruplar arasındaki siyasal ve ideolojik mücadelelerin sonucudur. Bu, hegemonyanın yalnızca kararsız olduğunu ima etmekle kalmaz, kültürel ve siyasal mücadeleler söylemsel olarak yorumlandığı için toplumsal grupların ve ortaklaşmaların kendi siyasal çıkarlarını çeşitli şekillerde anlayabileceklerini de ima eder. Homojen bir burjuvaziyi eşit derecede homojen bir işçi sınıfıyla karşı karşıya koyan eski anlayış önemini yitirmiştir; gerçekte, hegemonya gereksiniminin kendisi, tam da toplumsal üretim ilişkilerinin, sınıf çıkarları konusunda tutarlı ve birleştirici bir anlayış ve buna koşut bir grup birliği temeli üretememesinden doğar.

Gramsci, ortaklaşa örgütlenmenin ve harekete geçmenin kültürel ve ideolojik temelini vurgulayarak, Marksist kuramda önemli bir vurgu değişikliğini başlatır. Kapitalizmin sürdürülmesinde fikirlerin (örneğin, sınıfsal eşitsizlikleri sanki "ırk eşitsizlikleri"ymiş gibi göstererek) üstlendiği *işlevsel* role yönelik ilgi bir yana itilerek, insanların yaşanmış deneyim düzeyinde toplumsal dünyayı nasıl anladıklarına ve bunun için sahip oldukları kaynakların siyasal açıdan güçlü olanlarca nasıl örgütlenebildiğine yönelik bir ilgiye yerini bırakır.

Gramsci'nin sezgilerini sistematik olarak ırkçılık analizine uygulamaya başlayan, Stuart Hall'ın yönetimindeki Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi (Centre for Contemporary Cultural Studies [CCCS]) oldu. Ne var ki, İngiltere'de bu sezgilere Fransız Marksist Louis Althusser'in çalışmaları güçlü şekilde aracılık etti. Althusser'in Gramsci'nin çalışmalarına ilişkin okuması ise 1960'larda ve 1970'lerin başında revaçta olan yapısalcılıktan etkilendi.[4] İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün yürüttüğü dil çalışmalarından doğan yapısalcılığın temel ilkesi, kültürel biçimlerin, inanç sistemlerinin ve ideolojilerin, anlamını içkin yapısal ilişkilerinden alan sistemik bütünlükler olarak en iyi şe-

kilde anlaşılabileceğiydi. Bu, Althusser'in, bilim ile ideoloji arasındaki temel bir ayrımı vurgulamasına yol açtı; Marksizm de *bir sistem olarak* kapitalizmin bilimsel bir analizi olagelmiştir. Bunun bir sonucu, toplumsal failliğin rolündeki azalmadır; Gramsci'nin hegemonya konusundaki fikirlerini Althusser'in daha belirlenimci bir "ideolojik celbetme" anlayışı olarak katılaştırması bunun bir örneğidir. Bireyler, bu celbetme sürecinde, kendilerini ideolojik temsil biçimlerinde tanıma yoluyla belirli türlerdeki (örneğin, "erkekler" veya "kadınlar olarak, ebeveynler olarak, tüketiciler olarak ya da "topluluğun parçası" olarak) insan öznelere dönüşürler (otomobil reklamlarının bize belirli tipteki bir tüketici olarak hitap etmesine ya da milliyetle ilgili fikirlerin bize belirli tipteki bir kişi olarak hitap etmesine oldukça benzer şekilde). Althusser'e göre, toplumun yeniden üretilmesi, iktisatla ilgili olduğu kadar ideolojiyle de ilgili bir şeydir[5] ve bu, Stuart Hall ile arkadaşlarınca geliştirilen yaklaşımın merkezî bir öğesi olup çıkacaktır.

3. Hall, Gilroy ve post-yapısalcılar

1978'de yayınlanan *Policing the Crisis* (Bunalımın Zapturapt Altına Alınması), otoriter bir göç ve "ırk" siyasetinin yükselişine açıklama getirmeye çalışıyordu. Hall ve CCCS'deki arkadaşlarının öne sürdüklerine göre, 1970'li yıllarda Britanya'da "saldırı ve gasp" suçuyla ilgili bir "ahlaksal panik" havası, ırkla ilgili düşüncelerin merkezî bir özellik taşıdığı yeni bir siyasal hegemonya biçimini garantilemek için kullanılıyordu. CCCS'nin bakışına göre, savaş sonrası İngiliz kapitalizminin küresel ekonominin post-Fordist bir anlayışla yeniden örgütlenmesine ayak uydurma çabalarından kaynaklanan toplumsal yer değiştirmeler, bu hegemonya bunalımını ortaya çıkarmıştı. CCCS'nin yaklaşımı, sınıfsal ilişkiler ile ırkçılık arasındaki bağlantıya dair önceki Marksist formülasyonlarda önemli bir ilerlemeyi temsil ediyordu: Marksist analizlerin alışılagelmiş güçlü yanlarını –kapitalizmin sistemik, uluslararası karakterine ve sınıf çatışmasının siyasal sonuçlarına yapılan vurguyu– korumakla kalmıyor, hegemonya biçimlerinin şekillenmesinde düşünsel kaynakların oynadığı kilit rolü de tanıyordu. Dolayısıyla, İngiliz kapitalizminin yaşadığı ve öncelikle sömürgesizleştirme bağlamında yeni bir küresel düzene uyum sağlama çabasından kaynaklanan sistemik bir bunalımın yeniden işlenerek "ırk" hakkında siyasal ve ahlaksal bir bunalıma dönüştürülmesini, İngiliz emperyal egemenliğinin bir mirası olan ırk, renk ve sömürgecilik hakkındaki öncül fikirler önemli ölçüde kolaylaştırdı.

Öyleyse burada, ideolojiye kilit bir rolün biçildiği Marksist açıklama vardı. Dahası, Gramsci'nin izinden gidilerek, yalnızca toplumsal sınıflar ve devlet düzeyinde değil, halk bilinci düzeyinde de ideolojinin etkilerine vurgu yapılıyordu. Güçlü bir belirteç olarak "ırk", bedensel özelliklere ve milliyete ilişkin bir sürü sakat ve tutarsız anlayışı bir araya toplayabiliyor, sonra da bunları yoğurup "beyaz Britanya"ya olan güçlü bir siyasal bağlılık hâline getirebiliyordu. Margaret Thatcher'ın "popülist otoriterciliği", işçi sınıfının yaşam düzeyini ciddi şekilde etkileyebilecek neo-liberal ekonomik politikaları savunurken işçi sınıfındaki seçmen tabanını genişletmek için bunu istismar etti. Ama bu açıklama, bir "kapitalizm bunalımı"nın (ve kapitalizmin hangi anlamda bir "bunalım" yaşadığı, hatta bunun ne tür bir bunalım olabileceği açık değildi) zorunlu olarak "ırk" açısından ifade edilir hâle gelmesine aracılık eden süreçleri ve mekanizmaları yine tanımsız bırakıyordu.

Policing the Crisis'ın muğlak bir miras bırakmış olması bu bakımdan şaşırtıcı değildir. Bu kitap, bir yandan, ırk anlayışları çevresinde örgütlenmiş ya da yorumlanmış tüm siyaset biçimlerinin ifadesi olarak "ırk" kavramına ilişkin bir görüş ortaya çıkardı. Paul Gilroy'un çalışmaları[6] belki de en çok bu ırk görüşünü kullanmasıyla tanınır. Gilroy'un yaklaşımının başlıca kusurlarından birisi, toplumsal araştırma çerçevesinde ırkın bir analitik kategori olarak kullanılmasını desteklemiş olmasıdır (her ne kadar daha yakın tarihli çalışmaları, ırk kavramlarının analitik kategoriler olarak kullanılmasından kendisinin de rahatsızlık duyduğunu gösterse de); bu da yeri gelince ırkın enine boyuna bir eleştirisine engel olmuş ve ırkçılık ile kapitalizm arasındaki ilişkiye dair inandırıcı bir Marksist açıklamanın gelişimini önlemiştir. Öte yandan, *Policing the Crisis*, ideolojik boyuta yönelik bir ilgiyi özendirmiştir, ama bu, Althusser'in celbetme anlayışından kuvvetle etkilenmiş bir ilgidir. İlginç olarak bu, Gilroy'un tutumuna benzer şekilde ırk anlayışlarının özgüllüğünün göz ardı edilmesine yol açmıştır: Irk fikirlerinin tarihsel içeriği, böyle fikirlerin belirli insan özne tipleri yaratma gücü kadar önemli değildi. Daha önemli olarak bu, 1990'lı yılların sonunda ortaya çıkan kimliklere ilişkin kaygılara yanıt vermekte Marksizmi donanımsız bırakacak olan cılız bir insan öznelliği görüşünü özendirdi.

CCCS'nin tutarlı bir Marksist eleştiricisi olan Robert Miles bunları ve başka hususları dile getirdi. 1970'li yıllarında sonunda ve 1980'li yıllarda kaleme aldığı bir dizi yazıda Miles[7], ırk kavramının analitik değil ideolojik bir kategori olduğunu ve bu kavramın toplumsal araştırmada ve Marksizmde kullanılmasının onun toplumsal yeniden üretimini sağladı-

ğını ama aynı zamanda da bulanıklaştırıcı bir kuram ürettiğini ödünsüzce savundu. Her hâlükârda, diyordu Miles, Marksizm (ya da daha genel olarak siyasal analiz) bir ırk kavramına gereksinim duymaz; analizin hedefi ırkçılık olmalıdır. CCCS'ye karşılık Miles, ırkçılık kavramının –ırk kavramından yararlanan bir ideoloji olarak– sınırlanmasından yanaydı ve ırkçı ideolojiler ile toplumsal eylem arasındaki ilişkinin dolambaçsız olmadığında ısrar ediyordu. Bu nedenle, örneğin, görgül olarak kanıtlanabilen gelir eşitsizliği, söz gelimi konut tahsisindeki ya da işsizlik düzeylerindeki eşitsizlik, ırkçılığın zorunlu bir sonucu olarak yorumlanamazdı. Miles, ayrıca, "insanların birtakım biyolojik özelliklerine anlam yüklenmesini, sonuç olarak da bireylerin kendini biyolojik olarak yeniden üreten genel bir kişiler kategorisine sokulabilmesini sağlayan"[8] süreci tanımlamak için ırksallaştırma teriminin kullanılmasından yanaydı. Nitekim Miles, 1980'li yıllarda siyah işçileri işçi sınıfının ırksallaştırılmış bir kesimi olarak tanımlıyordu ve bu, CCCS'yi etkilemiş olan aynı yapısalcı geleneğin, her ne kadar Althusser'in çalışmalarından çok Poulantzas'ın çalışmaları yoluyla olsa bile, Miles'ın kendisini de ne ölçüde etkilemiş olduğunu gösteriyordu.

Miles-CCCS tartışması, 1980'li yıllarda İngiltere'de bu konularda yürütülen akademik irdelemelere damgasını vurdu (bunun başka yerlerdeki etkisinin boyutu o kadar açık değildir). İrdelemenin temel ilkesi, sınıfsal ilişkiler ile ırkçılık arasındaki irtibattı ve bu nedenle Marksistleri çok ilgilendiriyordu. Balibar ve Wallerstein'ın çalışmaları bu ilişkiye başka bir yaklaşımı temsil ediyordu. Kapitalizmin gelişimini bir üretim tarzı içinde düşünmekten uzaklaşıp bir toplumsal oluşum bağlamında düşünmeye yönelen harekette Althusser'in etkisi apaçıktır. Böyle yapılmasının önemli bir sonucu, sınıf mücadelesinin *tüm* yönlerinin, önceleri "salt" üstyapısal olarak görülenler de dâhil, üretim ilişkilerinin düzenleşiminde belirleyici bir rol oynuyor sayılmalarını gerektirmesidir. Balibar ve Wallerstein'a göre bu, yalnızca emek sürecinin örgütlenmesine ve geniş anlamıyla bizatihi emek gücünün yeniden üretimine değil, emekçi sınıfların kültürel oluşumuna da dikkat gösterilmesini beraberinde getirir. İşte burada yazarlarımız, Foucault'nun etkisiyle, önceki Marksist çalışmalarda anlaşıldığı şekliyle ideoloji kavramlarının ötesine geçerek şunu vurgularlar:

> Bizzat aktörlerin kimliği, hegemonyanın oluşturulması ve devam ettirilmesi sürecine bağlıdır ... Hâkim ideolojinin tümelciliği, bu nedenle, sermayenin dünya çapında genişlemesinden ve hatta o genişlemeyi yönetenlerin tümü için ortak eylem kuralları koyma gereksiniminden çok daha derin bir

> düzeyde kökleşmiştir. Aralarındaki karşıtlığa rağmen hem sömürenlerin hem sömürülenlerin paylaştıkları bir ideolojik "dünya" inşa etme gereksiniminden kökenlenir.[9]

Irkçılık, bu ideolojik dünyanın merkezî bir öğesidir.

Irkçılığa böyle bakmaları, Balibar ve Wallerstein'ın siyaset ile ekonomi arasındaki ilişkiyi verimli şekilde gevşetmelerine olanak sağlar. "Kendi payıma," diyor Balibar, "Irkçılığın sınıfsal yapının ifadesi olduğuna inanmıyorum; bu, daha çok, milliyetçilik alanında, özellikle kararsız biçimlerde sınıf mücadelelerinin yapısal olarak içerdiği tipik bir siyasal yabancılaşma biçimidir.[10] Dolayısıyla bu, belirli bir gevşetme biçimi, yuların biraz uzatılması olacaktır; gerçekte yular, Balibar ve Wallerstein'ın yaklaşımını iyiden iyiye yapısalcı Marksizm safına yerleştiren iki başka iddiayla sıkı sıkıya elde tutulur. Birincisi, ırkçılık (cinsiyetçilikle birlikte) kapitalizm içindeki işlevsel rolünü korur:

> Sermaye birikimi azami düzeye çıkarılmak isteniyorsa, eşzamanlı olarak üretim maliyetlerini (dolayısıyla da emek gücü maliyetlerini) en aza indirmek ve siyasal kargaşa maliyetlerini asgariye indirmek (dolayısıyla da emek gücünün protestolarını asgariye indirmek –ortadan kaldırmak değil, çünkü ortadan kaldırılamaz) zorunludur. Irkçılık, bu hedefleri uzlaştıran sihirli formüldür.[11]

Bu belirleme üstü örtülü olarak ikinci bir iddia içerir ki bu, ırkçılık konusunda yapılan ve ırkçılığın kendine has bir failliğe sahip olduğunu savunan birçok yapısalcı Marksist analizin ayırt edici özelliğidir: ırkçılık "*kendini* uygulamalara ... söylemlere ve temsillere *kazır*",[12] "ırkçılık *kendi kendini görür* . . ."[13] ve "ırkçılık sürekli *tümevarım yapar* . . ."[14] (vurgu eklenmiştir). Ne var ki, bu yazarların ırkçılık ile milliyetçilik arasındaki gerilimler konusunda ve halkın tarihsel deneyimlerinin ve küresel kapitalizm içindeki gelişmelerin bu gerilimleri nasıl şekillendirdiği konusunda inceden inceye yaptıkları kendi açıklamaları, ırkçılığın sihirli bir işlev görerek üretim ve siyasal kargaşa maliyetlerini en aza indirdiği yolundaki görüşü zayıflatıyor.

Kimlik, öznellik ve söylem konusundaki post-modernci ve post-yapısalcı kaygıların yükselmesiyle, ırkçılık ve kavimcilik konusundaki tartışmalarda sınıfsal ilişkilere gösterilen bu ilgi aşağı yukarı beş yıllık bir süre içinde geriledi, silindi. Miles-CCCS tartışmasının bir etkisi sürüp gitti: *ırk* terimini kullanma konusunda yaşanan ve çoğunlukla metinlerde bu terimin geçtiği yerlerdeki ürkek alıntılarda ifadesini bulan ikircikliklik.

4. Postmodernizm ve post-yapısalcılık: Irkın zaferi

CCCS'nin çalışmalarının ayırt edici özelliği olan ideolojiye ve hegemonyaya yönelik ilgiler, akademisyenler ve araştırmacılar arasında Marksizmle ilgili düş kırıklığının büyüdüğü bir siyasal bağlamda ele alındı. Irkçılığın incelenmesi açısından bu düş kırıklığı, toplumsal ve kişisel kimlikle daha yakından ilgilenme ve ırk, etnik köken, ulusçuluk vb. konularındaki fikirlerin görünüşte devam eden çekiciliğini anlama çabası biçimine büründü. Bu ilgi -eski Sovyetler Birliği'ni oluşturan devletlerinin birçoğunda, Ruanda'da, eski Yugoslavya'da, Somali'de ve başka yerlerde- patlak veren ve Batılı birçok yorumcunun etnik çatışma olarak sunduğu bir dizi siyasal çatışma nedeniyle daha bir güçlendi. Sonuç olarak, akademik çevrelerin ilgisi ırksal ve etnik kimlikler sorununa ve çokkültürlülük, din, demokrasi gibi ilintili konulara kaydıkça, Marksizm kendini saf dışı edilmiş hâlde buldu.

Bu değişimin kilit bir özelliği, ırk ve etnik köken konusunda belirgin şekilde Marksist bir tutum geliştirmeyi güçleştiren anlayışları eleştirel bir gözle incelemekte birçok Marksistin isteksiz davranmasıdır. Örneğin, Callinicos'un "ırk ve sınıf" arasındaki ilişkiye 1993'te getirdiği açıklama, ırkların "icat edilmiş" ya da kurgulanmış oldukları yolundaki daha yakın tarihli görüş eklenerek, Cox'un yeniden işlenmesinden öteye geçmez. Ama eklenen bu içgörü, ırkçılığa ilişkin bir analizle kuramsal olarak birleştirilmez. Onun yerine denilir ki, ırkçılık,

> insanların kafalarındaki fikirlerle ilgili bir mesele değil, *baskıyla* ilgili, güç ve yaşam fırsatlarında sömürgen [*aynen*] bir toplumsal yapıdan kaynaklanan sistematik eşitsizliklerle ilgili bir meseledir ... Devrimci Marksistler ... ırkçılığı, işçi sınıfını bölerek bu toplumsal sistemi yeniden üretmeye yarayan kapitalizmin bir ürünü olarak görürler.[15]

Bu, ırkçılığa ve sınıfsal ilişkilere dair ortodoks Marksist kuram diyebileceğimiz şeyin çekirdek öğelerini çok iyi özetliyor: Irkçılık basitçe ideolojik bir görüngü değildir, yapısal eşitsizlikleri de ifade eder; kapitalizmin bir ürünüdür ve bu nedenle, ortadan kaldırılması, kapitalizmin ortadan kaldırılmasına bağlıdır; başta gelen işlevi de işçi sınıfını bölmektir. Kavimcilik burada yalnızca ırkçılığın modern bir başkalaşımı olarak görünür ve ezilen grupların doğasında bulunduğu savunulan özellikleri temel alarak ayrımcılığı haklı çıkarmaya yönelik aynı amaçlarla "kültürel farklılık söylemi"ni kullanır.[16]

Sivanandan'ın çalışmalarında da durum böyledir. Bazı kitaplarında,[17] ama daha önemli olarak *Race and Class* dergisinde Sivanandan, tutarlı bir

şekilde ırkçılığı küreselleşmeyle ve çağdaş siyasetle bağlantılandırmaya çalışırken,[18] aynı zamanda da ırkçılığın ortaya çıkardığı ideolojik ve siyasal gerilimleri araştırmaya çabalayan ayırt edici bir yeni-Marksist duruş geliştirmiştir. Sivanandan böylece çağdaş ırkçılık biçimlerine bazen Marksizmde rastlanandan daha belirgin bir siyasal açıklama getirir, ama ırk ve etnik köken gibi kavramları kullanış tarzı Callinicos'unkinden hâlâ ayırt edilemez niteliktedir.

Ortodoks Marksist yaklaşımın ırk ve etnik köken kavramlarına bu ilgisizliğinin doğurduğu bir sonuç, radikal bir ırk perspektifinin hiçbir karşı çıkış olmadan ortaya çıkmasına izin vermiş olmasıdır. Bu yeni ırk siyasetinin çeşitli yönleri vardır, ama benimsediği genel tutum, ırk ve budunsallığa ilişkin inançların toplumsal gerçekliğini vurgulamak ve bu yüzden "ırkın önemli olduğu" savına dayanarak, ırksal ya da budunsal kimlik kavramlarını temel alan grup siyaseti biçimlerini savunmaktır. Burada ciddi bir tehlike vardır: Irk kavramları, kültür kavramlarıyla iç içe dokunmuş bir hâl alıyor ve ırk kavramlarının değiştirilemezliği, kültürlerin de değiştirilemez olduğu noktasına geliyor. Kültürler (ve ırklar), bu görüşe göre, siyasetten az çok bağımsız şekilde var oldukları için, toplumsal failliğe ilişkin sağlam bir kavrayış artık olanaklı değildir. Postmodernist ve post-yapısalcı fikirlerden etkilenen kuramcılar, failliğin bu yok oluşuna, bir söylem olarak ırkçılık kavramı yoluyla katkı yapmışlardır. Bu iddiaları birkaç örnekle açıklığa kavuşturayım.

Goldberg'in çalışması,[19] Callinicos'un da paylaştığı bir fikir olan ırkçılığın hem bir ideolojiyi hem de toplumsal uygulamaları ifade ettiği fikrinden yararlanır, ama kendisinin "ırksal devlet" terimiyle anlattığı bir saptama yaparak, o fikri belirgin şekilde Marksizm dışı bir doğrultuda kullanır. Goldberg'in yorumuna göre ırk, modernitenin ve onun "Ötekiliği" açıklama, tanıma ve denetleme gereksiniminin bir ürünüdür; modernitede "ırksal anlam yüklenen şey, gitgide ırksal olarak kavranır hâle gelen şey, tehdit edendir, dışsal olandır, bilinmeyendir, dıştakidir".[20] Irk aynı zamanda da bir kriz yönetimi biçimidir, ayrı ve farklı olanın tehdidini denetlemenin bir yoludur:

> Irksal devlet, devletin ırksal terimlerle tanımı, böylece, bu tehdidi yönetmeye, uzak tutmaya ya da sonunda denetlemeye yönelik aygıtın, projelerin, kurumların ırksal tanımlanması olup çıkar ...[21]

Bu betimleme, ırk konusundaki genel geçer bir anlayışa dayanır ve böylelikle, ırkı şeyleşmiş bir biçimde yeniden üretir, ama aynı zamanda da ırkı bir pratik olarak, bazı insanlara başkaları tarafından yapılan bir

şey olarak kavrar. (Tam da terimin anlamı böylesine belirlenmemiş olduğu için, ırkla bunu yapmak her zaman olanaklıdır.) Irksal devlet, siyasal müdahaleye ve değişikliğe inatla direnen bir dev yaratık olup çıkar:

> Irksal olarak kavranan, örgütlenen, yönetilen ve düzenlenen devletlerde, ırksal devletin her yerde olduğu söylenebilir. Aynı zamanda da hiçbir yerde görülmez. Neredeyse her ilişkiyi (görünmez şekilde) belirler, neredeyse tüm alışverişlerin sınırlarını çizer. Yalnızca söylenenleri ve söylenebilir olanları, yapılanları ve yapılabilir olanları, olabilirlikleri ve izin verilemezleri şekillendirmekle kalmaz, toplumsal sessizliklerin ve önkabullerin kapsamına, içeriğine ve karakterine de aynı ölçüde nüfuz eder. Irksal kapsamıyla ve ifadesiyle devlet, bu yüzden, hem biçim ve kuvvet olarak ayan beyan görülebilirdir hem de geçişimle gündelik yaşama sinmesi, sağduyuya sızması, toplumsal dokunun her ipliğine ve ilmeğine yayılması (onu saptırması bir yana) bakımından tamamen görülemezdir.[22]

Goldberg'in kabul ettiği gibi, böyle bakılınca ırksal devlet, "bir devlet ya da varlık koşulu olduğu kadar, bir yönetişim devletidir de". Böyle bir devlet, Goldberg'e göre, modern devletin normal biçimidir ve Goldberg'i, güncel küresel düzenlemeleri bir "ırkçı dünya düzeni" olarak tanımlamaya götürür.[23] Burada ırk terimi (ve ondan türemiş ırksal, ırkçılık terimleri) özgül anlamını yitirmiştir; ırk bir kez (ırksal devlet sayesinde) her yerde olunca, elbette hiçbir yerdedir, çünkü onu saptamak olanaksızdır. Bu tutumun siyasal sonuçları korkunçtur: Birisi bu "ayan beyan görülebilir ve tamamen ... görülemez" canavara meydan okuma aptallığını gösterirse, onun başarılı olma şansı cılız sayılmalıdır.

Özellikle ABD'de, ırkın düşünümsel olmayan, genel geçer anlamlarının ele alındığı daha mülayim analizler vardır. Yakın zamandaki çalışmalara üç perspektif damga vurmuştur: Eleştirel Irk Kuramı (EIK), kesişimsellik ve beyazlık incelemeleri. Bunların her biri kendine özgü yaklaşımıyla ırk kavramının eleştirisiz bir kullanımına dayanır.

EIK, 1990'lı yıllarda, ABD hukuk kuramının ırk sorunlarını savsakladığını öne süren bir eleştiriden doğdu. Bu kavramın neredeyse Callinicos'la aynı şekilde kullanıldığı bu eleştiri, ırkın hukuksal ve toplumsal analizde ön planda bulunması ve özgürlük mücadelesinin en önemli hedefinin ırksal özgürlük olması gerektiğini ödünsüzce vurgulayarak Callinicos'un tam aksi bir sonuca varıyordu.[24]

EIK'nin epistemolojisi, bir ölçüde, başka bir kuramsal gelişimden, kesişimsellikten yararlanıyordu. Kesişimsellik kavramının kökeni, gerek siyasette gerekse sosyal bilimde sıklıkla dillendirilen, tarihin öznesinin beyaz erkek olduğu tezine feministlerce verilen yanıtlarda yatıyordu. Fe-

ministlerin savına göre, insan deneyiminin böyle kavramlaştırılması, kadın deneyimlerinin kendine özgülüğünü ve cinsiyet farklılıklarının bu deneyimleri güçlü surette biçimlendirme yollarını tanımayan ya da kabul etmeyen bir yaklaşımdı. Ayırt edici şekilde kadınlara özgü deneyimin böyle konulması, insanların deneyimlerinin tikelliği ve kendilerini anlamları ya da kimlikleri açısından bunun doğurduğu sonuçlar konusunda daha derinlemesine düşünme fırsatını yarattı. Özellikle, DuBois[25] ve Zora Neale Hurston[26] gibi yazarlar, kişinin ben duygusu üzerinde ırkçılığın etkisini saptadılar ve derinlemesine irdelediler.

1990'lı yıllarda birçok feminist yazar bu içgörüleri geliştirerek, cinsiyeti kuramsal çerçeveleriyle bütünleştiremeyen ırksal eşitsizlik kuramlarının ırkçılıktan mustarip kadınların yaşamını anlamakta yetersiz olduğunu (tıpkı ırkı dikkate almayan hukuksal eşitsizliğe ilişkin EİK kuramlarının yetersiz olması gibi) savundu.[27] Bununla birlikte, ırk, sınıf ve cinsiyetin kesişimine yapılan vurgu, cinsiyete ilişkin araştırmalara salt ırkı dâhil etmenin ya da ırka ilişkin incelemelere cinsiyeti dâhil etmenin ötesine geçer. Kesişimsel yaklaşımlar, cinsiyetin ve ırkın basitçe birbirine eklenebilen bağımsız analitik kategoriler olmadıklarını savunur.[28] Kesişimsellik kuramcıları, daha çok, "ırkın 'cinselleştiği'ni ve cinsiyetin 'ırksallaştığı'nı, öyle ki ırk ve cinsiyetin kaynaşarak –yalnızca derisi renkli kadınlar için değil– tüm gruplar için benzersiz deneyimler ve fırsatlar yarattığını" öne sürerler.[29] Bu açıdan sınıf da benzer şekilde "cinselleşmiş" ve "ırksallaşmış"tır.

Hem EİK hem de kesişimsellik kuramcıları için merkezî önem taşıyan kimlik ve kendi kendini tanıma üzerindeki vurgu, beyazlık incelemelerine destek verenlerce paylaşılır. Erken dönemde Kovel'in çalışmaları[30] etkili olmuştur, ama en bilinen katkıyı, Roediger'ın ilk kez 1991'de yayınlanan ve 1999'de gözden geçirilmiş yeni basımı yapılan *Wages of Whiteness* (Beyazlığın Bedelleri) kitabı yapmıştır. Roediger, Marksizm ile ırkçılığın ilişkisini açıkça ele alarak, "beyaz işçilerin yalnızca Siyahlara değil, kendilerine de nasıl baktıklarının belirlenmesinde ırkın rolü"nü;[31] "ırkın geniş kapsamlılığı"nı; ve "ırk ile etnik köken arasındaki ilişki"yi[32] Marksist tarihçilerin ciddi şekilde ihmal ettiklerini savunur. Kısacası Marksistler, "beyaz problemi"ni, yani "bu kadar çok sayıda işçinin niçin kendini beyaz olarak tanımladığı"nı büyük ölçüde savsaklamışlardır.

Roediger'in çalışması Marksistler için bazı ilginç ve zor sorular ortaya atıyor,[33] ama daha önce belirttiğim gibi ırk, ırkçılık ve kavimcilik hakkındaki Marksist yorumlar, kısmen ırk kavramını eleştirel şekilde ele almakta isteksiz davranarak kendi ayaklarına kurşun sıktıkları için, bu

suçlamalar karşısında kendilerini savunmasız bırakmışlardır. Belki de öngörülebilir şekilde, Roediger, ırk anlayışına bağlılığı "ırktan ve sınıftan bir geri adım" olarak yeniden düşünme yönünde gösterilen bazı yakın tarihli Marksist çabaları anlatıyor.[34]

5. Marksizm ırkçılığı açıklayabilir mi?

Marksist analizlerin içine düştüğü ihmalciliğe rağmen, yazımın bu sonuç bölümünde, Marksizmin ırkçılığa ve budunsallığa mantıklı bir açıklama getirmek için gerekli kaynaklara sahip olduğunu belirtmek istiyorum. Ne var ki, Marksizm bunları gerçekleştirmek için, birçok kilit sorunu çözmek durumunda kalacaktır. Açıklama amacıyla, bunlar genel olarak üç başlık altında gruplandırılabilir: ırk ve etnik köken kavramları; ırkçılık, kavimcilik ve sınıfsal ilişkiler arasındaki ilişki; toplumsal failliğin rolü.

a) Irk ve etnik köken kavramları

Marksistler bu terimleri kullanmaya devam ederlerken, ırkçılığa ve budunsallığa ilişkin analizlerin çoğuna özgü kuramsal keşmekeşlerden kaçmakta zorlanacaklar ve Marksist kuramın apayrı niteliğinden yararlanamayacaklardır. Sosyal bilimde ırk kavramının kullanımına karşı çıkan tez doğrulanmıştır[35] ve burada yalnızca kısaca özetlenmeyi gerektirir.

Bir sosyal bilim kavramı olarak *ırk* terimiyle ilgili temel güçlük, atıfta bulunduğu şeyin belirlenmemiş olmasıdır. Bu, söz konusu terim kullanıldığı zaman neyin kastedildiğine ilişkin hiçbir tartışmanın olmaması anlamında, tüm sosyal bilim kavramlarının nesnel bir göndergeye (atfedilene) sahip olması gerektiğini ima etmez; ne de olsa toplumsal sınıf, bürokrasi, akılcılaştırma ya da küreselleşme gibi terimler, sosyal bilimciler tarafından çeşitli şekillerde kullanılır. Onun yerine, bir terim, sosyal bilimin kavramsal havuzunun parçası olmak için, Desrosières'nin deyişiyle,[36] "tutan bir anlam"a, yani sosyal bilimin kendi söz dağarcığı içinde savunulabilen bir anlama (bu kavram, söz gelimi problemleri yeni bir yaklaşımla formüle ederek ya da başka kavramların kısmi olduğunu ortaya koyarak, mevcut kavramları ileriye götürüyor mu?) *ve* toplumsal dünyanın bu kavram dışında başka bir araçla anlaşılamayan bir özelliğini ya da özelliklerini ifade eden bir anlama sahip olmalıdır. Irk kavramı her iki bakımdan da yetersizdir: Biyolojik olarak ayırt edilebilen insan kümelenmelerine atıfta bulunmak için kullanıldığı on sekizinci ve on doku-

zuncu yüzyıl bilimine uzanan kökeni, onu sosyal bilimin diline uygunsuz kılarken, ontolojik göndergesinin -insan ırklarının- gözden düşmesi de onu bir nesneden yoksun bırakır. Bir kavram olarak etnik köken olgusu belki bu kadar dolaysız değildir. Yine de Banton, Fenton ve Brubaker[37] gibi yazarlar, tıpkı ırk kavramı gibi bunun da tutarlı bir göndergeye sahip olmadığını ve yalnızca sosyolojik açıklamayı bulandırmaya yaradığını savunurlarken kesinlikle haklıdırlar.

Irk kavramını toplumsal araştırmada kullanmanın güçlüğü, yanıtlanabilir nitelikte bir araştırma sorusunu o kavramı kullanarak formüle etmenin imkânsız olmasıdır. Michael Banton'ın[38] işaret ettiği gibi, hiç kimse başka bir kişinin ırkını görmemiştir (tıpkı hiç kimse başka bir kişinin kavmini görmediği gibi), yine de öteden beri araştırmalar, ırkın ya da kavmin, soruşturulabilecek kadar istikrarlı bir anlama sahip toplumsal değişkenler oldukları kabulüne dayanılarak formüle edilir.

Buna karşı, ırkın ve kavmin, insanların toplumsal farklılıklarını tanımlamakta kullanılan kavramlar sayılmasını önermek istiyorum; her ikisi de sıradan kişilerin ve sosyologların dünya hakkında ortaya attıkları önermelerin veya iddiaların birer bileşenidir. Bu kavramların böyle önermelerde veya iddialarda önemli birer bileşen olup olmadıkları ve açık seçik formüle edilip edilmedikleri, sıklıkla görgül yargıya ilişkin meseleler olacaktır. Böyle yargılar çeşitli nedenlerden dolayı zordur: İnsanlar çoğu kez kasıtlı ama bazen de kasıtsız olarak sıklıkla güdülerini saklarlar; fikirlerini kolayca anlaşılabilir bir şekilde formüle edemeyebilirler; ve davranışsal sonuç ile güdüsel niyet arasındaki ilişki genellikle muğlaktır.

Bu görgül zorluklar bir yana bırakılsa bile, ırk ve etnik köken, toplumsal tanımlama biçimleridir; dilerseniz, dünyayı betimlemeye yönelik insan çabasının ürünleri oldukları anlamında, bunların toplumsal birer inşa olduklarını da söyleyebilirsiniz. Böyle ürünlerin tümü gibi, ırk ve etnik köken hakkındaki fikirler de birer düşünce üretme kaynağı olup çıkma potansiyeli taşır: Bunlar bir kez toplumun iletişim devrelerinin parçası hâline gelince (ırk fikirlerinin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda yaptığı gibi), o devrelere erişim olanağına sahip toplumsal aktörler tarafından kullanılabilir duruma gelir, onlar da kendi çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla bu fikirlerden yararlanabilirler. İnsanlar, bunu yapma sürecinde, böyle fikirleri resmî önermelerin öğeleri olup çıkacak şekilde yoğurabilirler ("siyahlar beyazlardan daha aşağıdır", "yabancılar ülkemizde iş sahibi olmamalıdır"); yeri gelince bunlar da inceden inceye işlenerek Nazizm ya da etnik milliyetçilik gibi dünya görüşlerine dönüştürülebilir (ve bizatihi bu dünya görüşleri her türlü

düşünce üretme fırsatını sağlar); ve bir kez bu şekilde söylemsel olarak yerleşince, böyle fikirler "insanları şekillendime"nin etkili yolları hâline gelebilir.[39] Böylelikle ırkçılık, kavimcilik, kültürelcilik maddi etkiler doğurabilir, örneğin kurumsal düzenlemelerin, yasal düzenlemelerin, işe alma ve işten çıkarma kurallarının vb. dayanağı olup çıkabilir. Irkçılık burada bir toplumsal ayrışma eksenine dönüşebilir (ama dikkat: Irkçılar bunun sürdürülmesini ve yeniden üretimini sağlamalıdırlar).

Bana öyle geliyor ki, yukarıdaki iddiaların hiçbirisi, insan etkinliğinin merkezî rolünü vurgulayan, bu tür etkinliği yapısal biçimlerin ve kuvvetlerin belirleyici aracısı sayan Marksist bir ideoloji ve bilinç görüşüyle bağdaşmaz. Ne var ki bunlar, belirli bir toplumsal tanımlama görüşünü ve özellikle, sosyal bilimin (ve toplumsal dünyaya bilimsel bir açıklama getirdiğini iddia ettiği sürece Marksizmin) söz dağarcıklarında böyle tanımlamaların oynadığı rolü vurgular. Bunun anlamı, ırk ve etnik köken kavramlarının *sosyolojik kavramlar olarak* terk edilmesi gerektiğidir.[40] Böyle yapılması, ırkçılık ile sınıfsal ilişkiler arasındaki bağın yeniden formüle edilmesine olanak sağlar.

b) Irkçılık, kavimcilik ve sınıfsal ilişkiler arasındaki bağ

Marksizm, "ırk ve sınıf" konusundaki alışılmış sosyolojik açıklamalara meydan okumak için apayrı bir kaynağa sahiptir, o da Marksizmin daha dinamik sürümlerinde var olan, yapı ve failliğin oluşturduğu analitik ikiciliktir. Kısaca Marksizm, tarihi insanların yaptıklarını ama bunun kendi seçtikleri koşullarda olmadığını savunurken, insanların kendilerini içinde buldukları bağlamlar ile o insanların o bağlamları değiştirme ya da yeniden üretme çabaları arasında bir fark olduğunu kabul eder. Bu bağlamları şekillendiren kuvvetler, üretimdeki toplumsal ilişkileridir; bunlar insanın toplumsal uygulamasından doğar ama bireylere indirgenemez ve söylemsel olarak bunlara ancak kısmen nüfuz edilebilir (Marx'ın kendisinin belirttiği gibi, eğer dünya şeffaf olsaydı, bilime hiç gerek kalmazdı). Bu bakımdan, üretimdeki toplumsal ilişkiler, belirli tarihsel bireylerden önce gelir ve içinde tüm toplumsal eşitsizlik biçimlerinin üretildiği bağlamı tanımlar. Burada "ırk", daha doğrusu ırkçılık, bir eşdeğerliğe sahip olamaz: Üretimdeki toplumsal ilişkiler, yeni beliren ve görece kalımlı olan toplumsal ilişki biçimlerini temsil eder; ırkçılık ise fikirleri ve ideolojiyi, bu toplumsal ilişkilere yanıt olarak ve onları çekip çevirme çabasıyla gelişen düşünce biçimlerini temsil eder. Sınıfsal ilişkiler ve ırkçılık, toplumsal nesnenin farklı türlerini temsil eder.

Ne gariptir ki, bazı Marksistlerin ırk kavramına gösterdikleri ilgi, bu içgörülerin gücünü köreltmiş, "etnik grup" ve "ırk" gibi şeyleşmiş kategorilerin kullanımını özendirmiştir. Yine de içgörüler, ırk sonrası sosyal bilim için güçlü bir kaynaktır. Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için Sayer'ın çalışmasını[41] kullanarak bir örnek vereyim.

Yapı ve fail arasında analitik olarak ayrım yapmak, bunları birer soyutlama olarak düşünme olanağı verir. Bu yolla kapitalizmi bir soyutlama olarak düşünmek, kapitalizmin öyle tanımlanması için neyin temel ya da zorunlu olduğunu, görgül bir olgunun (diyelim ki feodalizm değil de) kapitalizm olarak sınıflandırılması için hangi koşulların yerine getirilmesi gerektiğini saptamaya olanak sağlar. Bunun aksine, bu süreç, fiilen var olan kapitalizm için yapısal bir zorunluluk olmaktan çok, tarihsel açıdan olumsal nitelik taşıyan özellikleri saptama olanağı da sağlar; söz konusu özellikler, kapitalizm *niteliğindeki* kapitalizmi tanımlamaz, ama çeşitli nedenlerden (örneğin belirli tiplerdeki cinsiyet ilişkileri olgusunda önceden var olan kapitalist toplumsal üretim ilişkilerinden) dolayı rastlantısal olarak birlikte bulunur.

Sayer, zorunlu öğeler ile olumsal öğeler arasındaki bu ayrımı geliştirerek, kendisinin "kimliğe duyarsız" ve "kimliğe duyarlı" diye adlandırdığı mekanizmalar arasında da analitik bir ayrım önerir. Kimliğe duyarsız mekanizmalar, Sayer'in anlatımıyla, işleyişi zorunlu olarak toplumsal aktörlerin kimliğine herhangi bir yönden bağlı olmayan mekanizmalardır. Polis memuru olmanız için, boyunuzun 1,65 cm olması yeterlidir, kendinizi her şeyden önce uzun boylu birisi olarak görmenize gerek yoktur; bir fabrikada çalışmanız için, makineleri çalıştıracak gerekli ustalığa ve deneyime sahip olmanız yeterlidir, kadın veya beyaz olmanız ya da kendinizi proletaryanın öncüsü olarak görmeniz gerekmez. Kapitalist toplumsal ilişkilerin birçok biçimi, bireylerin kendilerine yakıştırabilecekleri kimliklere kayıtsız kalır. Bunlar, bireysel faillerin iradelerine indirgenemeyecekleri anlamında, yapısal belirleyicilerdir.

Öte yandan, kimliğe duyarlı mekanizmalar, ilgili kimlik niteliklerinin, onlara sahip olmayanlar dışlanarak tanınmasına dayanır. Irkçı ve cinsiyetçi ayrım biçimlerinin çoğu, kimliğe duyarlı mekanizmalardır; bunlarda cinsiyet ya da renk (veya dil, din, doğum yeri vb.), kişinin belirli tiplerdeki toplumsal ilişkilere katılımını ya da olanaklara erişimini ya kolaylaştırır ya da önler. Kimliğe duyarsız ve kimliğe duyarlı mekanizmalar her yerde etkileşim hâlindedir, ama bunların karşılıklı bağımlılığı yalnızca olumsaldır ve bu, hem eşitsizliğe ilişkin sınıfsal indirgemeci açıklamalarda hem de postmodern, kimlikçi açıklamalarda sıklıkla gözden

kaçırılan bir özelliktir. "Eşitsizliğin belirlenmesinde kimliğe duyarsız ve kimliğe duyarlı mekanizmaların" bu "olumsal bir arada varlığı", sınıf ve cinsiyet farklılıklarının köklü şekilde farklı olduğunu ve "ekonomik ilişkiler her zaman topluma gömülmüş olmalarına rağmen -ki toplumumuzda bu, kaçınılmaz olarak cinselleştilmiş, "ırksallaştırılmış" vb. şekillerde yerleştikleri anlamına gelir- kimliğe duyarsız boyutların da bulunmadığı sonucuna varılamayacağını, bunun, kuşların uçabilmeleri gerçeğinin yerçekiminin askıya alındığı anlamına geldiği sonucunu çıkarmaya benzeyeceğini"[42] düşündürüyor.

Kimliğe duyarsız ve duyarlı mekanizmalar arasındaki ayrım, "ırk ve sınıf"a ilişkin karışıklığı çözmek için önemlidir. Alakalı iki sonuç çıkarmama izin verin:

Birinci ve önemli olarak, bu ayrım şunu kuvvetle düşündür: "... kapitalizmin bir ardılı bulunduktan sonra, bu kültürel, kimliğe duyarlı hâkimiyet ve dışlama biçimlerini ortadan kaldırmakta ilerleme kaydetmek için beklemek gerekmez.[43] İkinci olarak, sınıfla ilgili öznel deneyim kapitalizmde ekonomik sınıfın (yeniden) üretimi için zorunlu bir koşul olmamakla birlikte (onun gidişini olumsal şekilde etkilemesine rağmen), "siyah olma" ya da kadın olma" ile ilgili öznel deneyimler ve özdeşleşme zorunlu olarak "ırk" ya da cinsiyet farklılıklarının oluşumunda yer alır, çünkü böyle farklılıklar isnat edici niteliktedir: "Irkçılık, 'ırk'ın yeniden üretimi için zorunlu bir koşuldur, ama sınıfçılık, sınıfın yeniden üretimi için zorunlu bir koşul değildir".[44] Irkçılık için ırkçılar gereklidir; sınıfsal ilişkiler için sınıfçılar gerekli değildir.

Yine, bu hiçbir şekilde Marksizmle bağdaşmaz, ama alışılmış ırk ya da kavim kavramlarına bir kez başvurulunca, böyle ince ayrımlı bir açıklama getirmek zordur. Daha önce belirttiğim gibi, bu kategorilere başvurulmasının çok önemli sonuçlarından biri, ırkın ve etnik grupların, siyasetin dışında varlığa sahip kültürel ön verililer olarak kabul edilir olmasıdır. Marksistler, bu hususu kabullenmek yerine, grup oluşumuna ilişkin siyasal bir açıklama, yani grupları toplumsal bağlamlar içinde belirli çıkarlar güdülmesinin ürünleri olarak gören bir açıklama öneriyor olmalıdırlar. Bu, araçsalcılık değildir, çünkü burada çıkarlar ahlaksal veya düzgüsel (normatif) bir boyuta sahiptir -ancak insanlar tarafından değer verilir hâle geldiklerinde etkin güce sahip olur. Başka bir deyişle, eşitsizlikleri, baskıyı, rekabeti ve direnişi anlamak için, insanların bunları niçin *mesele yaptığını* incelememiz gerekir.

c) Faillik sorunu

İnsanlar için neyin ve niçin mesele olduğu şeklindeki sorular, görgül sorulardır, ama yine de ırk veya etnik köken gibi terimler kullanılınca sıklıkla savsaklanır ya da olduğu gibi kabul edilir. Ya da daha çok, insanlar için neyin mesele olduğu, ırksal ya da etnik kümelenişlerinden ya da "beyaz oluş"larından çıkarsanır. Archer, bu stratejiyi, kültürün bir paylaşılan anlamlar birliği olarak tanımlandığı, böylece de "birlik"in "anlamlar" ile geçiştirildiği "kültürel bütünleşme efsanesi"[45] olarak adlandırmıştır; bu etnik gruba ya da şu ırksal gruba mensup olmak, tanım gereği, neyin mesele olduğu, dünyanın nasıl anlaşılması gerektiği vb. konusunda belirli anlamları paylaşmak demektir. Kültür ve birlik, burada, karşılıklı birbirini oluşturan şeyler sayılır ve bu, insana özgü bağlılıkların ve toplumsal eylemin karmaşıklıklarına duyarlı bir açıklama şöyle dursun, grup oluşumuna ilişkin siyasal bir açıklama geliştirmeyi de son derece güçleştirir. İnsan yaşamını tarihsel maddeci bir bakışla anlamaya çalışmak, "kültürel bütünleşme efsanesi"nin ve onunla ilişkili faraziyelerin reddini beraberinde getirir. Özellikle, kültürlerin, bir anlamda siyasetten önce geldikleri için, devletlerce ve siyaset kurumunca yapılan şeylerden az çok bağımsız şekilde var oldukları yolundaki anlayış, grupların, toplumsal bağlamları yeniden üretmek ya da değişime uğratmak için bir şeyler *yapan* aktörler olarak değil, kendi yarattıkları bir dünyada yaşayan birimler olarak ele alınmalarına çok elverişlidir. Böyle bir görüş, ırkçılığa ilişkin radikal ya da Marksist bir analize aykırıdır.

Sonuç

Daha önce savunduğum gibi, ırkçılık, kavimcilik, çokkültürlülük ve kimlik ile ilgili Avrupa ve ABD'de süregiden güncel tartışmalarda Marksizmin sesinin cılız çıkması, bir ölçüye kadar, sosyolojik bir ırk söylemiyle işbirliği yapmasından dolayıdır. Bu, Marksizm için iyi bir anlaşma olmamıştır: Bir yandan, çeşitli biçimlerdeki postmodernist ve post-yapısalcı çevrelerde ırk kavramlarının boy vererek, kuramsal ve siyasal gizemlileştirmenin daha da yoğun biçimlerini teşvik ettiğine tanık olunmuştur; öte yandan da bizatihi Marksizm, ırk ve etnik köken kavramlarını merkez alan türden başat analizlerle sık sık uyuşmazlığa düşmüştür. Sınıfsal güçbirliği nasılsa, kavramsal güçbirliği de öyledir: Güçlü olan her zaman üste çıkar. Marksistler, ırk ve etnik köken kavramlarını gündelik, sıradan, yüzeysel anlamlarıyla alarak bu kavramlara meydan okumayı reddetmekle, öteden

beri güçlü oldukları yanlardan birini yitirerek bedel ödemişlerdir: Irkçılığa ve etnik kökene ilişkin, hem deneyimsel görünüşler dünyasını hem de bunlardan sorumlu üretici ilişkileri kapsayan eleştirel bir analiz geliştirmekten yoksun kalmışlardır. Bunu yapabilme yeteneğine sahip Marksizm biçimleri geliştirme sürecinin devam ettiğini gösteren işaretler vardır,[46] ama bu, Marksizmin ırk ve etnik köken kavramlarının kullanımına ilişkin bir eleştiri gerektirdiği kadar, sosyolojinin bu kavramları kullanımına ilişkin bir eleştiri de gerektirir. Bu da her babayiğidin harcı değildir.

NOTLAR

1 Goldthorpe 2000.
2 DuBois 1939, s. 54.
3 Cox 1972, s. 214.
4 Dews 1987; Benton 1977.
5 Joseph 2006.
6 Gilroy 1987, 1993, 2001.
7 Miles 1982, 1987, 1989, 1993.
8 Banton 1998, s. 184.
9 Balibar ve Wallerstein 1991, s. 2.
10 Balibar ve Wallerstein 1991, s. 12.
11 Balibar ve Wallerstein 1991, s. 33.
12 Balibar ve Wallerstein 1991, s. 18.
13 Balibar ve Wallerstein 1991, s. 59.
14 A.g.y.
15 Callinicos 1993, s. 11.
16 Callinicos 1993, s. 33.
17 Sivanandan 1991, 1981.
18 Sivanandan 2006.
19 Goldberg 2002.
20 Goldberg 2002, s. 23.
21 Goldberg 2002, s. 34.
22 Goldberg 2002, s. 98.
23 Goldberg 2002, s. 104.
24 Delgado ve Stefancic 1999.
25 DuBois 1973.
26 Neale Hurston 1991.
27 Bkz. örneğin Collins 1999, Essed 1991, Glenn 1999.
28 King 1989, Weber 2001.
29 Browne ve Misra 2003, s. 488.
30 Kovel 1984.
31 Roediger 1991, s. 5.
32 Roediger 1991, s. 6.
33 Bunlara ilişkin mükemmel bir irdeleme ve yanıt için bkz. Allen 2002.
34 Roediger 2006.
35 Bkz. örneğin Miles 1989, 1993; Banton 1998, Carter 2000, Darder ve Torres 2004, Hirschman 2004.
36 Desrosières 1998.
37 Banton 1998, 2000; Fenton 2003; Brubaker 2004.
38 Banton 1988.
39 Hacking 2002.
40 Bunun, uzman olmayanlarca yapılan birçok açıklamada söz konusu kavramların merkezi bir yer tuttuğunu yadsımak anlamına gelmediğini vurgulamak gerekir, ama kuşkucu bir görüş için bkz. Fenton 2006.
41 Sayer 2005.
42 Sayer 2005, s. 87.
43 Sayer 2005, s. 89.
44 Sayer 2005, s. 94.
45 Archer 1988, s. 99.
46 Bkz. örneğin Meyerson 2001, Virdee (yakında çıkacak), Darder ve Torres 2004.

Bölüm 24

Tarihsel Maddecilik ve Uluslararası İlişkiler



Frédérick Guillaume Dufour

Tarihsel maddeci geleneğe mensup araştırmacılar son yirmi yıllık dönemde uluslararası ilişkiler alanına büyük katkılar yaptılar. Başka şeylerin yanı sıra, *güçler dengesi*, *egemen devlet*, *hegemonya* ve *uluslararası iş bölümü* kavramlarına Amerikan uluslararası ilişkiler alanının getirdiği kuramsal ve tarihsel açıklamaya meydan okudular. Marksist geleneğe bakılınca, çağdaş tarihsel maddecilik, tekno-belirlenimci açıklamaların, teleolojik tarih anlayışlarının ve işlevselci ekonomizmin sorunlu karakterine uyum sağlamaya çalışıyor. Bu arada, bu sorunları ele alma stratejileri konusunda tam görüş birliği yoktur. Bu katkılara ve başarılara ilişkin yapacağım inceleme, uluslararası ilişkiler kuramındaki iki kuramsal eğilimin etkisi ve mirası üzerinde odaklanacaktır: *yeni-Gramscicilik* ve *siyasal Marksizm*. Bunun genel bir irdeleme olması nedeniyle, her iki durumda da paradigma içi farklılıkları en aza indireceğim. Yine de bu farklılıklar, kuramsal önceliklere ve görgül vurgulara ilişkin sorunlar açısından önemlidir.

1. Yeni-Gramscicilik

Yeni-Gramscici bir *kuramdan* çok, Gramsci'den esinlenen bir bilimciler *grubundan* söz etmek daha uygun olur. Bu grup, Robert W. Cox'un çığır açıcı çalışması çevresinde evriliyor. Stephen Gill ve Amsterdam okulunun (Kees van der Pijl, Otto Holman, Henk Overbeek), Mark Rupert, Adam David Morton, Andreas Bieler, Isabella Bakker, Craig N. Murphy, André Drainville, Matt Davies gibi başka bilimcilerin katkılarını kucaklıyor. Grup, Antonio Gramsci'nin yanı sıra, Fernand Braudel, Nicos Poulantzas ve Giovanni Arrighi'den Suzanne Strange ve *École de la régulation*'a

(Düzenleme Okulu) uzanan çeşitli kişi ve akımlardan da etkilenmiştir. Gramsci'den esinlenen grubun iç bütünlüğü, Gramsci'nin kuramının ve kavramlarının küresel siyaset analizine uygulanmasında gözlenir. Hegemonya, tarihsel blok, pasif devrim, organik entelektüel ve sivil toplum kavramları, bu bilimcilerin kullandıkları kavramlardan bazılarıdır.

1.1 Pozitivizmin ve yeni-gerçekçiliğin eleştirisi

1970'li yılların başında Robert W. Cox, uluslararası örgütlere ve uluslararası siyasete ilişkin ana akım açıklamaların sınırlı yanlarını saptamaya çalıştı. 1970'li yılların sonu ile 1980'li yılların başında, uluslararası ilişkiler alanındaki ana akım okulların büyük bir epistemolojik, ontolojik ve normatif eleştirisini yayınladı.[1]

Cox'un ve Gramsci'den esinlenenlerin yazıları, yeni-gerçekçiliğin (neorealizm) uluslararası ilişkilerdeki yapıları ve süreçleri şeyleştirmesini ontolojik düzeyde şiddetle eleştirir. Toplumsal değişim ve tarihsel dönüşümler *sorunsalını* marjinalleştiren yeni-gerçekçilik, onun yerine, öngörülebilirliğe, istikrara ve mevcut dünya düzenlerinin yeniden üretilmesine vurgu yapar. Yeni-Gramscicilik bu ontolojik gelenekten keskin biçimde ayrılır. Yeni-Gramsciciler,[6] küresel siyasetin özgül süreçlerinin ve sorunlarının *tarihsel yapılar* ile –yani *dünya düzeninin, toplumsal üretim ilişkilerinin* ve *devlet biçimlerinin* belirli konfigürasyonları ile– ilişki içinde analiz edilmesi gerektiğini savunurlar. Küresel ekonomi politik, yapısal dönüşümlerin gerçekleştiği derin ve ucu açık süreçlerle tanınan bir bütünlüktür. Dolayısıyla da ontolojisinin sürekli yeniden kavranması ve gözden geçirilmesi gerekir.[2] Gramsci'den esinlenen literatürde, devlet-toplum kompleksine ve devletlerarası sisteme ilişkin analizi, yabancılaşmanın ve fetişizmin Marksist bir eleştirisinden beslenen bir tarihsel ontoloji zeminine oturtmanın önemini ilk vurgulayan belki de Mark Rupert olmuştur.[3] Yakın zamanlardaki çalışmalarında Isabella Bakker ve Stephen Gill, Coxçu ontolojiyi tarihsel bir diyalektik zemine oturtmak amacıyla yeniden formüle etmişlerdir: "Bunları [dünya düzenlerini, devlet biçimlerini ve üretimi] kendi başına birer düzey olarak değil, çelişkili bir dünya düzeni bütünlüğünün kurulmasındaki farklı anlar olarak görüyoruz."[4] Bu yeniden formülasyon, Coxgil ontolojiyi birbiriyle mekanik olarak etkileşen bir ideal tipler ağına indirgeyecek olan mekanik yorumdan uzaklaşma girişiminin bir kanıtıdır. Bakker ve Gill'in en son çalışmalarında ortaya koydukları, geniş tarif edilmiş bir *toplumsal yeniden üretim* boyutunu Gramscici ontolojiye dâhil etme çabası da önemlidir.

Epistemolojik ve normatif düzeylerde yeni-Gramscicilik, kuram ve uygulama arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, Antonio Gramsci'nin *organik entelektüel* anlayışına dayanan bir anlayışı savunuyor. Akademisyenler, bir *tarihsel yapı*daki emek sürecinde bulundukları toplumsal konumdan etkilenirler ve hegemonyacı ya da hegemonya karşıtı *fikirler* formüle ederek onun yeniden üretimine ya da dönüşümüne katkı yaparlar. Bir dünya düzenine ilişkin fikirlerin öznelerarası yapılarının inşasına katılırlar. Cox, uluslararası ilişkilerin kendini değerler karşısında yansız olarak betimlemesi konusundaki ana akım açıklamaları reddeder. Cox'un kuramsal faaliyete yönelik düşünümsel duruşu, *problem çözücü kuram* ile *eleştirel kuram* arasında yaptığı ayrımda billurlaşır. Birincisi kendini verili bir dünya düzeninde problemleri çözmeyle sınırlı tutarken, ikincisi bir dünya düzeninin tarihsel kökenini anlamaya uğraşır. Bu sayede eleştirel kuramcılar, dünya düzenine karşı, gündelik direniş uygulamalarına dayanan özgürleştirici alternatifler getirebilirler. "Kuram her zaman birilerine hitap ettiği ve belirli amaçlar güttüğü" için, eleştirel kuramın ve *organik entelektüeller*in rolü, bu amaçlara ışık tutmak ve kuramın pekiştirdiği, yeniden ürettiği ve şeyleştirdiği güç yapılarının örtüsünü kaldırmaktır. Problem çözücü kuramın bu eleştirisi, dünya düzenlerinin dönüşümüne ilişkin tarihsel bir yaklaşım önerir ve geleneksel yaklaşımların doğal saydığı kurumları saran sis perdesini kaldırmayı amaçlar. Bu sis perdesini kaldırma projesi, hegemonya sorunsalı ile başlar.

1.2. Hegemonya ve kapsayıcı denetim kavramları

Gramsci'nin öne sürdüğüne göre, devlet-toplum kompleksinin önemli boyuta ulaştığı devletlerde, devrimci mücadelenin zemini sivil toplum, yani gündelik yaşamdaki ortak kanı (sağduyu) üretimine ve yeniden üretimine katılan devasa genişlikteki kültürel, eğitimsel ve dinsel kurumlar olmalıdır. Sivil toplum, işçi sınıfının hegemonya karşıtı bir blok oluşturmak için ilerici toplumsal kuvvetlerle ittifak kurarak uzun erimli bir konum savaşı yürütmesi gereken zemindir. Cox, bu savı dünya düzenlerine ilişkin analize uyarlar. Kapitalist uluslararası ilişkilerin gelişimini, *fikirlerin, kurumların* ve *maddi olanakların* etkileşimleri yoluyla *hegemonyanın* yeniden üretildiği ya da dönüştürüldüğü farklı *tarihsel yapıların* birbirini izlemesi olarak kavrar.[5] Ulusal ve ulusaşırı *toplumsal kuvvetler* üretimdeki toplumsal ilişkilerden doğar ve bu ilişkilerce dönüştürülür. Bu ilişkilerin etkileri, hem devlet biçimlerini hem de dünya düzenlerini dönüştürür. Hegemonya, ulusal ve küresel düzeylerde güçlü uluslararası *kurumlar*[6] ve

kitle iletişim araçları gibi *maddi olanaklar*[7] aracılığıyla ortak kanıyı dillendirme ve yönlendirme yeteneğine bağlıdır. Hegemonya hem zorlamaya hem de rızaya dayanır. Tutarlı bir *tarihsel blok*, diye açıklık getiriyor Gill, "'kuvvet ilişkilerinin oluşturduğu diziler' arasında geniş çaplı bir siyasal uyum" olmadan ortaya çıkamaz.[8] Benzer şekilde, *dünya hegemonyasının* "kökeninde, en güçlü devletteki başat ya da egemen sınıfın kurduğu iç ya da ulusal hegemonyanın dışa doğru genişlemesi yatar".[9] Ne var ki hegemonya kavramı, Gramscici literatürde bire bir aynı olmayan yaklaşımlarla ele alınmıştır.

Amsterdam okulu, özellikle Kees van der Pijl, *kapsayıcı denetim kavramları* düşüncesine dayanarak hegemonyayı ele alır. Cox'un ve Gill'in çalışmalarıyla bağ kurmadan önce, Amsterdam okulu zaten sermayenin uluslararasılaşmasını, emek sürecini ve egemen sınıfın bölünmesini analiz etmekle ilgileniyordu. Pijl'in belirttiğine göre, *kapsayıcı denetim kavramları* düşüncesi, "sermaye kesimlerinin çıkarlarının birliğini (yine dolaysız birlikten çok, daha geniş, dolayımlı/dönüşümsel bir birlik) ve sermayenin disiplinini toplumun geneline dayatma gerekliliğini yakalamayı amaçlar". Hegemonya analizinde bu düşünce şunu anlatır:

> Rakip siyasal ittifakların ortaya koydukları ve emek, sektör/rekabet, kâr paylaşımı süreçlerindeki güncel çelişkileri ele almaya olduğu kadar daha geniş toplumsal ve siyasal sorunları ele almaya da uygun olmalarından dolayı bir noktada *kapsayıcı* hâle gelerek, daha yeterli olmaları nedeniyle diğer projeleri tarihsel olarak özgül bir duruma sıkıştıran -daha ileri gelişim ve mücadele sürecinde kendileri de saf dışı edilinceye kadar- projeler.[10]

Bu kavram, bir hegemonya projesinin ve bir birikim stratejisinin mekanik bağlantısından çok, *siyasal eklemlenmesini* gün ışığına çıkarmayı amaçlar. Hegemonya oluşturma süreçleri konusunda bu okulun yaptığı incelemenin başka bir ayırt edici özelliği, *yönetici sınıfın* rolünü vurguluyor olmasıdır.[11]

Stephen Gill, 1970'li yıllardan beri hegemonyanın geçirdiği dönüşümü *American Hegemony and the Trilateral Commission*'da (Amerikan Hegemonyası ve Üçlü Komisyon) farklı bir açıdan inceliyor. Gill, Birleşik Devletler hegemonyasının 1980'li yıllarda gerileme evresine girdiği yolundaki yaygın iddianın yersiz olduğunu belirtir. Bu dönemi, "1970'li ve 1980'li yıllarda 'ulusal çıkarlar'ın tanımı ve Amerikan Dış Politikasının yürütülmesi konusunda girişilen bir mücadele"nin belirlediği bir "hegemonya bunalımı" olarak yorumlar.[12] Bu bunalım, Amerikan gücünün gerilemesinden çok, Üçlü Komisyon gibi uluslararası toplumsal kuvvetlerin eşgüdümüyle yeniden yapılandırılmasına yol açmıştır:

> 1970'li ve 1980'li yıllarda gelişmekte olan şey, öncelikle ticaret akışlarının birbirine bağladığı ekonomik açıdan hükümran devletlerin ve ulusal ekonomi politiklerin oluşturduğu bir uluslararası ekonomik düzenden uzaklaşarak ulusaşırı liberal ekonomik düzen dediğim bir düzene yönelmedir. Bu yükselen düzende, sermaye akışları ve iç içe geçen yatırımlar, dünya ekonomisini daha tümleşik bir bütün olarak kaynaştırıyor.[13]

Bu, Amerikan hegemonyasının, uluslararası düzeyde *sermayenin yapısal gücü* aracılığıyla kanalize edilerek *ulusaşırılaşmasıyla* sonuçlanmıştır.[14] Bu süreçler, 1980'li yıllarda sıkı bir devlet-toplum kompleksinin sağlamlaştırılmasına yol açmış ve bir *yeni anayasalcılığın*, yani devletleri *disiplinci neoliberalizmin, panoptizmin* ve *piyasa uygarlığının* artan baskılarına maruz bırakan bir siyasal ve hukuksal çerçevenin dayatılmasına uygun zemin oluşturmuştur.[15] Gill, son onyıllardaki çalışmalarında, neoliberal gündemin anayasa içine gömülmesinin nasıl da yeni boyutlarıyla toplumsal yeniden üretimin ve toplumsal yaşamın metalaştırılmasını olanaklı kıldığını vurgulamaktadır.[16]

Rupert, savaş sonrası dönemde hegemonyaya ilişkin analize, devletin uluslararasılaşmasında sınıfsal ilişkilerin rolünü vurgulayan üçüncü bir katkı yapar. *Producing Hegemony*'de (Hegemonyanın Üretilmesi), dünya hegemonyasının kurulmasında ülke içi üretimin rolünü ve biçimini, yani ABD'de Fordizmle ortaya çıkan tarihsel açıdan özgül sınıfsal uzlaşma biçimini ihmal ettiği için Gramsci'den esinlenmiş literatürü eleştirir. Rupert şunu belirtir:

> Seri üretimin tarihsel açıdan özgül yollarla kurumsallaştırılma biçimleri ve bu sürecin hem yurtiçindeki hem de yurtdışındaki siyasal, kültürel, ideolojik yönleri ABD küresel gücünün uygulanışını şekillendirdi.[17]

Yakın tarihli çalışmalarında Rupert, 1990'lı yıllarda ABD'de küreselleşmeye karşı duran farklı ve birbiriyle çelişen toplumsal kuvvetlerin irdelemesini yapar. Aşırı sağ ile solun bazı kesimleri arasındaki yakınlıklara ve dolayısıyla sınıf, cins, ırk siyasetine duyarlı olan ilerici bir sağduyu geliştirmenin gerekliliğine ışık tutarak, bu muhalefetin ince ayrımlı bir resmini çizer.[18]

Bu yazarlar, dönüştürücü failler konusunda yaptıkları analiz bakımından, bir noktada Gramsci'den ayrılırlar. Gramsci, ilerici bir doğrultuda dönüştürücü uygulamaları örgütleyebilen ve kanalize edebilen modern Prens olarak *partiyi* saptamıştı. Oysa Gramsci'den esinlenen çağdaş bilimciler, dönüştürücü faili, küreselleşme karşıtı hareketler, küresel birlikler ve Dünya Sosyal Forumu gibi ulusaşırı toplumsal kuvvetlerde arıyor-

lar.[19] İlerici dönüştürücü faillerin yerel direniş ile küresel siyaset arasında bağ kurmaları gerekir.

1.3. Küreselleşme ve yeni anayasalcılık

Robert W. Cox, kapitalizm ile devletlerarası sistem arasındaki ilişkinin tarihsel bir gözden geçirmesini sunmamıştır; bu görevi, yakın tarihli çalışmasında van der Pijl üstlenmiştir. Pijl'in öne sürdüğüne göre sermaye, kapitalizmin *Lockgil Kalbi* olan İngiliz devletinde genişleme için uygun bir alan bulmuştur; burada sermaye grupları, *aşkın bir kapsayıcı denetim kavramı* doğrultusunda ve *kendi kendini düzenleyen bir piyasa* ortamında örgütlenmiştir. *Lockgil Kalp*, devlet önderliğindeki kalkınma stratejilerine sığınan ve ulusal çıkarı kendi egemen sınıfları doğrultusunda formüle eden rakip Hobbesgil *devletlere* jeopolitik baskılar uygulamıştır.[20] Ulusaşırı bir yayılma tarzına sahip *Lockgil Kalbin* aksine, Hobbesgil devletlerin genişleme tarzı uluslararasıdır.[21]

Küresel ekonomi politikteki yakın tarihli gelişmelerin analizi bakımından, yeni-Gramscicilerin çoğu, savaş sonrası *dünya düzeninin tarihsel yapısında* 1970'li ve 1980'li yıllarda yapısal bir değişiklik olduğu saptamasını yapar. Cox, üretim ve sermaye devresinin giderek ulusaşırılaşmasıyla 1970'li yıllarda meydana gelen bu değişimi, Fordizmden post-Fordizme geçiş olarak nitelendirir.[22] Bu geçişle birlikte devletler, gitgide daha çok, bir *dünya düzeni* kotarma sürecinde ulusaşırı toplumsal kuvvetlerin bir "taşıyıcı bandı" olarak işlev görmüşlerdir. Cox'un belirttiğine göre, bütün bu süreçte ulusal ve yerel toplumsal kuvvetlerin çoğu, sahip oldukları faillik gücünü ulusaşırı kapitalist kuvvetlerin yararına kısmen yitirmişlerdir. Cox'a göre, üretimin ve finansın küreselleşmesi sürecinin merkezinde devletin uluslararasılaşması, kapitalizmin uzamsal bir yeniden düzenleşimine yol açmıştır. Bunun sonucunda, merkez, çevre ile yarı çevre arasındaki kesin ayrımlar coğrafi konumları ifade etmekten çıkmış ve toplumları aşma eğilimine girmiştir.[23] Bazılarının iddiasına göre, bu küreselleşme sürecinin içsel mantığı ulusaşırı sınıfların birleşip bütünleşmesine ve en sonunda küresel bir devlete yol açmalıdır.[24] Bazıları ise "ulusal toplumların kendilerini piyasaya karşı savunması"na benzeyen ama bunu küresel düzeyde yapmasını öngören bir "çifte hareket"in gerekliliğini Polanyi usulü yorumluyorlar.[25]

Son onyıllarda yeni-Gramscici araştırmacılar, Cox'un çalışmalarını farklı doğrultularda temel almış, geliştirmiş ve genişletmişlerdir. Feminizme,[26] uygarlıkların analizine[27] ve ekolojik incelemelere[28] ait öğeleri katmışlardır. Uluslararası hukuka,[29] uluslararası örgütlerin endüstriyel

değişimlerdeki rolüne,[30] sermaye grupları arasındaki mücadeleye,[31] bölgeselleşmeye,[32] küresel yönetişime,[33] göç politikalarına,[34] güven(siz)liğe,[35] kitlesel iletişim araçlarına[36] ve siyasal direnişe[37] ilişkin eleştirel analizler yapmışlardır.

Aynı zamanda bu literatüre meydan okumalar olmuştur. Gramsci'den esinlenen uluslararası kurama karşı, bu bilimciler grubunun hem içinden hem de dışından eleştiriler gelişmiştir. "Açık Marksizm"den -Peter Burnham ve Simon Clarke'tan- büyük itirazlar yükselmiştir. Burnham, Cox'un hem üretim ilişkilerine, devlet biçimlerine ve dünya düzenlerine ilişkin kavramları ifade edişinin hem de kurumlar, fikirler ve maddi olanaklar arasındaki ilişkileri ifade edişinin sorunlu olduğunu öne sürmüştür. Burnham'ın iddiasına göre, bu öğeler arasındaki ilişkiler, "uluslararası düzenin incelenmesine yönelik bir tür Webergil çoğulculuğun"[38] ötesinde bir şey geliştiremeyen çok doğrultulu ve münavebeli bir tarzda sunulmaktadır. Başka eleştirmenlerin öne sürdüklerine göre, Cox'tan esinlenerek çağdaş devleti ulusaşırı toplumsal kuvvetlerin neoliberal gündeminin "taşıyıcı bandı" olarak sunan anlayış, bu dünya düzeninin üretilmesinde devletlerin aldıkları rolü azımsıyor.[39] Toplumsal değişikliklerde ideolojinin ve fikirlerin oynadıkları rolü abartıyor[40] ve neoliberal projenin kırılmış mahiyetini tanımıyor.[41] Benzer şekilde, bu gündemin dayatılmasına ve devletin uluslararasılaşması sürecinin eşitsizliğine karşı direnen toplumsal kuvvetlerin rolünü takdir edemiyor.[42]

2. Siyasal Marksizm

Siyasal Marksizmin ve toplumsal mülkiyet ilişkileri kuramının gelişimi, tarihçi Robert Brenner'ın kapitalizme geçiş konusundaki çalışmalarından kaynaklanır. Ellen M. Wood ve George C. Comninel, Brenner'ın attığı kuramsal temelleri hem görgül hem kuramsal olarak daha da geliştirmişlerdir. 1990'lı yıllardan beri Justin Rosenberg, Benno Teschke ve Hannes Lacher, uluslararası ilişkiler kuramının *sorunsalları* olan, kapitalizmin toplumsal ve jeopolitik dinamikleri gibi, modern hükümranlığın, küreselleşmenin, eşitsiz ve birleşik gelişimin doğuşu gibi sorunsalları yeniden ele almak için Wood'un ve Brenner'ın savlarına dayanıyorlar.

2.1. Brenner ve Wood

Brenner'ın çalışması, karma bir grup olan *analitik Marksistler* grubunda çarpıcı farklılığıyla öne çıkar. Aynı anda hem görgül hem tarihsel

hem de karşılaştırmalıdır. Brenner'ın çalışması, karşılaştırmalı toplumsal gelişmeleri, devlet biçimlerini, demografik eğilimleri ve güç ilişkilerini anlamak için toplumsal mülkiyet ilişkilerinin analiziyle başlar. Üretici güçler ya da bireysel seçimler üzerinde odaklanan yaklaşımlardan bu yönüyle ayrılır. Siyasal Marksistlerin uluslararası ilişkiler kuramına yaptıkları katkılar, jeopolitiğe, hükümranlığa ve bölgeselliğe ilişkin incelemeleri de kapsayacak biçimde bu kuramı genişletmiştir.

Brenner'ın sanayi öncesi Avrupa'da tarımsal kapitalizmin toplumsal kökenlerini ele alan makaleleri, kapitalizm öncesi ve kapitalist Avrupa'da sınıfsal kuvvet dengesinin ve toplumsal mülkiyet ilişkilerinin nasıl önemli derecede farklı toplumsal eğilimlerin gelişimine yol açtığını vurgular.[43] Bir kez daha, toplumsal mülkiyet ilişkilerine ve sınıfsal kuvvet dengesine yapılan vurgu, dünya sisteminin, dünya düzeninin ya da üretici güçlerin önemini abartan yaklaşımlardan ayrılır. Brenner şu nedensel zinciri yeniden kurar: Özgül toplumsal mülkiyet ilişkileri ve sınıfsal kuvvet dengesi, toplumsal yeniden üretimde birbirine karşıt farklı kurallar ve stratejiler ortaya çıkarır. Yeri gelince, bu farklı karşıtlıkların etkileşimi, sıklıkla öngörülmemiş toplumsal gelişim yörüngelerine yol açar. Farklı toplumsal mülkiyet ilişkileri, diye vurgular Brenner, ne sistematik olarak ne de doğrusal bir şekilde birinden diğerine evrilir. Bunlar, kavramsal zorunlulukla içinden başka bir yapısal sonucun türetilebildiği birer *yapı* değildir. Kapitalist ya da prekapitalist olsun, belli bir toplumsal mülkiyet rejiminin ayırıcı niteliği özgül toplumsal çelişkilerdir, ama bu çelişkilerin nihai akıbeti, tarihsel açıdan özgül sınıfsal güç dengesiyle ilgili bir meseledir. Brenner'ın savı, oldukça etkili üç görüşe karşı çıkar. Brenner, birinci olarak, gelişimde demografik eğilimleri vurgulayan Malthusgil açıklamadan (Le Roy Ladurie) ayrılır. İkincisi, kapitalizmin ortaya çıkışını modern dünya sistemine vurgu yaparak açıklayan Wallerstein'ın görüşüne karşı durur. Son olarak da feodalizmden kapitalizme geçişi açıklarken kapitalizm öncesi Avrupa'da kapitalist gelişimin önündeki "engeller"in kaldırılmasına vurgu yapan ekonomist yorumu (Guy Bois) sorgular.

Avrupa'da toplumsal mülkiyet rejimlerinin karşılaştırmalı gelişmelerini yeniden kuran Brenner, daha sonra da Ellen M. Wood, George C. Comninel ve Colin Mooers, bu gelişmelerin bölgesel ve ulusal özgül niteliklerine ışık tutarlar. Feodalizmin çöküşünden sonra İngiltere'de, Fransa'da ve Kutsal Roma İmparatorluğu'nda gücün yeniden üretilmesinin farklı kurallarının nasıl geliştiği üzerinde odaklanırlar. Bu bilimciler,

İngiltere'de malikânecilik yaşamı yapılandırmayı sürdürürken, kıtanın diğer bölgelerinde senyörlüğün ortaya çıktığını belirtirler. Son olarak, toplumsal gücün yeniden üretilmesi için Avrupa'nın farklı kısımlarında ortaya çıkan farklı stratejilerin altını çizerler. İngiltere'de kapitalist yeniden üretim stratejileri ortaya çıkarken, Fransa ve Prusya toplumsal gücün yeniden üretimine yönelik mutlakçı stratejilerin ağında debelenip dururlar.[44] Bu araştırma programı, Marksist toplumsal kuramdaki önemli paradoksları açıklığa kavuşturuyor. Söz konusu kuram, örneğin, hem İspanya'nın hem de Portekiz'in, bazen ilk emperyalist ve kapitalist devletler olarak düşünülmelerine rağmen, on dokuzuncu yüzyıldaki sanayileşme ve kentselleşme süreçlerinde çok geri kaldıkları gerçeğini açıklamaya çabalar. Oysa ki toplumsal mülkiyet ilişkileri kuramı, bu devletlerin on beşinci yüzyılda kapitalist olmadıkları sonucuna ulaşır. Marksist toplumsal kuram, "burjuva" devrimini yapmış olmasına rağmen Fransa'da kapitalist gelişimin on dokuzuncu yüzyılda niçin İngiltere'dekinin çok gerisinde kaldığını açıklamakta da zorlanmıştır. Burada, toplumsal mülkiyet ilişkileri kuramı, devrimin burjuva olduğu ama kapitalist olmadığı sonucuna varır.[45] Tüm bu olgular klasik Marksist tarih yazıcılığına sorunlar çıkardığı hâlde, Brenner, Comninel ve Wood, toplumsal yeniden üretimin prekapitalist ve kapitalist kuralları arasında ayrım yapılarak başlanırsa böyle sorunların kaçınılmaz olmadığını öne sürerler. Birinci durumda sömürü doğrudan doğruya siyasal hâkimiyete bağlandığı hâlde, ikincisinde, sömürü ve hâkimiyet süreçleri siyasal yolla oluşturulmuş olsa bile, sömürü anı dolaylı bir hâl alır. Bu ayrım, ticari kapitalizm modeline ve kapitalist sınıfın burjuvaziyle kavramsal ilişkilendirilmesine yönelik bir eleştiri ortaya çıkarır.

2.2. Ticari kapitalizm modelinin eleştirisi

Ticari kapitalizm modelinin eleştirisi Robert Brenner'ın çalışmalarında formüle edilmiş ve Wood tarafından *The Origins of Capitalism*'de (*Kapitalizmin Kökeni*) geliştirilmiştir. Brenner ve Wood'a göre, Paul Sweezy'nin kuramından Immanuel Wallerstein'inkine kadar kapitalizmin gelişimine ilişkin birçok kuram, kapitalist gelişim konusunda Smith'e özgü bir *ticari* modeli paylaşmıştır. Bu modele göre, modern ekonomik büyümenin sıçrama yapmasını, ticaretin büyümesi olanaklı kılmıştır. Gerçekten, ticari faaliyetlerdeki büyüme, bireysel ekonomik aktörleri kapitalist yeniden üretim stratejilerini benimsemeye itmiş, iş bölümünü ve emeğin uzmanlaşmasını artırmıştır.

Bu modele üç eleştiri yöneltilmiştir. Birincisi, er ya da geç kapitalizmin gelişiminin *kaçınılmaz* olduğunu tartışmasız kabul eder. Kapitalist gelişim en sonunda tam olgunluğuna erişmek için bazı engellerin kaldırılmasını "beklemek" zorunda olduğu için, kapitalizmin gelişimi *teleolojik* bir sürecin zorunlu sonucudur.[46] Bu nedenle, Wood'a göre, açıklanması gereken şey şudur: Kapitalizmin ortaya çıkışı şöyle ya da böyle bir embriyon veya ön biçim hâlinde baştan kabul edilir. Dolayısıyla, bu model döngüseldir ve neden ile sonucu kaynaştırmaya eğilimlidir. İkincisi, bu model, apayrı bir toplumsal ilişkinin ortaya çıkışından çok ticaretin gelişimini vurguladığı için, kapitalizmin ortaya çıkışını niteliksel olmaktan çok niceliksel bir süreç olarak yeniden kurar. Sonra da kapitalizmin gelişim zeminini esasen toplumsal ilişkiler düzeyinden çok uluslararası düzeyde dolaşım alanı olarak saptar. Söz gelimi Braudel, kapitalizmin İtalyan kent devletlerinden başlayıp Amerikan süper gücüne varan bir dizi gelişkinleşme mekanizması saptar. Ne var ki, bu gelişkinleşme mekanizmalarının hiçbiri, toplumsal ilişkiler düzeyinde niteliksel bir değişiklik getirmez.[47] Üçüncüsü, yeni-Weberci ve yeni-gerçekçi çeşitlemeleriyle bu model, kapitalizmi katışıksız ekonomik bir kategori olarak düşünür. Siyasal Marksizm bunun tam aksini savunur: Sermaye bir toplumsal ilişkidir ve ortaya çıkışı, geniş bir tayftaki toplumsal süreçler -devlet oluşumu süreçleri ve jeopolitik dinamikler dâhil- üzerinde derin sonuçlar yaratır.

2.3. Kapitalizmde ekonomik olan ile siyasal olanın ayrılması

Wood'a göre, sermayenin bir toplumsal ilişki olarak ayırt edici özelliği, tamamen piyasa aracılığıyla işleyebilme potansiyeline sahip ilk toplumsal tahakküm ilişkisi olmasıdır. Daha önceki tahakküm ilişkileri, ekonomik olan artık sızdırma anı ile siyasal olan tahakküm anı arasında *zorunlu olarak* bağ kurduğu hâlde, sermaye kurmaz. Kölelik, serflik, mutlakçılık ve diğer prekapitalist toplumsal mülkiyet rejimleri ekonomik sömürü gücü ile siyasal tahakküm gücünün kaynaştırılmasını içeriyordu. Mutlakçı siyaset ve merkantilist ekonomik doktrinler el ele yürüdüğü hâlde, tekelci birikim stratejileri devlet tarafından sağlanır ve askerî güçle güvenceye alınır. Bir toplumsal ilişki olarak sermaye, önceki jeopolitik birikim stratejisinden farklıdır:

> Kapitalizm, emek gücü dâhil tüm "üretim faktörleri"nin metalaştırıldığı ve mübadele için mal üretiminin piyasaya bağımlı ve piyasa tarafından düzenlenir hâle geldiği bir kişilerarası toplumsal ilişkidir. Bu temel üzerine kurulan kapitalizm, sırf piyasa için üretim anlamına gelmez, mülksüz

doğrudan üreticilerin emek güçlerini mülk sahiplerine satmaya zorlandıkları bir toplumsal mülkiyet rejimine dayanan piyasada rekabetçi yeniden üretim anlamına da gelir. Dolaysız üreticilerin yeniden üretim araçlarından bu şekilde ayrılmaları ve sermaye ilişkisine tabi kılınmaları, emek gücünü ücret karşılığında satarak piyasada yeniden üretime zorlamayı beraberinde getirir. Rekabet, sömürü ve birikim dürtüsüyle hareket eden bu toplumsal sistem benzersiz şekilde dinamiktir.[48]

Kapitalist devlet, ekonomik sömürü gücünün ve siyasal tahakküm gücünün ayrılmasını gerçekleştirir. Bu, devletin tamamen özerk olduğunu ima etmez. Lacher'in açıkladığına göre bunun ima ettiği şey, devletin, bu kurumsal ayrılmayı yeniden üretmeye yetecek kadar özerk olduğudur.[49] Bir devletin uluslararası düzeyde kendi çıkarlarını kollamak için bu kurumsal ayrılmayı dayatma yeteneği kapitalist bir akılcılıkla hareket eder.

Kırsal İngiltere'de bu toplumsal ilişkinin ortaya çıkışının çok önemli bir jeopolitik sonucu, toprak genişletme yoluyla zorla siyasal birikim gücü de dâhil prekapitalist siyasal birikim stratejilerinin yerini yavaş yavaş yeni ortaya çıkan bir hegemonik yeniden üretim biçiminin almasıdır. Kuramsal olarak, bu sonuncusu, *halkın egemenliği* adına dışarıdan düzenlenip idare edilen siyasal darbelerle ve bir halkı zorba yönetimden kurtarmak adına verilen savaşla bağdaşmaz nitelikte değildir.[50] Bu nedenle, ekonomik ve siyasal güçlerin ayrılmasına ilişkin savdan çıkan ima, kapitalist firmaların siyasal iktidara ilke olarak yakın olmadıkları değildir; öyledirler ve dış politikanın belirlenmesine açıkça ağırlıklarını koyarlar. Olay şudur ki, kapitalizmin gelişimiyle jeopolitik birikim stratejileri devletler için *prima ratio* (ilk çare) olmaktan çıktı, çünkü bunlar, birincisi, aşırı maliyetli hâle geldi, ikincisi de artık birikimine yönelik bir stratejiyle içsel olarak bağlantılı olmaktan çıktı.[51]

2.4. Modern hükümranlık

Justin Rosenberg, *The Empire of Civil Society*'de (Sivil Toplum İmparatorluğu), Wood'un çalışmalarını uluslararası ilişkiler alanına taşır. Burada Rosenberg, farklı toplumsal üretim ilişkileri ve gücün yeniden üretimine yönelik jeopolitik stratejiler arasındaki ilişkiyi yeniden kurar. Uluslararası ilişkiler kuramında ekonomik olan ile siyasal olanı birbirinden ayıran yeni-gerçekçi ve yeni-Weberci yaklaşımı eleştirir. Yine de Brenner'ın kapitalizm anlayışını açıktan onaylamaz. Rosenberg, uluslararası ilişkiler kuramına ve onun tarihe ilişkin tarih-dışı klişelerine (*lieux communs*) karşı çıkmak için Wood, Simon Bromley, Eric Hobsbawm, Eric Wolf ve Troçki'nin çalışmalarına dayanır. Vestfalya ve Utrecht An-

laşmalarının sözde modernliğini sorgular ve reddeder. Daha çok, hâlâ her iki anlaşmanın siyasal bağlamına, "güçler dengesi"nin modern anonim ve nesnel stratejileriyle pek az ilgisi bulunan ya da hiç bulunmayan modernlik öncesi siyasal birikim stratejilerinin damga vurduğunu öne sürer. Dolayısıyla, ona göre, uluslararası ilişkilere moderniteyi getiren ne Vestfalya ne de Utrecht'tir, kapitalizmin on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru gösterdiği gelişimdir. *The Empire of Civil Society*'de Rosenberg, siyasal ile ekonomiğin ayrılmasını kapitalizmin sağladığını savunur. Sırası gelince, ticaret yoluyla devletlerarası uzlaşmaya ilişkin katışıksız ekonomik kurgu olarak liberalizmin ve devletler arasındaki ilişkilere güçler dengesi mekanizmaları yoluyla aracılık eden katışıksız siyasal biçim olarak *gerçekçiliğin* eşzamanlı olarak ortaya çıkmasına ve böylece modern uluslararası ilişkilerin iki zıt yüzünü cisimleştirmesine olanak sağlayan da bu ayrılmadır.[52]

The Empire of Civil Society'den sonra Rosenberg, tarih dışı olan "güçler dengesi" kuramının terk edilerek Troçki'nin eşitsiz ve bileşik gelişim kuramının benimsenmesi gerektiğini tutarlılıkla savunmuştur. Böyle bir kuramın birinci görevi, "geri kalmış toplumların gelişiminin, daha ileri kapitalist güçlerin hâkimiyetindeki hâlen var olan bir dünya piyasasının baskısı altında meydana geldiği" gerçeğinin sonuçlarını araştırmak olacaktır.[53] Bu kendine has dinamik, uluslararası ilişkiler analizinin merkezî birimi olarak egemen devlete ilişkin tekil bir anlayışın terk edilmesini gerektirir. Rosenberg bununla ilgili olarak şöyle yazar:

> Homojen devletler öngören mantıksal bir modelle başlayamayız: Siyasal biçimlerin çeşitliliği buna elvermeyecek kadar fazladır. Onun yerine, böylesine türlü çeşitli bir devletler dünyası üretmiş olan kapitalizmin eşitsiz ve bileşik gelişimini yeniden kuracak bir tarihsel analizle başlamamız gerekirdi.[54]

Ayrıca Rosenberg, eşitsiz ve bileşik gelişim kuramını, sosyolojik geleneğin uluslararasını kuramlaştırmadan yoksun olmasına ve tarih dışı durağan analiz biçimlerine ayrıcalık tanımasına bir meydan okuma olarak da sunar.[55]

Toplumsal mülkiyet ilişkileri kuramını uluslararası ilişkiler alanına taşıyan Benno Teschke olmuştur.[56] Onun çalışması, Brenner'ın uluslararası ilişkiler kuramına ilişkin kuramının sonuçlarını sistematik olarak araştırmak için Brenner'ın 1977'de yeni-Smithçi Marksizmi eleştirmesinden bu yana yapılan ilk çalışmadır. Teschke, 1648 öncesinin jeopolitiğiyle ilgili olarak, hem Orta Çağ jeopolitiğine hem de 1648'in anlamına ilişkin ana akım kuramlarla uzlaşma noktasına gelen bir analiz önerir. Brenner'ın

çalışmasını genişleterek, toplumsal mülkiyet rejimleri ile onlara eşlik eden ve farklı jeopolitik dinamikleri yöneten yeniden üretim stratejileri arasındaki tarihsel olarak özgül ilişkileri yeniden kurmak için artzamanlı ve eşzamanlı bir karşılaştırma stratejisi uygular. Teschke, Rosenberg'in çalışmasında saptadığı iki sınırlılığa çözüm getirmeyi amaçlar. Birincisi, Rosenberg'in toplumsal mülkiyet rejimleri ile jeopolitik dinamikler arasındaki geçiş evrelerini saptamaktan çok, her ikisi arasındaki yapısal olarak belirlenen bağları saptamaya yatkınlığını sorgular. İkincisi, uluslararası sistemin on dokuzuncu yüzyılda olgun bir kapitalist biçim kazanmış olduğu şeklindeki sava karşı çıkar. Teschke, geçiş dönemlerini vurgulayan bir açıklama stratejisi benimseyerek, İngiltere'de ilk modern ve kapitalist devlete niteliksel dönüşümü 1688 Devrimi ile 1713 yılı arasına tarihlendirir. Bu arada, İngiliz kapitalizminin ortaya çıkışı yavaş yavaş jeopolitik baskılarını ve dinamiklerini Kıta Avrupa'sındaki mutlakiyetçi devletlere dayatmıştır. Prekapitalist devletler ve prekapitalist jeopolitik dinamikler ile bir arada varlığını sürdürmüş; yavaş yavaş onları, ilk kapitalist devletin rekabetçi baskılarına dayanabilmek için jeopolitik birikim yeteneklerini zorlamaya ya da uyarlamaya itmiştir. Teschke'nin açıklama stratejisi, İngiltere'de ortaya çıkan özgül kapitalist mülkiyet ilişkilerinin yavaş yavaş kendi ritmini diğer devletlere dayattığı ulusal, uluslararası ve küresel tarihsel süreçleri yeniden kurmaya çalışır.

Yakın tarihli bir dizi yazısında Hannes Lacher, modern bölgeselliğin toplumsal kökeni *sorunsalını* geliştirir.[57] *The Empire of Civil Society* modern devlet sisteminin niçin *ancak* kapitalizmin ortaya çıkışıyla mümkün olduğuna sistematik bir açıklama getirmediği için, bu kitapta sınırlılıklar görür. Dolayısıyla Lacher, Rosenberg'in hükümran bölgesel devletler sisteminin mutlakçı çağın bölgesel dinamiklerine inen derinliğini azımsadığını öne sürer.[58] Lacher ve Teschke, toplumsal bir ilişki olarak sermayenin, egemen ulus devletlerden oluşan bir sistemi sistematik olarak yaratması ve yeniden üretimine katkıda bulunması için hiçbir içsel neden bulunmadığını savunurlar. Modern devlet sistemi mutlakçı çağdan bölgesel bir dinamiği miras almıştır, ama bunun sürgit yaşayacağını garanti edecek bir şey yoktur. Lacher, toplumsal bir ilişki olarak *sermayenin*, meta biçiminin *ilke olarak* küresel yönde sistematik gelişimini teşvik ettiğini öne sürer. Bununla birlikte, diye belirtir, tam da sermayenin ortaya çıkışı küreselleşen bir toplumsal dinamiği en başından beri modern jeopolitiğe dayattığı içindir ki, uluslararası ilişkilerde gerçekçiler ile küreselciler arasındaki tartışmanın çerçevesi yanıltıcıdır. Lacher'a göre, modern uluslararası ilişkiler, uluslararası ve küresel dinamikleri en başından beri içeriyordu. Egemen

devletlerin Altın Çağından giderek belirginleşen bir Küresel Çağa geçişi açıklamaya yönelik teleolojik girişimler, bu eşzamanlı dinamiklerin ve gücün yeniden üretimi stratejilerinin birlikte varlığını perdeledi.

Rosenberg ve Teschke'nin katkıları, dikkatimizi, 1648 jeopolitik bağlamının modern öncesi mahiyetine çeker. Teschke ve Lacher'in çalışmaları, mutlakçı jeopolitikten modern jeopolitiğin tarihsel oluşumuna kalan mirasın önemli bir analizini sunar. Bu yazarlar, toplumsal bir ilişki olarak sermayenin genişlemesi ve modern devlet sisteminin yeniden üretimi arasındaki bir ilişkinin kavramsal gerekliliğini sorgularlar.

2.5. Kapitalizm, küreselleşme, eşitsiz ve bileşik gelişim

Jeopolitik rejimlerin değişen dinamiklerine ilişkin tarihsel anlayış, siyasal Marksistlerin karşılaştırmalı tarih çalışmalarından yararlanır. Ne var ki, son onyıllar boyunca Rosenberg, Teschke ve Lacher'in katkıları -farklı olmakla birlikte-toplumsal mülkiyet rejimlerinin karşılaştırmalı tarihlerinde jeopolitiğe ilişkin tarihsel bir yorum geliştirme amacını paylaşır. Troçki'nin eşitsiz ve bileşik gelişim kuramının potansiyelini araştırmaya Rosenberg'in verdiği önem; farklı toplumsal, tarihsel ve jeopolitik bağlamlarda kapitalizme geçişlere ve toplumsal devrimlere ilişkin yorumlar geliştirmek için Teschke'nin gösterdiği çaba; modern çağın başlangıcından beri ulusal, uluslararası ve küresel arasındaki iç içe örülmüş ilişkileri yeniden ele almak için Lacher'in yürüttüğü proje, altta yatan bir takıntı içerir. Tüm bu araştırma projeleri, siyasal Marksizmin karşılaştırmalı tarihsel gündemini, tarihsel olarak aydınlatılmış ve toplumsal olarak farklılaştırılmış bir jeopolitik ya da uluslararası ilişkiler kuramıyla zenginleştirmeye takmıştır.

Teschke, Marx'tan esinlenen toplumsal tarih modellerinin çoğunun uluslararası ilişkilere dair sistematik bir kuramlaştırmadan yoksun olduğunu savunur.[59] Böyle bir kuramın olmayışının bedeli ağırdır:

> Münhasıran ulusal dinamiklere bu kuramsal saplanma ve aynı zamanda da karşılaştırmalı tarihten medet umma, kapitalizme uzanan bu çoğul yolların gerek kronolojik, gerek toplumsal-siyasal, gerekse coğrafi açıdan birbirine koşut ve birbirinden yalıtılmış olarak gitmediği gerçeğini sorunsallaştırmada temelden başarısızdır. Aslında, uluslararasının daha geniş güç alanı içinde bu yollar sürekli olarak, mecazi biraz zorlarsak, "birbiriyle kesişir".[60]

Teschke'nin savına göre, siyasal Marksizm, "bir bütün olarak Avrupa'nın jeopolitik aracılığıyla gelişimini -tarihsel gelişimde uluslararasının kurucu rolünü tam olarak kavrayan bir perspektifi- kabul eden bir kuramsal açıklamadan yoksundur".[61] Teschke en sonunda şöyle toparlar:

> Toplumsal açıdan eşitsiz ve jeopolitik açıdan bileşik gelişim çerçevesi içinde "kapitalist geçişler"in ulusal olarak özgül ve artzamanlı, ama bir bütün olarak bağlantılı olan ve uluslararasının aracılık ettiği mahiyetini kabul etmemiz gerekiyor.[62]

Uluslararası ilişkilerin geleceği için önemli bir soru, toplumsal bir ilişki olarak sermayenin genişlemesinin hükümran devlet sisteminin sonunu getirip getirmeyeceği ya da her ikisinin birbirini pekiştirip pekiştirmeyeceğidir. Hem Teschke hem de Lacher, bölgesel devletler sisteminin toplumsal bir ilişki olarak sermayeyle birlikte ortaya çıkmaktan çok, Avrupa mutlakçılığının bir kalıntısı olduğunu öne sürmüştür. Her ikisi de sermayenin genişlemesinin er geç küresel bir devletin oluşmasıyla sonuçlanmaması için hiçbir kavramsal neden olmadığını savunur: "Aslında, sermaye kavramına denk düşen devlet biçiminin küresel devlet olduğunu savunmuşumdur".[63] Ne var ki, böyle bir süreç şimdiki "küreselleşme" evresiyle eşitlenmemelidir. Lacher şuna işaret eder:

> Kapitalist küreselleşmenin başarıyla sürmesi için küresel bir devlet temel bir gereklilik olmakla birlikte, böyle bir sürecin gerçekten meydana geleceği önceden kabul edilemez. Küresel devlet oluşumu yönünde sezinlenebilir hareketler gerçekten olmakla birlikte, siyasal parçalanma yönünde de eşit derecede güçlü hareketler vardır.[64]

The Empire of Civil Society'ye yönetilen eleştiriler üç sorun etrafında evrilmiştir. Siyasal Marksistlerin o zamandan beri bu eleştirileri nasıl ele aldıklarına değinerek sözlerimi bağlayacağım. Birincisi, Rosenberg'e yönelik bir eleştiriyle burada yeniden formüle edildiği üzere, "hükümranlığı, devlet çıkarını ve nihayet modern devleti oluşturan temel bileşenlerin kapitalizmde yattığı" savıdır.[65] Teschke ve Lacher, mutlakçılığın modern devlet sisteminin bölgeselliği üzerinde bıraktığı izi vurgulayarak bu sorunu sistematik şekilde ele almışlardır.[66] İkincisi, on dokuzuncu yüzyılda devletler sisteminin bir bütün hâlinde kapitalist olduğu savıdır.[67] Rosenberg bu savdan uzak durmuştur ve yönünü eşitsiz ve bileşik gelişim kuramına çevirerek bu sorunla uzlaşma çabasına girmiştir.[68] Üçüncüsü, *The Empire of Civil Society*'de uluslararası ilişkilerin failliğine vurgu yapılmadığı savıdır.[69] Faillik üzerine bu vurgu *The Myth of 1648*'de (1648 Efsanesi) yapılmıştır.[70] Siyasal Marksizmi uluslararasılaştırmaya çalışanların araştırma projeleri arasındaki gerilimler önemlidir. Yine de bu geleneğe dâhil yakın tarihli çalışmaların çoğalmasına bakılırsa, gelecek onyıllarda hararetli tartışmaların çıkması beklenmelidir.

NOTLAR

1 Cox 1976; 1981.
2 Cox 1976, 1987; Gill 1990; Murphy 1994; Overbeek 1990; Overbeek (ed.) 1993; Rupert 1995; van der Pijl 1984, 1999.
3 Bkz. Rupert, Gill 1993'de; 1995, s. 14-38.
4 Bakker ve Gill 2003, s. 25.
5 Cox 1981; 1987.
6 Gill 1990; Murphy 1994.
7 Davies 1999.
8 Gill 1990, s. 44.
9 Gill 1990, s. 47.
10 van der Pijl 1998, s. 4.
11 Bkz. örneğin, van der Pijl 2005.
12 Gill 1990, s. 7.
13 Gill 1990, s. 88.
14 Gill 2003, s. 102-15.
15 Gill 1995a.
16 Bakker ve Gill 2003.
17 Rupert 1995, s. 2.
18 Rupert 2000.
19 Cox ve Schechter 2002; Gill 2000; Harrod ve O'Brien 2002; Drainville 2002; Rupert 2000; 2003.
20 van der Pijl 1998, s. 64-88.
21 Bu dinamiğin dönemleştirilmesi konusunda bkz. van der Pijl 1998, s. 85.
22 Cox 1987; van der Pijl 1998.
23 Cox 1992.
24 Burbach ve Robinson 1999.
25 Bkz. Cox 2001; Gill 1995b.
26 Peterson 2003; Bakker ve Gill 2003.
27 Cox ve Schechter 2002; Gill 1995a.
28 Cox ve Schechter 2002.
29 Gill ve Law 1988; Cutler 1997.
30 Murphy 1994.
31 van der Pijl 1984, 1998; Overbeek 1990, 1993.
32 Bieler ve Morton 2001.
33 Egan 2001; Rupert 2003.
34 Pellerin 2003; Overbeek ve Pellerin 2001.
35 Cox 1993b; Bakker ve Gill 2003, Bölümler 3 ve 8-11.
36 Davies 1999.
37 Gill 2000; Drainville 2002.
38 Burnham 1991, s. 77.
39 Burnham 1991, s. 86; Panitch 1994, 1996.
40 Burnham 1991, s. 79-80; Ayrıca bkz. Shilliam 2004.
41 Drainville 1994.
42 Egan 2001.
43 Brenner 1976, 1982, 1985a, 1990b, 1991.
44 Brenner 1995b; Comninel 1990, 2000; Wood 1991; Mooers 1991.
45 Comninel 1990; Teschke 2005.
46 Wood 2002; Teschke 2005, s. 10.
47 Bu eleştiri için bkz. Rosenberg 1994, s. 40; Teschke 2003, s. 129-50; Wood 1984, 2002.
48 Teschke 2005, s. 11.
49 Lacher 2005, s. 41. Ayrıca bkz. Wood 1981b.
50 Wood 2003.
51 Bu sav, Teschke 2003'te enine boyuna geliştiriliyor.
52 Rosenberg 1994, s. 150; 1996, s. 14.
53 Rosenberg 1996, s. 7.
54 Rosenberg 1996, s. 8.
55 Bu yakın tarihli gelişmeler için bkz. Rosenberg 2005, 2006.
56 Teschke 1998; 2002; 2003.
57 Lacher 2002; 2003; 2005.
58 Lacher 2005, s. 28, 30.
59 Teschke 2005, s. 4.
60 Teschke 2005, s. 7.
61 Teschke 2005, s. 4.
62 Teschke 2005, s. 13.
63 Lacher 2005, s. 45.
64 Lacher 2005, s. 46; benzer bir analiz için bkz. Teschke 2003, s. 262-8; Ayrıca bkz. Wood 2003.
65 Ariffin 1996, s. 130.
66 Teschke 2003; Lacher 2003; 2005.
67 Ariffin 1996, s. 131; Teschke 2003.
68 Rosenberg ve Callinicos arasındaki yakın tarihli tartışmaya bakın, Rosenberg 2007.
69 Ariffin 1996, s. 132-3.
70 Teschke 2003, s. 57-60.

Bölüm 25

Marksizm ve Dil



Jean-Jacques Lecercle

1. Paradoks

1.1. Marksizm ve dil sorunu, önemli ve çoğu kez olumsuz kuramsal ve siyasal sonuçları olan bir paradoks alanı oluşturur. Bir yandan, sözü edilebilecek bir Marksist dil kuramı yoktur; daha da üzücüsü (çünkü bağımsız bir bilimin, linguistik biliminin konusu olan dilin, Marksizmin kapsamı dışını kaldığı öne sürülebilir), Marksizm içinde dil sorunlarıyla ilgili süregiden bir tartışma, söz gelimi estetikle ilgili yaşanan tartışmanın bir benzeri yaşanmamıştır. Oysa burjuvazi her zaman dil sorununun öneminin farkında olmuş, her zaman uzman orduları görevlendirmiş, uzmanlık söylemlerinden (örneğin, "iletişim"in önemi konusunda) yararlanmış ve dil meselesinde başat ideolojinin, karşı konulmazsa, en azından başarıyı garantilediği okul ya da medya gibi kilit kurumlara hâkim olmayı hiçbir zaman şansa bırakmamıştır. Ama öte yandan, Marksizm içinde, dil üzerine düşünme geleneği diyebileceğimiz bir durumla karşılaşırız: Birçok Marksist, her zaman doğrudan ve açıkça değil (Voloşinov bir istisnadır), geçerken Marksist bir dil felsefesi sorununa değinmiştir -devrimci mücadele kendi önceliklerini dayatır ve ne yazık ki dil asla onlardan birisi değildir. Sonuç, çoğunlukla bastırılmış hâlde duran boş bir gelenek taslağıdır.

1.2. Böyle bir durumun tarihsel nedenleri vardır. İlk kurucular bize yalnızca birkaç püf noktası bırakmışlardır ve bunlar da ya "dil, gerçekliğin dilidir" şeklindeki muammalı ve kıyıda köşede kalmış yoruma değinmesek bile dilin o ünlü ifadeyle "pratik bilinç" olarak tanımlandığı *1844 Elyazmaları*'ndaki veya *Alman İdeolojisi*'ndeki genç Marx'a ya da yaşlanan Engels'e aittir: *Doğanın Diyalektiği*'nde, dilin kökenini ortaklaşa

çalışmaya dayandıran efsanenin formüle edildiği ünlü bir pasaj vardır. Lenin'in *Felsefe Defterleri*'nde "düşünce tarihi = dil tarihi" formülünün çember içine alınmış bir kareyle çevrelendiği kıyıda köşede kalmış yoruma değinmiyoruz bile.

Ama bu hazin gidişatın ana nedeni, Stalin'in önce *Pravda*'da çıkan ve sonradan, yoldaşlarca sorulan sorulara cevaben yazılmış mektuplarla birlikte broşür olarak yayınlanan makaleler dizisinin derlendiği *On Marxism in Linguistics* (Dilbilimde Marksizm Üzerine) ile yaptığı müdahaledir. Stalin'in amacı, Sovyet dilbiliminde Nikolai Marr okulunun egemenliğine son vermekti. Marksizmi sonradan benimseyen Marr, dilin kökeni ve gelişimi konusunda oldukça fantastik nitelikte birçok kuram üretmişti. Marksizmi benimsedikten sonra, dilin siyasal devrimle devrimcileştirilebilecek bir üstyapı olduğunu kanıtlama çabasına girişti. Stalin'in broşürü, geriye dönülüp bakılınca dil hakkındaki başat burjuva fikirlere teslimiyet olarak yorumlanabilecek bir tür sağgörünün damgasını taşır (çünkü Stalin, SSCB'de devrimin otuz yılı aşkın süredir muzaffer olduğuna, ama Rus dilinin önemli ölçüde etkilenmediğine işaret ediyordu). Şu dört tez, Stalin'in savının merkezinde yer alır: 1) Dil bir üstyapı değildir. 2) Dil, tüm halkın yararlandığı bir iletişim aracıdır. 3) Dil, üretimle doğrudan bağlantılıdır. 4) Dil, sınıfsal bir olgu değildir. Birinci tez, dil konusunda herhangi bir ciddi Marksist irdelemenin önünü keser; ikincisi, "tüm halkın yararlandığı" eklemesiyle yalnızca popülist bir çeşni katarak, dil konusundaki başat ideolojinin temel tezini yineler; üçüncü tez, bizi yeniden Marksizm yörüngesine oturtmaya çalışır; dördüncü tez ise birincisini geliştirerek aynı sonuca varır. Yapılmış olduğu konjonktürde bu müdahale iki etki yarattı: Aynı zamanda KP üyesi de olan akademik dilbilimciler (örneğin, Fransa'da M. Cohen) tarafından derin bir oh çekilerek alkışlandı –"proleter bilim karşısında burjuva bilim" tartışmasının soldan hatalarından ve Lysenko felaketinden sonra bu onlara taptaze bir nefes gibi geldi; ama Marksist çevrelerde dille ilgili bağımsız düşünme ortamını da en az on yıl süreyle ortadan kaldırdı. Stalin'in sağgörülü kısıtlamalarının, Marr ve onun dille ilgili biraz uçuk fikirleri örneğinde bile, tamamen yerinde olduğu kesin değildir: Marr'ın öğrencileri Sovyet cumhuriyetlerindeki azınlık dillerinin tanımlanmasında ve kurtarılmasında öncü bir rol oynamışlardır ve Voloşinov'un Marr'ı takdir etmesi içtenlikli görünür. Ama bunun net sonucu, dil sorununu irdelemeye yönelik özgül bir Marksist çabadan kaçınılması olmuştur.

1.3. Althusser'in çalışması bunun bir örneği olarak, paradoksun cisimleşmesi sayılabilir. Lacan'da dil kullanımına ilişkin birkaç öğe dışında, dil sorunu konusuna müdahil olması, "Devletin İdeolojik Aygıtları" başlıklı incelemesindeki bir dipnotuyla sınırlıdır; o dipnotunda Althusser, ideolojinin etkilerini gözden kaçırdıkları için dili saydammış gibi ele alma eğilimindeki dilbilimcilerin yanlışlarına işaret eder. Gerçekte bu eleştiri, tepetaklak bir biçimde olsa bile Althusser'in kendisi için de neredeyse geçerlidir: Onun ideoloji kavramının sınırları, kavramın gelişiminin iki aşamasında dilin rolünü göz ardı etmesinden kaynaklanır ve dilin hayaleti onun metinlerine musallat olur. Birinci aşamada, *Marx İçin*'de hümanizm incelemesi, ideolojiyi hâlihâzırda bir gereklilik olduğu kadar bir hata -anıştırma olduğu kadar yanılsama- olarak tanımlar. Ama ideolojik bir önermeyle uğraşıyor olduğumuzu anlatan gösterge ya da işaret, dilbilimseldir: İdeoloji, sözcüklerle oynama [*jeu de mots*] pratiğinde kendini açığa vurur. Nitekim burjuvazi, özgürlüğü iki anlamda kutlar: kapitalist sistemin dayandığı girişim özgürlüğünü ifade eden gerçek anlamda ve her insanın özgür olduğu -sömürünün ve beraberindeki baskının varlığıyla anında yalanlanan bir iddia- yolundaki hayalî anlamda. Bu nedenle, kuramın ikinci aşaması olan "Devletin İdeolojik Aygıtları" başlıklı incelemede hiç değinilmemesine rağmen, kavramlar sistemine yeniden sunulması yararlı olabilir, çünkü söz-edimleri, kurumdan (aygıttan) ritüele, ritüelden pratiğe ve sonuçta bireyin bir özneye dönüşmesine uzanan celbetme zincirine eklenmek için mükemmel adaylardır:

aygıt → ritüel → pratik → söz edimi → özne

Ve çok geçmeden açıklık kazanır ki, celbetmenin ünlü ilk sahnesinde dilbilimsel selamlama yoluyla gerçekleşen celbetme bütün aşamalarında bir dil bileşenini içerir, esasen süreçte dil ağır basar; bu nedenle *ideoloji dildir* önermesini Barthes'nin çalışmasıyla sınırlamak gerekmez (Collège de France'ın "le neutre" konulu konferanslarında bu açık açık belirtilir): Söylemler, kurumların oluşturucu parçalarıdır (bir üniversite yalnızca binalardan ve öğrencilerden oluşmaz), ritüeller güçlü bir söylemsel bileşen içerir, pratikler her zaman dilbilimsel pratiklerdir de. Judith Butler'ın çalışmalarında geliştirilen kuramın bu yönü, bir karşı-celbetme kavramına olanak verir: Özne, kendi söz edimleri yoluyla (örneğin, kendisine saldıran nefret konuşmasını göndericiye iade ederek), onu celbeden dile karşı celp uygular.

1.4. Bununla birlikte, dil sorunu her zaman Marksistlerce savsaklanmış ya da kaçınılmış bir sorun değildir. Bir geleneğin ana çizgilerini kısaca ortaya koyabiliriz. Bu, Bahtin'in çevresiyle ve Voloşinov'un tohum niteliğindeki çalışmalarıyla başlayıp, dil ve düşünce konusunda Vygotsky'yi, filoloji eğitimi almış ve 29 no.lu defterini dilbilgisi sorununa adamış olan Gramsci'nin çalışmalarını, dilin kökeni konusunda Tran Duc Thao'yu, Rossi-Landi'de emek ve piyasa olarak dilin Marksist göstergebilimini, Sohn-Rethel'in epistemolojiye ve kafa emeği ile kol emeği arasındaki ayrıma yönelttiği eleştiriyi, Pêcheux'nün anlambilimini ve söylem kuramını, J.J. Goux'nun nümizmatiğini, R. Lafont'un praksematiğini, ulusal bir dil olarak Fransızca ve dilin okul aygıtında ele alınışı konusunda R. Balibar'ı, Henri Lefebvre'in dil konusundaki kitabını, hatta Marksist olmadığını dürüstçe belirtmiş olmasına rağmen Bourdieu'yü kapsayacaktır. Ayrıca, Raymond Williams'ın *Marxism and Literature* (*Marksizm ve Edebiyat*) kitabındaki hem Voloşinov'dan hem de Gramsci'den etkilenmiş olan dille ilgili bölümü ve Pasolini'nin, İtalyan geleneğinin tarihçiliğinden, özellikle de dili bir dünya ve pratik felsefe anlayışı olarak kavrayan Gramsci'den esinlenerek kaleme aldığı, açıkça Stalin'in dil konusundaki sağgörülü bakışına bir yanıt olan "dilbilimde Marksizm sorununa şiirsel bir yaklaşım"a adadığı incelemeyi bilhassa belirtmek isterim.

2. Marksizm ve dil felsefesinin eleştirisi

2.1. Dil alanını Marksist bir yaklaşımla konumlandırmaya yönelik ilk ilgi, Stalin'in broşürünün başlığına bakılarak düşünüleceği gibi dilbilim alanına müdahaleye olanak vermek değil (Marksistlerin rahat bırakmaları gereken bir lingüistik bilimi vardır), dil konusundaki başat fikirlerin bir eleştirisini sağlamaktır, başka bir deyişle, bize hem eleştirel hem de yapıcı yönleriyle Marksist bir dil felsefesi vermektir. Dil konusundaki başat ideoloji bir tek önermede formüle edilebilir: "Dil bir iletişim aracıdır". Sonra o önerme de şu altı ilkede ifade edilebilir. Birincisi, dilbilimin yapısalcı yorumlarında merkezî bir yer tutan *içkinlik ilkesi*dir: Dilin işleyişlerine ilişkin açıklamanın dilin dışında değil, kendisinde aranması gerektiğini belirtir -böylece hem konuşmacıyı hem de bağlamı bilerek göz ardı eder. İkincisi, *işlevsellik ilkesi*dir. Dilin işlevlerinin bulunduğunu, ana işlevinin de iletişim, yani bilgi alışverişi olduğunu belirtir. Üçüncüsü, *saydamlık ilkesi*dir. İkinci ilkenin bir sonucudur ve sırf bir araç olan dilin kendini unutturması, öne fırlamaması gerektiğini belirtir. Dördüncüsü,

*ideallik ilkesi*dir. Dil, soyut bir ideal sistem ve onun konuşmada ya da yazıda gerçekleştirilmesi arasında bölünür (Saussure'ün *dil* ve *söz* ikilemini ya da Chomsky'nin edinç [kompetans] ve edim [performans] ikilemini fark etmişsinizdir): Sonuç, dilin bir sistem olarak, *dil* olarak hiçbir maddi varlığa sahip olmadığı ve Popper'daki üçüncü dünya olan fikirler dünyasına ait olduğudur. Beşincisi, *sistematiklik ilkesi*dir. Dil incelemesinin bir sistem incelemesi olduğunu belirtir: *Söz*, inceleme konusu olamayacak kadar kişiye özel ve karmakarışıktır -bu da elbette içkinlik ilkesini pekiştirir. Altıncı ve son ilke, *eşzamanlılık ilkesi*dir: Sistem eşzamanlı bir olgudur, tarihe ve zamana tabi değildir ya da daha doğrusu, dilin tarihsel bir fenomen olduğunu söylemek bile gerekmediği için, dil tarihi, "artzamanlılık" adı altında alakasız veya marjinal sayılır.

2.2. Açıktır ki, dilbilimdeki ana araştırma programlarını destekleyen benim bu altı ilkem, dilin bir iletişim aracı olduğu yolundaki yalın ifadeden çok daha karmaşık ve kesindir. Ama başat ideoloji, üç ayrı düzeyde işlerlikte olan eklemlenmiş bir yapıdır. İlksel düzey olan *sağgörü* düzeyinde işlerliktedir ve buradaki gücü, apaçık olanları, söylemeye bile gerek bulunmayanları, bu nedenle de açıkça formüle edilmesi ve savunulması gerekmeyenleri belirtiyor olması gerçeğinden kaynaklanır. Ne zaman ki, "dil bir silahtır" ya da "dil bir duygu anlatımıdır" gibi başka bir formülasyon deneriz, apaçık olanın ardında felsefi bir duruşun olduğunu işte o zaman kavrarız. Ama altı ilkemiz gösteriyor ki, başat ideoloji, Althusser'in bilimcilere verdiği derslerde *bilimciler için kendiliğinden felsefe* dediği, yani açık bir sorgulamaya konu yapılamayacak kadar genel ya da muğlak sayıldıkları için bilimcilerin sorgulamaksızın benimsedikleri inançlar dizisinin oluşturduğu düzeyde de işlerliktedir: Benim altı ilkem o kategoriye girer. Bu ilkeler, dil konusundaki başat fikirleri ifade eden ve bilinçli olarak destekleyen apaçık dil felsefesinde, başat ideolojinin üçüncü bir işlerlik tarzını da destekler. Dil alanında Marksist bir duruş, üç düzeyin hepsinde başat ideolojiyle cebelleşmelidir: Barthes'ın yaptığı gibi, dilbilimsel sağgörünün efsanevi niteliğini teşhir etmelidir; dil kavramı için alternatif ilkeler ve belirlemeler sağlamalıdır; bu alana hâkim olan açık dil felsefelerinin bir eleştirisini yapmalıdır.

2.3. Dolayısıyla bir Marksist, Chomsky'nin emperyalizme şiddetle karşı çıkan siyasal tutumlarını desteklemekle birlikte, onun şimdiye kadar dünya çapında en etkili olan araştırma programını eleştirecektir. Bu programın içerdiği *yöntembilimsel bireyciliğe* (dilbilgisel edinç [kompetans], bireysel konuşmacının zihnine/beynine yerleşmiştir) direne-

cektir. Bir uygulamayı, dilin söyleyişte uygulanmasını, konuşmacının sinir hücresi devrelerine ya da kalıtımsal programına kazınmış bir dizi "şey"e, bir "Evrensel Dilbilgisi"ne, bir "Dil Edinme Aygıtı"na indirgeyen *şeyleştirmeyi* reddedecektir. Bu nedenle, toplumsal bir uygulamayı insan beynindeki maddi temeline indirgeyen *doğalcılığa* ve dili insan türüne bahşedilmiş doğal bir yeti yaparak, insan doğasının sözde sonsuzluğunu (geçerli olan tek zaman, türün evriminin zamanıdır) yeniden gündeme getiren ve tarihsel zamanın dil alanıyla herhangi bir ilintisini açıkça yadsıyan bir *tarihdışıcılığa* karşı çıkacaktır. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, böyle bir program bir tür indirgemeci maddeciliği (Marksist geleneğin "kaba" ya da "mekanik" maddecilik dediği şeyi) su katılmamış idealizm ile birleştirir (dil, insan zihninin/beyninin bir yetisidir ve doğuştandır: bu, Platon'un *Menon*'daki bilgi kuramı ile Leibniz'e özgü bir monadoloji biçimini birleştirir) -çelişkinin başat yanı elbette idealizmdir.

2.4. Dil alanında başat ideolojinin ikinci bir örneğini Habermas'ın iletişimsel eylem ve genel edimbilim (pragmatik) felsefesinde görürüz. Bu araştırma programı bir Marksisti çok yakından ilgilendirir, çünkü tarihsel maddeciliğin bir eleştirisi ve yeniden inşası olarak, insan toplumlarının temelini çalışmadan iletişime taşıyan ve böylece onun özgürleştirici güdüsünü korumaya çalışan bir girişim olarak sunulmuştur. Böyle bir duruşun Chomsky'nin yöntembilimsel bireyciliğine göre avantajı (çünkü yöntembilimsel bireycilik bazı alanlarda savunulabilir, ama dil alanında kesinlikle savunulamaz: dili, bireysel konuşmacıların akılcı kararlarının bir bileşimi olarak ele alabilmemin hiçbir yolu yoktur), toplumsaldan yola çıkıyor olmasıdır: Dilin bizatihi yapısı, Habermas'a göre, anlaşmayı ya da hiç değilse o yönde bir eğilimi varsayar. Dezavantajı ise böyle kavranan toplumsalın, uzlaştırıcı, nazik bir tartışma ve özverili bir anlaşma zemini olup çıkmasıdır (Habermas, görüngüleri elbette yadsımaz ve toplumsal ya da dilbilimsel karşılaşmaların tümünün bu şekilde *uzlaştırıcı* olmadığının tamamen farkındadır: Kendi önermelerinin, "zayıf şekilde" bile olsa, aşkın olduğunu iddia eder). Buna karşılık, tüm tarihi sınıf mücadelelerinin tarihi olarak gören bir Marksist, toplum gibi dilin de *mücadeleci* olduğunu savunacaktır. Habermas'ın betimlediği şey, gerçekte, bir dilbilimsel komünizm biçimidir: Onun tartışma yoluyla anlaşma yönündeki yapısal eğilimi, inançla arzulanacak bir durumdur, ama elbette bunda yapısal hiçbir şeyin olmadığı ve uzun erimli bir hedef olarak ne için mücadele etmemiz gerektiğine ilişkin Kantçı bir akıl görüşünün tüm ayırt edici özelliklerini taşıması dışında. Gerçekte bir Marksist, Habermas'ın

dil felsefesini tarihselleştirmeye, bir "Habermas konjonktürü"nün bulunduğunu, bunun da Nazizm sonrası ve Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla doruğuna ulaşan ama şimdiki apaçık emperyalizme geri dönüş döneminde artık anlamını yitirmiş Komünizm sonrası konjonktür olduğunu göstermeye eğilimli olacaktır. Uluslararası kurumlara yürekten inanmış birisi olarak Habermas'ın kendisi, Irak'ta savaşa kadar varan olaylar dizisinin, tartışarak anlaşma yönünde yapısal bir eğilimle hiçbir ilgisinin olmadığını kabul etmek zorunda kalmıştır.

2.5. Bu nedenle, dil alanında Marksist bir duruş, sistematik bir bakış açısı değişikliğine gitmek zorundadır. Söz gelimi, sadece başat dil felsefesini destekleyen altı ilkeyi tersine çevirmek ve bir *içkin olmama ilkesi* (dil, dünya*nın*dır ve dünya*da*dır) ya da bir *matlık ilkesi* (dil asla kendini unutturmaz, hep öne çıkar) önermek yeterli değildir: Tersine çevirme, alanı terk etmemize olanak tanımaz. Bu bakış açısı değişikliğinin şu beş biçimi alması gerektiğini düşünüyorum. Birincisi, dil alanında Marksist bir duruş, "şeyler" ya da "olgular" değil, *süreç* bakış açısını benimseyecektir: Başat dil felsefesinin ayırıcı özelliği olan fetişizmden kaçınmak, söz gelimi, dili bir sistem olarak değil, bir çeşitlemeler sistemi olarak ele almayı gerektirir. İkincisi, bireysel konuşmacının aksine *ortaklaşa* konuşmacının bakış açısını benimseyecektir: Konuşmacı, konuştuğuna inandığı andaki diliyle kendini ifade eder, kendisinin dışında ve öncesinde olan bir dili yaşamayı öğrenmelidir. Bu nedenle bizim bakış açımız, Habermas'ta olduğu gibi, toplumsal etkileşim bakış açısı olmalıdır. Üçüncüsü, *tarihselliğin* bakış açısını benimseyecektir: Dilin zamanı, insan doğasının sonsuzluğu ya da kısıtlanmış evrim zamanı değil, insan tarihinin zamanıdır. Dil, toplum yaşamının bir anıtıdır, ona kendi sözcüklerini, deyimlerini ve dilbilgisi göstergelerini kazır, Gramsci'nin belirttiği gibi dünyaya ilişkin anlayışların dağarcığıdır. Dördüncüsü, *bütünlük* bakış açısını benimseyecektir. Bu, Lukács'ın bize öğrettiği gibi, fetişizmin işlerliğine karşı sahip olduğumuz en iyi korunmadır. Bu nedenle, hem nesnenin (sistem ve yapı olarak dilin) hem de öznenin (bir araç olarak kullandığı dilinin sahibi olarak konuşmacının) ayrılması ve sonuçta şeyleşmesi yerine, (çok geçmeden yetersizliği anlaşılacak olan terimleri korursak) *söz* ve *dil* diyalektiğini koymalıyız. Son olarak, Marksist bir duruş, *güçler dengesi* bakış açısını, *barışa* karşı *kavga* bakış açısını benimseyecektir. Dilin kökeni ya da ana işlevi, ortaklaşa etkileşim olarak görülmekten çok, iş bölümünün ortaya çıkışıyla çağdaş olan, sonuçta da bireyin öznelere celbedilmesine ve hiyerarşik toplumsal mevkilerin bölüşülmesine yol açan bir yerler sis-

teminin kurulması olarak görülecektir. Böyle bir bakış açısı değişikliği, Marksistlerin dil kuramlarında, söz gelimi Voloşinov'un yapıtlarında gerçekten meydana gelmiştir.

3. Marksizm ve dil felsefesi: Voloşinov

3.1. Voloşinov'un *Marxism and the Philosophy of Language* (*Marksizm ve Dil Felsefesi*; 1929) adı yapıtı, geleneğin dil alanında Marksist bir duruşa ilişkin bize sunduğu gelişkin bir açımlamanın tek örneği olduğu için, Marksist yaklaşımın iki anını, yani eleştirel ve yeniden kurucu anları onda bulmayı beklemeliyiz. Gerçekten, öznel idealizm (eleştirinin ana hedefi Humboldt'tur) ve soyut nesnelcilik (Saussure adıyla ilişkili) konulu iki başlık altında dilbilime ve dil felsefesine ilişkin bir eleştiri buluyoruz: *Ergon* (ürün) olmaktan çok *energeia* (etkinlik) olarak dil, süreçsel yön olan dilbilimsel etkileşim üzerinde ısrar eder, ama sonunda, böyle romantik bir yaratıcılık anlayışının ima ettiği yöntembilimsel bireycilikle, dili estetik bir nesne olarak ele almaya varır; *dilin* pozitivist bir yaklaşımla sabit bir şifreye, bir sisteme indirgenmesi ise uygulama olarak dile ilişkin her türlü anlayışı dışlar ve bu tür uygulamanın özünde yatan etkin anlamlar yaratılmasını göz ardı eder.

3.2. Voloşinov'un yapıtının kurucu yönü, birçok bildik kavramın, örneğin gösterge kavramının (toplumsal *agon*un akışı içinde anlam sürecinin odağı olarak anlaşılır), ideoloji kavramının (Rusça terim bir fikirler sistemini değil, bir toplumsal ve kültürel faaliyeti belirtir), sözcük kavramının (anlam sürecinde yer aldığı ölçüde göstergenin adıdır ve bir toplumsal uygulamayı kaydeder) ve bilinç kavramının yeniden yorumlanmasını içerir. Son kavram en önemli olanıdır, çünkü yalnızca Saussure'ün değil, Freud'un da eleştirisini içerir (Voloşinov'un Freudçuluğa ilişkin denemelerinde bu açıkça ortaya konulmuştur): Onun gözünde bilinç, idealist gelenekte olduğu gibi dilin ve eylemin kaynağı değildir, dışsal olanın, yani dilbilimsel etkileşimin içselleştirilmesidir. Bilincin merkezi iç konuşmadır, hususi olan kamusal olanın bir sonucudur ve söyleşiye katılan konuşmacıların ortaklaşması her zaman bireyselden önce gelir.

Ama özgün bir Marksist duruşun gelişimi için yeni kavramların, söz gelimi *çoğul vurgulu gösterge* kavramının (her gösterge, potansiyel olarak çoğul anlamlar içerir ve çeşitli söyleyişlerde bunların gerçekleşmelerinin tarihini somutlaştırır), *kırılma* (refraksiyon) kavramının (Bahtin okur-

larının aşina oldukları, dilin toplumsal bağlam zeminine oturtulmasını vurgulamakla birlikte klasik Marksist yansıma kavramından da kaçınmaya çalışan bir kavramın) ve iç konuşma ya da *iç monolog* kavramının yaratılmasını da gerektirir. Son kavram belki de en ilginç ve Marksist bir metinde en az beklenen bir kavramdır (Yunan ve skolastik *logos endiathetos* [iç söz, kelâmı mahfuz] geleneği yok olup gitmiştir ve çağdaş bilişçiler *mentalese* [zihnin dili] ile konuşmayı yeğlerler). Bu kavram dilbilimden ya da Marksizmden çok edebiyat kuramına ait görünmektedir. Ama gördüğümüz gibi, iç ile dışın ters çevrilerek kaydedilmesinin sonucudur ve gerçekte monolog, yarışan seslerin çoğulluğundan oluşur.

3.3. Sonuç, kısaca şu beş tezle özetlenebilen bir Marksist dil felsefesidir. 1) Dil, salt bir soyutlama ve bir fetişizm durumu olan bir sistem olarak *dil* ile kısıtlanamaz. 2) Eğer dil soyut bir sistem değilse, dilin somut insan uygulaması olmasından, sözlü etkileşimde gerçekleştirilen kesintisiz bir süreç olmasından dolayı değildir. 3) Sonuç olarak, dilin gelişim ve evrim yasaları, psikolojik olmaktan çok toplumsaldır. Bu, hangi biçimde olursa olsun yöntembilimsel bireyciliği ya da niyetçiliği (söylenenlerin anlamını, konuşan bireyin niyet ettiği anlama bağlayan kuramı) dışlar. 4) Dil yaratıcılığı, Chomsky'de olduğu gibi, "kurallara bağlı" değildir. Söz üretimine getirilen kısıtlamalar ideolojiktir: bireylerin öznelere celbedilmesiyle ve sonuçta karşı-celbetmeyle ilgilidir (burada Voloşinov'u daha geç döneme ait bir kuramsal dille aktardığımın farkındayım). 5) Bu son tez ilk dördünü toparlıyor: Sözün yapısı toplumsaldır ve yalnızca konuşmacılar topluluğunun toplumsal etkileşimlerinde gerçekleştirilir: Hangi biçimde olursa olsun içkin ya da "içsel" dilbilim reddedilir ve dil incelemesinin özü, bugün edimbilim (pragmatik) dediğimiz şeyin bir biçimidir.

4. Post-Marksizm ve dil: Deleuze ve Guattari olgusu

4.1. Deleuze ve Guattari ile Marksizm arasındaki ilişki tartışmalı, en hafif deyimle dolaylı ve kesinlikle karmaşıktır. Yine de onların, kilit nitelikteki (üretim tarzları ve üretici güçlerden tutun da libido enerjisinin gösterge ve akış düzenlerine, tarihten coğrafyaya, işten arzuya, ideolojiden asamblaja -mekanik arzu asamblajlarına ve kolektif bildirim asamblajlarına; "tabi kılınmış grup" olarak partiden daha açık hareketlerde rastlanan "özne grubu"na; toplumsal görüngülerin molar analizinden moleküler analizine kadar) birçok Marksist kavramda sistematik bir de-

ğişime imza attıkları öne sürülebilir. Ayrıca, Deleuze ve Guattari, *Mille Plateaus*'nun (Bin Yayla) dördüncü yaylasında, yani Lenin'in sloganlara ilişkin broşürünü okudukları ve ona dayanarak, Marksistlerin kayıtsız kalamayacakları yeni bir dil felsefesinin öğelerini *a contrario* içeren dilbilimin "dört postüla"sının bir eleştirisini yaptıkları bölümde Marksizmle açıkça ilgilenirler.

4.2. Temmuz 1917'de, ülkede tutuklanmamak için saklanan Lenin, dil üzerine bir deneme değil, ama sloganlar üzerine bir broşür yazacak zamanı buldu. Amacı, "Tüm İktidar Sovyetlere" sloganının konjonktürünün artık sona erdiği ve en ivedi görevin, geçici hükümetin şiddet kullanılarak devrilmesine hazırlanmak olduğu konusunda yoldaşlarını ikna etmekti. Ama broşürün ilgi alanı, önemi sonradan anlaşılmış olmakla birlikte, o konjonktürün ötesine uzanır. Sloganlara ve sahip oldukları işlersel niteliğe, yarattıkları güce (edimbilimde bu, bir ifadenin "edimsöz" gücü olarak bilinir) ilişkin bir kuramın taslağını çizer. Bunu da doğru sloganın edimsöz gücünün üç yönünü belirterek yapar: *Konjonktürün anını* saptar (devrimin ilk, barışçıl aşaması 4 Temmuz 1917'de bitmiştir); o ana denk düşen siyasal hedefin adını koyar ve somut durumun somut analizini yoğunlaştırarak cisimleştirir: Doğru slogan olmadan devrim başarısızlığa mahkûmdur. Bu analizin sonuçları devrim sorununun çok ötesine geçer: Bir anlam kuramıyla ve bir dil felsefesiyle ilgilidir. Çünkü Lenin, zımnen, bir anlam kavramını belirli bir konjonktürdeki *güçler dengesi*yle bağlantılı olarak kullanır (anlam, işbirliğinin değil, mücadelenin sonucudur); dolayısıyla, bir söz bir durumun betimlenmesi değil, o durumun içindeki bir müdahaledir (bahsedilen *güçler dengesini* değiştirebilir); doğru slogan hakiki değil, ama haklıdır, yani müdahale ettiği konjonktüre uyarlanmıştır; yine de Lenin "hakiki" sözcüğünü kullanmaz: Devrimci eylemci halka hakikati anlatmalıdır: ama böyle bir hakikat, haklı slogandan, onun uyarlanmasından doğan bir etkidir: Pragmatik açıdan bakılınca, doğru sloganın edimsöz gücü, konjonktürde hakikate ilişkin bir etkisöz olarak etkide bulunur; son olarak, burada zımni olarak kullanılan anlam kavramı *siyasal* bir kavramdır ve dil, siyasal bir görüngü hâline gelir.

Benim Lenin'in broşürüne ilişkin yorumum, Deleuze ve Guattari'nin yorumunu önceler: Onlar, yeni sloganın etkisini, bedensiz dönüşüm (Deleuze'ün Stoacılara ilişkin okumasından türettiği bir terim) açısından yorumlarlar. Sloganın yalnızca durum üzerinde işlersel bir etki yaratmakla kalmayıp, benimsenmesinin sonucu olarak iktidarı ele geçi-

recek sınıfın kurulmasına da katkıda bulunduğunu eklerler. Bu sayede Deleuze ve Guattari, organların, kurumların ve söylemlerin ontolojik bir karışımı olarak kolektif bildirim asamblajları kavramını ortaya atma olanağı bulurlar.

4.3. Ve bu analizden, başka kaygıları olan Lenin'in çıkaramadığı sonuçları çıkarır, dilbilimin "dört postüla"sı dediklerin şey uyarınca sistematik bir dilbilim eleştirisine girişirler: (1) "Dil, bilişimsel ve iletişimseldir"; (2) "Herhangi bir dışsal faktöre hitap etmeyen soyut bir dil makinesi vardır"; (3) Dilin, onu türdeş bir sistem olarak tanımlamamıza olanak veren sabitleri ve tümelleri vardır; (4) Dil, standart ya da önemli bir dilin koşulları altında bilimsel olarak incelenebilir. Bu postülalarda başat dil ideolojisinin apaçık bir sürümü fark edilebilir. Ve postülaların negatif formülasyonu (Fransızcada cümleler koşullu kipte olduğu için daha anlaşılırdır: "le langage serait informative et communicatif"), tam gelişmiş bir dil felsefesi oluşturan pozitif tezleri gizler. Şu tezlerle özetlenebilir. (1) Dilbilimsel sözün temel tipi bildirici cümle değil, *slogan*dır; (2) Söylemin temel tipi, dış dünyayı anlattığı ve onun hakkında bilgi ilettiği farz edilen dolaysız konuşma değil, *dolaylı konuşma*dır; (3) Dil incelemesinin temel alanı, (yapısal dilbilim okulunda olduğu gibi) sesbilim ya da (Chomsky'de olduğu gibi) sözdizimi değil, *edimbilim*dir; (4) Konuşma edimleri, birer slogan oldukları sürece, bir *güç* uygular ve *bedensiz dönüşümler* biçimini alan özgül bir *etki* yaratır. (5) Söylenenlerin kaynağı, bireysel konuşmacılarda değil, *kolektif bildirim asamblajları*nda yatar; (6) Dil, türdeş bir sistem değildir, çünkü çelişkilerle bilmeceyi andırır. Temel çelişki, dilin *ana* lehçesi ya da kullanımı ile birçok *küçük* lehçeyi ve kullanımı karşı karşıya getirir.

4.4. Marksist bir dil felsefesine çok yakın olduğumuz açıktır: Deleuze ve Guattari'nin özgün söyleme biçimi olarak slogan üzerinde diretmeleri, Lenin'e getirdikleri yorumdan esinlenmiştir; onların edimbilimi siyasal türdendir; onlar, dili oluşturan konuşma edimlerinin maddi etkisi üzerinde diretirler ("bedensiz dönüşüm" kavramı, konuşma ediminin maddiliğini yadsımaz, en azından fikirlerin kitleleri harekete geçirdiği zaman maddi etkiye sahip olduğu düşüncesini yakından tanıyan Marksistler için bu böyledir); ve dil içindeki çelişkiler üzerinde diretmeleri, dili toplumsal, tarihsel ve siyasal görüngülerin bir derlemesine çevirir. Deleuze ve Guattari'nin post-Marksizminin dil alanında klasik Marksizme çok yakın olduğu anlaşılıyor.

5. Marksist bir dil felsefesi için tezler

5.1. Artık dille ilgili Marksist düşünce külliyatının hatırı sayılı boyutta olduğu görülüyor. Bu, kendi içinde tutarlı ve apaçık bir gelenek oluşturmuyor, ama Marksist bir dil felsefesinin ilk öğelerini önermemize olanak sağlıyor. Böyle bir felsefenin siyasal ivediliği daha önce belirtilmiştir: İletişim direktörleriyle, utanmaz yorumların ve göze batan manipülasyonların yapıldığı medya abartmalarıyla, çağdaş burjuva demokrasilerinin siyasal yaşamında iletişim ideolojisinin siyasal açıdan merkezî önemini vurgulamaya gerek bile yoktur. Bu başat ideolojinin ana ilkelerini sırf ters yüz etmek de yeterli değildir. Marksist bir dil felsefesi için birçok pozitif teze gereksinimimiz var.

5.2. En genel, temel nitelikteki tez, dili bir *praksis* biçimi olarak ele almamız gerektiğidir. Gramsci'nin sistematik olarak kullandığı ama Althusser'in "uygulama" kavramını benimseyerek terk ettiği böyle bir terime geri dönüş için haklı bir gerekçe olmalıdır. Anladığımız şekliyle dil pek de bir uygulama örneği sayılamaz (dil bir iletişim aracı olarak ele alınmadıkça, konuşurken sözcükleri ve dilbilgisi kurallarını aletlerimiz olarak kullanıp, hammadde hâlindeki fikirleri bitmiş söz ürününe dönüştürdüğümüz pek iddia edilemez). İnsan topluluklarının ortaklaşa eylemi olarak tanımlanan *theoria*, *poiesis* (bizdeki "uygulama" kavramına karşılık gelir) ve *praxis* arasında Aristoteles'in yaptığı ayrıma böylece geri gidiyoruz. Gerçekten de Aristoteles'e, onun *Politika* kitabının açılış kısmına böylece geri gidiyoruz; orada Aristoteles, insanı, *konuşan bir hayvan olduğu sürece* politik bir hayvan olarak tanımlar. Bu özgün anlamıyla dil gerçekten bir *praksis* biçimidir, çünkü içinde siyasal eylemin meydana geldiği ortamdır. Ama bundan öteye, dil maddi kuvvet de uygular, fikirlerin kitleleri yakalayınca böyle bir kuvvet kazanmasına olanak sağlar, çünkü böyle fikirler tek maddi anlatımlarını ancak onları aktarmaktan ya da dile getirmekten çok, oluşturan sözcüklerde bulur. İtalyan *operaismo* geleneğinden gelen Virno ve Marazzi'nin çalışmalarıyla örneklenen bir post-Marksist düşünce okulunun, kendi deyişleriyle kapitalizmin Fordizm sonrası aşamasında, dilin dolaysız bir üretici güç olduğunu öne sürmeleri şaşırtıcı gelmez: İşçi, o aşamada, işçi olması sıfatıyla bir konuşmacıdır da ve işinin önemli bir parçasını iletişim (karmaşık makinelerle, üretim sürecinin tüm yapısıyla iletişim) oluşturur. Bunun sonucu olarak, o artık sırf bir üretici değil, aynı zamanda da bir dil *virtüözüdür*.

5.3. Ne var ki, dilin bir *praksis* biçimi olduğu şeklindeki genel ifade, Fordizm sonrası aşamada bile yeterli değildir. Bu temel tez pozitif tezlerle

geliştirilmelidir. Bunları, *A Marxist Philosophy of Language* (Marksist Bir Dil Felsefesi) adını taşıyan kendi çalışmamdan ödünç alıyorum. Dört tezden söz edilebilir: Dil tarihsel bir olgudur; dil toplumsal bir olgudur; dil maddi bir olgudur; dil siyasal bir olgudur.

Birinci tezin iki yönü vardır: Dil bir tarihe *sahip*tir ve dil bir tarih*tir*. Elbette dil, yapısalcı ihmalden kurtarılması gereken bir tarihe sahiptir: Dilbilgisi belirteçlerinin şimdiki anlamlarını üretmiş olan karmaşık tarih dikkate alınmadıkça, o belirteçlerin değerine ilişkin eşzamanlı bir anlayışa ulaşılamaz. Ve öyle görünüyor ki, Althusser'in bir bütün olarak toplumsal yapıya ilişkin anlayışında olduğu gibi, dilin çeşitli damarları ya da katmanları kendi bağımsız tarihsel ritmine sahiptir: Söz dağarcığı çok hızlı değişir (kuşaklara özgü ağızlar vardır), sözdizimi daha yavaş değişir, ama tarihsel değişikliğe tabidir. Marksistlerin, Raymond Williams'ın *Keywords*'de (Anahtar Sözcükler) tasarladığına benzeyen bir *tarihsel anlambilim* geliştirmeleri ya da Vygotsky'nin çocuklarda kavram oluşumuna ilişkin tarihsel açıklamasını yeniden okumaları bu nedenle gereklidir. Ama Gramsci'nin öne sürdüğü gibi her dilin dünyaya ilişkin bir anlayış içerdiğini kabul edersek, dilin tarihi de *vardır*: Dil özetlenmiş ya da çökelmiş tarihtir: Williams'ın *Culture and Society* (Kültür ve Toplum) adlı yapıtı böyle bir dil anlayışını esas alır.

İkinci tez, yani dilin toplumsal bir olgu olduğu tezi, Marksistlerin yöntembilimsel bireyciliği bırakmalarına ve içselleştirme yoluyla bilinci kamusal, toplumsal söyleşinin sonucu kılan tersine çevirmeyi yapmalarına olanak sağlaması dışında, kendiliğinden açık görünüyor. "Kim konuşuyor?" sorusuna artık o apaçık yanıtla ("Niçin sordun, konuşmacı elbette") değil, daha az sezgisel olan şöyle bir yanıtla karşılık verilecek: "Konuşan, konuşmacının konuştuğuna inandığı dildir" ya da: sözlerin göndereni, bireysel bir özne değil, ortaklaşa bir bildirim asamblajıdır (Deleuze ve Guattari'ye uyarak, asla *bireysel* sözler olmayıp, temel söz biçimi olduklarına karar verirsek, sloganlardır). Bu tez, örneğin Althussergil celbetme (ve karşı-celbetme) zincirine konuşma edimini sokarak dil ile ideoloji arasındaki ilişki sorununa yaklaşmanın da bir yoludur.

Üçüncü tez dilin maddi öğesini vurgular. Dilin bu maddiliği *Alman İdeolojisi*'nde zaten vurgulanmıştır; orada Marx, "insanın 'bilinç' sahibi olduğunu, ama bunun doğuştan, 'saf' bilinç olmadığını" bize anımsatır. "En başından 'ruh', maddenin 'yükünü taşıma' lanetinden mustariptir". Bu nedenle Marksist, sözün insan bedenindeki kökenine dikkat edecektir. Öyle yaparken de Amerikalı Marksist David McNally'nin çalışmasından

yararlanacaktır. Ama "Dilde hangi vücut rol oynar?" sorusu orta yerde duruyor ve birden fazla aday vardır: Chomsky'ye göre bu, biyolojik vücuttur; Merleau-Ponty'ye ya da Lakoff ve Johnson'a göre, görüngügesel (fenomenolojik) vücuttur veya onun bir çeşididir; psikanalizcilere, özellikle Lacan geleneğinden olanlara göre, kösnül (erotik) vücuttur; McNally'nin ilgi odağı, "emek harcayan" vücut olarak tanıttığı ve hem Marksistlerin hem feministlerin gözde izleklerine yakın olan şeydir. Onun tutumunun avantajı, dili, konuşmacının vücudu şeklinde dünyanın maddiliği zeminine oturtması ve ayrıca, Marksistlerin aşina oldukları daha geniş bir maddecilik biçimine, kurumlar, ritüeller ve uygulamalar maddeciliğine olanak tanımasıdır.

Dördüncü tezin daha önce ele almış olduğum belirgin bir yanı vardır: Dil siyasetin, özellikle de demokratik siyasetin aracıdır (adlandırmanın önemi Balibar ya da Rancière'in çalışmalarında vurgulanır). Ama dilin başka bir yanı daha vardır: Dil siyasetin nesnesidir, dil siyaseti ve dil politikaları vardır, dil sorunu ulusallık sorunuyla yakından bağlantılıdır. Dilbilimsel emperyalizm ya da sömürgecilik ve (L.J. Calvet'in kavramını kullanırsak) glottofaji ya da dil yutumu gibi şeyler vardır. Dilbilimsel cinsiyetçiliğe değinmiyoruz bile: Batılı feministler, dilin erilci kullanımlarına karşı ve örneğin eşeysiz (cinsiyet belirtmeyen) zamirlerin kullanımı lehine mücadelelerinde dikkat çekici başarılar kazanmışlardır.

5.4. Dolayısıyla, birçok klasik Marksist kavram dile uyarlanacaktır: Dilbilimsel konjonktürden, dilbilimsel sınıf mücadelesinden, dilbilimsel emperyalizmden söz edeceğiz. Ama ana kavram, dilbilimsel celbetme tezidir ve bunu sonuç tezim olarak kullanacağım: Dilin temel işlevi (bu terim hâlâ yerindeyse) iletişim değil, öznelleştirme/özneleşmedir, bireylerin öznelere celbetmesidir ve celbedilen özneler tarafından yapılan karşı-celbetmedir. Stalin'in sağgörüsünden bu yana uzun bir yol kat ettik.

KİŞİLER



Bölüm 26

Adorno ve Marx



Jean-Marie Vincent

Theodor W. Adorno çok ünlüdür. Ama çok tanınmasına rağmen, bu tanınmanın hakikaten ondaki temel şeylerden dolayı olup olmadığı açık değildir. Bir türlü silinmeyen bir efsane; onun çalışmalarının, öncelikle, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra toplumsal dönüşüm umudunu tamamen yitirerek Marksizme yüz çevirmiş, kendini estetiğe ve edebî eleştiriye adamış bir filozofun çalışmaları olduğudur. Aslına bakılırsa Adorno, Marx'dan sonra ortaya çıkmış Marksizmlerden hakikaten kopmuş olsa bile, sömürüden ve baskıdan özgürleşmiş bir toplum fikrini hiç terk etmemiştir. Hatta denilebilir ki, en estetik dışavurumlarıyla bile onun tüm külliyatının merkezinde, işçi hareketinin tarihsel başarısızlıklarından sonra kurtuluş ve özgürlük için uygun yollar bulma arayışı yer alır.

Aydınlanmanın Diyalektiği'nde bu başarısızlıklar, daha genel bir bağlam olan burjuva çağı kültürünün gelişimi –insanlar arasında ve insanlar için anlam yaratma projesinden vazgeçen aklın özyıkımı– bağlamına oturtulur. Adorno'ya göre, işçi hareketi ve Marksistlerin kendileri de bu geriye dönük sarmala, bu aklın mitolojiye dönüşümüne kapılıp kalmışlardır. Bu nedenle, bizatihi kurtuluş kuramının yeniden ele alınıp düşünülmesine gerek vardır. Bu radikal reformdan bizzat Marx da nasibini almalıdır, çünkü onda bir "gizli pozitivizm" –bilime ve ekonomi politiğin eleştirisinin önemine ilişkin açıklığa kavuşturulmayı bekleyen tutumlar– saptanabilir. Marx, kapitalist toplumsal ilişkilerde ve özellikle "gerçek soyutlamalar" (sermaye, değer, piyasa) dediği şeylerde, ikinci bir tabiatın varlığını gerçekten sezmişti. Ama bu ikinci tabiatın düşünce süreçleri ve toplumsal gerçekliği titizlikle algılama yolları üzerindeki etkisine karşı duramadı. Ekonomi politiğin eleştirisi –muazzam, tamamlanamamış bir

çaba- bazen çok geleneksel türden yasalar arayan pozitif bir ekonomi bilimine doğru yönelir.

Ne var ki, bu yönelmeler Marx'ın girişimini geçersiz kılmaz. Aksine, üzerinde çalışılarak ve çıkış yapılarak bunun sürdürülmesi ve ileriye götürülmesi gerekir. Gerçekte, Adorno'nun yazılarının tümünde -çok sık olmasa bile- Marx'a atıflar vardır. Marx'ın geliştirdiği analiz araçları - piyasa soyutlaması, meta fetişizmi, soyut emek vb.- kullanılarak 1940'lı yıllardan itibaren yürütülen ve sosyal bilimlerin tutkulu bir eleştirisi olarak kavranan sosyolojik çalışmalarda da üstü örtülü olarak bu vardır. Adorno, eleştirel bir sosyolojiye ilişkin herhangi bir kavramdan önce, sosyolojik kuramları kör noktalarından tutarak yapısöküme uğratmaya ve aynı zamanda, zorunlu görünümlerin toplumsal dünyası olarak görgül (ampirik) dünyayı yapısöküme uğratmaya girişir. Adorno'nun amacı, sabit kategorileri harekete geçirmektir, gerekçesi ise kendilerini sorunsuz bir gerçekliğe hükmediyor gibi kavradıkları için dolaysız oldukları yanılsamasına düşmeleridir. Bu nedenle Adorno, o anda hiç bulunmadıkları hâlde dolayımlamalar getirmeyi, kavramların içerdiği çarpıklıkları, genel ile tikel arasındaki ilişkileri tanımlamada yetersizliklerini göstermeyi; daha kesin olarak da birinden diğerine basit geçişler görüntüsü altında tikelci genelliğin tikel (ya da tekil) üzerindeki hâkimiyetini göstermeyi arzular. Kapitalist toplumun öznesi, hem bilincine hem de bilinçdışına işleyen soyut bir toplumsallığın asalaklığına maruzdur. İnsanlar, yalnızca bireylerarası ilişkilerinde değil, kendilerinin dışındaki toplumsal ilişkilerle olan ilişkilerinde -toplumsal şeyler arasındaki toplumsal ilişkilerde (sermayeler, metalar ve valorizasyon (değerleşme) dinamikleri arasındaki ilişkilerde)- de toplumsallaşırlar ve ellerinde olmayan rekabet ilişkileri, değerlendirme-ölçme süreçleri içinde mücadele ederler. Gerçekte, soyut toplumsallık yoluyla toplumsallaşma, tüm toplumsal bağların ve sosyalleşme biçimlerinin üst belirleyicisidir.

Adorno'ya göre, bu antagonist toplumsallaşma kaçınılmaz olarak bireyleri karşı karşıya getiren ilişkiler yaratır, valorizasyon ve güç ilişkileri alanlarında avantajlı bir konum elde etmeye yönelik kesintisiz bir mücadele doğurur. Bu nedenle, toplumsal ilişkilerde ve başkalarının sürekli bir tehdidi temsil ettiği yapılandırılmış simgesel bir evrende açık ya da örtülü olarak her yeri saran şiddet vardır. Saldırı ve özsaldırı eğilimleri sürekli olarak bireylerin bilinçdışını aşarak bilinçleri bulandırır, şeyleri ve toplumsal ilişkileri, sonuç olarak da toplumda gerçekte olup bitenleri doğru algılamalarını engeller. Zaten ekonomizme bulanmış ve bu nedenle

soyutlaştırılmış olan siyaset her an akıldışı ve ölümcül çatışmalara batma tehlikesi taşır. Sonuç olarak, şaşmaz biçimde örgütsel bürokratların hâkimiyetinde olan ortaklaşa eylem, olağan hedeflerden saptırılıp toplumun azınlık, güçsüz kesimlerine yönelik saldırılara dönüştürülmeye eğilimlidir. Sınırlı demokratik tartışma bile imkânsız hâle gelir ve siyaset, efsanevi bir düşmana karşı ölüm-kalım mücadelesi biçimine bürünerek kendi kendini yok eder. Uygarlığın kırılgan sınırlarında çatlaklar açılır ve modern barbarlık kuşku götürmeyen tüm potansiyeliyle oralardan fışkırır. Adorno'nun Auschwitz'le ilgili söylediği gibi, felaket gerçekleşmiştir ve o gün bu gündür insanlık vahşilikten ve kaba sabalıktan oluşan bir tür barbarca normallik (ya da sıradan barbarlık) içinde yaşamaktadır. Bu tedirgin normalliğin arkasında, daha da büyük bir barbarlığın salıverilmeyi beklediğinden habersizdir, çünkü Auschwitz'in niçinleri ve nedenleri doğru dürüst anlaşılmamış ve özümlenmemiştir.

İşte bu yüzden Adorno, Marx'a özgü olan belirli bir iyimserliği –özellikle de onun kapitalizme karşı direnişin dışavurumlarının olumlu anlamına duyduğu güveni– paylaşamaz. Esasında, sermaye ile emek arasındaki temel karşıtlık Adorno'ya göre kördür; sınıf mücadelesi de seyrek olarak toplumsal dönüşüme elverişli bir doğrultuya yönelir. Bu, Marx'ın ortaya atmadığı bir sorun olan, kapitalist toplumun körleştirici bağlantılarına ya da körlük yapılarına karşı mücadele sorununun ortaya atılmasını ima eder. Ayrıca, genelliğin ve gerçek soyutlamaların tikelci egemenliğinden bile önce, entelektüel iş bölümü şekillerinin, bilimsel pratiklerdeki biçimciliğin ve son ama çok önemli olarak, kültür endüstrisinin irdelenmesi anlamına da gelir. Adorno, tüm bunları birbirine bağlamak için, Horkheimer'e ait eski bir izleği benimser: Bilgi, toplumsal bir ilişkidir. Başka bir deyişle, bilgi üretimi, bireylerin entelektüel yeteneklerinden doğan basit bir faaliyet değildir: Entelektüel alışverişi ve bilişsel süreçleri kapsayan bütün bir toplumsal örgütlenmeye ilişkindir. Düşünme her zaman toplumsaldır, toplumsal gerekliliklere yanıt vermek üzere toplumsal olarak üretilmiş olan bilişsel teknikleri ve araçları kullanır. Çeşitli türlerdeki bilimsel biçimleştirmelerin, bilgi üretme sorununu mantıksal inşalara indirgedikleri, böylece de düşünce süreçlerini bağlamdan kopardıkları zaman maskeledikleri şey işte budur. Yakıcı sorunlar bu yolla bastırılabilir: Bilişsel süreçlerin doğuşu sorunu; bilgi nesneleri inşasının ardında yatan toplumsal talep sorunu; toplumsal ilişkiler üzerindeki etkiler sorunu; entelektüel faaliyetlerin belirlenmesi (entelektüel iş bölümü, entelektüeller ile entelektüel olmayanlar arasındaki ayrım vb.) sorunu. Sonuç

olarak, bilgi üretimi olduğu kadar cehalet üretimi de vardır. Adorno'ya göre, birçoklarının bilime yönelik ikircikli tepkilerini hiç kuşkusuz bu açıklar. Bilim bir yandan güvenlik sunar, çünkü haz verici şekilde yararlanılabilen teknolojik ilerlemeler sağlar. Öte yandan, göz ardı edilen temel bir özellik olarak bilimin valorizasyon dinamiğine tabi kılınmasını ifade eden kapitalist bir bağlamdaki uygulamalarının tehlikeli mahiyeti nedeniyle, endişe kaynağıdır.

Birçoklarınca öne sürülmüş ve sürülmeye devam edilen görüşün aksine, Adorno hiçbir çıkış yolunun olmadığı ve yapılacak tek şeyin oturup daha iyi günleri beklemek olduğu yargısına varmamıştır. Tersine, kuramsal çalışmanın ivedilik taşıdığını, bilişsel süreçlere radikal şekilde müdahale etmenin ve tek yanlı, tamamen başıbozuk işleyişlerini gözler önüne sermenin zorunlu olduğunu düşünmüştür. Toplumsal üretimde ve toplumsal varoluşta bilgi üretiminin giderek önem kazanması nedeniyle ve gerek teknolojik gerekse kuramsal-kılgısal gelişim öne çıktığı için, bu ivediliğin daha bir arttığı kanısındadır. Ama düşüncenin boyunduruk altına alınması konusunda sırf uyarıda bulunmanın yetersiz kalacağı bilinmelidir. Gerçekte, düşünce tarzlarının ve toplumu biçimlendirme yollarının billurlaştığı her cepheye müdahale etmek gereklidir. Eleştiri aynı anda hem içsel hem de dışsal kılınmalıdır. İçkin -yani dıştan kaynaklanmamış- olmalıdır ve kendini sarsılmaz sayan şeydeki kusurları ve açmazları açığa çıkarmak için, altüst etmek istediği şeyi kucaklamalıdır. Aynı zamanda da aşkın olmalı, statükonun ve hâlen var olanı yeniden üretmenin savunulamaz karakterini ortaya koymalıdır. Böyle bir çalışmanın başlangıç noktası ister istemez özneldir. Daha doğrusu, felç edici bilişsel aygıtlardan kaçmak, hazırlop düşüncenin boyunduruğunu atmak ve kendini onunla dışsal bir ilişkide konumlandırmak için, kendi kendini işleyen öznellikler içerir. Ne var ki, böyle mesafe koymanın ardından, zorunlu olarak, boyunduruk altına alınmış düşünmeye pratikte karşı olan kuramsal gözlem ve inceltme yapılarının gelişimi gelmelidir. Bu, tek başına oturup düşünmeden önce, ortaklaşa işbirliğini ve güç birliğini varsayar. Eleştirel kuram, düşüncenin ayrı alanlar ya da dallar hâlinde bölümlere ve parçalara ayrılmasına karşı mücadele etmelidir.

Felsefi düşünüm Adorno için açıkça merkezî önemdedir ve Adorno, bu tür düşünümün yerine şu ya da bu biçimdeki bir dilbilimsel analizin ya da problemleri defetmenin şu ya da bu yolunun konulmasını isteyen herkese karşı bu düşünümü savunur. Ne var ki, felsefi düşünümün kendi kendine yetebildiği ve tüm bilgi türlerini düzenleyebildiği fikrini Marx gibi Ador-

no da reddeder. Kendini öyle kavradığı ve *philosophia perennis* (daimi felsefe) ya da *prima philosophia* (ilk felsefe) olduğuna inandığı zaman, felsefe aslında entelektüel iş bölümünün yeniden üretimine ve dolayısıyla, bir bütün olarak toplumsal yeniden üretime katkı yapar. Ne var ki, kendini dolaysızca *praksise* dönüştürebildiği yanılgısına da teslim olmamalıdır. Aksine, kuram olarak, başka kuramsal uygulamaları eleştirmek ve kendini sorunsallaştırmak için onlarla yüzleşmelidir. Özellikle, şaşmaz şekilde pozitivizmle kuşatılmış ama filozofların kibirlice görmezden geldikleri görgül veriler yönünden zengin olan sosyal bilimlerle yüzleşmelidir. Sosyoloji imparatorluğu, sorunsallaştırılmamış bir görgül dünyadır -yani, bir dizi tartışmasız veri olarak kabul edilen bir dünyadır. Oysa, yalnızca araştırmacıların öznelliğinin inşa ettiği, heteroklit (çokçekimli), keyfî bir asamblaj (toplama) değildir. Bütüncülük ve yöntembilimsel bireycilik, nesnelcilik ve öznelcilik, yapısalcılık ve yapı kuruculuk arasında gidip gelmeleriyle sosyoloji, toplumsal ilişkileri ve bireylerin bunlarla bütünleşme tarzlarını tanımlamanın güçlüğüne işaret eder. Genel ve tikel, durağan ve dinamik, ruhsal ve toplumsal arasında denge kurmakta başarılı olmaz. Toplumu şekillendiren dengesizlikleri, süreksizlikleri ve uygulama içinde bireylerin, toplumsal grupların yönünü şaşırtan denetimsiz süreçlerin üstünlüğünü, kabullenilmemiş belirtiler biçiminde açığa çıkarır.

Bu gözlem kritiktir: Çıkan sonuç, kuram ve uygulamanın birliğinin söz konusu olamayacağıdır. Tabilik konjonktürlerine saplanıp kalmış uygulamalar, kuram için kolayca erişilebilir değildir ve kuram, uygulamada dolaysız malzeme bulma iddiasını dile getiremez. Akılcı şekilde kuramlaştırma yapmak için, uygulamaları hor görerek reddetmeksizin onlarla sürekli bir gerilim durumunda olmak gerekir. Aslında, onları sarsmak ve rahatsız etmek için, onların kör, el yordamıyla giden mantığını edinmek gerekir. Kuramın ana hedefi eyleme kılavuzluk etmek olamaz. Kuram, en başta, insanları uyandırmaya, metalardan oluşan hayal âlemlerinin -yani, valorizasyonla bağlantılı boyun eğdirme süreçlerinin büründüğü piyasa kisvesinin- yarattığı büyüden kurtarmaya uğraşmalıdır. Eleştirel kuram, bir uygulama ya da uygulamalar kuramı -sırf onların yansımış uzantısı- olmamalıdır. Görgül dünyayla ve faaliyet alanlarıyla yüzleşirken, kendini ikincil bir yansıma yapmalıdır -yani, eleştiriye tabi tutulacak bir uygulama olarak, entelektüel araçlardan yararlanan bir kuramsal araştırma uygulaması olarak kendisiyle uzlaşmaya varmalıdır. Ama aynı zamanda da kendini bir değişiklik arayışı olarak, farklı toplumsal ilişkiler adına yapılmış bir müdahale olarak anlatıma kavuşturmalıdır. Bu şekil-

de inşa edilen eleştirel kuram, entelektüel kurumların ve gruplaşmaların pratik olarak inşasına ilgisiz kalamaz. Tek başına bir eleştiri değil, başka kuramsal uygulamalarla sürekli bir yüzleşmedir.

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü böyle mülahazalarla Frankfurt'a geri döndü. Horkheimer da Adorno da akademik bir külliyat oluşturmayı istemediler, hele de akademide oturup rahatlarına bakmayı hiç istemediler. Özellikle Adorno, "otoriter kişilik" soruşturması için Amerika Birleşik Devletleri'nde yetkinleştirdiği teknikleri yeni bir zeminde, yani Hitler sonrası Almanya'da sınamak için sabırsızlanıyordu. Giriştikleri projenin ana ereği, Nazizmin ve çöküşünün Batı'daki Almanlara yaptığı etkiyi değerlendirmek, aynı zamanda da demokrasiyle ilgili umutları sınamaktı. Başlarken, olası sonuçlar hakkında çok iyimser değillerdi. Onların gözünde, toplumun kendi içine kapanması neredeyse tamamlanmıştı; kültür endüstrisinin genişlemesi, kapitalistlerarası rekabetin gerilemesi ve devlet müdahalesinin artması da bunu pekiştirmişti. Bu bağlamda Horkheimer, erken dönem kapitalizme özgü (en azından belirli toplumsal katmanlar için) hareket özgürlüğünün yok olup gitme sürecinde olduğu görülen bir dünya resmetme eğilimindeydi. Manevra sahasının daralmaya devam ettiği ve bu nedenle, temkinli ilerlemek gerektiği kanısındaydı.

Olaylar, en azından kısmen, Horkheimer'ın kötümserliğini yalanladı. Enstitü, ilk günden başlayarak, açık hasımlığın yanı sıra belirgin bir başarıyla karşılaştı. Kendine güvenmekten zaten çok uzak olan sosyoloji mesleğini temelinden sarstı, çünkü hem görgül olduğu kadar kuramsal açıdan da çok gelişmiş bir sosyoloji hem de geçmişin üstünü örtüp unutturma eğilimlerine karşı eleştirel bir yeniden değerlendirmesini sunuyordu. Geleneksellikten tamamen uzak olan ve birçok klişeyi -*Geisteswissenchaften*'in ve bayatlamış yöntemlerin kullanıldığı bir görgülcülüğün klişelerini- yıkan bir sosyoloji uyguluyordu. Bazı gözlemcilere göre, Enstitü, sosyal bilimlerde bir iç savaş ortamı yarattı. Bu iddia biraz abartılı olsa bile, Enstitü'nün 1950'li ve 1960'lı yıllarda etkisini daha da artırdığı ve karşıtlarının büyük öfkesini çektiği doğrudur. Örgütlediği araştırmalar çeşitli ve yaratıcıydı, Frankfurt'ta verdiği sosyoloji eğitimi giderek artan bir başarı kazandı.

Alman Sosyoloji Birliği'nde yapılan tartışmalarda, Horkheimer'ın ama özellikle de Adorno'nun müdahaleleri çok büyük yankı buldu. En klasik cinsten Alman düşüncesinin derin damgasını taşıyan, ama onun karşısında belirgin ayrım çizgileri çizen, bu arada yeni kuramsal çalışma doğrultuları açan, bir tür sınıflandırılamaz akım olarak algılanmaya başladılar.

Eğer Marx bu tartışmaların ve iç savaşın dışında kalmış olsaydı, bu bir paradoks olurdu. Gerçekten de varlığını kuvvetle duyurdu -pozitif kuramlar sağlayan birisi olmaktan çok, kuramsal alanın dengelerini bozan birisi olarak. Hatalarına -örneğin, ekonomi politiğin eleştirisine olguculuk ya da bilimcilik öğelerinin sızmış olmasına- rağmen Marx, dikkate değer olarak, metanın bir toplumsal ilişki olduğu, mübadele soyutlaması (değerin ya da valorizasyonun ona hâkim olması) ve insan faaliyetleri açısından en önemli şeyin soyut emeğe dönüşmesi konusundaki açıklamaları sayesinde, kapitalist toplumun dolaysız görünüşlerine ve sahte apaçıklığına nüfuz etmek için anahtar silahlar sağladı. Horkheimer'ın 1941'de "Otoriter Devlet"te savunduğu tezleri gitgide terk ettikçe, Adorno için bu tezler giderek daha bir önem kazandı. Adorno'ya göre, kapitalist toplumun temsil ettiği sahte bütünlük ne durağan ne de tek boyutludur. Toplumsal ilişkileri ve bireysel durumları yıkan ve yeniden yapılandıran öngörülemez, düzensiz dinamiklerle iç içe dokunmuştur.

1962'deki bir seminerde Adorno, Marx'la ilişkisini oldukça açık şekilde dile getirdi: Onu, eleştirel kuramın ilk büyük kuramcısı olarak tanımladı ve toplumsal ilişkilerin soyut bir kavramlaştırılması olarak valorizasyonu anlamak açısından fetişizm kuramının önemini vurguladı. Marx'taki bazı belirsizlikleri, özellikle Hegel'le ilişkili olanları ortaya koydu, ama devrimci özne ve sınıf bilinci sorunsalına (Batı Marksizminin ayırıcı özelliği) saplanmadığı için onu övdü. Sözlerini bitirirken, Marx'ın birçok sorunu çözmeden bıraktığını ve onun ardılı olduğunu iddia edenlerin bunları ele almadığını belirtti. Böylece, çağdaş eleştirel kuramın görevinin, bu çözülmemiş sorunlarla cebelleşerek Marx'ı farklı şekilde devam ettirmek olduğunu üstü örtülü kabul etti. Ama bu hiçbir şekilde dışarıdan yapılamazdı. Gerekli olan, içkin bir eleştiriydi -yani, Marx'ın kuramının zorluklarından ve açmazlarından yola çıkarak, bunları Marx'ın kendisinin anlayabildiğinden daha iyi anlamaya çalışan bir eleştiriydi. Örneğin, yabancılaşma görüngüleri düzeyinde kalmanın olanağı yoktu: Nesnelliğin etkilerinin yanı sıra, toplumsal ya da bireylerarası ilişkilerin metalaşmasının etkilerine çok daha derinlemesine nüfuz etmek gerekliydi. Çünkü sol bir Hegelcilik ya da bir etik hümanizm çeşitlemesi yetersizdi. Güçle ilgili sorunlara gelince, bunlar gündelik ilişkilerde, nesnelerle, zamanla ve mekânla ilişkide varoluşun, bedenler aracılığıyla olan bitenlerin tekrar üretiminden soyutlanmamalıydı. Toplumsal ilişkilerin soyut kavramlaştırılması, insanlardan kaçan

bilişsel süreçler biçimini almakla kalmıyor, bedenselliğin ve maddiliğin soyutlanması sürecine, emek gücünün koşullandırılmasına hizmet eden koşullandırılmalarına da kazınıyordu.

Bu nedenle, Marx'ın çalışmaları, ekonomi politik eleştirisi şeklindeki dar bir anlayışa indirgenmemelidir. Gerçek soyutlamalar diktatörlüğünü temelinden zayıflatmak için, disipliner bölümlemeleri ve bilişsel engelleri aşacak biçimde genişletilmelidir. Ne var ki, bu hedefe ulaşmak için eleştirel kuram, negatif bütünlüğü doğrudan doğruya düşünemez -yani, soyut olarak düşünemez. Kısmi aydınlatmaları çoğaltmalı, sınırları yıkarak kendini en çeşitli alanlara yerleştirmelidir. Adorno'nun ifadesiyle, hakikati sergilemek için, kümeler oluşturarak düşünmeli, soyut bütünlüğe götüren dolayımlamalar geliştirmek üzere farklı entelektüel çabaların birbirine yaklaşmasını örgütlemelidir. Demek ki gerçek anlamda eleştirel düşünür, tümel olduğunu iddia etmemekle birlikte, salt özgül bir entelektüel olamaz (Foucault'nun deyişiyle): Yeni yollar keşfetmek için pek çok araştırma yapmalıdır. Adorno edebî eleştiriye giriştiği zaman, bu bir estetikçinin faaliyeti değildir, insani olmayan bir dünyada insan olmanın imkânsızlığını olabildiğince doğru saptamak isteyen bir kişinin kılı kırk yaran, usta işi, azimli emeğidir (örneğin, Beckett'in *Endgame*'i [*Oyun Sonu*] üzerine yorumlarına bakın). Adorno'nun müzikle ilgili birçok yazısına da aynı ruh esin verir. Bunların teknik güçlüğü sıklıkla can sıkıcı olabilir, ama bunları bir tür seçkinci avangardizmin anlatımı gibi algılamak yanlış olur. Gerçekte, müzikle ilgili yazılar, avangardların tükenişine direnmek ve türler arasındaki sınırları geçerek metalaştırmaya karşı bayağılaşmış biçimlerde olsa bile tepki verme yolları bulmak için sanatın sahip olduğu olanakları araştırma çabasıdır. Biçimlerin yıpratılması, uzak türlerden ödünç alınmış biçimlerle kirletilmesi, farklı bir açıdan görülen ya da işitilen toplumda yaşama yolları bulmak için ve sanat yapıtları tasarlayanların sabit niyetlerini, beklenmeyenin aracılığıyla, aşmak için yeni olanaklar sağlar.

Temel olarak, Adorno'nun yapıtlarının dağınıklığı yalnızca görünüştedir, çünkü inisiyatiflerinin birçoğu birbiriyle tutarlı ve birbirini tamamlayıcıdır. Hiç kuşkusuz, Adorno'yla şöyle ya da böyle iletişim kurmuş olanların birçoğu, tüm genişliğiyle çalışmalarının anlamını her zaman kavramamıştır. Ama birçokları da devrimci, hiç alışılmadık bir entelektüel çabayla karşı karşıya olduklarını hiç değilse kısmen anlamışlardır. Gerçek bir öncülü bulunmayan bu kuramsal pratiğin etkisi ister istemez muğlak oldu. Yanlış anlamalar, ara sıra alelacele yorumlar ve bazen

cahilce coşku vardı. Yine de kesinlikle sınırlı olsa bile bir zemin derinlemesine işlendi; siyasal sonuçlar doğuran entelektüel süreçler harekete geçirildi. Hiç de hafife alınamayacak bir azınlığın kendini hem eleştirel kuramda hem de bir örgütte, yani sosyalist öğrenciler birliğinde (SDS) tanımladığı öğrenci dünyasında bu özellikle açıktı. Adorno'nun kendisi de bunun kesinlikle farkındaydı ve Marx'ın çalışmalarının yeni bir algılanışını -eski ortodoksluklardan (komünist ve sosyal demokrat) çok uzak bir algılanışı- hazırlama sürecinde olduğunu da biliyordu. Gerçekten de SDS'nin yayınları, Marx'ın çalışmalarının bitmemiş niteliğini ve muğlak noktalarını tanıyarak, bu çalışmalara ilişkin yeni irdelemeler geliştirerek, bunların eleştirel bir algılanışını yaydı. Dahası, Adorno'nun (dolaysız olmaktan çok dolaylı) etkisiyle Frankfurt SDS grubu, diğer SDS gruplarının (bazıları ortodoks Komünizmden etkilenmişti) eylemciliğine karşı çıkarken, devlet aygıtında eski Nazilerin varlığına karşı ya da nükleer silahlara karşı kampanyalara katıldı ve sendikalarda eğitim çalışmaları yürüttü.

SDS liderliğinin amacı başlangıçta sınırlıydı:[1] demokrasiyi güçlendirmek ve bazı toplumsal katmanlarda var olan otoriter eğilimlere karşı koymak. Ama örgütün başarısı bunu çabucak aştı. Birçoklarına göre, SDS giderek Federal Cumhuriyet kuvvetlerine karşı radikal muhalefeti temsil eder duruma geldi. Örgütün çevresinde uyumculuk karşıtı çeşitli akımlar oluştu, bunların bakış açıları ve davranışları farklı farklıydı. Ek olarak, Alman üniversitelerinin kitlesel genişlemesini izleyen öğrenci radikalleşmesiyle cepheden karşılaştı. Üye sayısının hızlı artışı aslında tüm örgütün istikrarını bozdu ve örgüt, antiemperyalist (Amerika'nın Vietnam'a müdahalesine karşı) faaliyetlerde ve üniversitelerin yönetiliş tarzlarına karşı eylemlerde egemen güçlerle gitgide daha yaralayıcı olan çatışmaların içine çekildi. Rudi Dutschke'nin çevresinde oluşan ve doğrudan eylemi (terörist olmayan, yasadışı eylemi) savunan otoriterlik karşıtı akım ağırlığını artırarak liderliğin yönünü ve yapısını bozdu. Durumun analizi konusunda çıkan ayrılıklar hiç de önemsiz değildi. Adorno'nun öğrencisi olan ama otoriterlik karşıtlarına yakın duran Hans-Jürgen Krahl, yetkililerin, kısa dönemde demokrasiyi tehdit edecek daha sert bir gerici çizgi benimsedikleri kanısındaydı. Dolayısıyla da öğrenci hareketinin gerici saldırıya karşı koymak ve başarısız, hatta suç ortağı sosyal demokrasiyi devirmek için her şeyi yapması gerektiğini düşünüyordu.

Adorno'nun bu dönemdeki tutumu sıklıkla öğrenci hareketine temelde düşman bir tutum olarak sunulur.[2] Polisin Enstitü'yü işgal eden öğrencileri oradan çıkarmasını o sağlamadı mı? Gerçekte, Adorno'nun tepkileri

ikircikliydi, öğrenci hareketine hem olumlu bakıyor hem de onu eleştiriyordu. Adorno, hareketin demokratik güdüsünü, Nazi geçmişin üstünün örtülmesine karşı çıkışını, yürürlükteki ahlakın göreneklerini ve ikiyüzlülüğünü sarsma tarzını takdir etmekten başka bir şey yapamazdı. Öte yandan, hareketin bebeklik hastalıklarını, sabırsızlığını, karşısındaki engelleri küçümsemesini, şiddeti efsaneleştirme eğilimini, dünyayı gerçekten yorumlamaksızın değiştirmeyi arzulamaya yatkınlığını ve nesnellik pahasına öznelliği putlaştırmasını aşabilme yeteneğinden kuşku duyuyordu. Eylemciliğin tehlikelerini -yani, sonuç olarak çağdaş toplumdaki eylem hastalıklarına karşı kör olan kuram dışı bir pratiğin tehlikelerini- seziyordu. Adorno'ya göre, öğrenci hareketinin bir kısmı topluca görülen halüsinasyonların kurbanı oldu. Herbert Marcuse'le bu sorun konusundaki yazışmalarından anlaşılabildiği üzere, Adorno'ya göre, yönelimini paylaşmadığı öğrenci inisiyatiflerine ve eylemlerine katılması söz konusu olamazdı.[3] Bu mesafeli tutumda kişisel rahatlık kaygısı da elbette rol oynamıyor değildi. Ama temel, ağır basan nedenleri unutursak, Adorno'ya haksızlık yapmış oluruz.

Yine de Adorno'nun bu çekimserliği masum değildi, hatta paradoksaldı. Tam da eleştirel kuramın, azınlıkta olsa bile yine de özgün özelliklere sahip bir kitlesel hareket olarak alkışlandığı anda, köşesine çekilmekten daha iyi yapacak bir şey bulamadı. Tek kelimeyle, ortaya koyduğu kuramsal pratiğin akademideki ve entelektüel dünyadaki etkilerini kuramlaştırmaya çalışmadı -üstelik, bilgi üretiminin giderek önem kazandığı bir bağlamda böyle yaptı. Adorno öğrencilerin toplu eylemlerini eleştirdi, ama izlenecek yolları göstererek, bunları kararlılıkla yadsımaya girişme derdine düşmedi. Eğer öğrencilerin toplu eylemleri tek yanlı idiyse, hangi koşullarda bunların çok yanlı ya da aslında çok boyutlu hâle gelebildiklerini -yani, yalnızca çoklu hedeflere yönelmekle kalmayıp, eylem içinde grupların ve bireylerin konuşlanmalarına, yeni toplumsal mantıklar ve yeni toplumsal bağlar kullanılarak o eylemin aşılmasına da yönelebildiklerini- açıklamaya çalışmak gerekirdi. Eğer öğrenci eylemlerine stratejik ve taktik yaklaşımlarındaki birçok eksiklik damga vuruyor idiyse, farklı yönelimlerin mümkün olduğunun gösterilmesi gerekirdi. Ama Adorno'nun düşünümleri siyasetten neredeyse yoksundur. Nazizmin eleştirisinde ve demokrasinin zaaflarını tartışan metinlerde bunu açıkça görürüz. Ama bu kadarı, toplu eylemde siyasete ve siyasette toplu eyleme ilişkin gelişkin bir kuram oluşturmaktan çok uzaktır. Adorno, Marx'ın izinden giderek, siyasetin ekonomiye ve ekonomizme bağımlılığını iyice

kavramıştı, ama bunu, büyük ölçüde Weber'den alınmış bir tahakküm sosyolojisinin kanatları altına koydu. Bu şekilde devam ederek, kesinlikle belirleyici bir sorun olan, toplumsal ilişkilerde ve toplumda örgütlenme ve güç dolaşımı ile siyasetin eklemlenmesi sorununu ele almadı. Siyaset, devlet ile toplumsal gruplar arasındaki alışverişlere indirgenemez, hele de hâkimiyet ve yurttaşlık ilişkilerinin bürokratik yönetimine hiç indirgenemez. Bu, Foucault'nun iktidar mikrofiziği dediği olguyla –yani, disiplin ve gözetim mekanizmaları ve uyandırdıkları direnişle– ilgili bir şeydir. Bu direniş (ve onun birçok biçimi) izleği, siyaset kilidinin nasıl açılacağını, devletin uygulamalarını ve toplumsal grupların ve bireylerin siyaset sahnesinde kendilerini adadıkları yanlı temsiliyetlerin içini halkın nasıl görebileceğini anlamak için açıkça kritik öneme sahiptir. Aslında, baskıya ve sömürüye direniş sayısız alanı kapsar –bilişsel ilişkiler, şirketlerdeki ilişkiler, cinsler arasındaki ilişkiler, anlatımsal ilişkiler. Çok sesli olarak kümeler hâlinde bağlantılı olmaları koşuluyla, direniş biçimleri, bireysel ve toplu eylemi vurgulamak, sermayenin makineyi andıran örgütlenmesi karşısında güçsüzlük duygularını alt etmek, yaşanmakta olan hayatlardan farklı hayatları arzulamak için potansiyel kaldıraçlardır. Siyaset, çıkarların savunulması (bu yalnızca sermayenin başat çıkarları lehine çalışabilir) olmaktan çıkmalı, soyut toplumsal ilişkilerin örtüsünü kaldırma yolu ve bunları yeniden inşa etme mücadelesi hâline gelmelidir.

Ne var ki, siyasetin ve toplu eylemin canlanması sıfırdan olmayacaktır. Bu, suçların ve yanlışların açığa vurulması bir yana, felaketlere ve sermayenin genişletilmiş yeniden üretimine yol açan süreçleri analiz etme çabasıyla işçi hareketinin geçmişinin eleştirel olarak yeniden irdelenmesini, yani bir tür envanter çıkarma görevini içerir. Birinci olarak, ezici çoğunluğuyla işçi hareketinin, kapitalist topluma özgü dar ve bağımlı siyaset biçimlerinden bir türlü kopamadığı gerçeğini eleştirmek gerekir. Elbette, büyük ölçekli çarpışmalar eksik olmamıştır, devrimci sonuçları olan bunalımlar da öyle. Ama bunlara getirilen siyasal anlatımlar, büyük ölçüde, vesayetçi ve ataerkil örgütlenme biçimlerinin tutsağı olarak kalmıştır. Daima kitlelerin, kendilerinden özerk olan eğilimlerde ve aygıtlarda yarı edilgin bir şekilde toplanmaları istenmiştir. Partiler ve sendikalar, kurumsallaşmış siyaset dünyasının yarıklarında ve çatlaklarında inşa edilmiştir. Bu dünyanın uygulamalarının ve yetersizliklerinin birçoğunu benimsemiştir: maddi ve simgesel ödüllerin olduğu hiyerarşik sistemler, toplu eylemin ayinleştirilmesi. Toplumsal özgürleşme sürecini temsil edenlerin, az çok efsanevi anlatılardan oluşan aşamanın ötesine

nadiren geçtikleri -yani, yeni bilişsel süreçleri tetikleyemedikleri ve yeni toplumsal bağların yaratılmasına yardımcı olamadıkları- gerçeği buna eklenmelidir. İşçi hareketinin siyasetindeki yenilenme derecesi tamamen önemsiz olmamıştır. Ama siyaseti köklü şekilde yeniden biçimlendirmek üzere farklı bir anlayışla uygulayabilmesini sağlamada yetersiz kalmıştır.

Adorno, yersiz bir genel hâkimiyet anlayışının tutsağı olduğu için, bu sorunlar yumağıyla hiçbir zaman cebelleşmedi. Sovyetler Birliği'ni tanımlamak için akışkan, açıklanmamış bir totalitercilik kavramıyla kolayca tatmin oldu. Yalancı "reel sosyalizm"in kurulmasına ve ardından, büyük bölümüyle işçi hareketinin gerçek bir toplumsal özgürleşme karşıtı sürece boyun eğdirilmesine yol açan toplumsal, bilişsel ve simgesel süreçlerin analizinden bu yoksunluk, bütün bir toplumsal ve siyasal gerçeklik boyutunu irdeleme dışında bıraktı. Bu, Adorno'nun inşa edilecek gelecek konusundaki suskunluğunu anlama olanağı sağlıyor: O, kırılgan bir Batı demokrasisinin, Nazizmin olası bir yeniden dirilişinin ve komünist totalitercilik tehdidinin kararttığı ufku gördü. Sovyet monolitizminin yüzeyinin altında olan bitenleri algılamadı ve bu nedenle, daha gelişkin analizlerden -özellikle yeni bir siyaset anlayışı için- elde edilebilecek göstergelerin ya da karşı göstergelerin tümünü görmedi. Temel olarak, ona göre, dünyanın standartlaştırılmasına ve toplumsal ilişkilerin gitgide bulutlanmasına yönelik eğilimler aşırı fazla sayıdaydı. Kapitalizm analizinde zaten görülebilen muğlaklıkların ve tereddütlerin bazılarını burada buluyoruz. Adorno, baskı ve sömürünün çok eskilere dayandığını biliyordu. Ama tarihin felaketlerle dolu sürekliliğinin (Benjamin) büyük süreksizliklerde değişime uğratılıp uğratılmadığını merak ediyordu. Bazen insan öyle bir izlenime kapılır ki, sanki Adorno, kapitalizmi birçok geçmişten temel bir kopma olarak ve bu geçmişlerden seçilen kimi kısımların kesintisiz, sonsuz şekilde yeni sentezlerde şimdiyle ve sermayenin zamansallığıyla bütünleştirilmesi yoluyla yeniden düzenlenmesi olarak yorumlar. Geçmişin bu şekilde özümsenmesi, onun yeniden inşasını belirsiz kılar. Artık onu kavramak için izleri sürmek dışında pek bir yol yoktur ve sonuçta bu, evrensel bir tarihe katkı yapan engin tarihsel sentezlerden çok, arkeolojik bir çabayla ilgilidir. Tarih felsefesine ilişkin birtakım eleştirel sözleri ancak böyle yorumlayabiliriz. Ama bazen de hâkimiyetin (doğa ve insanlık üzerinde hâkimiyetin) sürekliliği lehine süreksizlik yadsınır.

Bu muğlaklıklar ve yalpalamalar, açıkça, kapitalist ilişkileri kuramsal bir düzeyde kararlılıkla yadsımanın önünde ciddi engeller oluşturur. Adorno usulü eleştirel kuram, ekonomi politiğin eleştirisiyle yeterli bağ-

lantı kurmadı; mübadele soyutlaması [*Tauschabstraktion*] da soyut emeğin ve çok sayıda sermayenin hareketiyle –yani, değer biçimi başkalaşımlarıyla– yetersizce birleştirildi. Sonuç olarak, gerçek soyutlamaların doğurduğu yeni idollerin önünde daima secdeye varan bu tepetaklak dünyanın varoluş ve işleyiş tarzını tam olarak açıklayamadı. Adorno birçok bakımdan Marx'ın ilerisine geçti ve Marx'ın ekonomizm eleştirisinde hep varlığını sürdüren ekonomizmi saptadı. Ama bazı çıkmazlardan kaçınamadı. Marx'ın ötesine geçti, ama aynı zamanda da ekonomi politik eleştirisinin kurucusundan geride kaldı. Eleştirel kurama yeniden güç kazandırmak için üzerinde kafa yorulması gereken paradoks budur.

NOTLAR

1 Seminere ilişkin bir yorum için bkz. Backhaus 1997, s. 501-13.

2 Bu dönem konusunda bkz. Demirovic 1999.

3 Bkz. Adorno'nun Horkheimer ve Marcuse ile yazışmaları, Horkheimer 1996'da.

Bölüm 27

Louis Althusser ya da Kavramın Saf Olmayan Safliği



François Matheron

Bugün Louis Althusser'in eserlerinin yazgısı dikkate değer bir olgudur. Özyaşamöyküsü *L'avenir dure longtemps*'ın (*Gelecek Uzun Sürer*) 1992'de yayınlanmasıyla unutulmaktan bir anda kurtarılan bu çalışmalar o zamandan beri birkaç cilt tutan yayınlanmamış metinlerle zenginleştirilmiş ve kitapçı raflarında uzun süredir bulunamayan metinlerin de yeniden basımları yapılmıştır. Dolayısıyla, Althusser'in düşüncesini eleştirel olarak yeniden irdelemek için koşullar hazır görünüyor; o düşünceye adanmış sayısız çalışma, makale ve konferans da bunu düşündürüyor. Birçok nedenden dolayı, gerçekte olan biten pek de böyle değildir. "Kabul görmüş eserler"inin ve ölümünden sonra yayımlanmış eserlerinin göreli durumlarına ilişkin suya sabuna dokunmayan polemiklerin; çok hassas bir sorun olan yaşamöyküsel ile kavramsal arasındaki ilişkiler sorunun; kalıtımla, insan ve ustaya yönelik kırgınlıklarla ilgili tartışmaların; hem metinlerle hem de "vaka"yla alakasız bir psikiyatrik yorumun ötesine geçen bir gözlemde bulunmak gerekir: Althusser incelemeleri alanı henüz kurulmamıştır. Dolayısıyla, Marksizmin tarihinde, felsefede, felsefe ya da epistemoloji tarihinde, hatta Fransız felsefesi tarihinde Althusser'in yerine ilişkin ayrıntılı bir inceleme yoktur. Çünkü bu tür bir yaklaşım kapsamlı bir değerlendirme gerektirir; Althusser'in eserleri tam da bundan caydıracak şekilde tasarlanmış gibi görünür. Sürekli kendi altını oyan bir külliyatı nasıl değerlendirebilirsiniz? Muhteşem parıltıların şok edici kuramsal kabalıklarla yan yana durduğu böylesine heterojen bir külliyatı nasıl değerlendirebilirsiniz? "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları" gibi kışkırtıcı olduğu kadar ünlü de olan bir metni, (birkaç ayrıntı dışında)

yine de yalnızca bir parçası olduğu "hayli dehşet verici" "Üretim ilişkilerinin yeniden üretimi üzerine" ile nasıl bağdaştırabilirsiniz? Yorumun akademik biçimine sığınmak nasıl olanaksızsa, her daim ağır aksak işleyen bir proje olan sapı samandan ayırma, "Louis Althusser'in eserlerinde canlı olan ile ölmüş olan" arasında ayrım yapma projesi için de aynı şey söylenebilir. Bir tarihsel süreklilik atfetmenin güç olduğu bu eserler gerçekten onulmaz şekilde muammalıdır. Sanki, gururla yapılan birçok buluş duyurusunun arkasında, genelleşmiş belirsizliğiyle okumaya yönelik tüm girişimleri mahkûm eden derinlemesine bir muamma çerçevesi vardır. Bildiğimiz gibi, Althusser kurmuş olduğu tezleri giderek yıkmıştır. Başlı başına tedirgin edici olan bu durum, daha da rahatsız edici olan başka bir olguyu saklar: Karşıtı tarafından derhal değişime uğratılmayan tek bir Althussergil kavram bile yoktur.[2] Sınırlı birkaç örnek vererek, gerçekte Althusser'in temel davranışının böyle olduğunu ve bunun, onun büyüklüğüyle ve sefaletiyle çözülmez biçimde bağlantılı olduğunu göstermeye çalışacağız.

Althusser'in yaşamı trajedi mührüyle sonsuza dek damgalanırsa, çalışmaları geri dönülmez bir şekilde paradoks kategorisine yerleştirilir. Birincisi, trajedinin kendisinin gecikmeli olarak açığa çıkardığı paradoks vardır: özyaşamöyküsel yazı paradoksu. İyi bilindiği gibi, Althussergil felsefede özyaşamöyküsü en hafif deyimiyle yer almaz; burada, "bireylerin özneler olarak celbedilmesi"nin analizi, özyaşamöyküsel projenin ayırt edicisi olan yansısal yanılsamayı önceden saf dışı eder -en azından, Althusser'in uyguladığı şekliyle böyledir. Açıktır ki, tüm kanıtlara karşı, böyle bir paradoksun Althusser'in kuramsal yazılarıyla ilgisiz olduğu savunulabilir. Hatta burada olan bitenin, Althussergil ideoloji anlayışının çarpıcı bir doğrulaması olduğu da alttan alta iddia edilebilir: Hiç kimse -Althusser bile- aynasallık tuzağından kaçamadı.[3] Ama bu yalnızca paradoksun yerini değiştirmeyi başarır. Özyaşamöyküsel boyut, aslında, Althusser'in "Freud ve Lacan", özellikle de *Machiavel et nous* (Machiavelli ve Biz) gibi önemli metinlerinden bazılarının özünde belirgin olarak vardır. Althusser, Machiavelli'yle ilgili çalışmalarına Ocak 1962'de, yani üç ay hastaneye yatırılmasına yol açan çok ciddi bir depresyonun tam ortasındayken başladı. Althusser, 29 Eylül 1962'de Franca Madonia'ya gönderdiği bir mektupta[4] bu tedaviyi yorumlarken, kendi sorunu saydığı şeyi -sıfırdan nasıl başlanacağını- Machiavelli'nin çalışmalarında keşfederek onunla özdeşleştiği için Machiavelli'yle ilgilendiğini belirtiyordu:

> Şimdi bunu düşündüğümde ... Machiavelli'nin çelişkili koşulunu geliştirirken, aslında *kendimden söz ediyordum.* Ele almakta olduğum sorun -her şeye karşın *mutlak şekilde vazgeçilmez* olan ve (aslında gerçekleştirilmesinin ve karşılanmasının bir yolu olmayan, *bul*unmayan, *gör*ülmeyen) derin bir özlemin *gerektirdiği* Yeni Durum'a nasıl *sıfırdan başlanacağı- bu benim* sorunumdu.

Althusser ekliyor:

> Bu kuramsal problemi geliştirirken ... *kendi hezeyanım* dışında hiçbir şey geliştirmemeye yönelik (karşı konulmaz güce sahip) sanrılatıcı bir duygu içindeydim. Tedavimin hezeyanı ile kendi *öznel* hezeyanımın örtüştüğü (ve *ondan başka bir şey* olmadığı) izlenimini taşıyordum ...: Tedavimin hezeyanı (nesnel hezeyan) ile *içimde olan hezeyanlı bir şeyin* benzersiz şekilde örtüştüğü izlenimini taşıyordum.[5]

Althusser'in kendi kuramsal nesnesiyle ilişkisinin burada özdeşleşme açısından algılandığı daha açık olarak belirtilemezdi.

Açıkçası, bu yorum diğerleri arasından yalnızca bir tanesidir ve bunun nesnesiyle olan ilişkisinin doğruluğunu -özyaşamöyküsü bu bakımdan oldukça düş kırıcı olan Althusser olgusunda özellikle geçerli bir ilke duruşu olduğunu- kabul etmek bönlük olur. Ayrıca, kendisinin *Gelecek Uzun Sürer*'de yaptığı gibi,[6] şunu da ekleyebiliriz: Bir söylemin nesneleriyle olan ilişkisi, "yazar"ın üstelik aynı olmayan bu nesnelerle olan öznel ilişkisinden farklıdır. Ne var ki, gerçeklik bu kadar yalın değildir. Çünkü nihayetinde kişisel nitelikteki birkaç metinle sınırlı kalmaktan çok uzak olan bu öznel boyut, Althusser'in en "kuramsalcı" çalışması olan *Lire le Capital*'de (*Kapital"i Okumak*) -özellikle, tamamen aşağıdaki açış cümlelerinin içerdiği projeyi açıklığa kavuşturmaya adanmış olan Giriş bölümünde geliştirilen "semptomatik okuma" kuramında- paradoksal bir şekilde çok belirgin olarak vardır:

> *Kapital*'i filozoflar olarak okuduk ve bu nedenle, ona farklı bir soru yönelttik ... *nesnesiyle olan ilişkisi* sorusunu, dolayısıyla hem o *nesne*nin özgüllüğü sorusunu hem de o nesneyle *ilişki*sinin özgüllüğü sorusunu yönelttik ... *Kapital*'i filozoflar olarak okumak, kesinlikle, özgül bir söylemin özgül nesnesini ve bu söylem ile nesnesi arasındaki özgül ilişkiyi sorgulamaktır; bu nedenle, bu belirli *söylem-nesne* birliğine, onu söylem-nesne birliğinin diğer biçimlerinden ayıran epistemolojik konum sorusunu uygulamaktır.[7]

Althusser'in aynı anda hem Marx'ın klasik iktisatçılara ilişkin okumasını, hem kendi Marx okumasını, hem de gerçeklikle olan ilişkinin çok sorunlu bir hâl aldığı kuramsal pratik aracılığıyla gerçekliğe ilişkin bir okumayı bir arada ele aldığı bu metin, bütün bir okuyucu ku-

şağını çok etkilemiştir. Semptomatik (belirtilere dayalı) okuma kavramı, Marx'ın "klasik iktisat metni"ni okumasını analiz etmek için kullanılır. Althusser'in bize anlattığına göre, ilk bakışta Marx, Adam Smith'in (ya da Smith-Ricardo'nun) söylemindeki görünür sürekliliğin ardında yatan boşlukları açığa çıkarmakla yetindi: Smith hâlihazırda orada olanı düpedüz göremezken, Marx gördü. Böylece her şey, hâlihazırda verili bir nesneye ilişkin az çok zekice bir görüşün öznel ilişkisine çıkar. Ne var ki, Marx aynı zamanda da oldukça farklı bir şeyler yazar: Klasik iktisadın görmediği, kendisinin üretmiş olduğu şeydir; söyleminin boşluklarında, klasik iktisadın farkına varmadan gerçekleştirdiği bir sorunsal değişikliğinin semptomları görülmelidir: "Klasik ekonomi politiğin görmediği, görmediği şey değil, *gördüğü şeydir*. Ve onu görmüyorsa, bunun nedeni, problemin "terimlerini bütünüyle değiştirmiş" olduğunu görmesine engel olan o eski sorunsalına bağlı kalmış olmasıdır. Althusser'in yorumladığı üzere, Marx, "emek" teriminin sakat kullanımını, farklı bir söylemin dışlandığı için görülemeyen semptomu olarak saptar. Sonuçta Smith, ortaya atılamadığı için ortaya atılmayan bir soruya (Emek gücünün değeri nedir?) doğru bir yanıt getirdi; Marx'ın tüm çabası da soruyu yeniden belirlemeye yönelikti. Böyle koşullarda, görülemeyen şey, bilen öznenin keskinliğinin daha çok ya da daha az olmasına bağlı değildir:

> Görme, bu nedenle, gerek dikkatini toplayarak gerekse dikkati dağınık olarak uyguladığı "görüş" yetisiyle donatılmış bireysel bir öznenin edimi değildir artık; görme, onun yapısal koşullarının edimidir, sorunsalın alanı ile *onun* nesneleri ve *onun* sorunları arasındaki içkin düşünüm ilişkisidir.[8]

Böylece, Althusser'in ***Kapital'i Okumak***'a yazdığı Giriş'in büyük kısmını ayırdığı, bilginin eseri olan diğer "okuma"ya geliriz.

Apaçık hedef, en geniş anlamda yorumlanan "görgülcü bilgi anlayışı"dır. Gerçekte bu anlam son derece geniştir, çünkü Platon, Descartes ve Hegel gibi kişilerin felsefeleri gibi görünürde görgülcü olmayan felsefeler de dâhil klasik bilgi kuramlarının tümünü kapsar. Althusser, bilimcilere yönelik felsefe kurslarının beşincisinde, bilgi kuramlarını biçimcilik ve görgülcülük olmak üzere iki büyük eğilim olarak ayırır. Ne var ki, biçimciliğin güçlü damgasını taşıyan yaklaşımlara yalnızca iki örnek verir: yine de "nihayetinde görgülcülüğün başat olduğu" Kant'ın yaklaşımı; ve biçimciliğin "başat" olduğu Leibniz'in yaklaşımı.[9] Ama Marx'ın "dinsel okuma efsanesi"nden kopuşu, Althusser tarafından Leibniz'in felsefesine bağlanan Hegel'e özgü dışavurucu bütünlük anlayışının reddi biçimine büründüğü için, onun gözünde bir bütün olarak klasik bilgi ku-

ramlarına görgülcülüğün egemen olduğunu düşünmeye hakkımız vardır. Althusser'e göre, görgülcülüğün başta gelen özelliği, gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasında ayrım yapmaması ve bilgiyi, kelimenin gerçek anlamıyla bir soyutlama olarak kavramasıdır: Bilgi nesnesi, gerçek nesnenin -temel olmayan gerçekliğin karşıtı olan temel gerçekliğin- parçası kabul edilir. Dolayısıyla yalnızca tek bir nesne vardır, bilgi de onun hakkındaki görüş olarak kabul edilir; bilgi kuramının biricik işlevi ise bu görüşün olabilirliğine bir güvence sağlamaktır. İyi bilindiği gibi, Althusser'in epistemoloji alanındaki çalışması, bütünüyle böyle bir yaklaşıma karşı iki ana doğrultuda inşa edilmiştir: bizatihi mahiyeti gereği ideolojik olan bir güvence fikrinin reddi; ve gerçek nesne ile bilgi nesnesi arasındaki ayrımda ısrar edilmesi. Bilim, gerçek nesneler üzerinde değil, kendisi tarafından kurulan ve gerçek nesnelerle ilişkisi en azından şimdilik ayraç içinde olan nesneler üzerinde çalışır. Bu nedenle mesele, bilimin hangi hakla mümkün olduğunu sorma meselesi değil, bütünüyle "düşüncede" meydana gelen kuramsal uygulama yapısını, bilgi üretimi sürecini sorgulama meselesidir (ünlü "uygulama ölçütü"nün kesinkes kuramın içinde olduğu "kuramsal uygulama" terimi buradan gelir). Althusser'e özgü "kavramın saflığı" böyledir: Daha sonra gerçekliğe geri dönmek istemesi, kaçınılmaz olan görgül bir saflaştırmanın ürünü değil, kuramsal çabanın ürettiği bir bilgi nesnesiyle yeterli bir ilişki içine yerleştirilmiş bir kavram -Marx'ın "düşüncede somut" dediği şeyi üretmek için özgüllüğünü açıp geliştiren bir kavram. Dolayısıyla, Marx'ın söyleminin özgüllüğü -her türlü pragmatizm biçimine karşı gerçek bir silah olarak anlaşılan kavramın epistemolojisi- bilgiyi verili bir nesnenin saydamlığı olarak gören bir anlayıştan -yani, Althusser'in "*görünce* okuma özlemi" diye nitelendirerek, okumayı ve bilgiyi üretim olarak gören bir anlayışla karşısına çıktığı şeyden- kopmasıdır.[10]

Dolayısıyla öyle görünüyor ki, Althusser'in Machiavelli konusuyla ilişkisinden bağımsız olarak değerlendirilebilen, nesneyle göreli bir ilişki, *Kapital'i Okumak*'ın analizlerinden doğuyor. Bununla birlikte, yinelemek gerekir ki gerçeklik çok daha karmaşıktır. Aslında semptomatik okuma kuramı, Althusser'in *Kapital* okumasına gerçekten başladığı an olan 21 Şubat 1964'e Franca Madonia'ya yazdıklarıyla tuhaf bir yankılaşım gösteriyor:

> Düşündüğüm zaman, oldukça tuhaf bir şey var. Birkaç ay önce, bazı derin gerçekliklerle canlı temas için olağanüstü bir kapasiteyle yaşadım, onları sezerek, onları görerek, onları varlıklarda ve gerçeklikte *görünce*

okuyarak. Adlarını tersten yazdığım –Spinoza, Marx, Nietzsche, Freud– ve arkalarında bıraktıklarını yazabilmeleri için bu teması kurmuş olmaları gereken birkaç ender varlığın durumunu düşünürken, bu olağanüstü şey hakkında düşündüm. Aksi hâlde, içlerinde sonsuzca yanan dolaysız teması kurmak için ... bu muazzam örtüyü, gerçekliği kapatan bu mezar taşını nasıl kaldırabildiklerini aklım almaz.[11]

"Görünce okuma"ya yöneltilen ve hemen sonra Spinoza'ya gönderme yapılan eleştirinin, Foucault'ya özgü vurgular içeren şu öngörüyle başladığı *Kapital'i Okumak*'ın analizleriyle gerçekten çelişen böyle bir iddia karşısında afallamamak zordur:

Her ne kadar paradoksal görünebilse de şu savı ortaya atmayı göze alıyorum: Çağımız, insan kültürü tarihindeki en dramatik ve en zor sınamayla, "en basit" varoluş edimlerinin, görme, dinleme, konuşma, okumanın anlamının keşfiyle ve bellenmesiyle belirlenen bir günün geleceği uyarısında bulunuyor ... Ve bugün hüküm süren tüm görünüşlerin aksine, bu sersemletici bilgileri, bunlara ilişkin doğru kavramın olmayışı üzerine kurulmuş olan psikolojiye borçlu değiliz, birkaç insana: Marx, Nietzsche ve Freud'e borçluyuz.[12]

Bunlar, Franca'ya mektupta "görünce okuma" yeteneği atfedilen kişilerin aynısıdır. Böyle bir çelişki nasıl açıklanır? Açıkça en kolayı, bunu bir yana bırakmak ve ilke olarak kuramsal bir metin ile özel bir yazışma arasındaki ayrımı vurgulamak olurdu.

"Semptomatik okuma" kavramını henüz ortaya atmamış olsa bile, Althusser Franca'ya bu mektubu yazdığı zaman, epistemolojisi temelde zaten oluşmuştu. *Kapital'i Okumak*'ta ayrıntılandırılacak temel zorluğa ilişkin bir algıya zaten sahip olduğunu da farz edebiliriz: Çok basitçe, Giriş bölümü sonuca bağlanırken dile getirilen, bilgi ile gerçeklik arasındaki ilişki problemiydi bu. Son derece güvenilmez bir zeminde ilerleyen Althusser uyarılarını şöyle çoğaltır:

Ama bu çalışmada, bilgi nesnesinin düzeni ile gerçek nesnenin düzeni arasındaki farka, *göstergesi* bu fark olan probleme yaklaşmamıza olanak verecek şekilde geri dönemeyecek kadar ileri gittik: bu iki nesne (bilgi nesnesi ile gerçek nesne) arasındaki ilişki, *bilginin* bizatihi varlığını oluşturan ilişki problemidir bu. Yaklaşılması *çok zor* bir alana girmekte olduğumuz konusunda okuru uyarmalıyım ...

Burada en büyük zorlukla karşılaşıyoruz.

Burada en büyük risklere gireriz. Ortaya attığımız sorunu keskinleştirmeye yönelik ancak ilk savları ortaya atacağımı ve bir yanıt sunmayacağımı en açık seçik çekincelerle ileri sürebileceğimi okur anlayacaktır.[13]

Ve metin, sorundan uzak durmayı sürdürür. Öncelikle, burada bilgi kuramıyla ilgili bir şeyin değil, "bilgi etkisi" üretimiyle ilgili bir şeyin, yani bilginin hangi hakla mümkün olduğunun değil, bilgi çabasının tam olarak hangi mekanizmayla başka bir şey değil de bilgi ürettiğinin söz konusu olduğu gösterilmelidir.[14] Ondan sonra, bunun bir genetik süreç yoluyla, bir özgün bilgi etkisine, bir "özgün zemin"e, güvence arayışının çeşitli fenomenolojik temsilcilerine atfetme yoluyla etkiyi yeniden inşa etme sorunu olmadığı gösterilmelidir: Bilgi etkisi bilgi mekanizmasının fiilî yapısından türemelidir. Ama Spinozacı bir üçüncü tür bilgi kuramından açıkça yoksun olan Althusser, kendi sorusuna yanıt vermeyi başaramaz, hatta yanıt vermeye çalışmaz ve inkâr denecek bir şeye girişir. Gerçekliği elde etmenin her bir tarzı,

> *kendi özgül "etki"sinin*, kuramsal uygulama için bilgi etkisinin, estetik uygulama için estetik etkisinin, etik uygulama için etik etkisinin vb. üretim mekanizması problemini ortaya çıkarır. Afyonun yerine "uyutucu ilke"nin konulmuş olması gibi, bu olguların her birinde bir sözcüğün yerine salt başkasını koyamayız.[15]

Gerçekte bu bir inkârdır, çünkü bilginin gerçekliğe yeterliliği açıkçası Althusser'in koyduğu sorunsal çerçevesinde düşünülemez. Öyleyse geriye, gerçeklikle iyi ya da kötü yönde dolaysız temas –yani, "görünce okuma"– kalır. Çünkü Althusser bunun tüm tuzaklarını tam olarak araştırmıştı. Tüm yazışmalarının tanıklık ettiği gibi, tehlikenin, sürekli bir alelacele kaçış olduğunu biliyordu;[16] her şeyin, görüşün niteliğine bağımlı olduğunu biliyordu, ama aynı zamanda da kendisinin başka koşullarda yazmasının mümkün olmadığını kabul ediyordu.[17] Eğer Althusser'in Machiavelli'nin metniyle olan ilişkisi ve ***Kapital'i Okumak***'ta açımlanan okuma kuramı arasında bir çelişki varsa, bu, Althusser'in tüm eserlerini etkileyen sürdürülemez bir gerilim olarak görülmelidir. Böylelikle, aydınlanmamış bir okumanın hiç kuşkusuz boş psikolojik gevezelik sayacağı aşağıdaki ifadelere tam anlamını vermek durumunda kalırız:

> Tam da bu öğle sonrası, "deha" sahibi olan ve devasa çalışmalara imza atan bazı arkadaşlar hakkında düşünürken, dengenin (ya da dengesizliğin –veya bir korunma inşa etmelerini sağlayan az çok *yapay* dengenin) onların *kuramsal verimini*, demek istediğim, onların *kuramsal özleminin doğruluğunu* (ya da yanlışlığını) nasıl etkileyebildiği bana açık göründü. Bu sahada bile, inceledikleri şeylerin *gerçekliğiyle* olan *temas*, uzaktan ama kesin bir şekilde, onların yaşamdaki sıradan şeylerle *temas tarzı* tarafından –yani, kendi *dengeleriyle* olan kendi *temasları* tarafından, yani *kendi hakikatleriyle* olan temasları ya da temassızlıkları tarafından yönetilir ve belirlenir ... bu,

gerçeklikle iki tip (ussal ve duygusal) ilişkinin değil, *yalnızca bir* ilişkinin olduğunu kanıtlar.[18]

Kapital'i Okumak'ın Giriş'indeki öylesine yoğunlukla yazılmış sırlardan birisi burada bulunabilir: Bu, yukarıda dile getirilen sanrılatıcı boyuta karşı çıkmak şöyle dursun, onu uzak tutmaya yönelik bir tür girişimi temsil ediyordu. Yine de tipik olarak Althusser'e özgü bir şekilde, bu sihirbazlık, tam da uzak tutması amaçlanan biçime bürünüyordu: Marx'ta Althusser'in görünce okuduğu şeyin, her türlü görünce okumanın reddi olduğunu söylemek pek de abartma sayılmaz. Bu, belki de Althusser'e özgü oldukça fazla paradoksun ardında yatan acayip bir zıtlıktır -sanki özünde bu, her zaman cinleri uzak tutma sorunuymuş gibi.

Bu koşullarda, Althusser'in ya da en azından *Marx İçin*'in ve *Kapital'i Okumak*'ın yazarının yaklaşımını bir anlamda kuşatan bir belirleyiciliğe sahip "kavramın saflığı" nasıl destekleniyor? Yukarıda söylenen doğruysa, Althusser'de böyle bir "kavram saflığı"nın kesinlikle karşıtı tarafından değişime uğratıldığı açıktır: Onun kipliği (modalitesi), kavramın safsızlığının kipliğidir.

Althusser'in Machiavelli'yle ilişkisine bir an için geri dönelim. Franca'ya yazdığı 26 Ocak 1962 tarihli bir mektupta, şu şaşırtıcı ifadelerle karşılaşırız:

> Machiavelli'nin bilincine, "gerçekdışılaştırıcı" durumuyla çelişen gerçekçilik iradesine ilişkin bir betimleme taslağı bile hazırladım (çözüm, bu sözcüğü yakalamış olmaktı: böylece orada benim kavramsal, açık, tam ifade etmeyi başaramadığım, anlaşılacak bir şeyin olduğu izlenimini veren, ama aynı zamanda algılanacak ve anlaşılacak bir şeyin yine de olduğunu söyleyen, kendi kendini kavramayı başaramamış bir mevcudiyeti saptayan . . .) ve sonra bu formülasyonu tekrar düşününce, sözüm ona Machiavelli'nin bilinci kisvesi altında kendim hakkında konuştuğum gerçeğiyle karşılaşarak olağandışı ve ironik bir şekilde irkildim ... Belki de bu nedenle, Machiavelli'nin bilincinin gizini bu sözcüklerle kutladığımda dinleyicilerim dinsel vahiylerin sessizliğini andıran bir şey duydular.[19]

Althusser'in burada kullandığı sözcükler hakkında çok şey söylenebilir. Bir sürecin böyle dinsel bir ayinmiş gibi tanımlanması, ilk bakışta, süreçteki yetersizliklerin altını çiziyor gibi görünür: Bir mevcudiyet sağlayan ya da onun görülmesine olanak veren sözcük, kavramdan yoksunluğun hemen peşinden geliyor gibi görünür. Althusser, kavramın özgüllüğü, örneğin "bilgi etkisi" ile "estetik etki" arasındaki fark üzerinde uzun uzadıya durmuştur. Nitekim 1966 tarihli "Sanat Üzerine Mektup"unda şöyle yazar:

> Sanat ile bilim arasındaki gerçek fark, bize aynı nesneyi oldukça farklı yollarla verirken aldıkları *özgül biçim*de yatar: sanat, "görme" ve "algılama" ya da "hissetme" biçimini, bilim ise *bilgi* biçimini (katı anlamıyla, kavramları) kullanır.[20]

Açıkça kavramın üstünlüğünü ima ediyor görünen böyle bir tanım yaptıktan sonra, Althusser başka yerlerde bununla ilgili ne demiş olursa olsun, Machiavelli hakkındaki kurs büyük olasılıkla sanattan çok bilgiyle alakalıdır. Bununla birlikte, belli başlı Althussergil kavramlardan çoğunun, kesinlikle, burada Machiavelli kursunun yetersizliklerine atfedilen karakteristikleri sergilediğini belirtmeden geçmek zordur. Kuramsal uygulama, yapısal nedensellik, üst belirlenim,[21] konjonktür, ideolojik devlet aygıtı kavramları, etkili oldukları zaman, Althusser tarafından daima çağrıştırılan gerçekliği sanki gözlerimizin önünde mevcut kılar bir şekilde ele alınır. Bu bakımdan, *Marx İçin*'in merkezî metni hiç kuşkusuz Bertolazzi ve Brecht konulu makaledir; burada Althusser, Piccolo Teatro'da sahnelenen temsilde daha önce görmüş olduğu şeyleri bize gösterir (ya da yeniden gösterir).[22] Althusser'in belirli metinlerinin, gerilimin şekillendiği, başka hiçbirine benzemeyen bir "üslup"ta cisimleştiği metinlerin yarattığı sersemletici etkinin ardında, kavramın bu saf olmayan saflığı yatar.[23] Ama kavramın saflığının ve saf olmayışının birbirini etkisizleştirmekten başka bir sonuç vermediği, başka metinlerin çöküşüne yol açan, yapısal denilebilecek bir dengesizliğin kalbinde de aynı ölçüde bu vardır.

İyi bilindiği gibi, kavramın saflığı izleği, Althusser'in bilim ile ideoloji arasında saptadığı keskin kopuklukla ve daha genel olarak, onun tüm yapıtlarında törensi bir şekilde ilan edilen kuramın öncelikliliğiyle doğrudan bağlantılıdır.[24] İnsanların sıklıkla komünist ve zeki olduğu ama Marksist olmadığı ya da komünist ve Marksist olduğu ama zeki olmadığı, hatta -bazen- Marksist ve zeki olduğu ama komünist olmadığı bir zamanda, her üçünün birden olması nihayet mümkün hâle geliyordu: zamanın entelektüel alanına hâkim kuramlarla eşit düzeyde bir Marx söylemi üreten bir komünist aydın. Althusser'in École normale supérieure'de genç Marx (1961-2), yapısalcılığın kökeni (1962-3, Althusser'in Foucault'ya ve Lévi-Strauss'a ilişkin iki konuşmasıyla birlikte), Lacan (1963-4)[25] ve son olarak *Kapital* konusunda düzenlediği seminerler -*Marx İçin*'in ve *Kapital'i Okumak*'ın 1965 güzünde eşzamanlı yayınlanmasıyla tam olarak gün ışığına çıkan sahne arkası çalışmalar- burada birincil rol oynadı. Althusser, felsefi alanın alaşağı edilmiş figürlerini (özellikle Sartre'ı) ve *Marksist eğilimli* söylemlerin -ya da en azından Fransa'dakilerin- alayı-

nı yeni koşullarda (ve özellikle Fransız Komünist Partisi'nce benimsenen kuram anlayışına göre) kesinlikle kabul edilemez şeyler olarak tek bir hareketle bir kenara itti. Ve *Marx İçin*'in Önsöz'ünün ölçülü şiirselliği, proleter olmamanın hayalî borcunu reddedişi, Marksist kuramcılardan oluşan bir takım kurulması için sahici bir çağrı olarak yankı buldu. Marksist bilimin işçi hareketine ithali konusunda Kautsky'den alınma Leninist teze Althusser'in açık olarak yüklediği anlam böyleydi.[26] O zamanlar yaygın dağıtımı yapılan 20 Nisan 1965 tarihli teksir metinde Althusser, projesinin gerekçesi olarak, Stalin yönetimindeki "birey kültü" döneminin feci sonuçlarını gösteriyordu:

> Kuram söz konusu olunca dogmatik siyasetin etkileri, yalnızca dogmatizmin kalıntılarında değil, paradoksal olarak, sayısız Marksist aydının uzun zamandan beri yoksun kaldıkları düşünüm ve araştırma özgürlüğünü yeniden kazanma için benimsedikleri sıklıkla anarşik ve karışık biçimlerde de bugün hâlâ hissedilebilir ... En acı verici olan -ve bu ... makalelerde doğrudan ifade edilen- şey, "kült" döneminin bunların oluşumuna katkıda bulunmak şöyle dursun, aksine, çalışmalarını bugün amansızca özlediğimiz bütün bir Marksist araştırmacılar kuşağının kuramsal oluşumunu nasıl da önlediğidir.[27]

Dolayısıyla, Althusser'in bize az çok anlattığına göre, bugün sorun bilimsel çalışma yapma sorunudur. Ama Marksist bir aydın için bu, Marx'ın başlatmış olduğu bilimselliğe sarılmayı gerektirir: Lacancılığa özgü "Freud'a geri dönüş" ile aynı zamanda, Marksizmden önce ve öncelikle Marx'a -yani, en başta Marx'ın doğumuna- geri dönüş buyruğu buradan gelir:[28] Başka bir ifadeyle "tarihsel maddecilik" denilen "tarih anakarası"nın açılışına geri dönüş. Kopmanın, bir anlamda, "Althusser'in felsefi nesnesini, onun felsefesinin ayırt edici öğesini" temsil ettiği haklı nedenlerle söylenmiştir -ama şunu hemen açıklığa kavuşturmak gerekir: bu nesne o kadar yeniden işlendi ki, en sonunda bu süreçten neredeyse tanınamaz bir hâlde çıktı.[29] Daha sonraki gelişimini ne olursa olsun Althusser, en son (1986 tarihli) metinlerinde bile, bilim ile ideoloji arasında tür farkı olduğunu öne sürmekten asla vazgeçmedi -ve bu karşıtlık ilke olarak ne denli açık olursa olsun, bilimin sürekli olarak karşıtınca tehdit edildiğini, o kadar ki bazen uygulamada ondan ayrılamaz hâle geldiğini buna eklemeyi de asla bırakmadı. Althusser, ideolojik olduğunu düşündüğü öğelerin (özellikle yabancılaşma dilinin) bizatihi *Kapital*'de kendisinin kabullenmek istediğinden daha fazla bulunduğunu sonunda teslim ettiyse bile, asıl nokta söz konusu olduğunda bunun hiçbir şeyi değiştirmediğini her zaman iddia etti: Tarihsel maddecilik ve onunla bir-

likte tüm bilim, kendi ideolojik tarihöncesinden ayrılınca başlamış ve ancak bu kopmayı tekrarlayarak gelişmiştir. Tarih, bir öznesi, bir başlangıcı ya da sonu (sonları) bulunmayan bir süreç olduğu hâlde, bilim bir özneye sahip olmayabilir ama kesinlikle bir başlangıca -hatta mutlak bir başlangıca- sahiptir. Bununla birlikte, belirtilmiş olduğu gibi, kopmanın oluşturduğu başlangıç bazen derinlemesine paradoksal terimlerle sunulur.[30] ***Kapital'i Okumak***'ın Önsözü kopmayı açıktan açığa ele almıyorsa bile, bu kitap "semptomatik okuma" kavramının içerdikleriyle ilgilidir. Althusser'e göre, Marx klasik iktisadın söylemini okuduğu ve ondan kesin olarak koptuğu zaman ne yapar? Yanıtı görmüşüzdür: Adam Smith'in bilmeden zaten yanıtlamış olduğu soruyu üretir. Bu, süreklilik kipinin kopmayı etkilediğini söylemekle aynı kapıya çıkar. Jacques Rancière buna bir açıklama getirir:

> Althusser belki kopmanın kendisinden çok, yol açtığı şeyle -hatta onu son kertede düşünülemez kılma pahasına- ilgilenir: bilimin ve topluluğun -bilgi yeri olarak topluluğun ve bir topluluğun gücü olarak bilimin- alanı olan, sorulmuş/sorulmamış sorulara iyi/kötü yanıtların sık örgülü dokusu.[31]

Bu inandırıcı bir açıklamadır. "Marksist aydınların, alıcısının kendileri olduğunu bilmeyen komünist proleterlere yazdıkları alıcısız" mektup korkusu gerçekte Althusser'e hiç rahat vermez. Bu bakımdan şurası kesinlikle doğrudur ki, ***Kapital'i Okumak***'ın Önsözünün anahtarlarından biri, Marx'ın metninin semptomatik bir okumasını yapma projesine giriştikten sonra Althusser'in, Marksizmin "pratik işler"i dediği şeylerin bir okumasına ansızın geçiş yaptığı andır; bunlar,

> "birey kültü" ya da günümüzün dramı olan çok ciddi çatışma gibi, işçi hareketinin tarihine ilişkin hâlâ kuramsal açıdan mat işlerdir.[32]

Ve Rancière biraz acımasızca olsa da şunu eklemekle yanılmış değildir:

> Stalinist bir kamp ya da Vietnamlı *maquis* (gerilla), bunları okumayı olanaklı kılacak soruların sorulmasını bekleyen, ama hâlihazırda ortak bilgi dokusunda gömülü duran işlerdir.

Her şeye rağmen, dünya, "karşıtlığa yol açan ve ona anlam yükleyen soruların ve yanıtların yer aldığı bir süreklilik"tir.[33] Ne var ki, açıklama tek yanlıdır, çünkü Althusser kopuşla ilgilendiği kadar süreklilikle de ilgilenir: Hatta bu, onun çalışmalarındaki oluşturucu gerilimlerden biridir.

Kopma kavramı, Althusser'in yazılarının çoğunda bulunan çok daha geniş bir izleğin bir parçasını oluşturur: tek başınalık ve başlangıçlar; ya da daha kesin bir deyişle, başlangıçların tek başınalığı. Buna,

Montesquieu'nün Önsözü ("Ondan önce hiç kimse bu serüvene atılmadı") ve Sonuç bölümü ("yalnız yola çıkan ve gerçekten yeni tarih toprakları keşfeden bu adam") gibi erken bir dönemde rastlarız.[34] Lenin'le bağlantılı olarak buna rastlarız: "kaybedilmiş gibi görünen bir davada mutlak şekilde yalnız, herkese karşı".[35] Althusser ne zaman Machiavelli'den söz etse bunun en âlâsına rastlarız. Marx'la bağlantılı olarak yüz kez, özellikle de Althusser'in *Kapital'i Okumak*'a yaptığı katkının neredeyse son sözü denilebilecek yerde tüm çok anlamlılığıyla buna rastlarız: "Marx, tek başına, etrafına bakıp yandaşlar ve destekçiler arar ... Bize gelince, yalnız olmadığımız gerçeğinden dolayı Marx'a teşekkür edebiliriz".[36] Ama Althusser'in burada öncelikle, arkadaşı Jacques Martin'den başka asla bir çağdaş tanımamış (eğer kendi sözlerine inanılacak olursa) birisi olarak kendinden söz ettiği açıktır. Althusser'de tek başınalık imgesi ciddiye alınmalıdır, çünkü bir acındırma yetisi biçimine indirgenebilir olmak şöyle dursun, bu kavramsallaştırmaya özgül anlamını kazandıran bir kümeye aittir. Gerçekte Althusser, başlangıcı ya da boşluğu nasıl ele alıyorsa tek başınalığı da aynı şekilde ele alır: Çoklu çeşitlemelerde ve onlar aracılığıyla, sürekli olarak lehin aleyhe çevrilmesine tanık oluruz -gerekli görev aynı zamanda da olanaksız bir görevdir; uzak tutulacak olan, yerleştirilecek olandır. Althusser, şekillendirmeyi ve yeniden işlemeyi sürdürdüğü bu tutumla, en başta -Spinoza, hatta Marx örneğinde olduğundan daha da büyük ölçüde- özdeşleşmekten hiçbir zaman vazgeçmediği Machiavelli'de 1962'den başlayarak yüzleşti.

Machiavelli and Us'ta (Machiavelli ve Biz) Althusser, *Discourses on the First Decade of Titus Livius* (Titus Livius'un İlk Onyılı Üzerine Konuşmalar) I. Kitap 9. Bölüm'e belirleyici bir rol biçer: "Yeni bir cumhuriyet kurmak ya da tamamen yeniden şekillendirmek için *yalnız* olmak gerekir" -yani, "Yeni Bir Prenslikte Yeni Prens"in izleği.

> Hiç yoktan bir devlet yaratmak için, kurucu yalnız olmalıdır: Yani, her şey olmalıdır: kadiri mutlak -konjonktürün ve şansa bağlı geleceğinin *boşluğu* önünde kadiri mutlak.[37]

Althusser'e göre, Machiavelli'nin projesi İtalya'daki siyasal durumun zorunlu kıldığı bir mutlak başlangıçtır: "siyasal *varlığa* düpedüz muazzam özlem duyulan bir siyasal *boşluk*".[38] Son derece zengin malzeme -

rada Machiavelli'nin bu yorumuyla ilgili olarak ayrıntıya girmek, hele de ilintisini değerlendirmeye çalışmak mümkün olmamakla birlikte,[39] Althusser'in tam da Machiavelli'den aldığını öne sürdüğü "uçlarda düşünme" tarzına özgü bir şekilde yerli yerine koyduğu aygıtı vurgulamak gerekir. Aslında çevremize gerçek bir sınır çizgisi çekilir: Konjonktür saf şekilde boştur, bu boşluğu doldurması gereken özne ortada hiç yoktur. Bu ikisi arasında, en azından şimdilik, herhangi bir geçiş bu nedenle kesinlikle olanaksızdır. Ne var ki, konjonktürün gerektirdiği gibi, geçiş aynı zamanda da kesinlikle gereklidir. Althusser'in görüşüne göre, "Machiavelli'nin olanaksız bir görevin olabilirlik koşullarını düşünme, düşünülemezi düşünme uğraşı" böyledir.[40] Ayrıca, herhangi bir belirsizliğin doğmasını önlemek için, bunun bir tür diyalektik sentez sorunu olmadığını açıklığa kavuşturalım: Görev gerçekten aynı anda hem tamamen zorunlu hem de düpedüz olanaksızdır.

Yanılgıya düşmemeliyiz. Althusser, yalnızca İtalya'daki siyasal konjonktüre ve Machiavelli'nin düşüncesine özgü olan sınırda bir durumu analiz etmekle kalmaz. Machiavelli'ye böylesine büyük önem atfediyorsa, onu, her şeyden önce kendisinin de sorunu olan bir sorunun cisimleşmesi olarak görmesindendir. Çünkü Althusser başlamayı ve yalnız başına başlamayı tutkuyla istedi, ama koşullar öyleydi ki, bu başlangıç ona daha ilk adımda ve ondan sonra ebediyen olanaksız göründü. Bu anlamda, her şeye yeni baştan başlamak gerektiğini anlatır bize: Birkaç nadir istisnayla, Marksist gelenek bir bakıma bomboş kılınır. (Marx, Engels, Lenin, Mao ve -ara sıra- Gramsci sayılmazsa, Althusser'in metinlerinde Marksistlere yapılan atıflar oldukça seyrektir ve çoğunlukla oldukça muğlaktır).[41] Bu kuramsal yeniden başlangıç, saf şekilde spekülatif olamazdı. Hatta ve belki özellikle, "kuramcı" evresinde Althusser siyasal sonuçlar üretmeyi amaçladı. Eğer her şeye kuramsal olarak yeniden başlamak gerekliyse, bunun nedeni -ve Althusser bunu *What Must Change in the Party*'den (Partide Ne Değişmeli?; 1978) on yıl önce biliyordu- her şeye siyasal olarak yeniden başlamanın da gerekli olmasıdır. Ama doğal olarak, Althusser bunu söylemedi, çünkü onun için imkânsız olan tam da buydu. Althusser'in işçi hareketinin, hatta uluslararası komünist hareketin gerçek bir ontolojisine bağlılığı, kritik bir sorun olan siyasal öznelerin saptanması sorununu doğrudan ortaya atmasına engel oldu. Böyle koşullarda "kuram dönemeci",[42] Althusser'in "Machiavelli'in kuramsal aygıtı" dediği şeye ilişkin analiziyle yakından bağlantılı olan son derece incelikli bir biçim alır.

Temel olarak, Althusser'in *Machiavelli and Us*'ta bize anlattığına göre, köklü şekilde farklı iki tür "kuramsal mekân" vardır. Birincisi, "saf kuram" mekânıdır: siyaset bilimi ve (diyebiliriz ki) tarihsel maddecilik de dâhil her bilimin mekânı. Diğer mekân, "siyasal pratik" mekânıdır -bundan anlaşılması gereken, siyasal pratiğin öncelikliliğine tabi kılınmış kuramdır:

> Birinci -kuramsal- mekânın bir öznesi yoktur (hakikat bütün özneler için geçerlidir); oysa ikincisi, ister Machiavelli'nin Yeni Prensi ister Gramsci'nin Modern Prensi olsun, ancak kendi olası ya da gerekli öznesi aracılığıyla anlam kazanır.[43]

Mekânlar arasındaki fark da nesneler arasındaki farkla örtüşmez: Althusser'in buradaki tek ilgisi siyasal düşüncedir ve bu iki mekân karşılıklı olarak birbirini dışlayıcıdır. Machiavelli'nin büyük özgünlüğü, saf kuram mekânının yapısını sökmüş olmasıdır. O, ilke olarak birbiriyle çelişen bazı geleneksel tezleri (söz gelimi, şeylerin seyrinin değişmediği tezini ve sürekli değişim geçirdikleri tezini) iç içe geçirerek, "siyasal bilim"in aygıtını içeriden zayıflatır. Belirli bir olgunun analizine evrensel kurallar uygulamaz; aksine, kuralların formülasyonunu yerine getirilecek bir görevin gereklerine tabi kılar. "Konjonktür altında" düşünür -ve bu, belirli bir konjonktürü salt analiz etmekten oldukça farklıdır. Burada Althusser, konjonktür *üzerinde* düşünme ile konjonktür *içinde* düşünmeyi birbirinden ayrı tutar: Konjonktürün farklı unsurları artık kuramın üzerinde düşündüğü nesnel veriler değildir, "tarihsel hedef için mücadelede gerçek ya da potansiyel güçler hâline gelir ve aralarındaki ilişkiler *güç ilişkileri* olup çıkar".[44] Althusser'in Machiavelli'de keşfettiği "somut bir durumun" gerçek "somut analizi" böyledir. Bunun başta gelen özelliği, merkezinde, ister bireysel ister topluca olsun bir özne tarafından doldurulmayı bekleyen boş bir yer ayırmasıdır. Bu "acayip kuram kararsızlığı"nın, ilk kertede, Althusser'in kendi kuramsal aygıtını yapısöküme uğratması -imalarla dolu bir formülde ifade ettiği bir şey- olduğunu anlamamak olanaksızdır: "var olduğu farz edilirse, saf kuram mekânı". Çünkü bu "saf kuram mekânı" açıkça ***Kapital'i Okumak***'ta geliştirilen kavramın saflığından ibarettir. Ama bunu, "kuramcı dönem"in özeleştirisiyle aynı zamana denk gelen geç kalmış bir kategori[45] saymak çok yanlış olur. 1962'de yazılan "Çelişki ve Üstbelirlenim"in içerdiği analizler, böyle bir basitleştirici görüşü çürütmeye yeter.

Machiavelli'nin metinlerini kavramamış olması dışında, bu analizin temel öğesi, Althusser'in ana çizgileriyle değindiği karşıtlıkların köktenli-

ğidir. Aslında, iki mekân arasında, hiçbir olası çözümü bulunmayan mutlak bir çelişki vardır. Aynı zamanda her ikisinde de olmak imkânsızdır; üçüncü bir mekân ise akla sığmaz görünür. Ek olarak, ikinci aygıtın ayırıcı özelliği, boşluğun vurgulanmasıdır. Althusser'in söylediğine göre, Machiavelli'de öznelerin yeri mutlak olarak boştur. İtalya'ya özgülüğün bir sonucu olarak, bu boşluğu hangi öznenin dolduracağını hiç kimse kestiremez -yine de pozitif karşılığı olan bir negatif. Onun, şu anda yaşayan İtalyan prenslerden herhangi biri olmayacağını her hâlükârda biliyoruz. Ama bu kesinlikle İtalya'ya ait bir istisna sorunu değildir. Bu tip aygıtta öznelerin yeri daima boştur, daima gelecekteki öznelerce doldurulmak üzere biçimlendirilir, 1960'ların Fransa'sında da bu böyleydi. Althusser işte bu yüzden Machiavelli'ye bayılır. Ne var ki, tam da burada işler karışıklaşır. Çünkü eğer her şey, Althusser'i, konjonktürün boş olduğunu ve siyasal öznelerin yerinin boş durduğunu düşünmeye bir anlamda itiyorsa bile, farklı bir eğilim de onu tam zıt yöne çeker: Komünist Parti'nin cisimleştirdiği tamamen maddi varlık atfedilmiş bir işçi sınıfı öznelerin yerini zaten her zaman işgal eder.[46] Bu onu son derece önemli bir formüle götürür: Bir konjonktürel analizin mekânı ancak gelecek için boş bir yer düzenliyor olması hâlinde bir anlam taşıyorsa bile, Althusser hemen ardından ekler: "Boş diyorum, ama her zaman işgal edilir."[47] Machiavelli olgusunda, bu yerin nasıl işgal edilmiş olabileceğini anlamak zordur. Ama aksine, formül Fransa'daki duruma uygulandığında, bunu açık seçik görebiliriz. Kendi sözleriyle söylersek, Althusser de "düşünülemezi düşünme"ye çalışıyor. Önüne, Machiavelli'nin kendi önüne koymuş olduğu görev kadar buyurucu, hatta daha da imkânsız olduğunu düşündüğü bir görev koyuyor. İşte burada, "saf kuram mekânı" çok paradoksal bir biçimde yeniden ortaya çıkar.

1967'de Althusser, etrafında, "Spinoza grubu" denilen bir siyasal-kuramsal grup kurdu;[48] takma adlar da dâhil, o zamanlar yaygın olan şu ya da bu derecede gizli örgütleri örnek aldı. Grubun oluşumu "kuramcılık"a yönelik ilk özeleştirilerle aynı zamana rastlamakla birlikte, Althusser'in kendi kuramsal çalışmalarıyla olan genel ilişkisi konusunda da daha az aydınlatıcı değildi. Nitekim "siyasal-kuramsal konjonktür üzerine" Temmuz 1967 tarihli bir notta, kuramsal mekânı tanımlamak için kullanılan Machiavelli'ye has dili buluruz:

> Şu işe bakın ki, yalnızca bizim sahip olduğumuz, belli sayıdaki belirli kaynaklara sahibiz. Şu işe bakın ki, bu geçici ayrıcalığın sonucu olarak, yalnızca bizler *boş* bir yeri, Marksist-Leninist kuramın ve daha kesin olarak, Marksist-Leninist *felsefenin* yerini işgal edebilecek olanlarız.

Siyasal öznellik yerinin ontolojik olarak işgal edildiği bir bağlamda, Althusser sanki burada çok dikkat çekici bir yer değiştirme yapmaya girişiyor. Bir yandan, Machiavelli'nin tarzıyla konjonktür içinde düşünmek bugün olanaksızdır: Marx'ın *Manifesto*'su ile Machiavelli'nin *Prens*'inin temsil ettiği diğer manifesto arasındaki karşılaştırmanın anlamı böyledir. Bugün hâlâ ontolojik olarak zaten oluşmuş bir işçi sınıfına hitap eden Marx'ın *Manifesto*'sunun açtığı ufkun içindeyiz. Geriye tipik olarak Althusser'e has bir çözüm kalıyor: "siyasal pratik mekânı"nı karşıtının biçiminde inşa etmek. "Var olduğu farz edilirse, saf kuram mekânı", böylece, "konjonktür içinde düşünmek"le açıktan açığa çelişmezdi. Aksine bu, hakikaten temelde olanaksız olmasına karşın onun şu anda mümkün olan tek biçimi olurdu. Başka bir deyişle, Machiavelli'nin "olanaksız olasılık"ının modern biçimi olurdu. Althusser'in "kuramcı" metinlerini etkileyen olağandışı gerilimi –"görünce okuma"yla bağlantılı olarak karşılaştığımız, ama örneğin, proletaryanın ontolojisinin tümüyle boğduğu aralıksız düzen çağrılarından başka pek bir şey işitmediğimiz *Reply to John Lewis* (*John Lewis'e Cevap*) gibi bir yapıtta hiç bulunmayan gerilimi –o zaman anlayabiliriz. Ama aynı zamanda, bu tutumu savunmanın uzun dönemde ne ölçüde zor olduğunu da anlayabiliriz; "Siyasal-kuramsal konjonktür üzerine" notta yer alan ve Althusser'in Spinoza grubu üyeleriyle Fransız Komünist Partisi arasındaki ilişki sorununu deştiği başka bir paragraf zaten buna tanıklık etmektedir: "[bu grup] içinde yer alanlar partide kalmalı; yer almayanlar [partiye] katılmamalı".

Örnekleri çoğaltabiliriz. Kuşkusuz, Althusser'de tek bir kavram yoktur ki, karşıtı tarafından şu ya da bu şekilde derinlemesine değişime uğratılmasın. Kesinlikle, Althusser'de hiçbir proje yoktur ki, düşünülemezi düşünme, imkânsız bir görevin olabilirlik koşullarını düşünme girişimi olarak tanımlanabilmesin. Dolayısıyla, Marx'ın metninin semptomatik bir okuması projesi bu boyutu tam olarak yansıtır. Bir yandan, Marx'ın eserlerinde bulunmayacak bir Marksist felsefe üretilmesini –başka bir deyişle, icat edilmesini– içerir. Ama öte yandan, bu felsefe "pratik hâl"iyle *Kapital*'dedir. Semptomatik okuma, yine, başlangıcı başlangıç olmama biçiminde ama bu kez suret olarak düşünmeye yarar. Çünkü burada söz konusu olan, *Kapital*'in metnidir ve semptomatik okuma, Marx'ın Adam Smith üzerinde yaptığıyla gerçekten aynı olamaz. Ve eğer Marx'ın metni ortaya atılmamış sorulara bazen yanıt veriyorsa, "birazcık sabırla ve sezgiyle, sorunun kendisini [Marx'ta] başka bir yerde ... ya da ara sıra Engels'in Marx'a ilişkin dolaysız yorumlarında bulabiliriz".[49] Bu bizi

Althusser'in yüzleştiği merkezî sorunlardan birine götürür: garanti sorununa. Bildiğimiz gibi, Althusser, ister epistemolojik ister ontolojik olsun garanti kavramına karşı yaşamı boyunca mücadele verdi ve Spinoza'nın şu sözünün *enim*'ini haklı olarak vurguladı: "Habemus enim ideam veram" ("Bende doğru bir fikir var ki, düşünüyorum"). Ama bu mücadele, ilk kertede içsel cinlere karşı verilmiş olmasaydı, asla ortaya konmazdı. Althusser'e ait olmayan bir dil kullanırsak, çok az sayıda düşünür bir temeli olmayan bilim fikrine böyle bir yoğunluk atfetmiştir; temelin ve garantinin sayısız tuzaklarıyla kuşatılmış olanların sayısı da bir o kadar azdır. Althusser, 16 Ocak 1978'de Merab Mamardashvili'ye yazdığı bir mektupta bunu mükemmel yakalar:

> On beş yıl önce yaptığımın, Marksizmin (tarihsel maddeciliğin) kendini bir bilim olarak sunma iddiası için ... kesinlikle Fransız tarzı bir küçük *haklılık gerekçesi* uydurmak olduğunu gün gibi açık seçik görebiliyorum. Nihayetinde bu, her felsefi girişimin ayırt edici geleneğinde garanti ve destek olarak vardır (vardı, çünkü o zamandan beri azıcık değiştim) ... Herhangi bir "gözü pek" can gibi, buna yarım inanıyordum, ama güvensizlik kısmı, yazmak için diğer yarıya gerek duyuyordu.[50]

Franca'ya yazılmış mektuplar gibi, küskünlüğün ve düş kırıklığının ağır bastığı bu metin de, özellikle görece geç tarihli olduğu düşünülünce, eserlerinin gerçeğini yansıtıyor sayılamaz. İlk satırından son satırına eserlerinin en çarpıcı yanını tümüyle göz ardı etmeyi seçen Althusser, yine de çalışmalarının diğer yanını dikkate değer bir durulukla anlatır; *Elements of Self-Criticism* (*Özeleştirinin Öğeleri*) adlı kitabında geliştirdiği ama zaten ta 1966'da tasarlamış olduğu analizleri uç sonuçlarına taşır. Althusser'in garanti kavramıyla ilişkisinin sancılı karmaşıklığını, Nisan 1966'da *Cahiers marxistes-léninistes* dergisinde yayınlanan ama doğal olarak kitaplarının herhangi birinde asla tıpkıbasımı yapılmayan şu satırlardan daha iyi ifade eden hiçbir şey yoktur:

> Diyalektik maddeciliğin üstünde başka herhangi bir "rehber" olamayacağı için, Lenin'in neden felsefede bilimsel bir tutum benimsemeye gerçek bir "siyasal partizanlık" karakteri atfettiğini -yani, ona niçin belirleyici, yaşamsal bir önem verdiğini- anlayabiliriz. Bu role adanmış diyalektik maddeciliğin en yüksek bilinç, en büyük bilimsel titizlik, en büyük kuramsal uyanıklık istediğini -çünkü her şeyi bilen Tanrı efsanelerinden ya da dinin laik biçimi olan dogmatizmden kurtulmuş olan Marksistler gibi insanlar için, *kuramsal* alanda, son sığınak, olası son kerte olduğunu- anlayabiliriz.[51]

John Lewis'e Cevap gibi bir kitabın gösterdiği üzere, Althusser'in, boşluğa ilişkin çok kapsamlı kavramın paradoksal bir garanti konumunu iş-

gal eder göründüğü şansa bağlı maddecilik konusundaki son metinlere gelinceye kadar, kendini garantinin tuzaklarından bütünüyle arındırdığı açık olmaktan uzaktır. Ama öte yandan şurası kesindir ki, Althusser'in en güzel metinleri tam da garanti ile garantisizlik arasındaki gerilimin bir üslupta şekillendiği metinlerdir. Bu anlamda, "Lenin ve Felsefe" belki de Althusser'in en temsil edici metnidir ve felsefeyi "alınan mesafenin boşluğu" olarak nitelendiren tanımda özetlenir: aynı zamanda savunulamaz nitelik de taşıyan muhteşem bir formül. "Alınan mesafenin boşluğu"ndan "kuramda sınıf mücadelesi"ne kuşkusuz yalnızca bir adım vardır. Ama bu, Althusser'i kendisinden ayıran uçurumu aşan bir adımdır. Çünkü eğer garanti sorunu Althusser'in düşüncesinin merkezindeyse, bunun nedeni, yalnızca epistemolojik olmakla kalmayıp, belki de en başta ontolojik olmasıdır ve çünkü Althusser, boşluğun ontolojisi ile doluluğun ontolojisi arasında bölünmüştür.[52] Ve burada, Althusser'in düşüncesinin en huzursuz edici yönlerinden birini hiç değilse anımsamalıyız: onun Stalinist külliyatla olan ilişkisi. Althusser'in yazılarının gördüğü kabule öylesine bir göz atarsak, hemen bir paradoksla karşılaşırız. Bir yandan, bunların yayınlanması bir özgürlük manifestosu olarak -çok kesin şekilde, Althusser'in kendisinin yaptığı tanımlamayla "Stalinizmin sol eleştirisi" olarak- kabul gördü.[53] Ama öte yandan, Althusser başkalarınca -ve bazen aynı kişilerce- bir restorasyoncu olarak algılandı. Ona bu suçlamayı aydın Sağın birkaç temsilcisi yöneltti, örneğin onlardan birisi olan Raymond Aron, Althusserci girişimi şöyle tanımlıyordu: "Stalinizme son verildikten ve yeni-kapitalizmin görece başarısından sonra bir *köktencilik* nasıl restore edilir?"[54] -ve dahası, École normale supérieure'de felsefe *agrégés* (hocaları) için bir köktencilik. Ama esas olarak iç düşmanlar tarafından formüle edildi. Böylece Althusser ve onunla birlikte Althusserciler, devrimci hareketin gitgide önemli bir kesimi, özellikle de Maoculuğu benimsemiş eski öğrencilerinden bazıları[55] tarafından, Komünist Parti'nin emanet ettiği ya da en azından kullandığı bir düzenin restorasyonuna aracılık ettikleri şeklinde saldırılara maruz kaldılar. Buna ek olarak Althusser, hem anti-Stalinist devrimci grupların tümü hem de "uluslararası komünist hareket"in önemli bir kesimi -Althusser'in hümanizme karşı polemiğinde açıkça hedef aldığı kesim- tarafından[56] yaygın şekilde yeni-Stalinist olarak da görüldü. Bu eleştiri Althusser diyalektiği ile Stalinist "diyamat"ı karşılaştıran birine şaşırtıcı geliyor olsa bile, yine de sırf bir sapmaya indirgenemez. Althusser hiçbir zaman Stalinist olmadığını daima öne sürmüştür. Bu iddia bugün ancak bir gülümseme uyandırabiliyor olsa bile,[57] Althusserciliğin, "Stali-

nizmin bir sol eleştirisi"ni temsil ettiği fikrini geçersiz kılmaz. Althusser'in yayınladığı metinlere ilişkin bir okuma[58] yine de temkinli olmayı gerektirir. *Marx İçin*'de Althusser, yadsımanın yadsınmasını "diyalektik yasaları" arasından çıkarma büyüklüğünü göstermiş olan Stalin'e soyut ama yine de gerçek övgüler düzmeyi sürdürmüştür. 1967'de ise "Kuramsal Çalışma Üzerine" başlığını taşıyan ve daha sonra tamamen gözden kaybolan bir metinde çok daha ileri gitmiştir:

> Stalin'in (diyalektik ve tarihsel maddecilik üzerine) küçük incelemesi gibi bir söylem ... konusunu pedagojik bir yöntemle ele alıyor. Marksizmin temel ilkelerini açık seçik ve genelde doğru bir şekilde açımlıyor. Temel tanımları veriyor ve en başta da temel ayrımları yapıyor ... Ama Marksizmin ilkelerini, bunların "açımlanma sırası"nın (Marx) gerekliliğini ortaya koymaksızın -yani, bu ilkeleri, bu kavramları birbirine bağlayan içsel gerekliliği ortaya koymaksızın- *sıralama* gibi büyük bir kusur sergiliyor.[59]

Burada bir işvebazlık öğesini, Fransız "Marksist-Leninist" gruplara muğlak bir göz kırpmayı ve Komünist Parti liderlerine yönelik siyasal kışkırtmayı dikkate almamız gerekmekle birlikte, böyle bir açıklamayla yetinmek olanaksızdır. Çünkü Althusser'de daima bir *coup de force* (ani, şiddetli eylem) hâlini alan bu türden bir atıf, gerçekte, bir ontolojik gösterge olarak işlev yapar. Tüm kopmaların, başlamaların ve yeniden başlamaların, son bulan tüm garantilerin üstünde ve ötesinde, hâlâ, her şeye rağmen, garantinin ufkunda olduğumuzu ansızın öne sürer. Şimdi aktardığımız metin, ilk başta, Nisan 1965'te tekrar basılan "Kuram, Kuramsal Uygulama ve Kuramsal Oluşum. İdeoloji ve İdeolojik Uygulama" temel alınarak birkaç kez elden geçirilen bir Marksizm-Leninizm kitapçığına önsöz olarak düşünülmüştü. Bu, okuyan herkesi büyüleyen bir çalışmadır, çünkü bu çalışmada, geçici bir kavram olarak "bilimsel bir karaktere sahip" felsefe kavramı aracılığıyla bir felsefe anlayışından başka bir felsefe anlayışına geçişe tanık oluruz: Bu, ne bir bilimdir ne de bilimden farklı bir şeydir. Komünist geleneğin "ideolojik mücadele" dediği şeyin doğruluğunu sağlamak için vazgeçilmez nitelikteki bir kuramsal oluşum zorunluluğunun, Althusser'i, kendi sorunsalıyla bütünleştirilmesi zor olan bir kavram -"bilimsel bir karaktere sahip ideoloji"- üretmeye yönelttiği çarpıcı bir çalışma:

> Böylelikle tarihte ilk kez, kökten yeni bir olgunun doğuşuna tanıklık edebiliriz: *bilimsel ilkelerin* mevcut ideoloji üzerindeki *etkisiyle yaratıldığı* için *dönüştürülmüş* bir ideolojinin kurulması: *biçimi* ile ideolojik ve *içeriği* ile gitgide daha bilimsel olan yeni bir ideolojinin kurulması.[60]

Ama Stalinist "diyamat" ile onun zemininde -sınıfı ve parti ontolojisi zemininde- yarışmayı amaçlaması bakımından, Althusser'in bu türden diğer projelerinin hepsi gibi umarsız bir çalışma. Açıkçası, Althusser bu zeminde en başından yenilmişti.

Althusser, kendi yaşamını yansıtan tüm çalışmalarını felaket boyutunda inşa etti. Şöyle ya da böyle, kavramlarının karşıtlarıyla içeriden baltalanmasına ve böylece, sürekli olarak derhal çökme tehdidi altında olmasına her zaman dikkat etti. Bu yörüngenin sonunda geriye kalan, başka hiçbirine benzemeyen bir üsluba -ya da daha çok, Althusser'in üsluplarından birine- özgü inanılmaz bir kavram gerilimi gibi bir şeydir. Çünkü gerçekten birkaç üslup vardı ve bunları, her şeyin bir anlamda ayrıldığı ama yine de birleştiği projeler birbirine bağlıyordu. Parti ontolojisinin şiddeti kendini gösterdiğinde gerçek felaket meydana gelmiş olsa bile, kavramın gerilimi asla çok uzakta değildir. Aksine, kavramın gerilimi kendini gösterdiğinde, ontolojinin şiddeti her zaman alttadır. Althusser aynı anda *Kapital'i Okumak*'ı ve "Kuram, Kuramsal Uygulama ve Kuramsal Oluşum"u, *John Lewis'e Cevap*'ı ve *Machiavelli ve Biz*'i yazabilir. Eşzamanlı olarak semptomatik okuma ve görünce okuma yapabilir. Tüm olaylarda, kavramın saflığının kuramcısı her zaman kavramın saf olmayan rejiminin altında yazmıştır.

NOTLAR

1 Bu türden tek girişim Gregory Elliott'tan (Elliott 1987) gelmiştir ve Althusser'in yayınlanmamış metinlerinin yayınlanmasından önceye tarihlenir. Ama bkz. yeni basım, Elliott 2006.

2 Bu, oldukça farklı bir dilde yazan Yoshihiko Ichida'nın (1997) yetkin incelemesinden çıkan derslerden biridir.

3 Bkz. Albiac 1997. Taban tabana karşıt bir bakış açısı için bkz. Aynı kitaptaki Moulier Boutang 1997.

4 Bkz. Althusser 1995a'ya yazdığım giriş. Althusser ile Franca Madonia arasındaki olağandışı yazışmalar esas olarak Kasım 1961'den 1967'ye kadar uzanır. Bunlar, hiçbir anlamda kuramsal yazışma olmamakla birlikte, Althusser'in kendi kuramsal nesneleriyle ilişkisinin benzersizliğini açıkça ortaya koyuyor, öyle ki Althusser'in felsefi yazılarının çoğu ancak bu yazışmaların ışığı altında gerçekten anlaşılabilir.

5 Bkz. Althusser 1998a, s. 221-6.

6 "Marksizmle ilişkimin nasıl bir ilişki olduğunu ancak şimdi açıkça gördüğüm kanısındayım. Ve bir kez daha, yazdıklarımın ve dolayısıyla bir ya da daha fazla nesnel nesneyle ilişkimin nesnelliği beni ilgilendirmiyor; beni ilgilendiren, 'nesne seçimi' olarak bir nesneyle -başka şekilde söylersek, içsel, bilinçdışı bir nesneyle- nasıl ilişkili olduğumdur" (Althusser 1993, s. 212, çeviride değişiklik yapılmıştır).

7 Althusser ve Balibar 1970, s. 14-15.

8 Althusser ve Balibar 1970, s. 25.

9 Althusser 1995a, s. 279.

10 Althusser ve Balibar 1970, s. 16 and 34.

11 Althusser 1998a, s. 524.

12 Althusser ve Balibar 1970, s. 16.

13 Althusser ve Balibar 1970, s. 51-3 and 61.

14 Bkz. Althusser ve Balibar 1970, s. 61-2. Althusser, komik ifade tarzıyla ondaki alelacele kaçışın en güvenilir göstergesi olan bir iddiada bu sorunu "toplum etkisi"nin üretimi sorunuyla karşılaştırır: "Marx'ın

Kapital'de incelediği ... bu tarih ürününü, yani kesinlikle incelemekte olduğu toplum ürününü, bu sonucun bir kum yığını, bir karınca yuvası, bir atölye ya da salt bir insan öbeği olarak değil de *bir toplum olarak* var olmasını sağlayan '*toplum etkisi*'ni üretme özelliğini oluşturan mekanizmadır" (Althusser ve Balibar 1970, s. 65).

15 Althusser ve Balibar 1970, s. 66.

16 Düzinelerce olası örnek arasından, Althusser'in Franca'ya 19 Ocak 1962'de yazdığı mektubun Machiavelli hakkında yorum yaptığı şu bölümünü aktaralım: "Bu tipik: Ele aldığım özneyle temasa geçmekte yaşadığım inanılmaz zorlukları ödünlemek için alelacele kaçış -yazar hakkında bir sürü vaatte bulunmak" (Althusser 1998a, s. 156). Jacques Rancière, burada ortaya konulandan farklı bir anlamda, Althusser'in koşulların gerektirdiği bir kolay yolla ilgili olmaktan çok, düşüncesinin çelişkileriyle ilgili olan "pervasız ifade pratiği"ni haklı olarak vurgulamıştır (bkz. Rancière 1993).

17 Sanki hiç istisnasız olarak, Althusser'in büyük metinlerinin tümü, daha sonra enine boyuna gözden geçirilmiş olsa bile, çok hızlı yazılmıştır. Kuluçka dönemi uzadığı anda, sonuç hayal kırıklığı yaratmıştır.

18 Franca'ya 23 Ekim 1962 tarihli mektup, Althusser 1998a, s. 257'de.

19 Althusser 1998a, s. 163.

20 Althusser 1984, s. 175.

21 Bu satırların yazarı, çelişkilerin karşılaşması ve "kaynaşması" ile ilgili olarak "Çelişki ve Üstbelirlenim"de yapılan analizin olağandışı uyandırıcı gücünü şimdi bile coşkuyla anımsıyor.

22 Ayrıca bkz. "Cremonini, Soyutun Ressamı" (Althusser 1971, s. 209-20); Althusser burada bizi, başka bir yerde "kayıp neden" ya da "yapısal nedensellik" dediği şeyle tanıştırır.

23 Étienne Balibar, *Pour Marx*'ın yeni basımına yazdığı önsözde (Althusser 1996c), haklı olarak, "bir tür soyutlama şiirselliği"nden söz eder.

24 Althusser bu konuda hiçbir zaman gerçekten değişmedi, hatta keskinleşti. Zaten felsefenin öncelikliliği olan bilimin 1960'lardaki öncelikliliği, 1980'lerdeki çapraşık metinlerinde yerini felsefenin mutlak önceliklilığine bıraktı. Nitekim 1985 tarihli "Thèses de juin"de ("Haziran Tezleri") şunları okuruz: "Bugün asıl görevin ideolojik sınıf mücadelesine -yani, felsefeyle ilişkili olarak- bağlı olduğunu unutmayın. Her şeyden önce, felsefede ... İşte bu yüzden (ve şu anda insanların karşısında duran entipüften taktik nedenlerle değil), 1965'ten beri hep söylemişimdir: 'Her şey felsefeye bağlıdır'. Anlamı şu: Her şey felsefede sınıf mücadelesine bağlıdır" (IMEC arşivi, s. 13).

25 Bkz. Althusser 1996a ve 1996b.

26 Daha sonra Althusser, kendi "kuramcı sapma"sının bir tür simgesi saydığı bu fikri toptan reddetti. Bkz. örneğin 1978'de, "Marx dans ses limites" ("Sınırları İçinde Marx"), 4. Bölüm: "Marksist kuram işçi hareketi için dışsal değil, içseldir" (Althusser 1994b, s. 371-87).

27 "Kuram, Kuramsal Uygulama, Kuramsal Oluşum. İdeoloji ve İdeolojik Mücadele", Althusser 1990, s. 21'de. Althusser, bu metnin *Cahiers du communisme*'de yayınlanması isteğine hiçbir zaman yanıt alamadı. Rancière 1974'ün büyük kısmı, bunun şiddetli eleştirisinden oluşur.

28 Bkz. Franca'ya 13 Aralık 1962 tarihli mektup: "Marx'ın doğumunda hazır bulunmanın ne olağandışı bir manzara olduğunu ... bilemezsin" (Althusser 1998a, s. 296).

29 Balibar 1993, s. 81-116 böylelikle Althusser'in derinleşmesindeki beş büyük an arasında ayrım yapar: "kopmadan önceki kopma"; "adı konulan ve tanımlanan kopma"; "genelleştirilen kopma"; "'düzeltilen' kopma"; ve "defedilen kopma".

30 Bkz. Rancière 1993. Ayrıca bkz. Matheron 1997.

31 Rancière 1993, s. 55-7.

32 Althusser ve Balibar 1970, s. 34. Sözü edilen çatışma, Çin-Sovyet çatışmasıdır.

33 Rancière 1993, s. 64, 62.

34 Althusser 1972, s. 14 ve 107.

35 Althusser 1990, s. 188.

36 Althusser ve Balibar 1970, s. 193.

37 Althusser 1990, s. 63.

38 Althusser 1990, s. 54.

39 Bu noktayla ilgili bkz. Negri 1993.

40 Althusser 1999, s. 52.

41 Ara sıra bunlar düpedüz hayal mahsulü olabilir -örneğin, "Hümanist Uyuşmazlık"ın (Althusser 2003, s. 222) içerdiği Frankfurt Okulu'na yönelik gönderme.

42 Bu deyişi, Gregory Elliott'ın kitabının alt başlığından ödünç aldım, ama bunu yaparken yazarın tüm analizlerini paylaşmadığımı da belirtmeliyim. En önemli siyasal sonuçları onun "kuramcı" evredeki yazılarının yarattığı düşüncesi bana doğru görünmekle birlikte, Althusser'in aleni

söyleminin 1970'lerin başında kapanmasından doğan tartışılmaz sonuçların ("son kertede, kuramda sınıf mücadelesi" olarak felsefe), onun Maoculuğa açık olmasına bağlanabileceği kanısında değilim elbette. Ya da daha doğrusu, eğer gerçekten bir anlamda öyleyse, Althusser'in 1969'dan itibaren kendini kesin olarak Fransız Komünist Partisi içinde konumlandırmaya ve zaten bir şekilde gerçekleşmiş olan Maoist gruplardan siyasal kopuşunu onaylamaya karar vermiş olması ölçüsünde öyledir. Marx, Lenin ve ... Maurice Thorez adlarının aynı cümlede art arda anılmasının hiç kuşkusuz bir anahtar olduğu "Marx'ın *Kapital*'ini Nasıl Okumalı?" başlıklı makalesinin 21 Mart 1969'da *L'Humanité*'de yayınlanmasının temel anlamı buydu (Althusser 1969, s. 304). Ayrıca, Althusser'in çalışmalarını kronolojik dilimlere ayırmanın pek bir anlamı yoktur. Eğer 1970'lerin başı gerçekten de *Lewis'e Cevap*'a özgü aşırı bir kapanmanın başlangıcıysa, en büyük açıklığın -*Machiavelli and Us*'ın- da başlangıcıdır. Aslında, Althusser'de kapanış asla özgürlükten çok uzak değildir.

43 Althusser 1999, s. 20.

44 Althusser 1999, s. 19.

45 Formülün kesin tarihini vermek çok zordur: Elyazmasının bu kısmında bir sürü düzeltme vardır. Her şeyden önce, Althusser'in Machiavelli üzerine düşünümü 1962'de başlayan neredeyse kesintisiz bir süreçti ve onun Marx ile Lenin'in düşüncelerine ilişkin analizlerinden bazılarının -özellikle, "Çelişki ve Üstbelirlenim"in içerdiklerinin- şekillenmesine katkıda bulundu.

46 Bildiğimiz gibi, Althusser, "parti"den ne anlaşılması gerektiği konusunda yıllarca belirli bir siyasal muğlaklık sergiledi: *de facto* parti mi, yoksa *de jure* parti mi? Ama çabucak dağılan bu muğlaklık dışında, ana husus "işçi sınıfı"na böyle maddi varlık atfedilmesiydi.

47 Althusser 1999, s. 20.

48 Althusser'in arşivi, "Spinoza grubu" üzerine devasa bir dosya içerir ve onların toplantıları sırasında Althusser'in tuttuğu sayısız not da bu dosyada yer alır.

49 Althusser ve Balibar 1970, s. 28.

50 Althusser 1994b, s. 527.

51 Althusser 1966, s. 122. Bu parça, Nisan 1965'te kopya nüshası yayınlanan "Kuram, Kuramsal Uygulama ve Kuramsal Oluşum. İdeoloji ve İdeolojik Mücadele"nin elden geçirilmiş şekli olan Marksizmin ilkeleri ve "kuram ile uygulamanın birliği" konusundaki bir türkitapçığa ait sürümlerin birinden alınmıştır. 1966 sürümü 1965 sürümüyle neredeyse özdeştir; tek fark, aynı zamanda hem her şeyi değiştiren hem de hiçbir şeyi değiştirmeyen "siyasal partizanlık" konusundaki eklemedir.

52 Bkz. Matheron 1997.

53 Bu formül, Maoizmin Stalinizme yönelik bir "sol eleştiri"yi temsil ettiği yolunda birçok Althussercinin paylaştığı yanılsamayı fazlasıyla anımsatsa bile, onunla aynı düzeye yerleştirilmemelidir. Maoizm örneğinde söz konusu olan, Çin Komünist Partisi'nin Stalinizme yönelik varsayımsal bir pratik eleştirisini herhangi bir kuramsal eleştiriyi reddetmesiyle uzlaştırma sorunuydu.

54 Aron 1969, s. 85.

55 Bkz. örneğin Rancière 1974.

56 "Hümanist"lerin çoğunu sıklıkla en faal eski Stalinistlerin oluşturduğu -Althusser'in "Stalinci sapma"yı "ekonomizm/hümanizm çifti" olarak nitelendirmesini büyük ölçüde bu açıklar- bu tartışmaların tam mahiyetini burada anlatmak olanaksızdır.

57 Genç Althusser'in Althusser 1997'deki yazılarını okumak, ikna olmak için yeterlidir.

58 Şimdi Althusser 1995b'de yer alan "Üretim İlişkilerinin Yeniden Üretimi" gibi yayınlanmamış bir çalışmaya değinmiyoruz bile.

59 Althusser 1990, s. 53.

60 Marksizmin ilkeleri üzerine başlıksız kitapçık (1966-7), IMEC arşivi, s. 121.

Bölüm 28

Yurdundan Sürülen Marksizm: Alain Badiou'nun Dönemeci[1]



Alberto Toscano

> Marksizmde bir bunalım varsa bu, bir siyasetin, komünizm siyasetinin, tam olarak Marksist siyaset dediğimiz şeyin bunalımıdır.[2]

Marksist kökenler ve post-Marksist kuruntular

Büyük bölümüyle bugünkü radikal siyaset kuramı, kıvrımlar ve kırılmalarla dolu bir yenilgi ve yeniden icat diyalektiğinin dölüdür. Soldaki yakın tarihli kuramsal yazıların, Marksist siyasetin başarısızlığıyla ve çarpıklığıyla bir hesaplaşmadan doğduklarını ele almayı savsaklarsak ve dahası, sıklıkla, doğdukları zamanki Marksist içtepiye muğlak da olsa alttan altta bağlılıklarını ne ölçüde koruduklarını görmezden gelirsek, bunların tanımlayıcı özelliklerinden bazıları karanlıkta kalır. Marksizmin örgütsel ve kuramsal ilkelerinin hangi kisveyle olursa olsun terk ediliş biçimi, ilk gıdasını ondan alarak yaşayan siyasal düşünceye katkıların şimdiki kaynakları ve sınırlılıkları hakkında her şeyi açıkça anlatır. Kendi Maoist militanlığıyla ve Marksist kuramla olan karmaşık ilişkisi yakın zamanda zengin ve ayrıntılı sorgulamalara, en başta da Bruno Bosteels'in birçok makalesine konu olan Alain Badiou'nun çalışmalarıyla ilgili durum kesinlikle budur. Bosteels'in Badiou'nun yaklaşımını "post-Maoizm" açısından nitelendirmesinden[3] anlaşıldığı üzere, Badiou'nun entelektüel yaşamöyküsü, en başta Laclau ve Mouffe'un *Hegemony and Socialist Strategy* (*Hegemonya ve Sosyalist Strateji*) kitabında özetlenen ve Ellen Meiksins Wood'un *Sınıftan Kaçış*'ında inandırıcı şekilde öğelerine ayrılan tüm "post-Marksist" eğilimlerden[4] oldukça uzakta durmaktadır. Böyle

söylenmekle birlikte, ortak bir "post-yapısalcı" kuramsal konjonktürün etkileri, diyalektiğe ve toplumsal ontolojiye verilen Hegelci-Marksçı öncelikten uzaklaşmayla da birleşerek, "derin bir kökendeşliğin Laclau ve Badiou'nun kuramsal yapılarını birleştirdiği" kuşkusunun doğmasına yol açabilir.[5] Bu "derin kökendeşlik" -Slavoj Žižek'in ontolojik kapanmanın (ya da herhangi bir bütünlüğün) olumsal, öznel yarılması kavramında saptadığı kökendeşlik- yine de temel bir ayrışmayla etkisiz kılınır, o kadar ki, nihayetinde Badiou'nun

> "post-Marksizm"i, sözde Marksist "özcülük"ün moda olmuş yapısökümcü reddiyle hiçbir şekilde ilişkili değildir; aksine [Badiou], yapısökümcü inancı yeni bir sahte düşünce biçimi olarak, çağdaş bir sofizm sürümü olarak kökten reddetmekte benzersizdir.[6]

Öyleyse kökendeşlikten ya da taban tabana zıtlıktan çok şunu öne sürmek daha doğru olur: Badiou'nun post-Maoizmi ile Laclau ve şürekâsının post-Marksizmi bir tür "ailevi benzerlik" üreten tarzlarda kesişirler; ama karar anı gelince, kıyas kabul etmezler, Marksizmin sonuna ya da bunalımına ilişkin ayrı değerlendirmelerden doğmuşlardır. Bunların kuramsal rotaları aynı noktaların birçoğunu birleştirir, ama sonuçta oluşan resimler tamamen farklıdır. Badiou'nun projesinin ve onu kamçılayan problemlerin özgül farkını betimlemek için, bu bölümde, Badiou'nun heterodoks Maoizminin yoruma en açık ürünü olan *Théorie du sujet* (*Özne Teorisi*; 1982) ile olgun çalışmalarının köşe taşı olan *L'Être et l'événement* (*Varlık ve Olay*; 1988), özellikle de Laclau ve Mouffe'un *Hegemony* kitabıyla eşzamanlı olarak 1985'de yayınlanan *Peut-on penser la politique?* (Siyaset Düşünülebilir mi?) adlı kitap arasındaki dönem irdelenecektir. Badiou'nun kuramsal üretiminin şimdiye kadar yeterince incelenmemiş bu evresinin, sonraki çalışmalarına yol gösteren parametrelere ilişkin zengin sezgiler içerdiğini, ama aynı zamanda da çağdaş radikal siyasal kuram ile Marksizm arasındaki sıkıntılı ilişki konusunda daha kapsamlı bir mülahazaya katkı yaptığını öne sürüyorum.[7]

Post-Marksistlerin ve aslında anti-komünistlerin birçoğu gibi Badiou da Marksist siyasete musallat olan "metafizik"i lanetler. Hatta Heidegger'e özgü bir öykünmeyle, Marksizm-Leninizmi "Marksist siyasal ontolojinin metafizik devri" olarak tanımlar.[8] Marksist külliyata uygulanan yapısökümlerinin çoğu, Marx'ın sözüm ona indirgemeci ekonomizminde ya da devrim sonrası bir yönetim biçiminin varsayılan saydamlığıyla bağıntılı toplumsal ve özellikle sınıfsal antagonizmin hayalî inşasında böyle bir metafizik aramıştır.[9] Badiou'nun 1980'li yılların ortalarından sonraki metin-

lerinde bu noktaların bazıları seyrek de olsa bulunabilmekle birlikte, *Metapolitics* (Metapolitika) gibi daha yakın tarihli çalışmalarda etkisini iyice artırarak sürdüren kavramsal bir ikiliye ağırlıklı vurgu yapılır. Bu, *siyaset* ile *siyasal* arasındaki ayrımdır. Badiou'nun Marksist düşüncede olduğu varsayılan bunalıma onu "yıkıma uğratarak" ve "yeniden bileştirerek" karşı konulması yönünde yaptığı çağrının özünde yatan tez, Marksizmin, siyasal eylemi ölçme, kestirme ve temsil etme olasılığını tahayyül eden homojenleştirici *siyasal* kurmacaya teslim olduğu tezidir. Bu bakımdan, "*siyasal*, hiçbir zaman, *siyasetin* olayın deliğini yırtıp çıktığı kurmacadan başka bir şey olmamıştır.[10] Edinilen ilk izlenim, toplumsal birlik kurmacaları olarak, siyasal eylemin kendine güvence arayacağı boş göstergeler olarak işçi sınıfı, proletarya ya da halk kavramları açısından Laclau ile önemli bir örtüşmenin olduğudur. Gerçekte, Badiou için temel siyasal kurmaca, "toplumsal ilişkinin ve ölçüsünün ittifakı"dır.[11] Ama Badiou, bundan, söylemsel olarak üretilmiş kimliklerin denetlenemez çoğulluğuna ve hegemonya gereksinimine ilişkin alışılmış post-Marksist dersleri çıkarmaz. O, post-Marksist stratejik popülizm, sosyolojik betimleme, söylemsel ontoloji ve *de facto* liberalizm karışımına destek vermekten çok uzaktır. Badiou, daha çok, toplumsal kurmacalara yönelik saldırıyı ve Marksizmin temelinde yatan ekonomi politik eleştirisine bağlılığın askıya alınmasını, özgürlük siyasetinde yenilenme ve bir tür *arınma* için fırsat olarak görür.

Peut-on penser la politique? kitabına göre, Marksizm, kendi ekonomi politik eleştirisini eleştiriye tabi tutma yeteneğinden yoksundur,[12] dolayısıyla kendi özgün siyasal ivmesini çarpıtır, ekonomi ve toplum dolayımlamalarına bağlar.[13] Marksizmin bütünlük ve sistem kategorilerini tutması, siyasalın kurmacasında bir siyasetin meydan okumasını ve yaratılmasını boğmakla suçlanır.[14] Siyasal olan, devlet ile sivil toplum, temsil ile sunum arasındaki yarığı tıkayan şeydir. Siyasetin amacı, yeni bir bağın yaratılmasında yatmamalıdır; toplumsalın tutarsızlığı, onun içeriğine ilişkin dönemsel ve biçim olarak özdeş tartışmalara açılmaz, herhangi bir ilişkisel diyalektikten uzakta var olan siyasetin özerkliği ve heterojenliği fikrine açılır:

> [Z]iyan edilen şey, kentin içerdiği ilişkilerin özüne dair, isterse kölelerin diktatörlüğü olsun, sınıfsal yapı bünyesinde iç savaş ilişkisi söz konusu olsa bile, bir egemenliğin kullanılmasında temsil edilebilen bir öze dair tezdir.[15]

Badiou'nun Marksizmle ve toplumsal ontolojisiyle giriştiği mücadelelerde bu totallikten çıkarma (detotalizasyon) izleğini kavramak, onun sonraki çalışmalarının gelişimini anlamak açısından belirleyici önemde-

dir. *Varlık ve Olay*'daki çoğulun ontolojisinin ve herhangi bir Bütün kavramından arındırılmış bir radikal eşitlik siyasetini felsefi temele oturtma girişiminin arkasında, Badiou'nun 1980'lerde Marksist siyasetin yaşadığı bunalıma ilişkin deneyimi ve verdiği tepki yatar.[16]

Dolayısıyla, Badiou ile post-Marksist tutumlar arasında belirli bir özcülük karşıtlığı çerçevesinde bir yakınlaşma ya da benzeşme varmış gibi görünüyor olsa bile, Badiou'nun bizatihi toplumsal ilişkilerin bir bütünlüğüne ilişkin fikre yönelik kendi kuşkusundan çıkan sonuç, iletilebilir ilkelere yapılan özgürleştirici, akılcı bir atfı ve genel eşitliğe yapılan komünist bir atfı hâlâ sürdürmeye çalışan (toplumsal) tutarsızlık ile (siyasal) olaylar arasındaki bir bağdır.[17] Badiou'nun "metafizik" Marksizm içinde teşhis ettiği o siyasal kurmacanın "imha"sı, siyasal mücadelelerin çoğulculuğunu onaylama fırsatı değil, daha çok, bunların tekilliğini (diyalektik bir bütünlüğe indirgenemez olarak) ve aynılıklarını (tahakkümsüzlük veya eşitlik yönünde mücadeleler olarak) aynı anda öne sürme şansıdır. Badiou, bu dönemdeki yazılarında Marksizmin "yeniden bileştirilmesi"ni ısrarla savunarak, çalışmalarını, Marksist varsayımın, yani devlete indirgenemeyen bir tahakkümsüzlük siyaseti varsayımının aşılamaz karakteri olarak gördüğü şeyden dolayı "Marksist siyaset" başlığı altında toplar. Dolayısıyla *Peut-on penser la politique?* kitabında, Marksizmdeki içsel bir yer değişikliğinden, Badiou'nun sonraki entelektüel üretimini belirleyecek olan olayın "metapolitik" düşünülmesine geçişi yarı-çıkarımsal bir şekilde gözlemleyebiliriz: "Gerek yapıda (dizilerin tutarsızlığı, bağlayıcılığın olmaması), gerek anlamda (tarih, bir bütün oluşturmaz) bir garanti bulamayan siyasetin özünün belirlenmesinde, olaydan başka bir kıstas yoktur".[18]

Minimal Marksizm ya da eşitlik ısrarı

Dolayısıyla Badiou, bir kapitalizm ve devrim bilimi olarak Marksizmin içkin bir eleştirisini sunmaz, temel Marksist ilkeler saydığı şeyleri yerlerinden alıp, siyasetin ve felsefenin "dikişlerinin söküldüğü" benzeşmez bir pratik ve kuramsal çerçeveye taşır.[19] Çalışmalarının bu geçiş döneminde güttüğü amaç, siyasal varsayım olan tahakkümsüzlüğü altüst oluş yerlerinin akılcı tespitiyle birleştiren ama bunu yaparken siyasal pratiği araçsal, devrimci veya programlı bir çerçeveye sokmayan minimal bir Marksizmin korunmasını desteklemektir. Marksist siyasette öznel unsura yapılan böylesine bir vurgu, özne konumlarına ve özdeşliğin hegemonik yeniden düzenlenişlerine verilen post-Marksist öncelikten

belirgin şekilde ayrılır. *Ethics* (*Etik*) gibi daha yakın tarihli kitaplarının bile tutarlılıkla gösterdiği üzere, özdeşlik ile farklılığın karşılıklı siyasal etkileşimine ilgi göstermeyen Badiou'ya, (boş) toplumsalın özcülük karşıtı söylemsel ontolojisi yabancıdır. Badiou'nun düşüncesi, daha çok, bir yanda statükonun bir özelliği ya da kendisinin bilgi ansiklopedisi dediği şey[20] olarak özdeşlik-ve-farklılık gerçeği ile öte yanda Aynı'nın üretimi arasındaki kavşak noktasında işler.[21] Yanıltıcı yankılaşıma rağmen bu, Laclau ve Mouffe'ın iki mantığıyla, ayrımsal ve eşdeğersel mantıklarla karıştırılmamalıdır. Niçin? Çünkü ikinci durumda, bu iki mantık birbiri için geçişliliğini sürdürür ve siyasal kavganın aşkın ufkunu çizer, oysa Badiou'da, siyasal alanda aynılığın üretilmesi –*eşdeğerlik*ten çok *eşitliğin* üretilmesi– söylemin (Badiou'nun "durumun dili" dediği şeyin) stratejik yeniden düzenlenmesini ve işgalini içermeyen, onun yerine, dünyaya ilişkin deneyimimizi yapılandırma ve katmanlaştırma biçiminden örgütlü olarak çıkmayı ya da ayrılmayı gerektiren gerçek bir *hakikat* üretimidir.

Badiou'nun gelişimi, klasik devrimci siyaset alanından, siyasal iktidarın (ele geçirilmesi) alanından söylem alanına geçmek yerine, siyasetin kolektif öznesini sağlamlaştırma ve arılaştırma girişimiyle dikkati çeker. Ellen Wood gibilerine kesinlikle –sınıfı devre dışı bırakacak derecede– yapmacık gelecek olan bir ayrımda, Badiou'ya göre Marksist siyasetin kalbinde yatan şey devlet değil, "proleter kapasite"dir. Marksizmin bunalımı denilen olguda sınıf mücadelesi sorununu belirleyici bir düğüm olarak betimleyen ve "yeni türden bir parti" olasılığı üzerinde kafa yoran Paul Sandevince (Sylvain Lazarus adıyla da bilinir) *Le Perroquet*'de (Badiou'nun grubu UCFML'nin 1981-1990 arasındaki yayın organı) şöyle yazar: "Lenin için esas olan mücadele değil, 'mevcut siyasal ve toplumsal düzenin bütünlüğüne karşı husumet'tir." O zaman Lenin'in bildirgesi, partinin devlet içine emilmesinin mantığına karşı bir uyarı olarak okunurken, "diğer yol" ise "siyaset sürecinin bilinç [*conscience*] açısından kavranan kitleler/Devlet çelişkisi"ne havale edilmesini içerir.[22] Badiou'nun, iktidar stratejisi olarak ya da toplumsalı düzenlemenin bir yolu olarak görmeyip, örgütlü bir *düşünce* pratiği (sonraki çalışmalarda bir "hakikat" işlemi") olarak gördüğü siyaset üzerinde süregiden ısrarının kaynaklarından biri budur. Bu nedenle, tahakkümsüzlük varsayımı, eşitlikçi ve örgütlü düşünce kapasitesi ile devletten ayrılık arasındaki bağ, kendine "Marksist siyaset" diyen bu siyasetin kilit ilkelerinden birisi gibi görünüyor.

Bu bize, post-Maoizm ya da post-Leninizm yaftalarının (*Le Perroquet*'de çeşitli yazarlar ilkinden hoşlanırlardı)[23] niçin post-Marksizm yaftasından

daha uygun olduğuna ilişkin bir ipucu verir. Marksist siyasetin kapitalizme ilişkin eleştirel bir analizin *sonucu* olmaktan çok, kapitalist koşullar içinde komünizm üretiminin aracı olduğuna zaten hükmetmiş olan Badiou ve yoldaşlarının 1980'lerde yöneldikleri doğrultu, "geleneksel" post-Marksizmin yaptığı gibi, bir kapitalizm bilimi olarak Marksizmin metafizik ilkelerinin ve sosyolojik eksikliklerinin bir eleştirisinden değil, en başta Marksist siyasal öznenin (partinin) bunalımından doğmuştur. Badiou'nun *Théorie du sujet*'si (Özne Kuramı) her öznenin siyasal olduğunu ve öznenin partiye eşit olduğunu ilan etmişse, "yeni türden bir parti" ile "partisiz siyaset" seçeneği arasında dolanıp duran bu dönemde (yaklaşık 1982-8 arası) sorun olan nedir?

Fredric Jameson, kapitalizm bilimi olarak Marksizmin sistemik bunalım anlarında post-Marksizmi doğurduğunu öne sürmüştür.[24] Böyle bunalımlar arasındaki bağlar ve siyasal örgütlenmenin büründüğü biçimler ne olursa olsun, Badiou'ya göre bunalımın odağı, üretim tarzı değişimleriyle Marksizmin başa çıkma yeteneği değil, özne olarak partidir. Gerçekte Badiou, Marksizmin kapitalizm anlayışı konusunda oldukça emindir ve Marx'ın bu alanda gerçekten aşılmış olduğunu düşünüyor görünmez. Her durumda, toplumsal ontolojinin ya da ekonomik analizin başarısızlığının Marksist siyaseti zayıflatacağını düşünen duruşa karşı bağışıktır. Eyleme geçmeden önce "toplumsal oluşumlar"ın gerektiği gibi incelenmesini bekleyen, "bu günlerde 'işçi hareketi'nin konuşmamız için bize bir şeyler vereceği"ni düşünen "eski Marksist"i karikatürleştirdiği sert biz yazıda bizatihi bu olasılıkla alay eder.[25] Aksine:

> Marx, mutlak olarak, toplumsalın mimarisinden değil ... bir toplumsal histeri belirtisine, ayaklanmalara ve işçi partilerine ilişkin yorumdan ... yola çıkar. Çünkü siyasalın kurgusuyla, proleter kapasitenin kurgusuyla -radikal bir hakikat varsayımı olarak ve siyasala ilişkin önceki her kavramın kurguya indirgenmesi olarak- ilişkilendirmeksizin toplumsalın böyle kavranmasını kışkırtan belirti, komünitaryen ve sosyal olanın aracılık ettiği herhangi bir yaklaşımdan dışlanmalıdır.[26]

Özgönderimin ötesinde Marksizm

Bugün Badiou, statükodan temelli kopuş ve yeni hakikatler, yeni özneler için katalizör şeklinde kavramlaştırılan olayın filozofu olarak tanınır. Peki, salt yenilik ve hakikat değil de kapanış, başarısızlık, doygunluk olaylarından söz edebilir miyiz? Badiou, Marksizmin "yıkılması ve yeniden bileştirilmesi"ni ele alış tarzını, "göndergelerin sonu" dediği şeyde temel-

lendirir; *Le Perroquet*'te aynı başlıkla yayınlanan, Sandevince'in kaleme aldığı bir makalenin önceden haber verdiği bir tutumdur bu.[27] "Marksizm tek başına kendini, tarihsel bakımdan doğrulanmasa da ... en azından tarihsel bakımdan faal olan bir devrimci siyasal doktrin olarak sunduğu" ölçüde, somut vücut buluşlarıyla hesaplaşmaktan kaçamaz.[28] Badiou bunları üç birincil gönderge açısından sentezler: (1) *devletçi gönderge*: Marksist bir siyasetin olası zaferinin ve "tahakkümsüzlüğün tahakkümü"nün amblemleri olarak Marksist devletlerin fiili varlığı;[29] (2) fiilen zafer kazanmış Marksist siyasetin ve siyaset ile savaş arasında bağ kurma için yeni yollar bulmada "ulusal ilke ile halkçı ilkenin kaynaştırılması"nın başka bir amblemi olarak *ulusal kurtuluş savaşları*[30]; (3) *işçi hareketi*, özellikle de "uzak bir devrimci Fikrin ve yakın bir muhalif faaliyetin karma figürleri" olarak apaçık bir Marksist referansa sahip "işçi sınıfı partileri"nde vücut bulmuş hâli.[31]

Ama yine üstün olan, kapitalizm bilimi olarak Marksizmin eleştirel ya da analitik gücü değil, tarihsel açıdan apaçık ve esasen "kendine gönderme yapan" bir devrimci düşünüş ve siyaset olarak sahip olduğu özgüllüğün çöküşüdür -bunun anlamı, dışavurumlarının çeşitli derecelerde kuramıyla türdeş olduğudur. Badiou "komünizmin sonsuzluğu"[32] dediği şeyi hiçbir zaman reddetmeyecek olmasına rağmen, burada konu edilen şey, Marksizmin tarihselliğidir ve günümüzde Marksizmin somut tarihinden herhangi bir değer çıkarmayı sürdürmesinin olanaksızlığıdır. Badiou'nun ifadesiyle, "kredisi tükenmiştir".[33]

Marksizm yalnızca tarihsel tutunma noktasını yitirmekle kalmamıştır, yeni oluşan özgürleştirici siyaset biçimleri için artık içsel bir gönderge işlevi de görmez olmuştur. Badiou'nun "yıkıcı şekilde" boydan boya aşılması gerektiğini düşündüğü bir bunalımın kilit yanı olan Marksizmin *yurdundan sürülmesi* ile kastedilen budur -anımsayalım ki, *Théorie du sujet*'nin yazarı Badiou için, bir özne ve özellikle bir proleter özne hâline gelmek, onun kendi yıkımıyla yakından bağlantılıdır; dolayısıyla burada Marksizmin dikkate alması gereken çağrı, göndergelerinin öznel yoksullaşması sürecini geçirdikten sonra kendini gerçekten öznelleştirmesidir. Bu nedenle Badiou, 1983 tarihli bir yazıda, şu duyuruyu yapar:

> Bugün Marksist siyasetin göndergeleri Marksist değildir. Marksizmde esaslı bir yerelsizleşme (delokalizasyon) vardır. Önceleri bir tür öz gönderim vardı, çünkü Marksizm genel kredisini kendilerine Marksist diyen devletlerden, Marksist partilerin yönettiği ulusal kurtuluş savaşlarından, çerçevesini Marksist sendikacıların belirlediği işçi hareketlerinden alıyordu. Ama bu göndergesel aygıt artık bitmiştir. Büyük kitlesel tarihsel nabız atışları, en azından Çin'deki Kültür Devrimi'nin bitişinden beri, artık Marksizme

gönderme yapmıyor: Polonya'ya ya da İran'a bakın. Bu nedenle, Marksizmin yurdundan sürülmesi söz konusudur. Marksizmin tarihsel bölgeselliği artık onun için geçişli değildir. Öz gönderim devri kapanmıştır. Marksizmin artık tarihsel bir yurdu yoktur. İşçiye ve halka özgü bir yaşamla donatılmış tüm siyasal göndergeler, Marksizm bakımından, atipiktir, yerelsizleşmiştir, yoldan sapmıştır. Bugün herhangi bir ortodoks Marksist, Polonya'daki hareketin ulusal ve dinsel olduğuna, İran'daki hareketin dinsel ve bağnaz olduğuna, oralarda Marksizmi temelden ilgilendiren bir şeyin olmadığına karşı çıkacaktır. Ve bu ortodoks Marksizm, Marksizmin yıkımı sürecinde boş bir nesneden öte bir şey olmayacaktır.[34]

Dolayısıyla bu sürgün izleği, post-Marksist değirmene zahire taşıyan olaylardan bazıları karşısında Badiou'nun hem "işçiye ve halka özgü yaşam"a hem de tahakkümsüzlüğe ilişkin komünist varsayıma, her ne kadar sorunlu bir gündemle de olsa, gönderme yapmayı sürdürmesine olanak verir.

Badiou, Marksist siyasetin uğradığı yer değişimi ve yeni siyasal bilinç biçimlerinin deneme niteliğinde icadı açısından düşünerek, 1980'lerin siyasal konjonktürünü -tarihsel komünizmin ölüm sancılarını ve karma yapılı isyan hareketlerinin parlamalarını- bir özgürleşme siyasetinin yeniden bileştirilmesi için fırsata çevirebilir.[35] Kritik bir nokta olarak bu, seçim ittifakı mantığına bir geri dönüşle ya da işçi sınıfı göndergesinin ötesinde grup taleplerinin ifadesiyle ilişkili olarak değil, devlete mesafeli yeni bir işçi siyaseti, sınıfçı olmayan, sistemik olmayan bir proleter kapasite deneyimi olasılığı dikkate alınarak yapılır. Badiou, Marksizmin bocalamasını siyasal çoğulluğa övgüler düzmek için bir şans olarak selamlamak yerine, özgürleştirici siyaseti daha da saflaştırma ve pekiştirme fırsatı olarak kullanmayı önerir. Öyleyse girilen bahis, bu kitlesel semptomlarda, toplumsalın bu "histeriler"inde devletçilik karşıtı özgürleşmeye yönelik yeni bir siyasetin özelliklerini aramaktır. Bu bölümün boyutlarını aşmasına rağmen, Marksist olmayan siyasal senaryolarda örgütsel buluş ve işçi kapasitesi anlarının izlerini sürmek için *Le Perroquet*'de girişilen -Polonya ve İran olgularının en sonunda dinsel ve popülist katılaşmasıyla hayal kırıklığına uğrayan- çabaları takip etmek yararlı olurdu. "Yeni toplumsal hareketler"in yükselişinde, evrenselci[36] ve komünist varsayımların ötesindeki bir radikal-demokratik çoğulculuğu alkışlayan post-Marksizmin aksine, Badiou'nun post-Leninizmi, "komünizm" sözcüğünün aforoz edildiği siyasal senaryolarda bile minimal, evrenselleştirici bir varsayım olarak komünizmin varlığını sürdürmesini düşünmek için metapolitik bir çerçeve üretmeyi amaç edinir.

Liberaller ve dönekler üzerine: Modern ve çağdaş siyaset arasında

Marksist siyasetin yıkılmasının ve yeniden bileştirilmesinin içsel olması gerekliliği -ne bu siyasetin sözüm ona açıklamadaki yetersizliklerinin ne de dış kaynaklı ahlaksal ya da tarihsel değerlendirmelerin dayattığı gereklilik- liberalizmin ve parlamenter demokrasinin erdemlerinin post-devrimci restorasyonunda ağır basan öznelliğe ilişkin bir değerlendirmeden ilham alır.[37] Badiou'nun *Logiques des mondes* (Dünyaların Mantıkları) konusundaki yakın tarihli bir sempozyumda kışkırtıcı bir şekilde öne sürdüğü gibi, onun tüm çalışmaları özgürleştirici siyasete ihanetle yüzleşme başlığı altında toplanabilir.[38] 1970'lerin ortalarından başlayarak kendi başarısızlıkları temelinde özgürlüğe geri dönüşü ilan eden tepkici (ya da dönek) öznelerin ayırıcı özelliği, salt nesnel bir gerçeğin -özgürleşmenin olanaksızlığı gerçeğinin- öznel keşfi olarak Marksizmin bunalımına ilişkin deneyimlerinden doğuyordu (*nouveaux philosophes* bu açıdan temsil edici niteliktedir). Badiou bu dönüşü tipik sözlerde acı bir ifadeyle billurlaştırır: "Denedik, bir felaketti" ve "Başarısızım, öyleyse varım". Ama Badiou'ya göre, böyle başarısızlıkların ve felaketlerin kanıtladığı tek şey, mevcut topluma karşı kararlı muhalefetin "zor" bir problem olduğudur. Tıpkı bir kanıtta başarısızlığa uğrayan bir matematikçinin o kanıta kaynaklık eden problemi bu yüzden yok saymayacağı gibi, bir siyasal militan da başarısızlığı ya bir zorunluluğa ya da bir erdeme çevirmez:

> Öyle ki (totaliterci hayaletten kurtulmamızı sağlayan) ahlakın ve (şeylerin mevcut durumunun nesnel değerlerini gören) gerçekçiliğin birleşik ilerlemesi olarak bize sunulan şey, aslında, kapasitesizliğin bir itirafıdır. Dönekliğin özü, yetersizliktir.[39]

Badiou, parlamenter demokrasinin (ya da daha sonra koyacağı adla, kapitalist parlamentoculuğun) kalbindeki "negatif hürriyetler"i savunmaya adanmış liberal Restorasyonun anti-Marksist felsefesine burada doğrudan karışır. Marksist-Leninist dizilimin, onun özgül siyasal faaliyet düzenlemesinin sona erdiği ya da tükendiği fikrini tekrarlar.[40] Ama statükoya karşıtlığın hâlâ her özgürleşme siyasetinin kalbinde yer aldığını savunur. Dahası, Aydınlanma'nın hürriyet izleğine geri dönüş açıkça yetersizdir, çünkü "siyasal sorunun *güncel* aşaması"nı belirleyen eşitlik sorunundan kaçılamaz. Badiou'nun Marksist-Leninist "montaj" dediği şey sonrasındaki sorun, despotik olmayan bir devlet koşullarında beliti eşitlik olan bir siyasetin -hak ve yasa devleti (parlamenter anayasal li-

beral demokrasi) ile tiranlığın modern yan yanalığının ötesinde bir çağdaş siyasetin- nasıl uygulanacağıdır. İlk önceleri belirteç olarak "işçi"nin siyasal alana girişiyle dikkati çeken "çağdaş" siyasete, sırf "modern" bir anti-despotik liberal demokrasi siyaseti uğruna sırtımızı dönemeyiz. Ne var ki, Badiou'nun "Marksizmi toplumsallıktan çıkarma" yönündeki riskli önerisi izlenirse, eşitlik, "maddi konumlar"ın eşitliği açısından ("ekonomist anlayışla") değil, kesinkes siyasal açıdan düşünülmelidir. Eşitlik düsturu şu hâle gelir: "Dünya nasıl bir yer olmalıdır ki, orada eşitlikçi olmayan bir ifade imkânsız olsun?"

Lacan'a özgü yaygın bir ayrımı kullanan Badiou, burada, Saint-Just'tan beri *simgesel* dilde bir yasaksızlık biçimi olarak işlev gören modern özgürlük siyaseti ile eşitlikçi olmayan ifadelerin *gerçekten* imkânsızlığını sağlamayı amaçlayan çağdaş bir eşitlik siyaseti arasına kritik bir ayrım çizgisi çizer (bu, Badiou'nun genele ilişkin daha sonraki kavramının başta gelen özelliği olmayı sürdürecektir. Burada özellikle yıkıma ilişkin komünist diyalektiğe önceki bağlılık açısından şaşırtıcı olan, güce, savaşa ve devlete ilişkin devrimci sorunsaldan kopuk olarak, "barış zamanları"nda genel eşitlik problemi koşulunun yanı sıra, özgürlük siyaseti ile eşitlik siyaseti arasındaki *tamamlayıcılık* fikridir. Badiou'nun yazdığı gibi: "Despotik olmayan bir devletin genel koşulları altında, en kapsayıcı felsefi kategorisi eşitlik olan bir siyaset nasıl düşünülebilir ve uygulanabilir?"[41] Eşitlik siyaseti, bu çerçevede, gerçek olan ama simgesel düzenin imkânsızlığa mahkûm ettiği bir eşitlik uğruna yasaklayıcı simgesel siyaset *içinde* işler (burada Badiou'nun tutumu, Gerçek ile imkânsız arasındaki Lacan'a özgü bağı tekrarlar).

Bu düşüncelerden iki sorunlu sonuç doğar. Birincisi, siyasetin öncelikle ya da doğrudan doğruya bizatihi hükümetin iyileştirilmesiyle ilgili olamayacağıdır, çünkü "siyaset, devlet ve sivil toplum üzerinde, bunlar iyi ya da mükemmel olsalar bile, birleşmiş bir fazlalık olarak düşünülebilir olmalıdır".[42] İkincisi, özgürleşme siyasetinin, iktidar projesini (kısacası, proletarya diktatörlüğünü) terk ettikten sonra dışsal olarak bir tür liberal çerçeve tarafından ("barış zamanları"nda) koşullandırıldığı yolundaki zımni savda yatar. Badiou'nun daha sonra dile getirdiği "devlete mesafeli siyaset" anlayışının[43] –"var olan toplum"a karşıtlığı ve bir dereceye kadar onun nasıl değiştirileceği sorununu savunan, ama bu görünürde apaçık karşıtlığı yine aynı toplumun sağladığı simgesel çerçeveye tahammülle birleştiren bir tutumun- tüm muğlaklığını burada kaydedebiliriz: "Bu nedenle, çağdaş (imkânsıza göre gerçek) eşitliğe yönelik çalışmamızı için-

den yaptığımız, modern (yasaksızlığa göre simgesel) özgürlük isteğimizi sürdürüyoruz".[44] Bu, Marksist siyasetin ancak liberal bir zarfın içinden varlığını sürdürebileceğini söylemek midir? Özgürlük (devlette) ile eşitlik (siyasette) arasındaki gerilim problemini, bunlara aracılık eden güç, otorite ve en önemlisi, sömürü sorunlarıyla birlikte, su götürmez şekilde ortaya atıp çözmeye çalışmazsak, "toplumumuzun ve temsil ettiklerinin geri ve fena karakterine ilişkin sentetik görüşü *siyaset içinden* yeniden formüle edebilir" ve "zor" bir problem olan "mevcut toplumu değiştirme" problemini savunabilir miyiz? Başka bir ifadeyle, eşitliğe ilişkin post-Leninist bir radikal siyaset gerçekten post-devrimci olmayı kaldırabilir mi?

Siyasal idealizmin çürütülmesine doğru

Marksist siyaset ile Marksist ekonomi politik eleştirisinin ayrılmasını zaten önkabul sayan Badiou'nun 1980'lerdeki Marksizm "sürgün"ü, zaman zaman, Marksist projenin tutarlılığını yıkıyor ve bizatihi "Marksizm" terimine tutunma olasılığına şüphe düşürüyor görünür. Ne de olsa Badiou, *Metapolitics*'te, Marksizmin siyasal örneklerinin –Lazarus'un sözleriyle söylersek, "tarihsel tarzlar"ının– mutlak şekilde tutarsız, totalleştirilemez olması anlamında "*Marksizmin var olmadığı*"nı[45] son noktayı koyarcasına ilan etmeyecek midir? Yine de 1980'li yıllar boyunca, *Being and Event*'in yayınlanmasından önce Badiou, "Marksist siyaset" kavramını sınırda da olsa geçerli saymayı sürdürür; en azından bu kavramın ancak köklü bir şekilde yıkıma uğratılmasıyla (ironik yapısökümüyle değil) yeni bir özgürleşme siyasetinin "yeniden bileştirileceği" anlamında böyledir. Marksizm adının böyle uç noktada korunmasında söz konusu olan nedir? Bir kere, İngilizce konuşan dünyadaki artık can çekişmekte olan post-Marksizm modasının itici gücü, toplumsal sınıf ile devrimci siyaset arasındaki eklemlenmenin reddiydi, bu da proletarya fikrini sırf üzerinde tartışılan ve üstünlük kurmak için ortaya atılan alelade bir kimliğe indirgiyordu. Ama yine, yüzeysel benzerliklere rağmen, Badiou ve arkadaşlarının sınıftan öteye yaptıkları hamle siyasal bir yargıya, yani (çelişki kategorisinin ve toplum ile siyaset arasındaki geçişliliğin ağır bastığı) "sınıfçı" siyaset tarzının etkisini yitirdiği düşüncesine dayanır.[46] Bu nedene Badiou, Marksizmin bunalımında anti-Marksizmin düşleyebildiğinden daha fazla şeyin olduğunu ilan eder –çünkü esas olarak anti-Marksizm yalnızca nesnel bunalımı kaydeder, ama onu birincil, öznel yanıyla düşünemez.[47] Dahası, Badiou, *toplumsal-siyasal* bir sınıf olarak işçi sınıfının

tükendiği konusunda (bizatihi toplumsal sınıfın sonuna ilişkin böyle bir iddiada bulunmadan) açık sözlü olmakla birlikte, hiçbir özgürleştirici siyasetin işçileri devre dışı bırakamayacağını da aynı ısrarla vurgular.

Minimal bir Marksizme yönelik bu istek iki adımda gözlemlenebilir. Birinci adım, Badiou'nun, açıktan açığa *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki Kant'a gönderme yaparak, "idealizmin çürütülmesi" dediği şeyi içerir. Marksist siyaset, "bağların yeri [*le lieu des liens*]" olarak toplumsaldan koparılırsa, düzenlenmiş ve ontolojik temellere dayalı bir toplumsal yapıya geçişlilik gerekliliklerivle bağlı olmayan herhangi bir yerin ve herhangi bir öznenin özgürleşme odağı ya da taşıyıcısı olabilmesine olanak tanıyan türden idealist çoğulculuğa ne engel olur? Badiou, toplumsal potansiyel ve siyasal öznelleşme diyalektiğini terk edince, işçilerin siyasal ayrıcalığına ilişkin "elle tutulur önkabul"e dayanamayacağının çok iyi farkındadır. Ama yine bilir ki, benimsediği siyasal belitin maksimal bir yorumu, post-Marksist kuramların çoğunun çoğulcu "idealizm"inde olduğu gibi, bir siyasal öznenin toplumsal alanın herhangi bir noktasında ortaya çıkışını olanaklı görmeye götürebilir. Bu olasılığa karşı koymak için Badiou, "siyasal öncesi durumlar" dediği hâllerde eşitlikçi bahis müdahalesinin bir olaya minimal ölçüde ithafını önerir.[48] Siyaset ile toplumsal arasındaki bu minimal, öngörüsel erk boşluğu, bir siyasal öznelliğin (söz gelimi, işçi sınıfı partisinin) ön alıcı *inşasına* olanak vermemekle birlikte, siyasal olumsallığa ilişkin maksimal iddianın (yani, herhangi bir öznenin herhangi bir yerde doğabileceği iddiasının), Kant'a yapılan göndermeyle, salt negatif bir *reductio ad absurdum*'una izin verir.

Dikkate değecek herhangi bir ölçüde toplumsal ontolojiye sığınmaktan kaçınan Badiou yine de şunu savunmaktan kendini alamaz: Bir siyasal öznenin oluşumunda "işçi tikellikleri"nden kaçmak, bir özgürleşme siyasetinin, hükmedilenlerce elde tutulan yerlerin ya da noktaların herhangi birini yörüngesine dâhil etmeksizin kendini konuşlandırabildiğini farz etmek olurdu. Şu "teorem" buradan doğar:

> Güncel koşullar altında siyasal müdahale ... yeri işçi ya da halk olan olaylara sadık kalmaktan stratejik olarak kaçınamaz. Farz edelim ki kaçınabilsin ... bundan, bu siyasetin, hükmedilenler kitlesinin (sayısı ne olursa olsun) ... maddi olarak bulunduğu yerleri, yani fabrikaları, banliyölerdeki malikâneleri, göçmen konutlarını, yineleyici BT işinin yapıldığı ofisleri dolaysız alanına dâhil etmeksizin kendini konuşlandırabildiği sonucu çıkardı. Özellikle fabrikaları düşünürsek, dışlama radikal olurdu, çünkü fabrikaların sivil toplumdan ve toplumsal ilişkilerini sürdüren aracı yasalardan ayrılmış olduklarını kolayca saptayabiliriz. Bu varsayıma göre, tahakkümsüzlük

> siyaseti, hükmedilenlerin kendileri için, ancak temsil biçiminde var olurdu, çünkü bir müdahaleye yol açan hiçbir olay, yeri açısından onları dâhil etmezdi.[49]

Vurgulanan nokta, salt, özgürleştirici siyasetin en alt basamakları, dışlanmışları, ezilmişleri kapsaması gerektiği değil, ortaya çıkan siyasal öznenin onları ve "yer"lerini doğrudan içermesi -başka bir deyişle, "sunma"sı- gerektiğidir. Aksi hâlde, devlet temsili düzeyinde kalırız. Dolayısıyla, idealizmin bu çürütülüşü, özgürleşmenin herhangi bir yerde, herhangi bir zamanda, herhangi birisi aracılığıyla meydana gelebileceği yönündeki "yeni toplumsal hareketler" ideolojisine salt saldırmaktan (ya da tam anlamıyla, onu saçmalığa indirmekten) ibaret değildir. Aynı zamanda, hükmedilenlerin, kendileri siyasal eyleme katılmaksızın bir siyasal *programda temsil* edilebilecekleri şeklindeki her anlayışa balta vurur. Badiou, siyasal öncesi bir "yer"e ilişkin bu fikirden hareket ederek ve hem idealist çoğulculuğu hem her türlü "spekülatif solculuğu"[50] dışlayarak, ondan sonra *Being and Event*'te Marksist siyasetin bu problemlerine meta-ontolojik bir çözüm getirmeye çalışacak, büyük yapıtının Marksizm-Leninizme sırt çevirdiği dönemde yeşerip olgunlaşmış kavramlarla ve yönelimlerle ne ölçüde bağlantılı olduğunu gösterecektir.

Üretimin saklı mekânından olay yeri olarak fabrikaya

Badiou, işçi karşıtı siyasal idealizmin çürütülmesinden başlayarak, ilk önce fabrika açısından ve siyasetin öznel figürü olarak işçi açısından olay yeri kuramını -onun olgunluk dönemi felsefesinin belirleyici bir bileşeni- geliştirir. Bu, kendi metafizik yoksulluğundan sağ çıkabilecek bir Marksist siyasete ilişkin savın deyim yerindeyse ikinci adımıdır. 1987'de *Le Perroquet*'de yayınlanan ve aslında *Being and Event*'e dâhil etme niyetiyle kaleme alınan "Olay Yeri Olarak Fabrika" başlıklı yazıda, Badiou'nun hem genel öğretisinin güçlü bir özetiyle hem de Marksist siyaset kavramını savunmaya dönük son açık seçik girişimiyle karşılaşırız.[51] Benim buraya kadarki savlarım, olay yeri üzerindeki bu çalışmaya götüren içsel kuramsal ve siyasal gerekliliği ortaya koymak, öyle yaparken de Badiou'nun Marksizmle yakın karşılaşmasının, *Being and Event*'de billurlaşan ve daha yakın zamanda *Logiques des mondes*'da sürdürülen projenin tam temelinde (kendisi en sonunda bu "örnek"i büyük yapıtından çıkarmayı seçtiği için her ne kadar giderek siliniyor olsa da) yattığını göstermek amacını güdüyordu.

Being and Event'in bu kesilip atılmış parçası, *Le Perroquet*'deki diğer yazıların hepsinden çok daha fazla, Marx'a (ve Engels'e) geri dönüş çağrısı yaparak, post-Leninizm meselesini bir kenara koyar. Badiou, meta-ontolojik ve metapolitik soruşturmasını yürütürken, Marksist bir siyaseti "yeniden bileştirme" girişimiyle birlikte dokumaya çalıştığı, işçi siyasetine ilişkin Marksist düşünüşün iki kavramsal mirasından yardım alır. Bunlar, Marksist aygıtta proleter öznenin özgüllüğü (emek gücünden başka satacak bir şeyi olmayan proleter, türsel bir kapasitenin taşıyıcısıdır) ile bağlantılı *boşluk* ve Badiou'nun, sömürü örgütlenirken ve ona karşı konulurken esas alınan yerelleşmiş koşullara ilişkin Engels'in sorgulamalarıyla bağlantılandırdığı *yer* kavramlarıdır. Çok özlü bir bildirgede Badiou, giriştiği felsefi çabayı kesinlikle bu iki terimin farklı bir eklemlenmesi, farklı bir diyalektiği açısından, ortodoks Marksizmin "kurgular"ının ötesine geçen bir açıdan tanımlar:

> İşçiye gönderme yapılmasının gerekliliğine ilişkin nesnelci yorumun tam kalbinde, göreceğimiz üzere, ancak öznele doğru merkezilikten çıkardığımızda siyaset vizyonu olarak tam anlamını kazanan iki terimle karşılaşırız: boşluk ve yer.[52]

Badiou, bir siyasal olayın ancak fabrikayı olay yeri olarak dikkate alırsa meydana gelebileceğini öne sürmekle, siyasetin ve siyasal öznelleşmenin müdahalesini sosyoekonomik bir dinamiğe geçişli kılmaksızın bir tür minimal nesnellik (yani, idealizmin başka bir çürütmesini) sağlamayı amaçlar. Kendisinin söylediği gibi:

> Savunmakta olduğum paradoksal ifade, son olarak, fabrikanın ... toplumsal-tarihsel sunuma ... ait olduğu (sunumun içinde sayıldığı) ama işçilerin, fabrikaya ait oldukları ölçüde, öyle olmadıklarıdır. Bu nedenle, fabrika – işçilerin yeri olarak– topluma *dâhil edilmez* ve işçiler (fabrikanın işçileri) Devlet sayımı için hazır, alakalı bir "parça" oluşturmazlar.[53]

İşte bu anlamda, fabrika, yeniden el konulabilecek ve yabancılaşmadan çıkarılabilecek bir üretimin saklı mekânı değil, siyasetin müdahale edebildiği, "boşluğun kenarında" (sunulmamış tahakküm gerçeğinin kenarında) bir siyasal öncesi yerdir. Bu kavramın bağıntılı karşılığı, bizatihi (proleter) boşluğun, yabancılaşmayı (yabancılaşmadan çıkarmayı) açıklayıcı bir mantıktan kopmuş ve Aynının üretimi kavramına, üretim komünizmiyle içkin bir bağı artık bulunmayan komünizm üretimi kavramına yeniden bağlanmıştır.[54] O zaman Badiou, "Olay Yeri Olarak Fabrika"da çizilen spekülatif yörünge temelinde, Marksizme (çarpık, heterodoks, sapmış) bağlılığını yeniden öne sürebilir:

> En yalın hâline indirgendiğinde Marksizm, bir tahakkümsüzlük siyaseti -saymanın devletçi sayımından düşülmüş bir siyaset- varsayımının ve modernitedeki en önemli olay yerlerine, tikelliği maksimal olan, işçi yerleri olan olay yerlerine ilişkin tanımlamanın birleşmesidir. Bu iki katmanlı ifadeden çıkan sonuç, varsayımın araya karışan ve örgütlü denemesinin kendisini hiç durmaksızın bu yerleri dikkate almaya hazırlaması gerektiği ve işçi referansının siyasetin bir özelliği olduğu, bu olmayınca, kişinin kendini Devlet sayımından düşmeyi *zaten* bırakmış olduğudur. Eğer bir kişi, siyasetin mümkün olduğunu savunuyorsa, meşru olarak kendine Marksist demeye devam etmesinin nedeni budur.[55]

Badiou'nun sonraki çalışmaları 1987 tarihli bu makalede açıklanan araştırma programıyla az çok tam tutarlık gösterdiği için, sonuçta bunları, Marksizmi "en yalın hâline indirgenmiş" olarak düşünme girişimi gibi okumayı göze alabiliriz.

Konuyu sonuca bağlarken, Badiou'nun düşüncesinin bu evresinde özellikle ivedi olan ve daha yeni çalışmalarından bazılarıyla yankılaşım içinde görülebilen iki soruna değinmek isterim. Birincisi, Badiou'nun proleter öznelliğine ve siyasal değişimlere ilişkin belirli bir Marksist sezgiye sadık kalma biçimiyle ilgilidir. Badiou, ne de olsa, Marx'ın mirası ile kendisinin Marksizmi yeniden bileştirmesi arasındaki ayrılık-içindesürekliliği şöyle tanımlar: "Bir proleter siyasal kapasite varsayımını (yeniden) formüle ediyoruz".[56] Bununla birlikte, idealizmin çürütülmesi ve "işçi referansı"nın başka yazılarda devam ettirilmesi, başlı başına işçilere tanınan her türlü siyasal öncesi öznel ayrıcalığın boşaltılmasını gerektirir görünüyor (siyaset onların yerlerine dokunmalıdır ama onlar, işçiler olarak, potansiyel siyasal özneler değildirler). Durumun boşluğu, bir siyasal kapasiteyle eşitlenebilir mi? Ve bu kapasite, olay sonrası bir müdahalenin geriye işleyen tek sonucuysa (fabrikanın politikleşmesi, belitsel olarak, "işçilerin düşünüyor olmaları"nı gerektirir), "kapasite" teriminin eğilim ve potansiyel kavramlarıyla ve yabancılaşma (yabancılaşmadan çıkma) kuramıyla olan kaçınılmaz bağları düşünülünce, bu terim gerçekten geçerli olabilir mi? Badiou'nun *Being and Event*'te türe özgü (jenerik) kavramıyla ilgili yaptığı felsefi kavramlaştırmanın, boşluk, eşitlik ve özne arasındaki bağı koruyarak ama nasıl olursa olsun her türlü gizilliği dışlayarak, daha önceki "Marksist siyaset" görüşündeki gerilimleri aşma girişimi olarak okunabileceğini öne süreceğim.[57]

İkinci problem, özgürleştirici siyasetin arkasındaki güdüyle ilgilidir. Badiou, eşitlik kavramını saflaştırmayı ve politikleştirmeyi, salt maddi ölçütlere olan bağımlılığına son vermeyi açıkça ister. Ama ortodoks

Marksizmin toplumsallaştırma kurmacalarına duyduğu alerji nedeniyle, Marksist siyasete ilişkin tüm bakışını siyasal-felsefi kavramlar olan dışlama, tahakküm ve temsil kavramları açısından çerçeveleyerek çağdaş siyaset ölçütlerinden geri adım atıp sırf modern ölçütlere yönelmiş görünür. Badiou, "Olay Yeri Olarak Fabrika"daki "yerin ontolojisi" konulu bölümde belki de en açık bir şekilde, *sömürü* kavramının her türlü çağdaş siyaset için yanıltılamaz bir denektaşı olabileceği olasılığını yadsıyor görünür. Başka bir yerde öne sürdüğüm gibi, devlete mesafeli bir siyaset ile sermaye karşıtı bir siyaset arasındaki fark, temsil mekanizmalarına dayanıyor olmakla birlikte kapitalist gücün, kolayca dışlama, görünmezlik ya da tahakküm açısından betimlenemeyen şekillerde bizatihi tikellikler üzerinde de "doğrudan" işlemesi ölçüsünde, temsil sorununun bu ikincisini kapsayamayacağı gerçeğinde yatıyor olabilir.[58] Ekonomi politik eleştirisindeki değer kavramında, temsil/sunum mantığıyla kolayca işe koşulamayacağını ve öznellikle ve uzlaşmazlıkla olan bağlarının göz ardı edilemeyeceğini öne süreceğim bu kavramda bahis konusu edilen tam da budur. Sonuçta ortaya çıkan (ve oldukça ürkütücü) görev, Marx'ın kendi çalışmalarını karakterize eden sömürünün doğrudan politikleşmesi[59] ile "Olay Yeri Olarak Fabrika" gibi metinlerin sağladığı meta-ontolojik ve metapolitik kılavuz ilkelerden bazılarını birleştirmek olurdu. Sömürü mantığının ve siyasal öznelliğe ilişkin düşünüşümüz üzerindeki etkilerinin anlaşılması, Hannah Arendt'in "toplumsal sorun"un yıkıcı yansımalarına karşı siyasetin özerkliğine yönelik cumhuriyetçi ve konseyci savunusunu[60] uzaktan anımsatan "aristokratik" bir çözüm olasılığını dışlamamıza da olanak verirdi. Bu, Badiou'nun Marksizmin "sürgün"ü ile ortaya atmış olduğu en çarpıcı sorulardan biriyle çaresiz cepheden yüzleşmemizi zorunlu kılar: Çağdaş siyaset (pozitif eşitlik siyaseti) modern, devletçi siyasetin (negatif özgürlük siyasetinin) sürdürülmesiyle bağdaşır mı? Yoksa "anti-modern" olma riskine girmeli ve eşitlik için salt devlete mesafeli değil, devlete *karşı* da çalışmalı mıdır? Bu, Marx'ın siyasal bir Odysseus gibi çok geçmeden yine yurduna dönebileceğini ve post-Marksist taliplerimize hiç yüz vermeyen sadık Penelopeler olarak bizim en sonunda onu aşina olmadığımız giysileri içinde tanıyabileceğimizi öne sürmek değildir. Daha alçakgönüllülükle, Badiou'nun boşluk ve yer kalkanını kullanarak Marksizmin yurdundan sürgünü ile Marksist bir siyasetin (yeniden) başlangıcı arasında kurduğu bağlantının, antika meraklısı "eski Marksistler" ile hain yeni liberaller arasındaki dalaşmalar karşısında yararlı bir alternatif olduğunu, aynı zamanda da Marx'ın siyasetini (yeniden) düşünmeye zemin oluşturacak benzersiz bir felsefi platform sağladığını öne sürelim.

NOTLAR

1 Bu makalenin önceki bir sürümü Belgrad'da yayınlanan *Prelom* dergisinde çıktı. Bu savları formüle etmem için bana ilk hevesi veren ve yoldaşlıklarını esirgemeyen Ozren Pupovac'a ve editörlere teşekkür ederim.

2 Sandevince 1984c, s. 10.

3 Bosteels 2005a. Badiou'nun siyasal düşüncesi konusunda Bosteels'in yaptığı keskin analizler çok yakında *Badiou and Politics* (Badiou ve Siyaset) adlı kitapta bir araya getirilecektir. Ayrıca bkz. Badiou'nun Bosteels'le yaptığı yakın tarihli bir görüşmede Maoizm ile ilgili yorumları, Bosteels 2005c, s. 241-6.

4 Laclau ve Mouffe 1985; Wood 1998.

5 Žižek 1999, s. 172.

6 Žižek 1998.

7 Badiou'nun çalışmalarının dönemleştirilmesine ilişkin ek düşünceler için bkz. Toscano 2006a.

8 Badiou 1984, s. 8; Badiou 1985, s. 61.

9 Bkz. Laclau 1991.

10 Badiou 1985, s. 12.

11 *Varlık ve Olay*'da "devlet" kavramının ele alınışından anlaşıldığı üzere, Badiou ölçüyü temsile eşit sayar. Badiou'nun devlet kuramına yüklenmiş sorunlardan bazılarını –özellikle de sermayenin ve kapitalizmin düşünülmesi açısından koyduğu engelleri– Toscano 2004b'de irdelemiştim.

12 Badiou 1985, s. 14.

13 Bu bakımdan, Badiou'nun bir "Marksist siyaset"e bağlılığın korunmasına 1980'li yıllarda yaptığı vurgu, onun, ekonomi politiğin eleştirisinin bir özgürleşme siyasetine ya da başka bir yerde "komünist sabitler" dediği şeye katkı yaptığı yolundaki kanaatiyle ilişkilendirilmelidir (bkz. Toscano 2004a). Ekonomi politiğin eleştirisinin Marksist siyasete göre ikincil konumu hakkında bkz. Badiou 1982, s. 296.

14 A.g.y.

15 Badiou 1985, s. 13.

16 *Varlık ve Olay*'da Bir ve Çoğul üzerinde ilk kafa yormalar dışında, Badiou'nun bütünlük kategorisinden kopuşunu değerlendirmek için anahtar metin belki de "Hegel ve Bütün"dür (Badiou 2004, s. 221-32). Badiou'nun yakın tarihli *Logiques des mondes*'da ortaya koyduğu "dünya" kavramına özel atıfta bulunularak, kapitalizmi Badiou'nun totallikten çıkarılmış ontolojisi çerçevesinde düşünme olasılığına ilişkin bir irdeleme için bkz. Toscano 2004b.

17 Badiou'nun akılcılığı konusunda bkz. Ray Brassier ve Alberto Toscano, "Şansa Bağlı Akılcılık", Badiou 2004'te.

18 Badiou 1985, s. 67.

19 Badiou 1999, s. 61-8.

20 Badiou 2006, s. 327-43.

21 Badiou 2001, s. 25-7.

22 Sandevince 1984, s. 5. UCFML, "Groupe pour la formation d'une Union des communistes de France marxiste-leniniste"nin (Fransa Marksist-Leninist Komünistler Birliği Oluşturma Grubu) kısaltmasıdır. 1985'te UCFML dağıtıldı ve yerini, partisiz bir örgüt olan L'Organisation politique'e bıraktı; bu örgütün temel tezleri L'Organisation politique 2001'de bulunabilir. Badiou'nun mücadeleciliğine ilişkin ayrıntılı anlatımlar için bkz. Hallward 2003 ve Bosteels 2005a.

23 Bu özellikle Sandevince 1984a'da savunulmaktadır.

24 Jameson 1997.

25 Peyrol 1983, s. 5. *Peut-on penser la politique?*'te Badiou konuyu şöyle koyar: "Komünist siyaset üzerine bahse girilmelidir: Bunu asla *Kapital*'den çıkarsayamazsınız" (Badiou 1985, s. 87). Bu "uzun bahis"in (s. 90), bir durak yerine işaret etmek şöyle dursun, asla böyle bir kuruntulu "çıkarsama"dan yana olmayan Marx'in kendi düşünüşünün bir özelliği olduğu elbette savunulabilir. Bkz. Kouvelakis 2004. Marksizmin, siyaseti *Kapital* eleştirisinden "çıkarsama"yı özendirdiği düşüncesi, Wood'un yerden yere vurduğu "düzmece Marksizm" ile yakınlaşma tehlikesini beraberinde getirir. Bkz. Wood 1998, s. 187.

26 Badiou 1985, s. 20. Belirtmek gerekir ki, kapasite kavramının bu yeniden düşünülüşü, "olaysal açıdan" 1970'lerin sonu ile 1980'lerin başında Polonya'da yaşanan işçi hareketiyle bağlantılıdır. *Peut-on penser la politique?*'in tam olarak "Polonya işçi hareketinin evrensel anlamı" başlığını taşıyan bölümüne (Badiou 1985, s. 45-8) ve ayrıca, Lebovici 1983'e bakın.

27 Bu makalede ve *Le Perroquet*'teki başka makalelerde, siyasal bir "Marx'a geri dönüş", Leninist deneyimi yadsır şekilde Marx'a bir (yeniden) başlangıç anlamı vardır. Sandevince 1984c, s. 10. Ama özellikle UCFML 1983'e bakın. Marx'ın ölümünün yüzüncü yıldönümü anısına, "Un

Perroquet-Marx" başlığıyla derginin bütün bir sayısı bu sorunların irdelenmesine ayrılmıştır.

28 Badiou 1985, s. 26.

29 Badiou 1985, s. 27. Dolayısıyla post-Leninizm, "devletin yüksek çıkarı"nın bütün biçimlerinden kopmayla, sürdürülebilirliğini bizatihi Marksizmin kurucu dürtüsünden alan bir kopmayla tanımlanır: "Marksist siyasetin evrensellik ilkesi Devlet değil, daha çok, sınıf mücadelelerinin ve devrimlerin yürütülmesinde gözetilen komünist süreçtir". Sandevince 1984c, s. 10.

30 Badiou 1985, s. 28.

31 Badiou 1985, s. 29.

32 Badiou 2003, s. 131.

33 A.g.y.

34 Badiou 1984, s. 1. Badiou, artık Marksizmin "gerçek tarihi yapılandıran bir güç" olmadığı günümüzde, yani siyasetin "siyasal felsefi ilkenin Marksistleştirilmiş [*marxisée*] biçiminden özgür kılınabileceği" anlamında, Marksizm ile işçi hareketinin "Marksistleşme" tarihinin birbirinden ayrılması açısından da bu soruna değinir. Marksist siyasetin önceki dizilimi karşısında radikal durak noktası ve (yeniden) başlama figürü önerisi buradan gelir. Bkz. Badiou 1985, s. 5-9.

35 Elbette başka bir kritik an da Kültür Devrimiyle başlayan yörüngenin ölüm çanında kaydedilecektir. Bkz. Bosteels 2005a ve Badiou'nun *Le Monde*'da çıkan Dörtler Çetesinin yargılanmasıyla ilgili yazısı, Badiou 2005a.

36 Laclau ve Mouffe'a göre, "evrensele ilişkin söylem ve bunun ima ettiği üzere ancak sınırlı sayıda öznenin ulaşabildiği 'hakikat' için ayrıcalıklı bir erişim noktası varsayımı terk edilmeden radikal ve çoğul bir demokrasi olmaz." Laclau ve Mouffe 1985, s. 191.

37 Badiou'nun geçen yirmi yıla yönelttiği yeni post-devrimci "Restorasyon" suçlaması, Badiou 2007'de özetlenmiştir.

38 Badiou'nun özgürleştirici olmayan ya da evrensel karşıtı öznelliklere ilişkin anlayışı için bkz. Toscano 2006b.

39 Badiou 1987a, s. 2. Ayrıca bkz. *Peut-on penser la politique?*'te "Çağdaş anti-Marksizmin tepkisel anlamı" başlıklı bölüm, Badiou 1985, s. 48-51.

40 "[Marksist] montajın tükendiği kesindir. Artık toplumsal-siyasal özneler yoktur, devrimci izlek öznellikten çıkarılmıştır, Tarihin öznel bir anlamı yoktur. Ansızın, iki tarafın uzlaşmazlığı, artık var olan topluma karşı küresel husumetin doğru yansıması değildir." Badiou 1987a, s. 3.

41 A.g.y.

42 Badiou 1985, s. 20.

43 Badiou 2005b, s. 150-1.

44 Badiou 1987a, s. 3. Ayrıca bkz. Badiou 1992, s. 248.

45 Badiou 2005, s. 58.

46 Bkz. Lazarus 2005.

47 Badiou 1985, s. 51.

48 "İşçiye ve halka özgü tikelliklerin kolektif katılımının hissedildiği, Tek'e ait rejimin başarısızlığının sezilebildiği gerçekler ve ifadeler kompleksine *siyasal öncesi durum* diyorum". Badiou 1985, s. 76.

49 Badiou 1985, s. 81-2.

50 Bkz. Bosteels 2005b.

51 Badiou 1987b.

52 A.g.y.

53 A.g.y.

54 Toplum ile siyasal arasındaki geçişlilik ve üretim komünizmi ile aynılık üretimi (ya da komünizm üretimi) arasındaki ayrım sorunu için bkz. Toscano 2004.

55 Badiou 1987b.

56 Badiou 1984, s. 8.

57 Aynı zamanda, Badiou'nun siyasal antropolojiye veda etmesinin biraz zamansız sayılabileceğini düşünüyorum. Bu soruna ilişkin bir ön açıklama için bkz. Power ve Toscano 2003. Ayrıca bkz. Power 2005.

58 Bkz. Toscano 2004b. Bu makale, Badiou'nun kapitalizme ilişkin kavramlaştırmasında ve ekonomi politik eleştirisine karşı kayıtsız görünmesinde yatan gerilimleri ve çelişkileri irdelemeye de çalışıyor.

59 Bkz. Kouvelakis 2004, ayrıca Massimiliano Tomba'nın "Artık Değer Diferansiyelleri", *Historical Materialism* (yakında).

60 Arendt 1963, özellikle Bölüm 6: "Devrimci Gelenek ve Kayıp Hazinesi".

Bölüm 29

Devrimci Potansiyel ve Walter Benjamin: Savaş Sonrası ve Bir Kabul Görmenin Tarihi



Esther Leslie

Kabulün bağlamı: Batı Almanya, 1968 ve sonrası

Walter Benjamin'in Marksizme yakınlığı konusunda yapılan değerlendirmeler, değerlendiricinin yerine ve değerlendirmenin zamanına bağlı olarak değişir. Örneğin Batı Almanya'da, 1968'den sonra, Benjamin'in çalışmalarının Marksist literatüre -alışılmışın dışında da olsa- bir katkı yaptığından pek kuşku duyulmadı. Bir siyasal praksis rehberi olarak da ona başvuruldu. 1960'ların sonunda hareketlenen öğrenciler, korsan baskılarla derslerini ondan aldılar. Toplumsal isyanın kadrolarınca özellikle 1960'larda yeniden keşfedilen Benjamin, bir elde fotokopi makinesi ve diğer elde esrarlı sigara ile birlikte, onların zihinlerinde yer etmiştir. Bu görüntüye ek bir süsleme olarak Kalaşnikof ya da bomba da görülebilir -*Rote Armee Fraktion*'dan (Kızıl Ordu Fraksiyonu) Andreas Baader, sonraki yıllarda, örneğin "Tarih Kavramı Üzerine"den[1] söz ederken, 1976'da yazdığı "Tutuklulara Mektup"unda[2] Benjamin'e değinecekti. Bu yüzden ve bazen bununla eleştirel bir diyalog içinde, Benjamin'e yönelik önemli yeni-Marksist sahiplenmeler de vardı ve belki en dikkat çekeni Jürgen Habermas'ın çalışmalarında görüldü. Habermas'ın ilk kez 1972'de Almancada yayımlanan "Bilinç Yükseltici ya da Kurtarıcı Eleştiri" başlıklı makalesi çığır açıcı bir bildiriydi.[3] Bu makale, Benjamin'i, "ideoloji eleştirisi"nin ya da "bilinç yükseltici" eleştirinin aksine "kurtarıcı eleştiri"nin bir temsilcisi olarak saptıyordu. Kefaret ödeyen eleştirinin siyasal praksisle hiçbir içkin ilişkisi yoktu. Habermas'ın makalesi, öğrenci

hareketinin ondan yararlanmak için kalkışabileceği herhangi bir araçsalcı girişimden Benjamin'i kurtarma çabasıydı.

Bu yıllarda Benjamin'in mirasına ilişkin tartışmaların çoğu, sanat ve estetik sorunları üzerine odaklanıyor, (1930'da Benjamin'in "Teknik Olarak Kopyalanabildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlıklı makalesinde analiz ettiği gibi) sanatın teknik kopyalanabilirliği ile Benjamin'in Adorno'ya karşı öne sürdüğü gibi, sanatın özerkliği arasındaki ilişkiye vurgu yapıyordu. Soruşturulan şey, Benjamin'in "Sanat Yapıtı" başlıklı makalesinin son sözünde "sanatın siyasallaşması" ve "siyasetin estetikleşmesi" hakkındaki yorumuydu. 1975'te yayınlanan Heinz Paetzold'un *Neomarxistische Ästhetik* (1974) ve Helmut Pfotenhauer'in *Ästhetische Erfahrung und gesellschaftliches System* adlı çalışmaları kilit metinler arasındaydı.[4] Benjamin 1970'ler boyunca Batı Almanya'da, Üçüncü Reich öncesi döneme ait komünist uygulama ve kuramın mirasının yeniden keşfedildiği, incelendiği ve tartışıldığı iyiden iyiye politikleşmiş bir akademi dünyasında Marksist, yeni-Marksist ya da maddeci angajman parametreleri belirlemek için kullanıldı.

Bernd Witte'nin 1975'te yaptığı katkı, Benjamin'i, edebî incelemeler alanındaki karşıtı Georg Lukács'la ilişkisi içinde analiz ediyordu.[5] Benjamin'in Lukács eleştirisini temel alan yeni bir "maddeci" edebiyat kuramı önerildi. Benjamin'in soldaki yazarlara ve sanatçılara, Lukács'ın ilişkili olduğu sosyalist gerçekçiliğin varsayımlarını paylaşmayan bir sanat ve kültür dili sağladığı düşünülüyordu. Sosyalist gerçekçi kurallar, içeriğin anlaşılabilirliğini biçimden üstün tutuyordu. En temelde sosyalist gerçekçilik, resmin ya da öykünün içeriğinin açık olmasını, muğlak olmamasını, "gerçekçi" yollarla sunulmasını, kahraman bir işçi sınıfının ve köylülüğün karşı konulmaz yükselişini anlatmasını salık veriyordu. Lukács, sosyalist gerçekçilerle aynı safta yer alarak, on dokuzuncu yüzyılın Balzac ve Walter Scott gibi gerçekçi üslup temsilcilerini savunuyordu. Sosyalist gerçekçi girişimler, yağlı boya resimde ve roman yazımında geleneksel biçimlere geri dönülmesini öneriyorlardı. Walter Benjamin'in analizleri bu gidişin karşısında yer alıyordu. O bir modernite kuramcısıydı. Modern çağın yeni temsil tarzları ve araçları ortaya çıkardığına; açıkça siyasal olsun ya da olmasın her türlü çağdaş sanat uğraşısında araştırılması gereken biçimlerin bunlar olduğuna inanıyordu. Sosyalist gerçekçiliğin gelişimiyle, devrim sonrası teknolojik ve biçimsel sanat denemeleri dalgasının bastırılmasından, dolayısıyla izleyicilerin "büyük yapıtlar" karşısında huşuyla eğilmelerini bekleyen eski kültür modellerinin kısırlaştırıcı alımlama tarzlarının tekrar yerleştirilmesinden üzüntü duyuyor-

du. Benjamin, genellikle ama niteliksel sınırlar da koyarak, sanatta teknik kopyalanabilirliğin ilerici işlevini övüyordu. Sanatta teknolojik yeniden üretimin sanat üretimiyle ilgili sonuçlarını daha geniş şekilde saptayarak, teknolojik ve teknik-biçimsel yenilikçilik arasında benzerlikler kuruyordu. Benjamin'in bu çalışmaları, İkinci Dünya Savaşını izleyen dönemde filizlenen bir eleştiri ve medya kuramına katkıda bulundu; 1970'te ideolojik olarak aptallaştırıcı "bilinç endüstrisi" içinde fotokopi makinesinin özgürleştirici potansiyel taşıyan kullanımlarını öne çıkaran Hans Magnus Enzenberger'in çalışması bunun kanıtıdır.[6]

Ayrıca Benjamin, 1968'den sonraki eleştirel aydın kuşağının gözünde bir rol modeliydi, çünkü sağlığında akademik sistem tarafından kabul görmemişti. 1979'da çıkan *Der Intellektuelle als Revolutionär* adlı kitabında Christoph Hering, Benjamin'in düşüncesinin, akademik bilgiçlik değil, devrimci praksis tarzları arayan isyancı öğrenciler için kaleme alındığını söyledi.[7] Gerçekten Benjamin, pedagojik yazılarıyla, eğitim eleştirisi için kılavuzluk yapabilirdi; Benjamin'in "Komünist Pedagoji"sinin 1969'da ve 1974'te yapılan iki "korsan basım"ı bunun kanıtıydı.[8] Benjamin'in 1920'lerin sonu ile 1930'ların başında akademik araştırmalara yönelttiği, hak edilmemiş mevkiler peşinde koşma, siyaset üstü yorum, sınıfsal niteliği belirsiz bir özgürlük ve yeni insan düzeni suçlamalarına atıfta bulunuluyordu.

1972'den 1989'a kadar, geniş kapsamlı bilimsel notlar, çıkarmalar, eklemeler ve editoryal yönlendirmeler ile dolu on üç kısımdan oluşan *Collected Works* (Toplu Yapıtlar) cilt cilt yayımlandıkça, Benjamin'in mirası üzerindeki tartışma enine boyuna sürdü. Toplumsal hareketlerin artçı sarsıntıları yatıştıkça, Benjamin'in Marksist praksis için model olarak kullanımı da azaldı ama praksis mutlaka belirleyici faktör değildi ve 1960'larda DAC'de Benjamin'le ilgili olağanüstü bir radyo konferansı veren Hans-Heinz Holz, Benjamin'in "spekülatif bir metafizikçi ve *doğası gereği* bir Marksist olduğu"nu[9] belirtiyordu. 1970'lerin sonunda ve 1980'lerde, Benjamin'in düşüncesinde ve çalışmalarında bir melankoli damarı tespit edildi. Onun melankolisi, isyankâr bir solun melankolisiyle paralellik içinde görüldü. Onların yaşadıkları güçsüzlük ne denli artarsa, Benjamin de o güçsüzlüğü o denli iyi ifade ediyordu. Ya da Benjamin, Marx biyografisi yazarı Fritz Raddatz'ın 1979'da öne sürdüğü gibi, "radikal bir stil" modası ve "Prusyalı bir züppe ve Yahudi melankolik" olarak bu yüzden paylanıyordu.[10]

1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca Benjamin, Marksist bir çevreye, en azından eleştirel kurama ilişkin yeni-Marksist yaklaşımları kapsayacak

biçimde genişletilen bir çevreye -hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, *Collected Works*'ü yayınlama çalışmalarını T. W. Adorno arşivinden yararlanarak yürütmekle görevlendirilen çevreye- ait kabul edilmeye esas olarak devam etti. Benjamin'in bir (neo-)Marksist olup olmadığı sorusundan çok, Marksizmin anlamı ve önemi sorusu ortaya çıktı. 1992'de eski "Yeni Solcu" Otto Karl Werckmeister, "günü geçmiş" bir Marksizmin izinden gittiği için Benjamin'in demodeliğini ağır bir dille eleştirdi. Yine eşit ölçüde, Werckmeister'in 1997'de çıkan *Linke Ikonen. Benjamin, Eisenstein, Picasso -Nach dem Fall des Kommunismus* incelemesinde,[11] sürgünün kadim örneği Benjamin, siyasal eylemden uzak, Marksizmin Batı Almanya'da 1970'lerden başlayarak katışıksız akademik bir duruşa uyum sağlama biçimlerini bire bir yansıtan, yararsız ve ayrıcalıklı akademisyenin ikonik timsaline dönüşüverdi. Benjamin, gerçek toplumsal sonuçlar doğurmayan kültürel-maddeci analize olanak sağladı.[12] Yine 1992'de Bernd Witte, "bugünkü tarihsel an"ın, "tarihin seyrini belirleyen bir faktör olarak Marksizmin yerle bir olduğu", "son aşkın ereğin gözden kayboluşu"na işaret eden anın etkisi altında, Benjamin'den uzaklaştı.[13] Benjamin'in yorumlanmasındaki bu tür eğilimler, Berlin Duvarı'nın yıkılmasının ardından solda oluşan güven bunalımıyla ilişkilendirilebilir.

Kabulün bağlamı: Fransa ve Troçkizm

Buna karşılık Fransa'da, Benjamin, Troçkist eğilimli yazarlar arasında üretken bir siyasal düşünür olarak önemli bir kabul gördü. Daniel Bensaïd, 1990 tarihli *Walter Benjamin: sentinelle messianique. A la gauche du possible*'de, Benjamin'in "Tarih Kavramı Üzerine"deki ilerleme eleştirisine odaklanarak, onu devrimci düşünür olarak vurguladı.[14] Benzer bir girişim, Michael Löwy'nin 2001 tarihli *Walter Benjamin; Avertissement d'incendie - Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*sinde bulunabilir.[15] Her iki yazar da Benjamin'in ilerlemeyi reddetmesini ve garantisi olmayan toplumsal devrim yakın değilse barbarlığın içerdiği tehlikeler konusundaki uyarılarını öne çıkarır. Sonuçta oluşan Marksizm, Marx'ın doktriniyle bağlantılı her türlü belirlenimci öğeden arındırılmış bir "açık" ya da "heterodoks" Marksizmdir. Benjamin'in Mesihçiliği Marksist kavramlara aykırı görülmez -ve gerçekte, Löwy'nin Benjamin'in düşüncesi üzerindeki üçüncü büyük etki olarak işaret ettiği romantizm de öyle. Bu etkilerin üçü de mevcut kapitalist dünyayı eleştirmek ve mutlak, potansiyel olarak ani değişiklik imgelemine olanak tanımak için önemli güdüler sağlar. Löwy'nin yaklaşımı, Benjamin'in ne kadar çok Yahudi ise

o kadar az Marksist olduğunu öne süren son çeyrek yüzyıldaki dikkat çekici "Benjaminci" projeyi yeniden birleştirmiştir. Benjamin Marksizme ancak Yahudiliğiyle cebelleşerek yakınlaşabilir. Löwy'nin analiziyle, Benjamin artık mesihçi ve maddeci olarak ikiye ayrılmaz.[16] Löwy, 1990'lerin başında, Benjamin'in duruşunu özgürlük teolojisiyle ilişkilendirdi.[17] Keza Löwy'nin "Tarih Kavramı Üzerine"ye ilişkin okuması da gerçek siyasal hareketler ile Benjamin'in düşüncesi arasında bir ilişki kurar. Ezilenlerin devrimci kahramanları (örneğin Zapata, Sandino), Benjamin'e özgü bir "aşağıdan tarih" ve ortak bellek bağlamında tartışılır. Löwy, Benjamin'de tarihin her zaman geçmişten şimdiye doğru taşma arayışına yanıt verir: "Tarihin maddeci sunumu, geçmişin bugünü eleştirel bir duruma sokmasına yol açar".[18] Aynı ölçüde bu tarih, geçmişte var olan ama kaçırılan olasılıkları ortaya çıkarmaya da girişir.

Kabulün bağlamı: Maddecilikten postmodernizme İngilizce konuşan ülkeler

İngilizce konuşan ülkelerde, özellikle ABD'de, Benjamin'in Marksizmle ilişkisi daha tartışmalıdır. Gershom Scholem'in Benjamin'i Yahudi gizemciliğiyle yakın ilişki içinde göstermesi, Scholem'in *Walter Benjamin: Story of a Friendship* (Walter Benjamin: Bir Dostluğun Öyküsü) adlı anı kitabının 1981'de *New York Review of Books*'ta tanıtılmasından sonra Benjamin'in 1980'lerde alımlanma biçimini kesinlikle önemli ölçüde etkiledi.[19] Scholem, Benjamin'in Marksizmini yanlışa sapma ve gerçekte, en sonunda hayatına mal olan zayıflık olarak kınıyordu: Siyon'u, İbrani'yi ve Yahudiliği seçmeliydi. Başka bir yerde, Benjamin'i "dünyevi âlemde yalnızlığa terk edilmiş bir tanrıbilimci" olarak tanımlıyordu.[20] Ayrıca Scholem, Benjamin'i, her şeyden önce, dilbilimin gizemsel açıklamalarına dalmış, Hamann ve Humboldt geleneğinde bir dil metafizikçisi olarak algılıyordu. 1980'li ve 1990'lı yıllarda İngilizce konuşan ülkelerin insani bilimler alanlarındaki başat akımları, Benjamin'in dil kuramı ile postyapısalcı düşünce ve sonra da Heideggercilik arasında üretken ilişkiler kurabiliyorlardı. Ne var ki, İngilizce konuşan ülkelerde çeşitli bilginler, Benjamin'in yöntemi ile Marksist yaklaşımlar arasında bir yakınlık olduğunu 1968'i izleyen yıllarda öne sürdüler. Aslında Benjamin'in –sanatta seri kopyalamanın kuramcısı olarak– geniş İngiliz kamuoyunca ilk kez tanınması, John Berger'ın çok satılan kitabı ve eşlik eden TV programı *Ways of Seeing*'deki (*Görme Biçimleri*; 1972) Marksizm öğeleriyle oldu.

Benjamin'in Berger'la uyumu bir anlam taşıyordu. Berger gibi Walter Benjamin de bir akademisyen değildi. Eleştirmenlik yaparak geçinmeye çalıştı ve Weimar Cumhuriyeti'nde sıklıkla çocuklara yönelik radyo söyleşileri yayınladı. Açıkçası kendi yaşam koşulları, onu, halk aydınlanması ve dinlencesi dünyasına ve sorunlarına yönlendirdi. Kuramcılar ve uygulayıcılar, özellikle üniversite dışında olanlar (medya çalışanları ve sanatçılar) Benjamin'i bir sol maskot olarak ve geleneksel "elit" yapılardan kopmuş kültürel üretim için yön göstericilik yapabilen bir maddeci olarak benimsediler. Bu bağlam, Benjamin'in sanayileşme dönemi boyunca aydının ve sanatçının değişen statüsüne ilgisinin bilenmesine katkıda bulundu. Onun önemli incelemelerinden birkaçı, on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sında sanatsal ve entelektüel avangardların değişen talihlerinin izini sürüyordu. Sermaye çelişkilerinin -aslında isyankâr bir güç olan- avangardı hangi yollarla cendereye soktuğunu anlamak istiyordu. Toplumsal devrimin başarısızlığı ve piyasanın kaçılamaz yasası, pazara girmeye mahkûm bilgi işçilerinin oluşturduğu katılaşmış bir kitle üretti. Bu aydın tabakası, yalnızca gözlem yapmak için oraya geldiğini düşünüyordu -ama gerçekte, Benjamin'in söylediği gibi, bir alıcı bulmak için oradaydı.[21] Bu, her türden tepkiyi ortaya çıkardı: yarışma, manifestoculuk, nihilist isyan, kral soytarılığı, dalkavukluk. "Sanat Yapıtı" ve "Üretici Olarak Yazar" (1934) adlı makaleler, eleştirel sol aydınların önlerindeki olanakları sorgulamayı, sanatçıları bireyci olmaya, rekabetçiliğe ve sanatı yeni bir din gibi gören anlayışı desteklemeye zorlayan baskılardan kaçınacak stratejiler bulmayı amaçlıyordu. 1970'li ve 1980'li yıllarda eleştirel ve alternatif kültürel uygulama, seçkilerde yaygın olarak yer alan bu iki metinden verimli şekilde yararlandı.

1980'li ve 1990'lı yıllar boyunca bu maddeci ve pedagojik Benjamin yorumu İngiltere'de büyük ölçüde gözden geçirildi ve kültürel incelemelerde, sanat tarihinde, sosyolojide ve görsel kültürde ağırlığını hissettiren feminist ve postmodernist akademisyenliğin önceliklerine eğilimli bir Benjamin imgesiyle değiştirildi. Aynı dönemde ABD'de Benjamin'in solcu yorumları, onu, en belirgin olarak Susan Buck-Morss'ın çalışmasında Frankfurt Okulu bağlamına yerleştirdi.[22] Öte yandan Benjamin, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (*Siyasal Bilinçdışı: Toplumsal Açıdan Simgesel Bir Edim Olarak Anlatı*) adlı kitabında[23] sanatın ideolojik işlevlerini ve popüler kültürde pusuya yatmış ütopyacı güdüleri sorgularken Benjamin'e atıfta bulunan Fredric Jameson'ın esin kaynağı olduğu daha Marksist eğilimli kültürel incelemeler çerçevesin-

deki tartışmaların içine çekiliyordu ve hâlâ çekilmektedir. Her iki bağlamda da akademisyenler, Benjamin'in çalışmalarının tüketimcilikle -ve tüketicinin tarihsel yurdu olan kentle- ilgili yanlarına gitgide daha çok yöneldiler.[24] İlgi, kültürel üretim ve eleştiriden uzaklaşarak tüketime ve yoruma yaklaştı. Postmodernizm doruk noktasındayken, Benjamin'in kentsel sahneye ilişkin araştırmaları kullanılarak, tüketim hayranlığı yoluyla Marksist tarihsel maddeciliğe saldırma girişimlerinde bulunuldu.[25] Tüketim vurgulanırken, ne gariptir ki üretim gözden yitip gitti -çünkü yaşamının son on beş yılında Benjamin'in merakı, sanat üretiminin belirleyicilerine ilişkin sorgulamadan tutun, üretim sanatı olarak bilinen Sovyet avangard pratiğinin ortaya çıkardığı estetik istemlere, sınai üretim tarzları ve çalışma deneyimi üzerine düşünümlere kadar uzanan üretim sorunlarına yönelmişti. Benjamin'in alışverişe ilişkin büyük incelemesinde -*Arcades Project* (Pasajlar Projesi)- tüketim, siyasal hareketlerle, teknolojilerle, kentleşmeyle vb. birlikte, bir parçası olduğu sınai kapitalizm bütünüyle ilişkilendirilir.

Pasajlar, Benjamin için, tarihsel potansiyel ve düş kırıklığı, vaat ve ihanet içeren bir mini dünyadır. Bolluk, herkes için lüks, uluslararası temas ve değiş tokuş vaatlerini barındırır. Paris'in Haussmannizasyonu pasajları (kemerli geçitleri) yerle bir etti. İmparator III. Napolyon'un başlattığı bir modernizasyon projesi olan Haussmannizasyon, ayaklanan işçilerin barikat kurmalarını önlemek ve devlet taşıtlarının isyanları bastırmak üzere kentin bir bölgesinden diğerine hızla ulaşmalarını sağlamak için tasarlanan geniş bulvarların inşaatına verilen isimdi. 1853'ten İmparatorun devrildiği 1870'e kadar Seine valiliği yapan Georges Haussmann, bu planlamasıyla, işçi sınıflarını ve yoksulları kentin merkezinden çıkarıp Doğu'ya taşıma ve Batı'yı burjuvazi için yeniden düzenleme amacındaydı. Hedef, bir zamanlar bohemlerin, tertipçilerin ve siyasal eylemcilerin toplandıkları, kendilerine barikat yaptıkları gizli salaş uğrakları temizlemekti. Benjamin'e göre, Haussmann bir şehir yıkıcıydı. Geçmiş ile şimdi arasında bağ kurarak şunu öne sürüyordu: "Haussmann'ın işi, İspanya savaşının oldukça başka yollarla açıkça gösterdiği gibi, bugün başarılıyor".[26]

Benjamin'in inceleme konusu -Paris'in pasajları- bu incelemesini kaleme aldığı sırada zaten gözden düşmüştü ve kısmen yok olup gitmişti; bu da *Pasajlar Projesi*'ni Benjamin'in en sevdiği anlamda bir tarih yazıcılığı eseri yapar. Geçmişin kırık dökük umutları -Benjamin'in çocukluğundan hayal meyal anımsadığı umutlar- onun tarihsel inşasında daha büyük bir görülebilirlikle belirir. Aslında gerçeküstücülükten etkilenmiş olan Ben-

jamin, içtepileri, nesneleri, düşleri, arzuları ve çürümüş olan maddeyi gün ışığına çıkarır. Benjamin şunu belirtir:

> Bu çalışmada iki yönden söz edebiliriz: birisi, geçmişten şimdiye gelen ve kemerli geçitleri, tüm geriye kalanları, birer haberci olarak gösteren yön; diğeri ise bu "haberciler"in devrimci potansiyelini şimdide patlatmak için şimdiden geçmişe giden yön.[27]

Benjamin'in film ve teknolojik kültür üzerine yazılarının da, biçimlerin devrimci potansiyelini, içlerinde var olan ama kapitalist üretim ilişkilerince engellenen bir olasılığı geri kazanma ya da patlatma girişimleri olduğu savunulabilir.

Eski sitüasyonist T. J. Clark, *Pasajlar Projesi*'nin Harvard basımı için bir kapak yazısı yazmasının ardından, 2003'te, kışkırtıcı bir başlığı olan makalesini yayınladı: "Benjamin Marx'ı Okumuş Olmalı mı?"[28] Burada Clark, Marksizmin Benjamin'in çalışmaları, özellikle *Pasajlar Projesi* üzerindeki etkisini zararlı sayan birçok akademisyenin ve aslında Benjamin'e yakın kişilerin tutumunu kendi gözünden ifade eder. Söylendiğine göre, Marksizm,

> projenin özgün ana çizgilerini bulandırdı, çoğalttı ve mekanikleştirdi; öyle ki, sonuçta esas olarak, Benjamin'in çalışması üzerinde -on dokuzuncu yüzyılla gerçeküstücü cebelleşmelerin en sonuncusu ve en büyüğü, Grandpa ile Grandville'in ve Victor Hugo'nun tüm çılgın düşleriyle bir hesaplaşma olması gereken şey üzerinde- Marksizm ancak bir kanser olarak görülebilir.[29]

Clark bu tutumla tam olarak özdeşleşmez, ama Marksizmle herhangi bir yakın angajmandan Benjamin'i uzak tutmanın bir yolunu bulur:

> Benjamin'in Marx'sızlaştırılması hiç kuşkusuz can sıkıcıdır. Ama yaptıkları vurguları ve dışlamaları salt tersine çevirmek ve bir karton silüetin yerine bir başkasını koymak hijyencilerin elini güçlendirmek olurdu. "Holokost Peygamberi Benjamin"in ya da "Kültürel İncelemelerin Babası Benjamin"in defterini dürmek için bir "Kızıl Benjamin" mi? Tanrı saklasın. Bence, Paris kitabında bir düşünce biçimi olarak Marksizm hakkında verilecek en adil hüküm, onun kapsamlı, yaşamsal ve yüzeysel olduğudur.[30]

Clark'ın buna gösterdiği kanıt, Benjamin'in Marksizm okumasının giriş yazılarından ve seçkilerden kaynaklandığı, "Marksist temel yazılar"daki "kadim" parçaları kopyaladığı ve bunu da "dersten sonra okulda kalan, kavrayışı yavaş biri gibi" yaptığıdır. Benjamin'in bu göz gezdirmesi üretkendi ama yüzeysel bir bakıştan öteye geçmiyordu. Clark'a göre, yüzeyselliğin avantajı, hem "Yüksek Stalinizm" hem de "Frankfurt Okulu" yönteminden bağışık kalmış olmasıydı. Yine de Clark,

Benjamin'in Marksizm okumasının 1930'lar boyunca derinleştiğini ve Marksizmin belirli bakımlardan üretici olduğunu teslim ediyor. Marksist soyut emek gücü kavramı kritik bir nitelik kazanır: On dokuzuncu yüzyıl toplumu, soyutlamanın ve "eşitsizlerin zoraki eşdeğerliği"nin[31] daha da belirginleştiği bir toplum olarak sunulur. Dahası Benjamin, eleştirel müdahalesiyle Marksizmi güçlendirir. Ütopik ilerleme düşlerini, pasajların ve çok katlı mağazaların tıklım tıkış meta yığınlarında cisimleştiren sınıfsız olmayan bir "ortak bilinç" fikrine ve metaya belirli bir yakınlıkla bağlarını yaşamının sonuna doğru koparan Benjamin, tarihsel hareketin negatif tarafına gözlerini açar ve Marksizm bunun için en iyisidir. Clark, *Pasajlar Projesi*'nden şu alıntıyı yapar:

> İlerleme fikrini kendi içinde yok etmiş bir tarihsel maddeciliğin neye benzeyeceğini göstermek, bu çalışmanın yöntembilimsel hedeflerinden birisi sayılabilir. Tam burada, tarihsel maddeciliğin kendini burjuva zihniyetinden ayırmak için her nedeni vardır.[32]

Benjamin'in son yıllarındaki çalışmalarının ana güdülerinden birisi, gerek teknolojik gelişmeyle ve aydınlanma ülkülerinin yayılmasıyla, gerekse kurtuluşu garantileyecek Partinin müdahalesiyle otomatikman ilerleme sağlandığı yolundaki her türden fikirle bağını koparan, "proletaryanın karanlık, avutulamaz tarihi"ni[33] sunmaktır.

Clark'ın analizi kimi yönlerden yararlı olmakla birlikte, Benjamin'in Marksizmle tam angajmanını doğru yansıtmıyor ve Marksist yöntembilimi anlamanın ve uygulamanın ne anlama geldiğine ilişkin ilginç bir skolastik anlayışla hareket ediyor. Benjamin'in biyografisine kısa bir bakış, bazı ayrıntıları yerli yerine koyar ve tartışmanın akışını öyle bir değiştirir ki, Marksizm salt akademik olarak izlenecek bir şey gibi değil, aynı zamanda olasılıklar alanı gibi bir şey olarak anlaşılabilir.

Biyografik bağlam: Benjamin Marx'ı okudu mu?

Benjamin'in, Marksizmle karşılaşmadan önce komünizmle karşılaştığı kesinlikle doğrudur. Benjamin, Scholem'le ilk kez 1915'te, sosyalist Kurt Hiller'in verdiği bir konferansta tanıştı ve sonraki bir toplantıda Scholem, Benjamin'e, Rosa Luxemburg ile Franz Mehring'in çıkardıkları *Die Internationale: Zeitschrift für Theorie und Praksis des Marxismus* dergisinin ilk sayısından bir nüsha verdi ve Benjamin bu dergiyi "mükemmel" buldu.[34] Bu noktadan itibaren Benjamin, komünist fikirlerin kuramsal alanıyla irtibatını sürdürdü. Ayrıca, ikisi de eylemciliğin en azından başkaları için

ne anlama geldiği konusunda biraz deneyim kazandılar. Scholem'in erkek kardeşi Werner ve Benjamin'in erkek kardeşi Georg, 1920'lerde önde gelen birer komünistti. Benjamin'in komünist düşünceyle sonraki önemli karşılaşması, onun kuşağından birçok kişinin karşılaşmasına benziyordu. 1924'de Berlin'deki pahalı yaşamdan kaçarak geldiği Capri'de, bağlılığını yitirmiş kendi kuşağından aydınlar için en önemli kitabı, Georg Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni okudu. Lukács'ın kuram ile uygulamayı felsefi olarak ustaca birleştirmesinden etkilendi ve Lukács'ın Hegelgil diyalektiği ile kendisinde algıladığı nihilizme yönelik eğilim arasında gerilimlerin doğacağını bilmesine rağmen, "bağlayıcı bir tutum" olarak "komünizmin siyasal praksisi"ne yakınlaştı.[35] Aynı konukluk döneminde Asja Lacis'le tanıştı. Scholem'e bu "dikkate değer tanışma"dan söz ettiği bir mektubunda onu, gecenin geç saatlerine kadar uzun uzun söyleştiği, eylem ve yönlendirme yapan, Musevi olmayan bir Bolşevik Letonyalı olarak tanıtıyordu.[36] Scholem'e yazdığı bir sonraki mektupta bu haberi yineliyordu –Rigalı bir Rus devrimciyle, o zamana kadar karşılaştığı "en olağanüstü kadınlardan biri"yle tanıştığından söz ediyordu.[37] Ayrıca, her ne kadar çalışmalarını ve "burjuva yaşam ritmi"ni bozsa da "radikal bir komünizmin, yaşamsal bir özgürlüğün gerçekliğine ilişkin yoğun bir sezgi"yi onun aracılığıyla kazandığını belirtiyordu. Pratik açıdan Lacis, Benjamin'in gelişen düşüncesi için bir bağlam sağladı. Onun aracılığıyla, Moskova'da kitap yayımlama ve Sovyet aydınlarıyla diyalog kurma olanağının önü açıldı.[38] Benjamin'in perspektifinden, Marksizmle ve Marksist bilimsel yöntemle angajmanını ilerletmesi, çalışmaları için bir bağlam vaat ediyordu. 1925 Mayıs ayının sonuna doğru Benjamin, Scholem'e yazdığı mektupta, çektiği parasal sıkıntılardan ve "edebî ve ekonomik planlarının derin acı veren çatışması"ndan söz ediyordu. Gazetecilik çabaları kötü sonuç verirse, "Marksist siyasete katılımını muhtemelen hızlandırma"yı

> ve –yakın gelecekte, en azından geçici bir süre, Moskova'ya giderek– partiye girmeyi

düşündüğünü belirtiyordu.[39]

1926'da Paris'te yaşıyorken, güncel Marksist tartışmalar konusunda bilgi edinmeyi sürdürdü. Belirttiğine göre, Paris'teki küçük kitaplığı, "esasen komünist şeylerden oluşuyor"du.[40] Troçki'nin *Where Is England Going?* (İngiltere Nereye Gidiyor?) başlıklı çalışmasını okudu. Rudas ve Deborin'in[41] eleştirel katkılarıyla Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nin ortaya çıkardığı anlaşmazlığı izledi; Bogdanov ve Buharin'in insani, biyolojik ve fiziksel sistemlerdeki ortak yanları ele alan bir "genel Tektoloji"

ya da evrensel örgütlenme bilimi konusunda başlattıkları tartışmalardan heyecan duydu. "Bir Marksist evrensel tarihe yönelik" bu "bölük pörçük ilk girişim" Benjamin'i şaşırttı.[42] Yine aynı dönemde, New Great Russian Encyclopaedia için "Marksist doktrinin bakış açısıyla" Goethe üzerine 300 satır yazma işini almayı başardı.[43]

Benjamin, hastalanan Lacis'in yanında olmak için 1926'nın sonunda Moskova'ya gitti. Başka bir dürtü de Komünist Parti yönetimindeki yaşama tanıklık etmekti. 1920'lerin sonu, resmî ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel mevkiler için kıran kırana mücadelelere sahne oldu. Muhalefet son ama güçlü çırpınışlarını yaşıyordu ve Benjamin, "restorasyon"un başladığını, "militan komünizm"in askıya alınmakta olduğunu açıkça gördü.[44] Sovyetler Birliği'ne yönelik eleştiriler Komünist Parti'ye katılma arzusunu zayıflattı. Ama Benjamin komünistlerle tartışmalar yapmayı sürdürdü ve *Das Wort* gibi komünist dergilere yazılar yazdı. Sovyet Komünizmine yönelik ilgisini ve eleştirel duruşunu bir ölçüde paylaşan Bertolt Brecht'le çok zaman geçirdi. Benjamin, Brecht aracılığıyla, Marksist Karl Korsch'la tanıştı.

Benjamin çeşitli vesilelerle yöntemini savunmak zorunda kaldı. Örneğin, İsviçreli eleştirmen Max Rychner'e 7 Mart 1931'te yazdığı bir mektupta Benjamin, çalışmalarının yontulmamış komünist yaklaşımlarla hiçbir ortak yanının olmadığı konusunda Rychner'e katılıyor, ama kendi tutumunun maddeci sezgiye de dayandığını vurgulamaya özen gösteriyordu. Onu maddeci bir anlayışa götüren yol komünist broşürlerden gelmiyor, daha çok, son yirmi yılın edebiyat tarihine ve eleştirisine ilişkin en iyi burjuva incelemelerden kaynaklanıyordu. Benjamin, Marksist yöntemle daha yakın ilişkisinden önce bile, diyalektik bir yaklaşımla çalışmıştı ve buna örnek olarak, barok trajik drama konusundaki kitabını gösteriyordu. Çok geçmeden açıklık kazanacak olmasına rağmen, kitabı hazırladığı sırada bilmediği şey şuydu: "Dil felsefesi konusundaki tutumum nedeniyle, diyalektik maddeciliğin bakış açısıyla -ne denli gergin ve sorunlu olsa bile- bir bağlantı var."[45] Bunun nedeni, Benjamin'in her zaman düşüncesini, içinde hakikatin en özlü şekilde bulunduğu nesneler üzerinde odaklamaya çabalamasıydı; bunun anlamı, "sonsuz fikirler" değil, "zamana bağlı olmayan değerler" değil, tarihsel incelemenin çağdaş vahyi haber verdiği noktaydı.[46] Benjamin, "fikirler alanına ilişkin derin dolambaçları" olan "Heidegger Okulu"ndan düşünce olarak ayrılıp, tıpkı kendisi gibi edebiyatta "çağdaş varoluşumuzun hakiki hâli"ni arayan Marksist Franz Mehring'in "skandal yaratan ve kaba saba analizler"ine yakınlaştı. Ayrıca, şunu da teslim ediyordu:

> Böyle söylemem mümkünse, teolojik bir anlamda –yani, Tevrat'ın her bölümündeki 49 anlam düzeyine ilişkin Talmud öğretisine göre– araştırmak ve düşünmekten başka bir şekilde araştırmayı ve düşünmeyi hiçbir zaman başaramadım.[47]

Ama "anlam hiyerarşileri"nin tanınması, en kalıplaşmış komünist lafazanlıklarda, burjuva derinlik savunmalarında olduğundan daha çok görülüyordu.[48]

Marksist olmanın ne anlama gelebileceğine ilişkin tartışma, dergilerinin sayfalarında çeşitli projelerini yayınlatmak istediği Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü temsilcileriyle girdiği az çok savunmacı polemiklerde 1930'lar boyunca sürdü. Clark'ın öne sürdüğü gibi, Benjamin'in bu dönemde kendine koyduğu amaç, kör noktaları bulunan Marksist yönteme katkı yapmak ve onu güçlendirmekti. Örneğin, *Pasajlar Projesi* üzerindeki bazı hazırlık çalışmalarına Adorno'nun yönelttiği eleştiriye bir yerde katılıyordu. Projenin Marksist itirazlara karşı güvene alınmış olması gerekmekle birlikte, yeni bir şeylere giriştiği, yani "uyumlulaştırıcı perspektifiyle", Marksistlerin de yapmaları gereken bir uyumlulaştırmayla, "idealist tarih görüntüsünün sahiden terk edilmesi"ne kalkıştığı da kabul edilmeliydi.[49] Benjamin'inki, eski modellerin yıkılması da dâhil, yıkma perspektifinden anlatılan bir tarihti. Marksist anlayışının inceltilmesi, 1935'inin yazına kalan bir işti. İşte o zaman Adorno'ya verdiği bilgiye göre, Marx'ın *Kapital*'inin Birinci Cildinin "alp grisi" kütlesini okumaya başlamıştı.[50] Clark'ın belirttiğine göre bu, onun yaşamında ve akademik gelişiminde geç bir zamandır. Ama bunu, yıllarca KP içinde ve dışında komünizmle ve komünistlerle daha kişisel angajman ve karşılaşmaların yanı sıra, 1932'de ve 1933'te geri döndüğü Troçki gibi diğer ilgili kişileri okumasının oluşturduğu arka planı dikkate alarak anlamak gerekir.[51] Benjamin'in 1930'ların ortasında yazdığı ünlü "Sanat Yapıtı" makalesi ve 1934'te komünist bir grup için önerdiği "Üretici Olarak Yazar" konferansı, çağdaş eleştirel sol kültür işçilerini bekleyen ufuklara yönelik sorgulamalardı. Sanatçıları bireyci olmaya, rekabetçiliğe ve sanatı yeni bir din ya da "siyasal"dan kaçınma gibi gören anlayışı desteklemeye zorlayan baskılardan kaçınacak stratejiler araştırdı. Sanatçıların faşizmin ele geçiremeyeceği kültürel biçimler geliştirme çabalarını değerlendirdi. Yeni kitlesel kültür biçimlerinin –radyo, film, fotoğraf, fotomontaj, işçi muhabir gazeteleri– daha geniş toplumsal dünya şemasında ne anlama geldiğini ve seri yeniden üretim gibi olguların insanların geçmiş ve bugünkü kültürle ilişkilerini nasıl değiştirdiğini irdeledi. Böyle çalışmalar Marksist estetiğe geniş katkıda bulunur.

Bağlamda heterodoksluk

Benjamin'in son "vasiyeti" olan tarih kavramı üzerine tezler, sola yönelik düş kırıklığının ve dünyayı değiştirme çabasından vazgeçmenin bir işareti olarak okunmuştur. Ne var ki başkaları da bunlara, işçi sınıfının yenilgiye uğradığı en dehşetli günlerde, korkunç şiddetin yaşandığı bir dünyada Marksist maddeci bir kuram geliştirme girişimi olarak yaklaşmışlardır. Benjamin geçekten düş kırıklığına uğramıştır, çünkü bu tezleri yazdığı sırada proletarya, mücadele eden, bilinçli sınıf olduğunu kanıtlamamıştır. Sosyal demokrasinin sözcülüğünü yaptığı, teknolojik gelişime ayak uyduranın kendileri olduğu yolundaki görüş, Alman işçi sınıfını yozlaştırmıştır.[52] Aslında dünya işçi sınıfı ihanete uğramıştır, faşizm ve milliyetçilik eliyle parçalanmıştır. Devrimciler de stratejik anlaşmalarda ve isabetsiz ittifaklarda enerjilerinin tüketilmesine izin vermişlerdir. "Tarih Kavramı Üzerine", Benjamin'in sosyal demokrasi, Stalinizm ve burjuva düşüncesi ile hesaplaşmasıdır; bunların hiçbiri faşizm felaketini önleyememiştir. Sosyal demokrasi siyasal aygıtla ve sermayeyle anlaşmalara girmiştir, tıpkı komünist partilerin Hitler'le uzlaşmaları gibi. Umutsuzluğa düşmek için neden vardır -umutsuzluk, Scholem ve başkalarının öne sürdükleri gibi, Benjamin'in trajik mizacının bir sonucu değildir. Nesneldir. Ama tezler umut da verir ya da en azından, devrimci pratiğin canlandırılması için yararlı olabilecek bir düşünüş biçimini belirlemeye girişir. Benjamin açık konuşur: "Tarihsel bilginin öznesi, mücadele eden, ezilen sınıfın kendisidir."[53] Tıpkı kopyalanabilir sanata ilişkin analizde olduğu gibi, vurgu, kendi kültürlerinin ve tarihlerinin faal katılımcıları olarak kitleler üzerindedir. Benjamin şunu da ekler: Marx'ta, bu son köleleştirilmiş sınıf, kuşaklar boyunca ezilip çiğnenmiş olanlar adına özgürlük görevini yerine getiren öç alıcıdır. Tüm tezlerde, mücadele, tarihsel pratik, bilgi ve kuram arasındaki çok yakın bağlantıya vurgu yapılır. Özgürlük, ancak, dünyayı otomatikleşmiş ilerleme açısından düşünen, bunalımı istisna sayan ve tarihi, asla gelmeyen hep daha iyi geleceğe yönelik nesnel açılım olarak gören kalıtsal düşünüş tarzlarıyla -faşizmi ne önceden görebilen ne de önleyebilen tarzlarla- bağlar koparıldıktan sonra gerçekleşebilir.

İşte bu tür heterodoks düşünüş -Komünist Parti ortodoksluğunun reddi, kalıtsal skolastik düşünüş tarzlarının reddi, burjuva analizlerinin reddi- 1980'li yıllarda ve sonrasında İngiltere'de birçok Marksist (Troçkist) düşünüre çekici geldi. 1980'lerin başında Benjamin'in düşünüşü Troçki'ninkiyle kıyaslanıyordu. Cliff Slaughter'ın öne sürdüğüne

göre, Marksizme bağlanmış tüm büyük edebiyat ve sanat yazarları içinde yalnızca Walter Benjamin ve Lev Troçki, Marx'ın temel mirasına sadık kaldı.[54] Terry Eagleton, *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*'de (*Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*; 1981), Troçki ile Benjamin'in edebiyat ve tarih yazıcılığı yöntemleri arasında bazı benzerlikler kurmaya çalıştı.[55] Bu benzerlikler, Eagleton'ın sonraki çalışması olan *The Ideology of the Aesthetic*'in (Estetik İdeolojisi), o zamanlar ağır basan kaygıları yansıtır şekilde "Marksist Haham" başlığını taşıyan Benjamin'le ilgili bölümde olmamasına karşın, sonuç kısmında bu ilişkiye kısaca yeniden değinilmiştir.[56] Yaklaşık on yıl sonra Esther Leslie, *Walter Benjamin: Overpowering Conformism* (Walter Benjamin: Ağır Basan Uyumculuk) adlı incelemesinde, yalnızca sanata ve tarih yazımına ilişkin öngörüler ve öneriler bakımından değil, bir deneyim kuramı açısından da ikisi arasında benzerlikler kurdu.[57] Bensaïd ve Löwy gibi, Leslie'nin çalışması da Benjamin'in son yazısı olan "Tarih Kavramı Üzerine"nin anlamı konusundaki tartışmaya katılıyordu. Mike Wayne, *Cultural Logic* sitesindeki bir yazısında bu çabayı şöyle tanımlıyordu:

> Leslie, birçoklarına Benjamin'in düş kırıklığı yaşayarak sahiden devrimci Bolşeviklik gelenekleri için Marksizmle yollarını ayırması gibi görünen şeyin aslını etkili şekilde ortaya çıkarıyor. "Tez"in merkezinde, işçi sınıfının zaferini garantileyen nesnel bir tarihsel teleolojinin olduğunu savunan Stalinist Marksizmi eleştirme çabası yatar. Tez, yine tarihsel ilerlemenin ve reformun kapitalizm parametreleri içinde otomatikman açılıp gelişeceğini farz eden sosyal demokrasinin eleştirisiyle de ilgilenir. İkinci Dünya Savaşı arifesinde, bu tarih felsefecileri tamamen iflas etmişlerdir. Benjamin'e göre, şimdide verilen mücadele aynı zamanda da unutulmuş geçmişteki sefaletinin, kırık umutlarının, harcanmasının kefaretini ödeme mücadelesidir. Benjamin, geçmişi, "artık gerçekleştirilebilme potansiyeline sahip kaçırılmış fırsatlar perspektifinden" anlar. Bu kefaret kavramı, bir anlamda, Benjamin'in teolojik söylemi harekete geçirmesidir ve başkaları bunu, ölüp giden Marksizminin yerine geliştirdiği bir dinselliğin kanıtı saymışlardır.[58]

Marksist kurama yakın zamanda yapılan bir Avrupalı-Amerikalı katkısı, çağdaş dünyada devrimci projesini yeniden düşlemlerken Benjamin'e başvurmuştur. Michael Hardt ve Antonio Negri'nin yazdıkları *Empire*'da (*İmparatorluk*), Benjamin'in 1931'de yazdığı kısa öykü "Yıkıcı Karakter" aktarılır.[59] Deneyim yoksulu olan barbar yeni baştan başlamak zorunda kalır, öyle ki yeni barbar "hiçbir şeyi kalıcı görmez. Ama bu nedenle, her yerde yollar görür". Hardt ve Negri'ye göre, "yeni barbarlar" olumlayıcı şiddet yoluyla eski düzeni yıkarlar ve Sovyetler Birliği'nin çöküşü-

nün ardından barbarlığın ilerici mahiyeti için göçmen bir barbar çokluğu -özgürlük hayaliyle sosyalist disiplini ve bürokrasiyi terk eden eski "üretici kadrolar"ı- önerirler.[60] Onların barbarlığı yaşamın sürdürülüş biçimlerinde açığa çıkar -bedenleri dönüşüp başkalaşarak, hem cinsellikte hem cins tayininde akışkan, sibernetik organizma (siborg) benzeri ve maymunsu, yeni insan sonrası bedenler, "komutlara uyma yeteneğinden bütünüyle yoksun" olan ve "aile yaşamına, fabrika disiplinine, geleneksel bir seks yaşamının kurallarına uyum sağlayamayan" bedenler yaratır. Bunun bir teknolojik eklentisi vardır. Hardt ve Negri şöyle yazarlar: "Çağdaş çıkış (huruç) biçimi ve yeni barbar yaşam, aletlerin poietik (yapıcı) protezler olmasını, bizi modern insanlık koşullarından özgürleştirmesini gerektirir." Ve Hardt/Negri'ye göre bu protezler, Benjamin'e özgü bir ruhla, "yeni iletişimsel, biyolojik ve mekanik teknolojilerin plastik ve akışkan toprağından"dır. Hardt ve Negri'nin Benjamin'e özgü barbarı yanlış kavranmıştır. Denilebilir ki, bu akışkanlık ve kendi kendine değişebilirlik, Benjamin'in "pozitif barbarlık kavramı"nı yanlış anlar, çünkü bu, sanatın üreticileriyle ve tüketicileriyle ilgilidir, stratejik ve olumsuzlayıcıdır -yani, paralel bir ütopik varoluş kurmaktan çok, gerilim noktalarıyla çelişik bir ilişki içinde işler. Benjamin'in pozitif barbarlık kavramı, sermayenin kendi açılıp gelişimi ve ölümsüzlüğe dönük insan sonrası düşler doğrultusunda bedenleri değişime uğratmak için teknolojilerin protez olarak zahmetsizce kullanımıyla pek ilgili değildir. Daha çok, teknolojilerin ve topluca özgürleşme arayışında stratejik temsil amaçları için önerdikleri tekniklerin burun kıvrılarak sahiplenilmesiyle ilgilidir.

Sonuç

Geçen kırk yılda Marksizmin Benjamin'le ilişkisi çeşitli, karmaşık ve üretken olmuştur. Benjamin'in kendi düşünüşü bu doğurgan süreci açıklar. Benjamin'in kalıcı kuramsal katkılarından birisi gelenek sorunuyla, miras sorunuyla, şeylerin -özgül olarak bilgilerin ve tarihsel geçmişin- nasıl aktarıldığı sorunuyla ilgilidir. O, anın ağırlıklı siyasal gereklerinin, nesnelerin ya da fikirlerin alımlanmasını ne şekillerde belirginleştirdiğini gözlemlemiştir. Benjamin'e göre bir tarihsel maddeci, başat ideolojinin bu çekiminden kaçınabilir. Tarihsel maddecinin görevini "tarihin havını tersine taramak"[61] olarak tanımlarken Benjamin'in anlatmak istediği işte budur. Onun savı, tarihsel maddecilerin, yüzeysel ama kullanışlı açıklamayı kabul ederek salt akışa kapılıp gitmedikleridir. Tarihsel maddeci,

daha çok, ortadaki yığını karıştırır, olayların ve şeylerin onları kucaklayan ya da ezen yapıya bağlandıkları kökleri arayıp ortaya çıkarır. İktisat, siyaset, kültürel biçim vb. ayrımı yapmayan toplam bir anlayış sağlamak dışında, böyle bir süreç, tarihi anlatma yollarına burnunu sokar –tarihin havını tersine tarar, çünkü tarihi tamamlanmış, kapanmış, geçmiş bir şey olarak görmeyi reddeder. Bu durumda, Benjamin'in geçmişte kalması olanaksızdır ve Marksizmde ve ötesinde süren güncel tartışmalara katkısı hâlen devam etmektedir.

NOTLAR

1 Benjamin 2003.
2 Bkz. Markner 1994.
3 Habermas 1972.
4 Paetzold 1974; Pfotenhauer 1975.
5 Witte 1975.
6 Enzensberger 1970.
7 Hering 1979, s. 11.
8 Benjamin 1969 ve Benjamin 1974.
9 Verdiği radyo konferansları Holz 1992'de yeniden işlenmiş ve geliştirilmiştir.
10 Raddatz 1979, s. 183-213.
11 Werkmeister 1997.
12 Werckmeister 1992, s. 172.
13 Bkz. Witte 1992.
14 Bensaïd 1990.
15 Löwy 2001.
16 Birçok örnekten biri için bkz. Gilloch 1996'daki kapanış duyguları.
17 Bkz. örneğin Löwy 1992.
18 Benjamin 1999a, s. 471.
19 Scholem 1981.
20 Scholem 1976, s. 187.
21 Benjamin 1973, s. 170-1.
22 Bkz. Buck-Morss 1977 ve Buck-Morss 1989.
23 Jameson 1981.
24 Bkz. Cohen 1993; Marcus ve Nead 1999.
25 Kilit önemde bir bildiri, McRobbie 1992'dir.
26 Benjamin 1999a, s. 147.
27 Benjamin 1999a, s. 862.
28 Clark 2003.
29 Clark 2003, s. 31.
30 Clark 2003, s. 41.
31 Clark 2003, s. 46.
32 Benjamin 1999a, N 2:2. Aktarıldığı yer, Clark 2003, s. 43.
33 A.g.y.
34 Benjamin 1995a, s. 271.
35 Benjamin 1995b, s. 83.
36 Benjamin 1995b, s. 466.
37 Benjamin 1995b, s. 473.
38 Benjamin 1995b, s. 483.
39 Benjamin 1995c, s. 39.
40 Benjamin 1995c, s. 133.
41 Lukács 2000.
42 Benjamin 1995c, s. 134.
43 Benjamin 1995c, s. 133.
44 Benjamin 1986, s. 53.
45 Benjamin 1995d, s. 18.
46 Benjamin 1995d, s. 19.
47 Benjamin 1995d, s. 20.
48 Benjamin 1995d, s. 19-20.
49 Benjamin 1995e, s. 109.
50 Benjamin 1995e, s. 111.
51 Benjamin 1995d, s. 92.
52 Benjamin 2003, s. 393.
53 Benjamin 2003, s. 394.
54 Bkz. Slaughter 1980.
55 Bkz. Eagleton 1981.
56 Eagleton 1990, s. 378.
57 Leslie 2000, s. 228-34.
58 Wayne 2001.
59 Benjamin 1999b, s. 541-2.
60 Hardt ve Negri 2000, s. 214.
61 Benjamin 2003, s. 392.

Bölüm 30

Eleştirel Gerçekçilik ve Ötesi: Roy Bhaskar'ın *Diyalektik*'i



Alex Callinicos

Yaklaşık yirmi yıldan beri eleştirel gerçekçilik –Roy Bhaskar'ın geliştirdiği felsefi öğretiler ve savlar külliyatı– İngilizce konuşan dünyada postmodernizme mahkûm olmadan görgülcülükten kaçmak isteyen radikal kuramcılar için bir buluşma noktası olagelmiştir. Burada, Bhaskar'ın 1990'lı yıllarda yaptığı ve önceki fikirlerinin çarpıcı, iddialı bir uzantısı olarak tasarladığı büyük çalışması *Dialectic* (Diyalektik) üzerinde yoğunlaşarak, onun başarıları ve bunların toplumsal kuramla ilintisi konusunda bir değerlendirme sunmaya çalışacağım.[1]

Gerçekçi bir epistemoloji

Bhaskar'ın projesi, dikkate değer ilk kitabı *A Realist Theory of Science*'da (Gerçekçi Bir Bilim Kuramı; 1975) olgunlaşmış hâliyle ortaya çıktı. Bu, İngilizce konuşan bilim felsefecileri arasındaki tartışmalara bir müdahale biçimine büründü. Viyana Çevresi'nin ve izleyicilerinin yetkinleştirdikleri biçimiyle başat görgülcü bilim modeli, 1960'lı yılların sonuna gelindiğinde, giderek artan bir eleştirel baskı altındaydı. En etkili uyuşmazlıklar bilimsel devrim sorunu üzerinde odaklanıyordu: Ayrıldıkları noktalar ne olursa olsun, Kuhn, Lakatos ve Feyerabend, bir kuramsal kavramlar bütününün yerine sistematik olarak başka bir bütünü koymanın görgülcü ilkeler doğrultusunda yorumlanamayacağı konusunda anlaşıyorlardı. Ama görgülcülerin paylaştıkları nedensellik ve bilimsel yasa kavramları çevresinde önemli bir tartışma gelişti. Bunlar, Hume'un nedenselliği sürekli kesişmeye indirgemesinin doğrudan mirasçılarıydılar: "Her zaman *birbiriyle birleşen* ve geçmişteki tüm durumlarda ayrılamaz olduğu sapta-

nan belirli nesnelerinki dışında hiçbir neden-sonuç kavramına sahip değiliz."[2] Bizatihi nedenselliğin etkili analizi, örneğin, çalışmalarıyla başka bakımlardan görgülcülüğe uzak duran, onu olaylar arasındaki bir ilişki olarak ele alan Donald Davidson tarafından geliştirildi.

Humegil görüşün merkezinde yer alan ve nedenselliğin olaylar arasında zorunlu bir bağlantı içermediğini, salt bir türden olayların ikinci bir türden olaylarla "her zaman birleşmiş" olmasına dayandığını iddia eden sav, 1960'lı yıllarda ve 1970'li yılların başında giderek artan saldırılara uğradı. Nitekim Bhaskar'ın doktora danışmanı Rom Harré, Humegil "düzenlilik kuramı"nın bilimsel yasaların tabiatına yeterli bir açıklama getiremediğini savunuyordu. Geçmişte gözlemlenen sürekli kesişmeler sırf rastlantı sonucu olabilirdi. Bilimsel yasalar, ancak, varsaydıkları bağlantılar bir tür "doğal gereklilik"in sonucu ise yasa benzeri statülerinin dayandığı sahici evrenselliği kazanabilirlerdi. Locke'un fikirlerini geliştiren Harré, bu gerekliliği, doğal dünyayı oluşturan maddi nesnelerin tabiatları gereği içerdikleri güçlere dayandırmaya çalışıyordu. Nedensel bir açıklama, ister istemez, bir şeye ya da şeylere belirli sonuçlar doğurmaları için "maddi yükümlülükler" atfetmeyi gerektirir. Bu, afyonun getirdiği uykuyu onun uyutucu ilkesiyle açıklamak değildir, çünkü nedensel güçlerin atfedilmesi, bir nesnenin "gerçek öz"üne yönelik görgül sorgulama temelinde formüle edilmiş bir *a posteriori* varsayımdır.[3]

Açıkçası, bu nedensel güçler analizi, doğanın, deneyim yüzeyinde illa görülebilir olmayan bir yapıya sahip olduğunu ima eder. Bu nedenle Andrew Collier, Bhaskar'ın Harré'ın savlarını geliştirmesini "derin gerçekçilik" olarak nitelendirir.[4] Onun Harré'ın ötesine geçen belirleyici adımı belki de açık ve kapalı sistemler arasında ayrım yapmış olmasıdır. Bhaskar'ın öne sürdüğüne göre, dünya, "üretici mekanizmalar"dan –insan deneyiminin akışında kaydedilmiş olayları üreten yapılardan– oluşur. Bu mekanizmalar çoğul oldukları için, birbirleriyle etkileşirler. Başka mekanizmaların girişim (enterferans) yapması demek, genelde, hiçbir mekanizmanın kendi başına sahip olacağı etkiye sahip olmaması demektir. Bir şeye nedensel güçler atfeden yasa benzeri bir önerme, eğer kendi başına bırakılırsa üretici bir mekanizmanın işleyişi hakkında bir iddia içerir. Bilimsel yasalar böylece dünyada eğilimler saptarlar. Mekanizmaların çalışmasına çoğunlukla müdahale edildiği için, bu eğilimler tipik olarak tamamlanmaz; ne var ki, mekanizmaların karşılıklı girişimi, özlerindeki eğilimlerin izinin bilimsel sorgulamayla geriye doğru sürülebildiği –olaylar şeklindeki– sonuçlara sahiptir. Bu nedenle dünya açık bir sistemdir,

burada "nedensel yasalar, olayların ve deneyimlerin örüntüleriyle *evre dışıdır*". İnsanın doğaya tipik olarak bilimsel deneyler şeklinde yaptığı müdahale, özgül bir mekanizmanın rahatsız edilmeden çalışabildiği koşulları saptamak için çoğunlukla gereklidir. Bu türden yapay bir durumu tanımlamanın başka bir yolu, onu, kapalı bir sistem, yani "içinde sürekli kesişmelerin meydana geldiği" bir sistem olarak adlandırmaktır. Humeculara göre deneyimin son derece yaygın bir özelliği olan, öyle ki (onların kanısınca) bilimsel yasaları oluşturan düzenliliklerin temelini sağlayan olaylardaki sürekli kesişmelerin, bu nedenle, doğanın normal seyrinde bizatihi insan pratiğinden ileri gelen istisnalar oldukları anlaşılır:

> İnsanların yaşamadığı bir dünyada hiçbir deneyim olmazdı ve eğer herhangi bir sürekli kesişim bulunsaydı, yani deneyimlenmiş olsaydı[,] pek az Humegil "nedensel yasa" olurdu. Çünkü hem deneyimler hem de değişmezlikler (olayların sürekli kesişimleri), genelde, insan faaliyetlerine bağımlıdır. Ama nedensel yasalar değildir. Dolayısıyla, insanların yaşamadığı bir dünyada, bilimin şimdi somut olarak keşfettiği nedensel yasalar hüküm sürmeye devam ederdi, ama pek az ardışık olay dizilimi olurdu ve karşılık geldikleri hiçbir deneyim söz konusu olmazdı. Dolayısıyla, görgülcü ontolojinin gizlenmiş bir insan merkezciliğe gerçekte nasıl bağımlı olduğunu anlamaya başlayabiliriz.[5]

Bu nedenle, Bhaskar'ın niçin kuramını gerçekçi diye nitelendirdiği açıklık kazanmaya başlıyor. Nedensel yasaların bilimsel keşfiyle açığa çıkan dünya, "insandan bağımsız çok boyutlu bir yapı"dır. Bu keşif sürecinin mahiyetine felsefi bir açıklama getirmeye çalışan herhangi bir epistemoloji, "bilimin mümkün olması için dünyanın neye benzemesi gerektiği sorusuna şematik bir yanıt" anlamında bir ontolojiyi önceden kabul eder. Görgülcülük de idealizm de ontolojinin epistemolojiye göre bu önceliklilığini inkâr eder. Bu nedenle ikisi de "epistemik safsata"dan suçludur, yani "varlık hakkındaki önermelerin bilgi hakkındaki önermelere indirgenebildiğini ya da onlar açısından çözümlenebildiğini" farz eder. Buna karşılık Bhaskar, bilimin geçişli ve geçişsiz boyutları arasında titizlikle ayrım yapar. Birinci boyut, "belirli bir bilim okulunun ya da çalışanının yararlanımına hazır bulunan, önceden saptanmış gerçekleri ve kuramları, paradigmaları ve modelleri, sorgulama yöntemlerini ve tekniklerini" kucaklar; ama "bilginin geçişsiz nesneleri ... dünyadaki gerçek şeyler ve yapılar, mekanizmalar ve süreçler, olaylar ve olasılıklardır: ve bunlar çoğunlukla bizden oldukça bağımsızdır".[6]

Bhaskar'ın gerçekçiliği, bilimin geçişsiz boyutunun ontolojik olarak geçişli boyuttan önce olduğunu ima eder. Yine de Bhaskar, insan pratiğine ve daha özgül olarak bilimsel denemeye ilişkin bir analiz yoluyla bu

tutumu haklı çıkarmaya çalışır. Bu analiz, daha önce karşılaştığımız bir iddia olan ve deneyin, bilimsel kuramların varsaydığı mekanizmaların eğer müdahale edilmezse üreteceği sürekli olay kesişimlerini mümkün kılmak için doğanın seyrine yönelik insan müdahalesinden oluştuğu iddiası üzerinde odaklanır. Bundan çıkan sonuç, yalnızca nedenselliğe ilişkin Humegil açıklamanın yanlış olduğu değil (Bhaskar'ın belirttiği gibi, "nedensel yasalar" ile "olayların ardışık dizilimleri" arasında bir "ontolojik ayrım" olmalıdır), aynı zamanda da iyi doğrulanmış kuramlarca saptanan mekanizmaların, insan pratiği aracılığıyla kapalı sistemlerin yaratılmadığı durumlarda bile işlerlikte olduğudur:

> Kısacası, deneysel faaliyetin anlaşılabilirliği, sürekli kesişimin bir nedensel yasa için zorunlu olmaktan çok yeterli bir koşul olduğunun önceden kabulünü içerir. Ve nedensel yasaların, "açık" diye tanımlanabilen, olaylarda hiçbir sürekli kesişimin ya da düzenli dizilimin beklenmediği koşullar altında kendi normal akışlarıyla işlediklerini ima eder.[7]

Ne var ki bu, bir ontolojik iddiaya çıkar, o da bilimin, başarılı şekilde nedensel yasalar varsaydığı ölçüde, üretilmesine yardımcı oldukları ve bizim deneyimde karşılaştığımız olaylara indirgenemeyen mekanizmalardan meydana gelen geçişsiz bir boyuta sahip olduğu iddiasıdır. Ve bu, yeri gelince, insan dışı bir dünya olasılığının, yani değişmezlikler ve deneyimler *olmaksızın* nedensel mekanizmaların önceden kabulünü içerir. Bir insan faaliyetinin analizi, bu nedenle, dünyaya ilişkin belirli bir açıklamayı, o dünyanın tüm insan faaliyetlerinden bağımsızlığına paradoksal olarak vurgu yapan bir açıklamayı ima eder. Bhaskar, tutumunu "aşkın gerçekçilik" olarak adlandırmıştır, bunun bir nedeni, bu tez ile Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde anlayış kategorilerinin nesnelliğini belirlemek için kullandığı aşkın tezler arasında gördüğü benzerliktir. Dahası Bhaskar, dünyanın insan bilgisinden bağımsız var olduğunu ama insan bilgisinin erişimine açık olduğunu öne sürmekle Kant'tan ayrılmasına rağmen, bilgiyi "bir yüzeyden çok bir yapı" olarak ele almakta onunla aynı görüştedir. Ayrıca, tıpkı Kant'ın Hume ile Leibniz arasında seçim yapmaktan kaçmaya çalışması gibi, belki Bhaskar'ın da görgülcülüğün ve idealizmin aşırı uçlarından kaçınan bir tutum geliştirmiş olduğu izlenimi vardır. Nitekim aşkın gerçekçiliğe göre, "bilim doğanın bir epifenomeni (ikincil görüngüsü) değildir, ne de doğa insanın bir ürünüdür".[8]

Bilimin varsaydığı dünyanın çok önemli bir özelliği, Bhaskar'a göre, katmanlı olmasıdır. Genelde belirli bir mekanizmanın davranışı, "daha düşük kademeli", daha temel bir varlık düzeyinde çalışan başka bir me-

kanizmanın varlığıyla açıklanır. Bu mekanizmalar, katmanlar oluşturur. Genelde katmanlar belirme özelliğine sahiptir. Yani, bunların her biri daha düşük düzey(ler)de işleyen mekanizmalardan kökenlenmekle birlikte, onlara indirgenemez. Her katman, ancak kendisine özgü kuramlarla açıklanabilen nedensel güçlere sahiptir.[9] Bu analiz sırf "daha yüksek kademeli" bilimlerin "daha düşük kademeli" olanlara, örneğin biyolojinin fiziğe indirgemesini yasaklamaya yaramakla kalmaz, Bhaskar'ın öncelikle *The Possibility of Naturalism*'de (Doğalcılığın Olabilirliği; 1979) geliştirdiği insan bilimlerinin özgüllüğünü yakalama girişimini temellendirmeye de yardımcı olur. Kitabın adından anlaşıldığı gibi, Bhaskar, "doğal ve sosyal bilimler arasında temel bir yöntem birliği"ni savunma kaygısındadır. Doğalcılık, yöntembilimsel bireyciliğin yanlışlığından doğar. "Toplum, insan failliğinin hem daima var olan *koşulu* (maddi nedeni) hem de sürekli yeniden üretilen *sonucu*dur." Bu nedenle toplumsal yapılar, sırf bireysel eylemlerin sonuçlarına indirgenemez; aksine, bu eylemler yapıları önceden kabul eder ve yapıların işleyişlerini ayırt etmek için bilimsel soruşturma gereklidir. Ne var ki, doğal ve insani bilimler arasında yapılan benzetme tamamlanmış değildir:

> Toplum, ... doğal eğilimlerden ve güçlerden farklı olarak, ancak uygulamaya konuldukları; son tahlilde insanların amaçlı faaliyetleri yoluyla uygulandıkları; ve zorunlu olarak mekân-zaman değişmezi olmadıkları (en azından bazıları) sürece varlığını sürdüren eğilimlerin ve güçlerin eklemlenmiş bir bütünüdür.

Üretici mekanizmalar ile ürettikleri olaylar arasındaki ontolojik ayrım, bu nedenle, insan dünyasında ancak kısmen mevcuttur, çünkü toplum "kendi sonuçlarına indirgenemeyen ama ancak onlarda mevcut olan bir yapı"dır. Bu, sosyal bilimcilerin yaptıkları genellemeleri sınamak için deney yoluyla kapalı sistemler yaratamayacakları anlamına gelir. Dolayısıyla, beşeri bilimler öngörüye kökten elverişsizdir. Dahası, toplumsal yapılar, amaçlı insan faaliyetlerine bağlı olduğu için, bunların soruşturulması, bireysel eylemler için nedenlerin keşfedilmesini içeren indirgenemez bir yorumsal boyuta sahiptir.[10]

Bhaskar'ın sosyal bilim felsefesinin çoğu içeriği özellikle özgün değildir. Örneğin, onun "yapı *ikiliği*"ne, yani uygulamanın hem koşulu hem de sonucu olarak üstendiği role ilişkin anlayışı ile Anthony Giddens'in bağımsız olarak ve hemen hemen aynı zamanda geliştirdiği "yapı ve eylem ikiliği"ne ilişkin açıklaması arasında yakın paralellikler vardır.[11] Bununla birlikte, Bhaskar'ın yorumu, bizatihi bilimin doğasına ilişkin kuvvet-

le savunulan ve sahiden özgün bir açıklamayla pekiştirilmiştir. Belki bu nedenledir ki, eleştirel gerçekçilik (Bhaskar'ın sosyal bilimlerde "eleştirel doğalcılık"ı ile "aşkın gerçekçilik"inin zaman içinde kazandığı isim) İngilizce konuşan dünyada bir entelektüel eğilim olarak ortaya çıkmıştır. Bu eğilimin çekiciliği, çeşitli kuşkuculuk biçimlerinin bir yanda Kuhn ve Feyeraband'ın, öte yanda da Derrida ve Foucault'nun etkisiyle sosyal bilimlerde zemin kazanmakta olduğu bir zamanda dünyanın nesnelliğini ve bilinebilirliğini kuvvetle vurgularken, içtenlikle görgülcülük karşıtı da olması gerçeğinde yatar -*Gerçekçi Bir Bilim Kuramı*, görgülcü epistemolojilerin eleştirisine odaklandığı kadar, Bhaskar'ın alternatifinin ayrıntılı irdelenmesine de ayrılmıştır. Eleştirel gerçekçilik, özellikle çeşitli dallardan sol eğilimli araştırmacılar arasında destek kazanmış, İnsani Bilimlerde Gerçekçilik Daimi Konferansı'nın ve daha yakın zamanda da Bhaskar'ın Eleştirel Gerçekçilik Merkezi'nce düzenlenen konferansların düzenli toplantılar yapmasına olanak sağlamıştır.

Diyalektiğin kırılımı

Bhaskar'ın solcu bir filozof olduğu en başından bellidir. Erken dönem çalışmalarında Althusser'in yazılarına özgü izlekler saptanabilir. Nitekim geçişli ve geçişsiz boyutlara ilişkin açıklama, ***Kapital'i Okumak***'ta bir bilimin düşünce nesnesi ve gerçek nesnesi arasına çizilen ayrım çizgisiyle güçlü bir ailevi benzerlik gösterir.[12] Benzer olarak, Bhaskar'ın toplumsal yapının kendi sonuçlarına indirgenemeyeceği ama ancak onlarda mevcut olduğu yolundaki anlayışı, Althusser'in yapısal nedensellik kavramını anımsatır. Bhaskar, Althusser'in *Gerçekçi Bir Bilim Kuramı* üzerindeki "en önde gelen *Marksist* etki" olduğunu gerçekten kabul etmiş ve onu, "bilim felsefesinde en iyi ve en ileri Marksist" olarak tanımlamıştır.[13] Ne var ki *Diyalektik*, Marksist gelenek bakımından onun kendini daha genel bir yere koymasına fırsat vermiştir.

Ama Bhaskar'ın bu kitaptaki amacı çok daha iddialıdır -"eleştirel gerçekçiliği diyalektik olarak zenginleştirmek ve derinleştirmek"[14], bir "ikinci eleştirel gerçekçilik dalgası oluşturan diyalektik eleştirel gerçekçilik sistemi hâlinde geliştirmek".[15] Bhaskar'ın erken dönem savlarındaki bu radikal genişleme, aslında Marx'ın Hegel eleştirisini başlangıç noktası olarak alır. Bu, Marx'ın savlarını Bhaskar'ın basitçe yeniden ürettiği anlamına gelmez. Bhaskar, "üstü örtülü şekilde kabul ettiği, ama onun diyalektiğini nihai dondurucu dinlenme yerine süren mekanizma olarak her yerde

çiğnendiğini düşündüğü bir norm" işlevi üstlenen Hegel'deki çelişmezlik yasasının kendine özgü rolünü öne çıkarır. Hegelgil diyalektikte çelişkiler ancak kendilerini geçersizleştirmek üzere ortaya çıkar, karşıtlar ise

> diyalektik okurun bilinci ya da tarihin yolu yeni bir spekülatif akıl düzeyine geçince eşzamanlı olarak mevcut ve gerçek olan pozitif zıtlardan ... şimdi eşzamanlı olarak gerçek ve yok olan, ama kümülatif bir bellek deposunda negatif mevcutlar olarak korunan negatif alt zıtlara [dönüştürülür].

Hegel'e göre diyalektik süreci oluşturan şey, ardışık çelişkilerin yükselişine ve düşüşüne ilişkin geriye dönük olarak tanımlanan deneyimdir. Bu nedenle "Hegelgil diyalektik ... asla eşzamanlı olarak diyalektik ve çelişkili değildir. Maddeci diyalektik öyledir."[16] Marx'ın analiz ettiği türden "gerçek diyalektik çelişkiler", bir bütünlüğün aynı anda içsel olarak ilişkili ama "*karşılıklı birbirini dışlamaya eğilimli*" yönlerinin birlikte varlığını içerir;[17] bunların çözümlenmesi için, bu çelişkili bütünlüğün "zemininin koruyucu olmayan yadsınmasını" sağlamaya yönelik pratiğin müdahalesi gereklidir[18], yoksa sadece, Hegel'de olduğu gibi, karşıtların "*analitik ihya*" ile aynı kapıya çıkacak şekilde "aşkın bir bütünlüğün anları olarak geriye dönük şekilde yeniden tanımlanması" değil.[19]

Marx'ın Hegel eleştirisi Bhaskar için iki açıdan önem taşır. Birinci olarak, "diyalektiğin maddeci kırılım"ına (difraksiyonuna) yol açar[20]: "Hegel'in özdeşlik felsefesine Marx'ın yönelttiği eleştiri, tek bir formülle yakalanabileceğini öne sürmenin anlamsız [olacağı] diyalektik düzenleşimlerin, topolojilerin, perspektiflerin ve özlerin çoğulluğuna izin verir."[21] Bu, Bhaskar'ı, "Eleştirel Gerçekçiliğin Dört Derecesi" dediği ayrımı yapmaya götürür, ama belki de bunları, bu kırılımlı diyalektiğin, her biri kendine has ayırt edici kavramlara, bilimsel uygulamalara ve felsefi problemlere sahip dört boyutu olarak görmek en iyisi olur. Birincisi ("1M"), kabaca söyleyişle, Bhaskar'ın özgün bilim felsefesinin sahasıdır; "farklılaşma, değişiklik, ötekilik" gibi kavramlar içerir ve Hegel'in silmeye uğraşıp başaramadığı indirgenemez özdeşmezlik anını temsil eder. İkincisi ("2E"), başka şeylerin yanı sıra, evrenbilim ve "insan jeotarihi" gibi bilimlerde kullanılan "yadsıma, olumsuzluk, olma, süreç, sonluluk, çelişki, gelişim . . ., uzamsallık, zamansallık, dolayımlama, münavebe fikirleri"ni içeren "kıtı kıtına diyalektik an"dır. Üçüncüsü ("3L"), "toptanlaştırıcı motifler"le, yani insanların dünyaya ilişkin kuramsal anlayışı ve pratik olarak dünyaya katılımı arasındaki bağları araştıran kavramlarla ilgilidir. Bizatihi o katılım, Bhaskar'ın çoğullaştırılmış diyalektiğinin dördüncü boyutunun ("4D") konusudur; burada, "kuram ile uygulamanın *pratikte*

birliğini gerçekleştirmeye çalışırız".[22] Dolayısıyla, "bu yeni diyalektiğin başında özdeşmezlik vardır –sonunda ise açık, bitmemiş bütünlük", Hegelgil Tin'in kendiyle özdeşliğinin tamamen yıkılması.[23]

Diyalektiğin böyle çoğaltılması, Marx'tan başlamakla birlikte, Bhaskar'ı onun epey ötesine götürür. Sıklıkla Marx, Hegel'e aşırı uzak ya da aşırı yakındır. Bu yüzden, Hegel'in etkisiyle Marx, "William Morris tarzı bir pozitif somut ütopyacılığın" kapitalizme ilişkin "Marx'ın negatif açıklayıcı eleştirisiyle yan yana durması gereğine karşı, onu (ve sonraki Marksistlerin çoğunu) duyarsız kılmaya" yarayan bir etik düşünceyi reddetme noktasına gelir.[24] Aynı zamanda, sürecin ertelenmiş anlarını nihai bütünlük içinde birleştiren Hegel'e özgü "koruyucu diyalektik sublasyon" kavramıyla bağını koparması da Marx'ın "geçmişin (ve bir dereceye kadar, fıtri dışın) maddi ... mevcudiyetiyle uzlaşmayı başaramaması"na yol açar. Stalinizm, "küresel iç bağımlılığın [aynen] ve geçmişin mevcudiyetinin" dayattığı maddi sınırlamaları görmezden gelerek tek ülkede sosyalizmi kurmaya uğraşırken, bu başarısızlığın uç bir örneğini temsil eder. Bu nedenle, "çıkan sonuçtan Marx ne kadar tiksinti duyacak olsa da Marksist olarak yaftalanabilir."[25]

Bhaskar yine de ikinci bir açıdan Marx'a şükran borçlu kalır. Genç Marx'ın *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı yapıtında spekülatif idealizm ile klasik görgülcülük arasındaki "zımni suç ortaklığı"nı teşhir etmesi, Bhaskar'ın Parmenides ve Platon'dan başlayarak Batı felsefesi geleneğine yönelttiği eleştirinin ana motifini sağlar.[26] *Diyalektik*'in büyük kısmı, bu gelenekte çeşitli biçimlerde varlığını sürdüren ve onun karakteristik "gerçekdışıcılığı"ndan (Bhaskar'ın bununla muhtemelen kastettiği, daha alışılmış bir ifadeyle gerçekçilik karşıtlığı ya da idealizm denilen şeydir, düşünceden bağımsız ama düşünceyle bilinebilen bir dünyanın varlığının reddidir) sorumlu olan, karşılıklı birbirini pekiştirici üç yanlışın teşhirine ayrılmıştır. Birincisiyle, yani varlık hakkındaki önermeleri bilgi hakkındaki önermeler gibi ele alarak ontolojiyi epistemolojiye indirgeyen "epistemik safsata"yla zaten karşılaşmış bulunuyoruz. Bu, salt, katmanlı bir mekanizmalar dünyasının varlığını yadsıyan ve gerçekliği etkinliğe, yani deneyime ve onda karşılaşılan olaylara indirgeyen zımni bir ontolojinin, yani aktüalizmin (etkinciliğin) üretilmesini örtme işlevi görür. Bu yanlışla yakından ilgili ikinci bir yanlış, "ontolojik tek değerlik" yanlışıdır; değillemeye yer vermenin reddini içeren, "saf etkinci bir gerçeklik kavramını tamamlayan saf pozitif bir gerçeklik kavramının üretilmesi" yanlışıdır; bunun sonucu, "varoluşsal sorunların olumsallığını silmek ve varlığı (açıklamalarını) mekânsızlaştırmak ve zamansızlaştırmak"tır.[27]

Son olarak, "benim 'asli sıkıştırma' dediğim işlem, bilimsel kuramın orta teriminin ya da daha önemlisi, geçişsiz nesnesinin ve ontolojik denginin, doğal gerekliliğinin kaldırılması" vardır. Ne görgülcülükte ne de idealizmde "görgül olarak denetlenmiş eleştirel bilimsel kuram"a yer vardır; ilki, onun yerine "doğalcı şekilde verili duyu deneyimi"ni, sonraki ise "kendiliğinden üreme yoluyla kendi kendini doğuran felsefe"yi koyar'.[28]

Güç ve arzu

Felsefi yanlışlar görünüşte böylesine evrensel bir biçim, "gerçekdışıcılığın bu kutsal olmayan üçlemesi"[29] biçimini aldığı için, Bhaskar'ın ayırt ettiği diyalektik çeşitlemelerinde ortak herhangi bir şeyin olup olmadığı sorusu doğallıkla ortaya çıkar. Gerçekte, biri ötekinden daha geniş olan iki birleştirici faktör saptanabilir. En esaslı diyalektik kategori, "gerçek değilleme", "gerçek belirli yokluk ya da olmayış" kategorisidir.[30] Bununla birlikte, böyle bir yokluğun mevcudiyeti kararlı bir keyfiyet değildir, onu giderme dürtüsünü sağlar. Dolayısıyla "diyalektik, yoklukların pozitif saptanmasına ve dönüşümsel ortadan kaldırılmasına dayanır. Gerçekten, özünde tam da *yokluğu yoksama* sürecidir".[31] Bhaskar için, gerçek değilleme ayrıcalıklı bir ontolojik konuma sahiptir. Bhaskar, ontolojik tek değerlik doktrinine karşı, "negatifin ontolojik önceliğe sahip olduğu"nda[32] ısrar eder. Gerçekten, *Diyalektik*'in başında bize şöyle der: "İçinde bulunduğumuz zamanda okurun, pozitifi, negatiflik denizinin yüzeyinde minicik ama önemli bir kıpırtı gibi görmesini isterim."[33]

Bhaskar'ın bu iddiayı desteklemek için sunduğu savlara aşağıda döneceğim. Ama ilk önce şu görünür anomaliyi düşünün. Eğer Bhaskar'ın iddia ettiği gibi, "olmayış, olma olasılığının bir koşulu"[34] ise, niçin onu ortadan kaldırmaya dönük bir eğilim vardır? Yokluk ontolojik olarak mevcudiyetten önceyse, yokluğu yoksama güdüsü nereden gelir? Onun bu soruya verdiği tek yanıt, insan dünyasına özgüdür. Genelde Bhaskar, diyalektiğin toplumda olduğu kadar doğada da işlerlikte olduğunu düşünüyor görünür. Gerçekten bir noktada, "burada sunulan diyalektiğin insanbiçimcilikle hiçbir ilgisi yoktur,"[35] der. Şöyle dediği de doğrudur: "Değilleme gibi bazı diyalektik kategorilerin geçerli olduğu, ama düşünümsellik gibi başka kategorilerin geçerli olmadığı genel bir doğa diyalektiği (varlık sıfatıyla) söz konusu olamaz."[36] Ama Bhaskar'ın genel yaklaşımının içerdiği açık ima, değilleme diyalektik kategorisinin fiziksel olsun, insani olsun varlığın tümü için geçerli olduğudur: Nitekim Bhaskar, Engels'in sıklıkla alaya alınan üç diyalektik yasasını oldukça sıcak bir yaklaşımla irdeler.[37]

Ama aynı zamanda da diyalektik, "bütünüyle inorganik bir dünyada geçerli olamayan bir sert çekirdek çevresinde inşa edilir". Bu, "özgürlük mantığı"dır.[38] Burada Bhaskar'ın tezinin büyük önermesi, "diyalektiğin yokluğu yoksama olarak tanımlanması"[39] gibi görünüyor. Küçük önermesi, yokluk kavramına ilişkin bir nitelendirmedir: "Herhangi bir hastalık, bir sınırlama olarak ve herhangi bir sınırlama bir özgürlüğün yokluğu olarak görülebilir".[40] Öyle anlaşılıyor ki diyalektik, "en belirgin olarak arzular, istekler, gereksinimler ve ilgiler üzerindeki sınırlamaların yoksanması"nı içerir. Böyle sınırlamaların en başında gelenler, "güç$_2$ ilişkilerinden doğanlar olacaktır".[41] "Güç$_2$ ilişkileri" derken Bhaskar, "güç$_1$ ilişkileri"nin, "faillik kavramını çözümleyen dönüştürücü kapasite"nin aksine, "tahakküm, sömürü, boyun eğdirme ve denetim yapılarında ifadesini bulan" ilişkileri kasteder.[42]

Diyalektik böylece ahlaksal-siyasal bir boyut kazanır ve Bhaskar, "*ilk çığlıktan evrensel insan özgürleşmesine* gitme"mize,[43] yani en temel arzuların ifadesinden "mutlulukçu bir toplum" isteğine, başka bir deyişle "tüm kişilerin ve bütünün bir koşulu olarak her kişinin özgür gelişmesine ve serpilmesine yönelik bir toplum"[44] isteğine ulaşmaya olanak sağlamayı amaçlayan yukarıdaki tezin çeşitli genellemelerini önerir.

Bhaskargil diyalektik, böylece, "temel arzu (yoksunluk, gereksinim, istek ya da arzu) mantığından evrensel olarak doğan içsel dürtü" olarak antropolojik bir nitelendirme kazanır. "Her nerede güç$_2$ ilişkileri egemen olsa bu [dürtü] kendini dışa vurur."[45] "Yokluk, paradigmatik olarak arzunun bir koşuludur," çünkü "arzu, arzu edilenin, yani Brentano'nun belirttiği anlamda amaçlı nesnenin, yokluğunu farz eder,"[46] şeklindeki varsayım burada kritik önem taşır. Bu elbette iyi bilinen sol Hegelci bir arzu anlayışıdır; bunun klasik kaynağı, *Görüngübilim*'deki efendi-köle diyalektiğidir ya da daha çok, Kojève'nin bu diyalektiğe getirdiği ve Lacan'ın psikanalize aktardığı yorumdur. Deleuze ve Guattari'nin öne sürdükleri arzunun anti-diyalektiği bu türden tüm antropolojilere meydan okur. Arzunun negatif olarak, yoksunluk olarak Lacangil ele alınışı, aksine arzuyu pozitif ve üretken olarak kavramsallaştıran *L'Anti-Oedipe*'in (Anti-Oedipus) ana hedeflerinden biridir. Ama *Mille Plateaux*'da (Bin Yayla) yazarlar, Bhaskar'ın diyalektik anlayışının yüz yüze olduğu sorunun aynısı olan bir sorunla karşılaşırlar. Arzu anlayışları çok farklı olmasına rağmen, bir tarafta Deleuze ve Guattari, diğer tarafta ise Bhaskar, arzu ile güç arasında bir çatışma saptarlar. Deleuze ve Guattari'ye göre, arzunun yersiz yurtsuzlaştırıcı içtepisi, verili herhangi bir düzenlemenin [*agence-*

ment] kısıtlamalarını yarıp ortaya çıkar; Bhaskar'a göre, diyalektik itki –"hastalıkları yoksama üzerindeki sınırlamaları yoksama"– "en ilksel arzularda örtülü olarak vardır".[47] Bu, bizatihi güç ilişkilerinin temeline ilişkin soruyu ortaya çıkarır: Arzuyu kısıtlama ya da sınırlama yönündeki bu eğilim nereden gelir? Deleuze ve Guattari bu soruya çok doyurucu bir yanıt vermezler. Bhaskar ise bunu hiç dikkate almaz. Belki de bunun nedeni, sorunun genel bir yanıtının olmayışıdır. Belki "güç$_2$ ilişkileri"nin çeşitli nedenleri vardır ve bazıları tarihsel olarak özgüldür. Ama durum böyleyse, evrensel iddiaları apaçık olan bir kurama önemli bir kısıtlama getiriliyor gibi görünüyor.

Aşkın felsefenin ayartmaları

Bu zorluklar, *Diyalektik*'in sergilediği iddiayı ve zekâyı sergileyen her yapıtta karşılaşılabilecek türdendir. Bunlar, Bhaskar'ın fikirlerinin verimliliğini ya da ufuklarının enginliğini etkilemez. Ama kitabın hiç beklenmeyen bir zaafı daha vardır ve bu, birincisinin göründüğünden daha ciddidir. Dürüst konuşmak gerekirse, kitap berbat bir şekilde yazılmıştır. Yeni türetilmiş sözcükler ve bildik terimlerin kişisel kullanımları öyle çoktur ki, zaman zaman özel bir dil oluşturan bir niteliğe bürünür. Savlar, kullanım sıklığıyla ve karmaşıklığıyla öğretici olmaktan çok bulanıklaştırıcı olan rakamlarla açıklanır. Çok sık olarak da her şeyi söylemeye, bağlantılı mülahazaları ve nitelendirmeleri, asıl konunun yitip gitmesi tehlikesi yaratan bir noktaya vardırıncaya kadar özgül göndermelerle desteklemeye yönelik karşı konulmaz gereksinim denilebilecek bir şeyler Bhaskar'ın anlatımını tıkayıp boğar. Belki de bu, tüm diyalektik düşünüşün ayartıcı bir yanıdır ve Bhaskar bunu, haklı olarak, "*ayrımlar ile bağlantıların örtüşmesini* düşünme sanatı" diye özetler.[48] Ama her şeyi söylemeye çalışmanın sakıncası, sonuçta hiçbir şey söylememektir.

Bhaskar'ın korkunç anlatımı, savlarının mahiyetini karartmayı sıklıkla başaramaz. Ama bazen üslup gerçekten özü etkiler ve bunu kötü yönde yapar. Bir kere, çeşitli konular sırf değinilerek geçiştirilir. Örneğin, mekân ve zamanın mahiyeti konusunda Bhaskar'ın, hem evrenbilime ilişkin önemli çağdaş tartışmalarla hem de toplumsal kuramla alakalı bazı son derece şaşırtıcı fikirlere sahip olduğu açıktır (Marksizmi "[jeo-]tarihsel maddecilik" olarak yeniden adlandırma eğilimi buradan gelir).[49] Ne yazık ki bu fikirler yalnızca kitabın orasına burasına dağılmış birkaç paragrafta

ve öylesine özetlenmiş bir şekilde sunulur ki, bunlara ilişkin çok kesin herhangi bir anlayışa varmak son derece güçtür. Mekân ve zaman konusu ya çok daha sistematik bir şekilde ele alınmış ya da tamamen çıkarılmış olsaydı daha iyi olurdu, diye düşünmeden edemiyor insan.

Bhaskar'ın en önemli savlarından bazılarının çok kısa ele alınmış olması stratejik bir bakış açısından belki daha ciddi bir durumdur. Bhaskar'ın belirlenmiş yokluk anlamındaki negatifin pozitife göre ontolojik önceliğe sahip olduğunu gösterme girişimi, onun savlarını aceleye getirme yönündeki bu eğiliminin özellikle önemli bir örneğidir. Gerçekte, negatifin pozitife göre önceliğini desteklemek için çeşitli farklı savlar ortaya atılır. Birçoğu ilginçtir, örneğin şu iddia: "boşlukların (yoklukların) olmadığı bir dünya, yani, 'topak topak olmayan' bir maddi nesne olarak dünya ... içinde hiçbir şeyin hareket edemediği ya da meydana gelemediği bir dünya olurdu,"[50] oysa bu oldukça Epikurosçu düşünce, herhangi bir türden *a priori* hakikat olmaktan çok, fiziğin gelişimine dayanan bir *a posteriori* genelleme gibi görünüyor. Ama azıcık geride bulunan şu pasajı düşünün:

> Pozitif bir varlığın saptanması, bir insan edimidir. Dolayısıyla, salt varoluşsal bir kuşku durumu bile olsa, önceden mevcut gidişatın yoksanmasını içerir. Bu, yokluk kategorisinin aşkın bir çıkarımı olarak ve ontolojik tek değerliğin aşkın bir çürütmesi ve içkin eleştirisi olarak alınabilir.[51]

QED (kanıtlanması gereken de buydu -*çev*). Bu üç cümle, bu "aşkın sav"ın toplamını oluşturur. Bu kaygı vericidir ve nedeni yalnızca Bhaskar'ın, değişikliğin öncelikle yoksama olarak anlaşılması gerektiğini farz ederek eldeki sorunu kanıtlanmış sayıyor gibi görünmesi değildir. Çünkü bu, Bhaskar'ın sıklıkla aşağı yukarı aynı kısalıktaki ve benzer şekilde tartışmalı sonuçlar için "aşkın savlar" dediği şeyler önerme eğiliminin sadece bir örneğidir.

Aşkın savların mahiyetini Charles Taylor iyi ortaya koymuştur:

> "Aşkın" diye anmak istediğim savlar, deneyimimizin, bu savlara göre kuşku götürmez ve itiraz kaldırmaz olan bir özelliğinden yola çıkar. Sonra, daha kuvvetli bir sonuca, öznenin mahiyeti ya da dünyadaki konumu hakkında bir sonuca ulaşır. Bu hamleyi, deneyimle ilgili kuşku götürmez gerçek mümkün olacaksa bu daha kuvvetli bir sonucun böyle olması (öyle olduğu için de mümkün olması) gerektiği yolundaki geriye dönük bir savla yapar.[52]

Nitekim Kant'ın aşkın çıkarımı, bizatihi bilinçli deneyim olasılığının, bireysel izlenimleri, deneyimin altında yatan tutarlı ve kalımlı bir benin durumları olarak ele alma yeteneğine bağlı olduğunu, yeri gelince bunun

da söz konusu izlenimleri yapılandırılmış, kalımlı ve nedensel olarak yönetilen bir görünüşler dünyasına dönüştüren anlama kategorilerinin uygulanmasını gerektirdiğini saptamaya çalışarak ilerler. Dolayısıyla aşkın bir sav, Taylor'ın ifade ettiği gibi, her birisi *a priori* olan ve "salt olası değil, tartışmasız doğru" olan "vazgeçilemezlik iddiaları"nın bir zinciridir. Bu iddialara bu ayırıcı özellikleri kazandıran, bunların deneyimle ilgili olması gerçeğidir: "Bunun bize karşı çıkılamaz bir başlama noktası sağladığı savunulur. Çünkü deneyimlere sahip olduğumuz kuşkusu tutarlı olarak nasıl formüle edilebilir?"[53] Başlama noktasının kuşku götürmezliği, pratikte (ve her bir vazgeçilemezlik iddiasının iyi ifade edilmiş ve zincirdeki diğerleriyle doğru bağlantılandırılmış olması koşuluyla) sonuca aktarılır.

Bhaskar'ın sözüm ona aşkın savları bu özellikleri taşıyor mu? Elbette hayır. Örneğin, deneysel uygulamadan açık ve kapalı sistemler arasındaki ayrıma, dolayısıyla insan deneyimine indirgenemeyen üretici mekanizmaların varlığına uzanan onun en önemli aşkın savını düşünün. Başlama noktası -bilimsel deney- gereken kuşku götürmezlikten yoksundur. Bir kere, modern bilimlere özgü şekilde doğaya incelikli, kuramsal temelli müdahale açıkça insan varoluşunun evrensel bir özelliği değildir. Üstelik Bhaskar'ın başlama noktası, çalışan bilimcilerin gerçek deneysel uygulaması olmaktan çok, o uygulamanın belirli bir *tanımlama*sıdır. Bu tanımlamanın, Bhaskar'ın kanıtlamaya çalıştığı şeyi önceden kabul ettiği öne sürülebilir: Deneyin doğal olarak meydana gelmeyen ardışık olay dizilimleri ürettiği iddiası, açık ve kapalı sistemler arasındaki ayrımda üstü örtülü olarak yok mudur?[54] Ama Bhaskar'ın savı kısırdöngülü olmasa bile, gereken anlamda aşkın değildir, çünkü indirgenemez yorum öğesinin kuşku götürmez değil, tartışmalı kıldığı bilimsel uygulamaya ilişkin belirli bir tanımlamadan yola çıkar.

Bu eleştiri Bhaskar'ın projesine ne ölçüde zarar verir? Felsefesinin tözü üzerinde pek fazla etkili olmayabilir. Gerçekten, bir anlamı var mı bilmem ama, onun eleştirel gerçekçiliğinin -ve aslında yakın tarihli diyalektik uzantısının- öne sürdüklerinin çoğu bence doğrudur. Ama aşkınlık iddialarına karşı çıkılması yine de iki nedenle önemlidir. Birincisi, *Diyalektik*'in böylesine sıkıntı verici bir yönü olarak, *a priori* öncüllerden dünya hakkında kapsamlı ve tartışmalı genellemelerin yapıldığı yargılara varan aceleci savların içerdiği tehlikeye ışık tutar. İkincisi, Bhaskar'ın felsefesinin 1975'te ilk kez sahneye fırlamasından beri taşıdığı bir çarpıcı özelliğe dikkatleri çeker. Felsefeye, Locke'un biçmiş olduğu "bilimin ya-

mağı ve ara sıra ebesi olarak" hizmet rolü gibi mütevazı bir rol biçtiğini iddia etmesine rağmen, gerçekte, *aşkın* gerçekçiliği geliştirmesi, felsefenin *a priori* araçlarla dünya konusunda saptayabileceklerine ilişkin oldukça kuvvetli bir sav içerir.[55]

Gerçekçi Bir Bilim Kuramı'nda bu, insan soyundan bağımsız, katmanlı ve yapılandırılmış bir dünyanın varlığını felsefi olarak tanıtlama biçimini alır. *Diyalektik* de aynı iddiaları sergiler. Bhaskar, "diyalektik savları, başka şeylerin yanı sıra ontolojik sonuçlar saptayan aşkın savlar olarak" tanımlar.[56] Açıktır ki, bu sonuçların en önemlisi fiziksel dünyadan çok toplumsal dünyayla ilgilidir. Aslında, "gerçek anlamda diyalektik bir eleştirel toplumsal gerçekçi sosyal bilimin neye benzediği ve tüm bireylerin somut tikelliğinin koşulu olarak her bireyin somut tikelliğine yönelik uygulanabilir bir toplum için doğalcı şekilde üretilmiş kapsamlı ölçüleri nasıl temellendirebileceği" konusuna açıklama getirecek olan bir devam eseri, *Dialectical Social Theory* (Diyalektik Toplumsal Kuram), vaat edilir bize.[57] Bu, Bhaskar'ın iyice sıkıştırılmış "kanıtlar"ından bazılarının, aslında, ileride bir gün tam tezlerle nakde çevrilecek bonolar olduğunu ima ederek rahatlatıcı olabilir.

Ama bu pasaj, Bhaskar'ın Marksizmle ilişkisi sorununu da daha keskin şekilde gündeme getirir. Geleceğin özgürleşmiş toplumuna ilişkin şimdi aktardığımız tanımlama, elbette, Marx'ın *Manifesto*'da "her bireyin özgür gelişiminin, tüm bireylerin özgür gelişimi için koşul olduğu" bir toplum olarak komünizme yaptığı ünlü göndermeyi anımsatıyor. Dolayısıyla bu pasaj, Bhaskar'ın karakteristik olarak Marksizme özgü kavramları ve izlekleri ele alışının oldukça tipik bir örneğidir: Oldukça somut ve açık seçik önermeler daha soyut ve çoğunlukla daha kavrayışsız formüllere çevrilir. Buradaki problem, Bhaskar'ın Marx'a yönelttiği oldukça ağır eleştiriler değildir. Yukarıda aktarılanlar yeterince özgüldür ve başlı başlarına ciddi olarak tartışılmaya değer, ama bunlarda özellikle yeni olan hiçbir şey yoktur. Daha doğrusu, bunlar herhangi bir açık seçik şekilde diyalektik eleştirel gerçekçiliğin felsefi aygıtına bağlı değildir. Örneğin, Marx'ın ütopyacı-sosyalist geleneği bir kenara atmakla yanlış yapmış olabileceğini düşünmek için kimsenin Bhaskarcı epistemolojiyi benimsemesi gerekmez.

Yine de Bhaskar, Marksizmi eleştirel diyalektik gerçekçilik içine yerleştirmenin onu oldukça güçlendireceğine açıkça inanır. Bu inancı destekleyen bir sava en çok yaklaştığı an, "bilimsel düşünce nesnelerinin varoluşsal geçişsizliğini ve olgu-aşırı etkililiğini öne sürerek," Marx'ın

Hegel eleştirisinin "*epistemolojik maddeciliğe* dayandığını" iddia ettiği andır.[58] Bhaskar, Marx'ın olgun düşüncesinde gereksinim duyduğu ama yoksun olduğu gerçekçi epistemolojinin yerini diyalektiğin aldığını ileri sürerek devam eder.[59] Ama *Gerçekçi Bir Bilim Kuramı*'nın *Kapital* için gerekli bir felsefi tamamlayıcı olduğunu kabul edecek olsak bile, gerek eleştirel gerçekçiliğin gerekse diyalektik uzantısının Marksizme (ya da aslında başka herhangi bir toplumsal kurama) aksi hâlde yoksun kalacağı hatırı sayılır bir içerik kazandırdığı sonucuna varılamaz. Hem Bhaskar'ın aşkın savlara dayanmasında hem de takipçilerinin toplumsal kuramdaki özgül konulara ya da kimi yönlere eleştirel gerçekçi "yaklaşımlar" geliştirme girişimlerinde gözlenen aksine ima, aşırı şişirilmiş felsefi hevesin kanıtıdır. Daha özgül olarak, böyle bir uğraş, felsefi savların sonuçlarını oluşturan önermeler ile Lakatos'un bilimsel araştırma programlarının kolaylaştırıcısı dediği şeyi birbirine karıştırır.[60] Her araştırma programının, ele almayı amaçladığı problemleri, onlara yaklaşma yöntemlerini ve kuraldışılıkları alt etmek için olası stratejileri tanımlayan, kendine ait bir dizi kuramsal kılavuz ilkesi vardır. Felsefi akıl yürütme -aslında, çok daha gevşek metafizik fikirler de- böyle bir kolaylaştırıcının içeriği konusunda esin kaynağı olabilmekle birlikte, sonraki, hiçbir şekilde öncekinden çıkarsanamaz. Diyalektik eleştirel gerçekçiliğin bilimsel araştırmacılara sunabileceği içgörüler ne olursa olsun, felsefi tez, ayrı bilimlere özgü kuram inşası ve görgül sorgulama süreçlerinin yerini tutamaz. Tutabileceği yönündeki yanlış kanı, öyle görünüyor ki, insani bilimleri alıp, tarihsel maddecilikte ilgi çekici ve tartışmalı ne varsa hepsini muğlak bir spekülasyon yığınına gömen bir tür kafeinsiz Marksizme götürebilir. Felsefe ile bilimler arasındaki sürekliliği ve öncekinin sonrakine bağımlılığını Bhaskar'ın yaptığından daha kuvvetle vurgulayan daha tutarlı bir doğalcılık, bazen kendini kaptırdığı, felsefeyle ilgili uçarı iddialardan onu koruyabilirdi ve bu çetin ceviz, bu özgün filozofun sunacak konumda olduğu birçok geçerli içgörü ve üretken fikir için daha güvenilir bir temel sağlayabilirdi.

Ek

Bu Bhaskar değerlendirmesi 1994'te kaleme alındı. Öyleyse, *Diyalektik*'in teşvik edici keşmekeşinden çıkabilecek çeşitli entelektüel yörüngeler tasavvur edilebilirdi. Ama hiç kimse Bhaskar'ın fiilen izlemiş olduğu çizgiyi öngöremezdi. En yeni kitabı *From East to West* (Doğudan

Batıya) iki kısımdan oluşur.[61] Birinci kısım, eleştirel gerçekçiliğin daha da genişletilmiş hâlini -"aşkın diyalektik eleştirel gerçekçilik"i- duyurur. Bu "aşkın radikalleşme" özellikle "aşkınlık ve Tanrı hakkında yeni bir gerçekçilik" içerir.[62] Tanrı hem aşkın hem içkindir: Daha özgül olarak, "O", sonlu insan beninde içkindir. Toplumsal baskının ve yabancılaşmanın kökleri, benden yabancılaşmada yatar: Ben, onu belirli arzulara ve korkulara bağlayan ve başka bedende yeniden doğum döngüsüne hapseden bağları kopardığı ve Tanrı'yla özdeşliğini tanıdığı zaman, bu daha temel yabancılaşma alt edilir. İkinci kısım, karşıtları -Doğu ile Batı'yı, erkek ile kadını, *yin* ile *yang*'ı, akıl ile deneyimi, olgu ile değeri, zihin ile bedeni, cennet ile dünyayı- uzlaştırmak ve yeniden sentezlemek"le[63] görevli böyle bir benin geçirmiş olduğu ve, öyle anlaşılıyor ki, Bhaskar'ın kendisinde doruğa ulaşan on beş yaşamı anlatır.

Bhaskar, düşüncesinin aldığı bu şaşırtıcı dönemeç ile erken dönem yazıları arasındaki süreklilikleri vurgular. Elbette eski kavramlar yeni amaçlarla kullanılır. Onun gerçek ile aktüel (etkin) arasında -yani, nedensel mekanizmaların olanaklı kıldığı olaylar ile deneyimde karşılaşılan olaylar arasında- yaptığı ayrım, şimdi, "ilahları ve avatarları ... ve melekleri" ve "bedensiz canlar dâhil, yıldızsal ve nedensel dünyaların sakinlerini" kapsayacak şekilde gerçeği genişletmesine olanak verir.[64] Kafası karışan okurun, Bhaskar'daki bu dönüşün kaynaklarını -örneğin, yukarıda belirtildiği üzere, diyalektiği hem evrensel işlerliğe sahip olarak hem de "özgürlük mantığı" olarak ele almakta ısrar etmesinin yarattığı belirsizlikleri- onun önceki çalışmalarında saptamaya çalışması belki yerinde olur. Ama görünüşe göre, böyle bir arayış pek az yarar sağlar. Althusser'in karısını öldürmesinde olduğu gibi (ama elbette insani açıdan çok daha az korkunç sonuçlarla) Bhaskar'ın Doğu dinini keşfetmesi, önceki felsefesinden çıkarsanamaz, ama yaşamındaki sorgulanması uygunsuz kaçacak rastlantılardan doğmuş olmalıdır. En fazla söylenebilecek şey, Bhaskar'ın çevresindeki eleştirel gerçekçilik hareketinin uzun zamandan beri tapınç benzeri belirli sağlıksız nitelikler sergilediğinin bir gerçek olduğudur: Bilinç değişikliğine belki bunun katkısı olmuştur.

Burada büyük bir trajediyle karşı karşıya olduğumuz gerçeği ortadadır. Solun önde gelen bir filozofu entelektüel intihara kalkışmıştır. Bhaskar şimdi "Yeni Çağ ve Yeni Sol hareketlerine ait içgörülerden bazılarını bütünleştirmeye" çalıştığını iddia ediyor.[65] Ama bu pek teselli vermiyor. Bhaskar ayrıca eski sloganlarından birinde -gerçekliği geri istemede-

uyarlama yapıyor ve şimdi aynı anda "*geri istemeyi ve yeniden büyülemeyi*" öneriyor.[66] Ama kesinlikle gereksinim duymadığımız şey, çağdaş gerçekliği herhangi bir şekilde yeniden büyülemektir, onun yerine acımasızca açık seçik ve çırılçıplak eleştirel analize gereksinimimiz vardır. Sözün özü, Roy Bhaskar artık bu uğraşa katkıda bulunmayacaktır. Yeni yazıları yeni okurlarla buluşacaktır –ama o okurlar o yazılarda bilim felsefesine ve diyalektik geleneğe yapılan alışılmadık göndermeler karşısında şaşkına dönebilirler. Başkaları, Bhaskar'ın böylesine önemli bir katkı yaptığı felsefi projeyi ellerinden geldiğince sürdüreceklerdir. *Gerçekçi Bir Bilim Kuramı* ve *Doğalcılık İmkanı* gibi kitaplar önemli birer başvuru kaynağı olmayı sürdürecektir. Ama Bhaskar artık yoldaşlarımızdan değildir. Farklı bir yol tutmuştur.

NOTLAR

1 Bhaskar 1993. Metindeki tüm alıntılar bu kitaptan yapılmıştır. Andrew Collier, Bhaskar'ın önceki çalışmalarına hayranlık verici bir giriş yapıyor, yararlı bir biyografi taslağı da buna dâhildir (Collier 1994, s. 262-3). Bu makalenin önceki bir sürümü Fransızca olarak *Actuel Marx*, 16'da (1994) çıktı ve York Üniversitesi Siyaset Bölümü Çalışma Belgesi No. 7 olarak İngilizce yayımlandı. Tüm yardımları için Mark Evans'a minnettarım.

2 Hume 1970, s. 141.

3 Bkz. örneğin Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, III.vi.a.

4 Collier 1994, s. 5-6.

5 Bhaskar 1978, s. 33, 34, 35.

6 Bhaskar 1978, s. 21-2, 28-9, 36, 44.

7 Bhaskar 1978, s. 33.

8 Bhaskar 1978, s. 25, 35.

9 Bkz. Collier 1994, Bölüm 4.

10 Bhaskar 1979, s. 3, 43, 49, 50.

11 Bhaskar 1979, s. 43-4. Giddens 1976 ve Giddens 1979 ile ilginç bir karşılaştırma yapılabilir.

12 Althusser'in ve Bhaskar'ın bilim anlayışları arasındaki benzerliklere ve farklılıklara ilişkin bir irdeleme için bkz. Collier 1994, s. 52-4.

13 Qu., Elliott 1987, s. 331 n. 6.

14 Bhaskar 1993, s. 2.

15 Bhaskar 1993, s. 301.

16 Bhaskar 1993, s. 62.

17 Bhaskar 1993, s. 58.

18 Bhaskar 1993, s. 61.

19 Bhaskar 1993, s. 62.

20 Bhaskar 1993, s. 98.

21 Bhaskar 1993, s. 173-4.

22 Bhaskar 1993, s. 8-9.

23 Bhaskar 1993, s. 3.

24 Bhaskar 1993, s. 345.

25 Bhaskar 1993, s. 350.

26 Bhaskar 1993, s. 88.

27 Bhaskar 1993, s. 4-5, 7.

28 Bhaskar 1993, s. 90.

29 Bhaskar 1993, s. 111.

30 Bhaskar 1993, s. 5.

31 Bhaskar 1993, s. 43.

32 Bhaskar 1993, s. 48.

33 Bhaskar 1993, s. 5.

34 Bhaskar 1993, s. 47.

35 Bhaskar 1993, s. 304.

36 Bhaskar 1993, s. 338.

37 Bhaskar 1993, s. 150-2.

38 Bhaskar 1993, s. 373-4.

39 Bhaskar 1993, s. 173.

40 Bhaskar 1993, s. 182.

41 Bhaskar 1993, s. 175.

42 Bhaskar 1993, s. 60.

43 Bhaskar 1993, s. 180.

44 Bhaskar 1993, s. 264.

45 Bhaskar 1993, s. 299.

46 Bhaskar 1993, s. 242.

47 Bhaskar 1993, s. 382.
48 Bhaskar 1993, s. 180.
49 Bhaskar 1993, s. 87.
50 Bhaskar 1993, s. 45-6.
51 Bhaskar 1993, s. 44.
52 Taylor 1978/9, s. 151.
53 Taylor 1978/9, s. 159-60. Bhaskar, aşkın savların bu özelliğinin farkında olduğunu bazen gösterir: Bkz. örneğin Bhaskar 1993, s. 103. Ama Collier öyle değildir: Bkz. Collier 1994, s. 20 vd.
54 Bkz. David-Hillel Ruben'in aşkın gerçekçilik eleştirisi için Ruben 1977, s. 101 ve Bhaskar'ın yanıtı için Bhaskar 1978, s. 255-60.
55 Bhaskar 1978, s. 10.
56 Bhaskar 1993, s. 107.
57 Bhaskar 1993, s. 370.
58 Bhaskar 1993, s. 91.
59 Bhaskar 1993, s. 97.
60 Lakatos 1978, I.
61 Bhaskar 2000.
62 Bhaskar 2000, s. x.
63 Bhaskar 2000, s. 149.
64 Bhaskar 2000, s. 50.
65 Bhaskar 2000, s. 149.
66 Bhaskar 2000, s. 5.

Bölüm 31

Bourdieu ve Tarihsel Maddecilik



Jacques Bidet

Bourdieu, Marx'la ilişkisi muammalı olan bir kavramsal sistem üretmiştir. Bu sistem benzer terimler içerir: sermaye, yeniden üretim, sınıflar vb. Modern tahakküm biçimlerini çoğu kez benzer terimlerle analiz eder ve özgürleştirici niyet güden bir eleştiriden geçirir. Böylelikle "*praksis* kuramı"nı anımsatan bir kuramsal-siyasal amaç sergiler. Ne var ki bunu, çekişen belitler -bir "genel uygulama kuramı"na ait belitler- kümesiyle kavrar. Öyleyse, bu iki kavramsal evrenin birbiriyle nasıl bir ilişkisi vardır?

Bu sorunun yanıtını, Bourdieu'nün kendi sorunsalı içinde kalan Marksizm atıflarında değil, onun ve Marx'ın sorunsallarının karşılaştırılmasında arayacağım. Şu tezi öne süreceğim: Bourdieu, Marksizmin "genelci" merakını devralır; ama bunu, toplumsal ilişkiler ile *üretici güçler* arasındaki ilişkiler kompleksini konu edinmesiyle ayırt edilen "tarihsel maddecilik" açısından değil, bir "sosyoloji" -bir *toplumsal ilişkiler* kuramı- açısından yapar. Bu anlamda, *genel* bir programın aksine, Marksist programla ne aynı amaçları güden ne de aynı riskleri taşıyan, ne aynı türden irdelemeleri ne de aynı beklentileri kamçılayan, belli bir alanla sınırlı bir program içerir.

Genel programın belli bir alanla sınırlı bilgiden öğreneceği pek çok şey vardır. Bu anlamda da "Marksizm", "sosyoloji"den geçinir. Ne var ki burada, Bourdieu'nün en değerli katkılarını -özellikle "sembolik meta üretimi kuramı"nı- bir yana bırakacağım. Eğer projenin "sınırlar"ı üzerine, sunamayacakları üzerine odaklanmak haklı ise, bunun nedeni, kendini bir "genel" proje olarak -yani, karşısında Marksizmin sözüm ona yetersiz kaldığı çetin bir sorunla yüzleşme olarak- sunmasıdır. Olayların niçin bu

denli basit olmadığını göstermek isterim. Bir yandan, Bourdieu'nün çalışmalarının, Marx tarafından çerçevesi çizilen programa ve özgül olarak da modern topluma ilişkin maddeci kurama bazı dikkate değer katkılar – Marksizme yalnızca çeşitli "eklemeler" değil, Marksizmin eleştirilmesine ve gözden geçirilmesine yönelik bazı kritik tanıtlamalar– yaptığını açıkça ortaya koymak da isterim.

Bu nedenle, Bourdieu'nün Marx'ın kavramlarının birçoğunu, özgül niteliklerini inceleyeceğim farklı bir alana nasıl aktarıp yeniden çevirdiğini ele alacağım. Sonuç olarak, benim bakış noktam, sözüm ona standart bir Marksizmin bakış noktası değil, "tarihsel maddeciliğe" kazınmış olan, *Théorie générale*'de önerilen "meta/yapısal" sorunsalın bakış noktasıdır.

Bourdieu, "sermaye"yi, Marx'ın yaptığı şekilde bir süreç olarak ele almaz: öncelikle farklı bir bağış olarak anlar. Bourdieu'de, sınıfsal bir ilişki olarak yorumlanan "sermaye" ve onun "yeniden üretim"i terminolojisi açıkça bu sözcüklere yeni bir anlam yükleme iddiasını dile getirir. Bourdieu, modern toplumun, dinamiklerinin ve çelişkilerinin münhasıran "ekonomik sermaye" kavramına dayanan bir resmini sunduğunu öne süren Marksizmin karşısına, bu bakımdan aynı epistemolojik konuma yerleştirdiği başka bir faktörün varlığını koyar: "kültürel sermaye". Böylece, bu iki bileşen temelinde, "toplumsal sınıflar alanı"nın bir haritasını önerir. Ordinatta (y ekseninde), sermayenin *miktarına* göre, yukarıda hükmedenleri aşağıda hükmedilenleri görürüz. Apsiste (x ekseninde), sermayenin *türüne* göre, bir yandan ekonomik sermayemiz ve öte yandan kültürel sermayemiz vardır. Bir nüfus –belirli bir kazanç ve eğitim düzeyinin yanı sıra, cinsiyet, yaş, etnik köken, bölge, din vb. gibi çeşitli üstbelirlenimlerin atfedildiği mesleklere göre (yani, "üretim ilişkileri"yle olan bağına göre)[1] sıralanmış bir nüfus– böylece sınıflar ve sınıf kesimleri arasındaki mücadelelerin anlaşılabilmesine temel oluşturan bir "sınıfsal koşullar alanı" içine dağıtılır.

Ama Bourdieu bu terminolojiyi daha geniş olarak da kullanır: Genelde, "sermaye" her bir kesime özgü "kaynak"tır. Böylece bir "siyasal sermaye", bir "dinsel sermaye", bir "oyun" ya da "matematik" sermayesi vb. ile karşılaşırız. Bununla kastedilen, "sembolik sermaye"dir. Toplumsal alan, katılımcılar arasında bir mücadele sürmesine rağmen sırf bir güç ilişkisine değil, her zaman meşru bir ilişkiye dair özgül çıkarların söz konusu olduğu faaliyet sahalarının bir kompleksi olarak kavranır. Geleneksel toplumlarda güçlülerin "kredi"sini devam ettiren şey, onurlu davranış ve gösteriş amaçlı harcamadır. Modern toplumda her kesim, ayırt edici akıl-

cılığının doğasında yatan, özgül bir "sermaye"yi karakterize eden kendi mükemmellik ölçütlerine sahiptir.

Ne var ki bu, *göreli* özerklik içermez, çünkü en yüksek "meşruiyet", devlet hukukunda ifadesini bulur; bu hukuk, başka şeylerin yanı sıra, meşru unvanların tanınıp güvenceye alındığı ve toplumsal konumların tanımlandığı "mekanizmalar"a onay verir. Böylece, hukuku belirli bir Marksizmle ilişkilendirilebilecek şekilde inanç olarak ele alan Webergil yaklaşıma varırız:

> Hukuk, gruplar ve sınıflar arasında var olan, pratikte bu mekanizmaların işleyişinin ürettiği ve güvenceye aldığı güç ilişkileri yapısını -ona hem kalıcılık hem de tümellik veren bir biçime sokarak- sembolik şekilde kutsamaktan öte bir şey yapmaz.[2]

Ne var ki bu, meşruiyet sorununun, tümelleştirilebilirlik olarak klasik şekilde yeniden ortaya çıkacak sırf *de facto* meşrulaştırılmasına indirgenemez.

Böylece "sermaye" kavramı, bazen birbirine karışan birkaç dalgalı amaca hizmet eder (kültürel sermaye için, meşrulaştırma olarak, bazen "sembolik sermaye" denir). Yine de bireyleri, "miras kalmış" iki bileşen olarak mülkiyet ve kültürde tasavvur edilen sermayelerine göre sınıflara ayıran çok yankılaşımlı bir matris, başat durumdadır. Burada sermaye, John Roemer ve Erik Olin Wright'ın analitik Marksizmindeki anlamda, bir bağış olarak, bir varlık olarak -*farklılaştırıcı* bir bağış olarak ve bu anlamda, bir ilişki olarak- anlaşılır. Marx'ın kavramlaştırdığı şekilde bir *süreç* olarak sermayeyle bunun nasıl bir bağlantısının olduğu keşfedilmeyi beklemektedir.

Bourdieu'nün "yeniden üretim"den sıklıkla anladığı şey, Marx'a özgü bir şekilde, onu yeniden üreten toplum biçimine has toplumsal süreç değildir. Faillerin kendi özgün toplumsal konumlarında, yapıyı yeniden ürettiği ölçüde "yenilenme"sidir. Marx, yeniden üretimi "kapitalist üretim süreci" içinde analiz eder. Bu ikincisi, somut üretim faktörleri açısından, değer açısından kendi *maddi* önkabullerini ve ücretli emek koşuluna bağlı bir sınıf ile üretim araçlarına sahip bir sınıfın varlığını, dolayısıyla da ikisi arasında bu yapısal biçimi tanımlayacak şekilde kalıcı bir yarılmanın olmasını gerektiren kendi *toplumsal* önkabullerini yeniden üretir. Bu sonuncusu, *Kapital* boyunca geliştirilen hem işlevsel bir yöne hem de çelişkili bir yöne sahiptir. Bu şekilde kavranan yeniden üretimin dışsal olabilirlik koşulları vardır: Üretim ilişkisinin hukuki, siyasal ve ideolojik önkabullerinin uygulanmasını (sınıfsal bir karşılaşmada) güvenceye alan üstyapısal kurumların varlığını ima eder.

Bourdieu'nün analiz ettiği yeniden üretim, Marx'ın bu terimlere yüklediği anlamda ne yapı hatta ne de üstyapı içerir. Çoğunlukla döngüsel bir süreç olarak anlaşılır: Failler, yapıları, kendisi de bir *habitus* üreticisi olan *yapısal* bir düzenin altında yatan *uygulamalarını* yöneten *habitus* (yatkınlık) biçiminde içselleştirirler. Bu modele HPSH (*habitus-practice-structures-habitus* = habitus-uygulama-yapılar-habitus) diyeceğiz. Belirleyici an, sıklıkla yeniden üretim anı olarak saptanan eğitimdir (bkz. Bourdieu ve Passeron'un bu adı taşıyan 1970 tarihli kitabı). *Habituslar* kesinlikle "yapılandırılmış ve yapılandıran huylar"dır, ama bunların "yapılandırma"sı yalnızca yapısal bağlamdan ileri gelmez: Kuşaklararası aile dayanışmasının etkisi altında, faal bir eğitim süreci bunu özendirir. Okul, sınıfsal bir okul olduğu ölçüde, farklılaşmış bir kültür üretmede ailenin görevini devralır; burada herkes, kendi sınıfına ait olan koşulları tam olarak beller.

Bourdieu ve meslektaşlarının analizleri bu bakımdan etkileyici bir özgünlüğe ve güce sahiptir. Onlar, kültürü, eğitimle, eğiticilerin uygulamalarıyla ve farklılaşmış yeteneklerin oluşum süreciyle yeniden üretilen bir şey olarak ele alırlar. Tanrı vergisi yetilere ilişkin ideolojiyi teşhir ederler. Kültürel keyfîliğin bilinçdışı olduğunu; eğitimin kendi kökenini unuttuğunu; seçilmişlerin kutsanmasına meşruiyet kazandırmak için, üstün unvanların yalnızca bu ayrım sürecinde (bir dizi kümülatif testten sonra) kendilerini en çok öne çıkaranların mirasçılarına verilmesi nedeniyle, topluma duyurulan mükemmelliğin şahıslarına aitmiş gibi görünmesi gerçeğinden yararlanıldığını göstererek, oyunun hilesini ortaya sererler.

Çeşitli bağımlı *habituslardan* çeşitli başat *habituslara* kadar uzanan *habituslar* yelpazesinin farklılaşmış yeniden üretimi, böylece, farklılaşmış bir toplumsal yetenekler alanının genel yeniden üretimini başlı başına güvenceye alır. *Toplumsal alanın kendisini* sınıfsal karmaşıklığıyla yeniden üretir. Benzer benzeri tıpatıp yeniden üretmese bile, bunların çeşitliliği, toplumsal çeşitliliği ve bunların uzaklığı, toplumsal uzaklığı, yani tahakkümü, yeniden üretir.

Ya da en azından buna "katkı" yapar. Gerçekte, başka bir süreçle –bağış sermayenin diğer bileşeni olan mirasın yenilenmesi olarak anlaşılan "ekonomik yeniden üretim" süreciyle– bir çift oluşturur. Bourdieu böylece bir kültür ve zenginlik, bağıntılı olarak da onur ve güç mirasının gerek etnoloji (Berberi köylüler), gerekse sosyoloji (büyük Fransız işverenler) zemininde "yeniden üretimi" –yani, kuşaklararası yenilenmesi– "stratejileri"ni açığa çıkarır.

Bu yeniden üretim analizi, birbiriyle ilintili iki yönle Marx'ınkinden ayrılır.

Bir yandan, toplumsal *sistemin* yeniden üretimini kapsamaz -ya da en azından açıkça kapsamaz. Webergil gelenekten kaynaklanan "alan" sorunsalı, dikkatleri, kısımlar arasındaki bir ilişki olarak işlevselliğiyle, mantığıyla, dinamikleriyle ve çelişkileriyle sistemin kendisinden çok, her bir "sahanın" tikelliğine (ve aralarındaki ilişkilere, özellikle de benzeşim ilişkilerine) yöneltir. Ayırt edici nesnesini kendini oluşturan kategorilerde (çıkar, inanç, *illusio*, mücadele, koruma/bozma, özgül yatırım, alan etkisi), *habitus* ile olan kurucu bağında ortaya koyan "uygulama" kavramı, bir bütün olarak toplumsal sistemi değil, "göreli özerkliği"yle alanı kendine ufuk olarak belirler. Dolayısıyla "siyasal alan", "politikacılar" arasındaki etkileşim mekânı olarak, "matematiksel alan", matematikçiler arasındaki etkileşim mekânı olarak vb. anlaşılır.

Öte yandan, "üretici güçler" ile değil, *münhasıran*, Bourdieu'nün "üretim ilişkileri" olarak tanımladığı ilişkiler de dâhil, *"toplumsal ilişkiler" ile ilgilenir.*

Bu nedenle, Bourdieu'nün programı -"uygulama kuramı"- ekonomi ile tarih arasında bağ kurmayı özel uğraş edinmiş bir "tarihsel maddecilik"ten ayrılan bir "sosyoloji"dir.

İyi bilindiği gibi, yeniden üretim kuramlarında söz konusu olan şey, tarihsel gelişimin anlaşılmasıdır. Marksist şemada basit yeniden üretim, genişletilmiş yeniden üretim terimiyle ifade edilen bir toplumsal dönüşüm sürecinin koşulu olarak anlaşılır. Kendini yeniden üretebilme yeteneğine sahip yapı olarak tanımlanan "sermaye", gerçekte, kendi özgelişiminin koşullarını içerir. Bu hâliyle ancak kâr için yarışma koşullarında var olur, bu da kapitalist merkezîleşmeye, teknolojik ilerlemeye vb. yol açar. Yapı kavramı, kaçınılmaz olduğu farz edilen patlama noktasına kadar o yapının tarihi kavramına açılır.

Bu yüzden Marksist yeniden üretim fikri, "üretim ilişkileri" ile "üretici güçler" arasındaki ilişki sorunsalı olarak anlaşılır:

> Yaşamlarının toplumsal üretiminde insanlar, vazgeçilmez ve iradelerinden bağımsız olan belirli ilişkilere, maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme aşamasına tekabül eden üretim ilişkilerine girerler ... Toplumun maddi üretici güçleri, gelişmelerinin belirli bir aşamasında, o zamana kadar içinde çalıştıkları mevcut üretim ilişkileriyle ... çatışmaya girer. Bu ilişkiler, üretici güçlerin gelişme biçimleri olmaktan çıkıp onlara ayak bağı olur. İşte o zaman bir toplumsal devrim dönemi başlar.[3]

Bu modele PFRP (*productive forces-relations of production* = üretici güçler-üretim ilişkileri) modeli diyelim. Bunun her bir kavramı burada ele alınamayan pek çok sorun ortaya çıkarır. Ama kısaca belirtelim ki, bu model hiçbir şekilde bir tarihsel teleoloji değildir: Kendi başına, hiçbir son bildirmez; "üretici (-yıkıcı) güçler"in dönüşümü, herhangi bir büyük *homo faber* projesinin bir parçasını oluşturmaz; amaçlı olanın ve olmayanın bir karışımı olarak ortaya çıkar, dolayısıyla insanlar tarih yapmaktan çok tarih içindedirler. Belirtelim ki amacı, toplumsal fizik ile toplumsal dinamik arasındaki ilişkiyi ve bu dinamiğe bilinçli bir ortak müdahale sorununu analiz etmektir: bir "*praksis* kuramı"nın ayırt edici amacı.

Bourdieu'nün programı böyle mülahazaların dışında yer alır. Onun HPSH modelinin ufku, aynı olanın yinelenmesidir. *Tarih* bunun içine ancak dolambaçlı bir şekilde, "konjonktür" kategorisi aracılığıyla girer. *Habituslarım*, kendilerini oluşturan konjonktürlerden farklı ve dolayısıyla farklı yapılandırıcı etkileri olan, durmaksızın yeni konjonktürlerde işlemeleri istenir. Peki, bu konjonktürler nereden gelir? Soru, üstü örtülü olarak (açıkça "uygulama kuramı"nın aydınlattığı) tarih disiplinine aktarılmış görünüyor. Ama burada ne tür bir bilim söz konusudur? Amacını, "uygulama"dan kaçan şey mi belirler?

PFRP modelinde ima edilen Marksist *praksis* sorunsalı, tarih ile *ekonomi* arasındaki ilişkiyi, *toplumsal olarak gerekli emek zamanı* ve *toplumsal kullanım değeri* sorununu ifade eden Marksist "genel olarak emek" kategorisini –yani, amaçlarının kültür ve kimlik açısından tanımını– "ekonomist" olmayan bir anlayışla düşünmeyi önüne hedef olarak koyar. Oysa Bourdieu'nün bunun karşısında koyduğu "uygulama" kuramı, ekonomik olanı farklı bir disipline havale eden saf bir toplumsal ilişkiler bilimi gibi görünür. Bu bir üretici güçler bilimi midir? Açıkçası Bourdieu, iktisadın *homo economicus* soyutlamasında özetlenemeyeceğini, sosyal bilimlerin tarihsel alanıyla bütünleştirilmesi gerektiğini anlar. Ne var ki aynı zamanda, praksiyolojiyi, ilişki olarak uygulama bilimini, toplumsal ilişkiler bilimini, "üretici güçler"in bir dış *çevresel* veri oluşturduğunu düşünen bir "genel kuram"da birleştirir. Ama –insan uygulaması olarak– kendinden uzaklaşma kapasitesine sahip "uygulama"yı, kontrol ve sahiplenme iddiaları ile bu iddialara konu olan tarihsel açıdan dinamik teknik koşullar arasındaki diyalektik dışında nasıl anlayabiliriz?

Bununla birlikte, Bourdieu'nün araştırmaları başka bir bakımdan bu çerçeveyi aşar. Nitekim Berberiler (Kabile) üzerindeki etnolojik incelemelerinde, tek başına onurun, sembolik sermayenin, nasıl toplumsal üretim

sisteminin üretici-yeniden üretici pınarlarını harekete geçirdiğini gösterir. Daha geniş olarak gözlemlediğimiz üzere "sınıfsal koşullar alanı", *ayrımsal* bağışların, toplumsal güç farklılıklarının alanıdır; ve dolayısıyla "alanlar" sorunsalı, benzerlikleriyle genel bir çatlağın sınırlarını çizen bir dizi çatlağı, toplumsal mücadele bahislerini tanımlar: toplumsal dünyaya hâkim olanlar, bu üstünlüğün maddi ve kültürel araçları üzerinde tekel kuranlar ile öyle olmayanlar arasındaki bir bölünme. Bourdieu, çalışmalarının tüm bu kesiminde ve bundan doğan araştırmalarında (örneğin *The Weight of the World*'de), bizatihi "sermaye" sürecini "sosyolojik" boyutuyla -bir "toplumsal ilişki" olarak- güçlü biçimde analiz eder: yerlerin, zamanların, işlerin, bilgilerin ve işaretlerin elde edilmesi/elden çıkması süreci. "Üretici güçler" sorunu -toplumsal uygulamanın genel düzeyinde amaçlı ile amaçsız arasındaki ilişkiler sorunu- yine de arka planda kalır. Bunlar, Bourdieu'nün sosyolojik analizinin konusu değildir, zaten onun analizi bu konuyla eklemlenmez. Bu, henüz koşulları ve etkileri analiz edilmemiş olan bir bastırmayı temsil eder.

Bu nedenle Bourdieu, Marx'ın Kapital*'de bu terimlere yüklediği anlamda, "görüngü" ile "öz"ün kesiştiği yerde çalışır.*

Marx, *öz* ya da sınıflar arasındaki ilişki ile *görüngü*yü ya da bireyler arasındaki ilişkiyi karşı karşıya koyarak, tarihsel süreci rekabet gibi bireylerarası ilişkiler açısından açıklama iddiasında bulunan "bayağı" anlayışları eleştirir. Onun gözünde, bireysel an elbette bir o kadar "özlü"dür, ama ancak genel olarak tanımlanan yapılar bağlamında kavranır. Ve sınıfsal koşul, bireylerin sahip oldukları "sermaye miktarı" kıyaslanarak ölçülmez, üretim araçlarına sahip olma ya da olmamayla ölçülür -açıkçası hukuki yönüne indirgenemeyen geniş bir sorun: PFRP bağlamında sınıfsal ilişkinin ve sınıf mücadelesinin "özlü" çatlağı. Artık değer mantığı, bireylere, kendi pratiklerinin mantığı olarak dayatılır. Ama aynı zamanda da dönemsel olarak -bireylerin niyetine bakmaksızın, onların haberi bile olmadan- sınıfsal ilişkinin genel riskini, uygulamanın tarihsel ufkunu yenileyen üretici güçlerin (üretken-yıkıcı) dinamiğini yönetir.

Bourdieu bir "sınıfsal koşul" bağlamını kesinlikle dikkate alır. Öznel pratik amaç anına kıyasla nesnel yapı anına epistemik öncelik tanır. Ve *bireysel* uygulamayı özel konusu olarak ele aldığı gerekçesiyle eleştirilemez. Dahası, Marx'la kıyaslandığında, sonraki etnolojik ve sosyolojik kültürü özümsemiş olduğu için, analizin kapsamını genişletir: Pratik karşılaşmada üzerine bahse girilen şey, kültürel sermaye olduğu kadar ekonomik sermayedir de. Ailelerine özgü *habitusun* karakterize ettiği

öğrenciler arasındaki ve kuşaklararası boyutta aileler arasındaki rekabet, piyasadaki rekabetle aynı ("görüngüsel") analiz düzeyine ilişkindir. Ve göreceğimiz gibi Bourdieu, çıkarlar, amaçlar ve stratejiler açısından birbirine karşı duran sınıfların, kesimlerin ve başka grupların ortaya çıktığı noktaya kadar analizi zorlar. Ne var ki yöntembilimsel açıdan analiz, belirleyici noktanın -üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin- altında kalan bir düzeyde sürdürülür: amaçlı olan ve olmayanın, yapı ve eğilimin, süreç olarak ve tarihsellik olarak "sermaye"nin, dolayısıyla da ondan uzaklaşma olasılığının çakıştığı yerde. Bourdieu'de sosyolojik veriler her zaman tarihsel tikellikleriyle düşünülmez, bağlamları ve evrimleri içinde incelenmez değildir ya da tarihsel-siyasal kaygılar ortaya çıkmaz değildir; giderek artan şekilde bunlar olur. Ama eksik olan, uygun bir kavramsallıktır. Tek başına "konjonktür" kategorisi HPSH paradigmasını biraz harekete geçirir: herhangi bir tarihsel tasarıya izin vermeyen tesadüfi bir hareket. Bununla birlikte, toplumsal alanlar ("inşa edilmiş" sınıf karşısında "harekete geçirilmiş" sınıf, *çeşitli yerlerde*) inşa edilmesine ek olarak, bir "uygulama kuramı" tasarlamak için, tarihsellik "inşa etme" gereksinimini de (riskler ne olursa olsun) kabul etmemiz, bunu da olay kavramının böyle bir inşanın bir parçasını oluşturduğunu (verili bir yapısal düzende ne ola*bilir*?) bilerek yapmamız gerekir. Sınıfların derinlemesine "harekete geçirilme"si, ancak, *longue durée* (uzun vadeli) olarak kavranan sınıfsal ilişkiler ile *üretici güçler* arasındaki ilişkinin anlaşılmasına yardımcı olabilen güdüler ve amaçlar açısından kavranabilir.

"Uygulama kuramı"nın ayırıcı özelliği ve üretkenliği, Marx'ın bu terimlere verdiği anlamda görüngü ile özün kesişme noktasında uygulanmasıdır. Ne var ki, "öz"ün kendisini -ona ait olan eğilimlerin ve olasılıkların yapısını ve sahasını- dikkate almaz. Bu olmayınca, uygulama, *praksis* olarak -yani, ortak kanının (*doksa*) iddialarından gereken uzaklığa göre- anlaşılamaz.

Ne var ki, bu sınırlar içinde Bourdieu, görüngüsel olanı, "özlü" bir ilişkinin işleticisi yapar: sahadaki failler arasındaki mücadeleyi bir sınıf mücadelesinin işleticisi yapar.

"Uygulama kuramı" ortaklaşa eylem üzerinde düşünmek için kaynaklar sağlar. *Sınıfsal habitusa*, çıkarlara ve stratejilere ışık tutar. Yalnızca bireysel özellikleri ile değil, sınıfsal durumları ve *habitus* ile de karakterize edilebilen failler arasında bir arayüz içerir. Böylece, her bir sahaya özgü toplumsal kurumlarda sınıflar karşı karşıya gelirler. Bunlar sınıfsal du-

rumlardır. Sınıfsal *habitusa* aynı eşitsiz fırsatları veren ve böylelikle tahakküm ilişkisini sınırsız şekilde çoğaltan farklı sahaların benzeşimi, bu ilişkiye tutarlılığını, uygun hegemonik kapasitesini kazandırır.

Bir kültürel keyfiliğe ve bunun sembolik şiddet olarak dayatılmasına ilişkin kuramlaştırma, kültürel yeniden üretim, bir sınıfsal ilişkinin yeniden üretimi olarak tanımlar. Yeniden üretilen şey, tahakküm koşullarını içeren bir farklılıktır. Başat bir sınıf, mensuplarının bebeklikten beri içselleştirdikleri, okulların yücelttiği ve yeniden uyarlayıp işlediği yalnızca belirli kültürel tarzlardaki daha yüksek bilgi biçimleri üzerinde tekel kurar ve her zaman yarışa önde başlayarak art arda zaferler kazanan, bu yolla da verilecek unvanları elde etmeye aday olan seçilmişlerini orada saptar. İçinde bulundukları ekonomik koşullar, akademik kültürün ayırt edicisi olarak kültürle uzak ilişkiyi tek başına olanaklı kılan bir "boş zaman" iklimini kolaylaştırdığı için, bu büsbütün doğrudur. Sembolik şiddet, mirasın doğal üstünlük havasına büründüğü, kendinin farkında olmayan bir sınıfsal karşılaşmanın bu dingin masumiyetinde yatar. Bunda bir hesap kitap yoktur: Efendilerin kendileri, neyin "seçkin" olduğu konusunda aynı ortak duyguyu paylaşırlar.

Bourdieu'nün ve meslektaşlarının (yaptıkları katkıya burada ayrı ayrı değinmem olanaksız) geliştirdikleri kültür ve eğitim kuramı, bu anlamda, tarihsel maddeciliğe esaslı bir katkıdır. Önceki eleştirel kuramlar bilginin tekelleştirilmesini vurguluyordu. *Habitus*, ayrım, "kültürle ilişki" açısından yaklaşım, bizi, toplumsal ayrımcılığın ve bunu meşrulaştırmanın "kültürel" mekanizmalarını apaçık ortaya seren daha radikal bir sistem eleştirisine yöneltir. Bu meşru bir yeniden üretimdir, çünkü en "yetenekli" olanların -gerçekte mirasçıların en şanslılarının, yeterli varlıkla donatılmış olanların- başarısı biçimine bürünerek gizlenir. Üstelik bu, otomatik bir yeniden üretim değil, konumlar sisteminin yeniden üretilmesini güvenceye alan sınavlarla ve yarışmalarla süzgeçten geçirilip inceltilmiş "istatistiksel" bir yeniden üretimdir. Bu anlamda, Marx'ın gösterdiği gibi, "en iyinin üstünlük sağladığı" *yarışma*, "kapitalist üretim süreci"nde, bazı kapitalistler silinip başkaları ortaya çıkmasına rağmen, kapitalist yapının aynen yeniden üretildiği gerçeğini gözlerden gizler. Keza Bourdieu de bireyler arasındaki *yarışmada* bir sınıf mücadelesini açığa çıkarır.

Bu nedenle, çeşitli sahalara özgü durumlar, sınıfsal kurumlar olarak tanımlanır. Bourdieu, "en berbat türden işlevselciliği" ilan eden "aygıtlar" sözünden uzak durur.[4] Ama ... "makine"sini hayranlık verici bir dille anlatmıştır:

> Eğitim kurumu ... muazzam bir bilişsel makine gibi işleyebilir, yansız görünmesine rağmen, önceden mevcut toplumsal sınıflandırmaları yeniden üreten sınıflandırmalar yapar.[5]

Eğitim sosyolojisi bir güç sosyolojisi olarak ele alınır. Tıpkı, Marx'a göre, sömürünün ücret mübadelesinin altına gizlenmesi gibi, boyun eğdirme de, Bourdieu'ye göre, kurumların biçimsel eşitliğinin altına gizlenir. Bu önkabuller temelinde, "meşru sembolik şiddet tekeli"ne[6] sahip olan devlet, bir sınıf devletidir.

Bourdieu, bu açıdan, modern topluma ilişkin genel kurama güçlü bir katkı yapar.

Sınırlarını yukarıda belirttiğimiz etkenlere bahşedilmiş iki öğeye dayanan bir yaklaşım yine de yerinde olur. Bu (bana öyle görünüyor), modern toplumda sınıfsal ilişkinin özgül olarak *piyasa* ve *bürokrasinin* (daha genel olarak da kurumsal iktisatta bu terime yüklenen anlamla, örgütlenmenin) iki dolayımlaması yoluyla işlediği; bağıntılı olarak, devletin, bu iki sınıfsal faktörü ve bunların arayüzünü işleten üstün uygulayıcının da keza *iki ayrı türden unvanı*, "özel mülkiyet" unvanlarını ve "yeterlik" unvanlarını (Bourdieu'nün kastettiği toplumsal-eleştirel anlamda) garantilediği gerçeğiyle ilişkilendirilmelidir. Bu iki zeminde Bourdieu, devlet eğitim kurumunun çalışmasını adlandırmak için din sosyolojisine ilişkin Webergil kategorileri harekete geçirmesine –teolojik-politik bir kavşak– ek olarak, Marx'ı Weber'le tamamlar.

Bana öyle geliyor ki, bağış sermayelerin ikiliğine çevrilen, toplumsal faillerin ve toplumsal grupların "sınıfsal koşullar" haritasındaki yerini saptayan şey, nereden bakarsanız bakın bir "özgür insan" olarak tahakküm altında olduğu sürece modern insan üzerindeki tahakkümün bu ikiliğidir. Analizin güçlü yanlarından birisi, sınıfsal kültürel keyfîlik ile "özerk" mükemmellik –burada "özerklik", ekonomik ya da siyasal gücün değerlerine ve süslemelerine yabancı olan, yalnızca bilim için bilimin ve sanat için sanatın evrensel ölçütlerine boyun eğmeyi ifade eder– arasındaki uzlaşmaz gerilimde "toplumsal liyakat"in inşasıdır. Bourdieu, bu yolla, bir sınıf devletinin, bir sınıfsal karşılaşma mekânının kurumları olarak fiilen "unvanlar" verme –yani, beraberinde avantajlar, ayrıcalıklar, haklar ya da tanınma getiren ayrımlar yapma– yetkisine sahip bütün bir kamusal ve özel kurumlar kümesini deşifre eder. Muğlak "liyakatler" ve "beceriler" sınıfsal tahakkümün taşıyıcılarıdır.

Bu ikici referansın sonucu olarak Bourdieu'nün sorunsalı, bana öyle geliyor ki, iç içe örülmüş piyasa/bürokrasi çiftini modernitenin tipik bi-

çimi sayan, siyasal felsefede ve siyasal sosyolojide çok yaygın olan bir kanıyla apaçık yakınlık gösterir. *Théorie générale*'de (Genel Kuram) bununla ilgili "meta/yapısal" dediğim bir yorum önerdim. Buna göre, birbirine taban tabana zıt ama yine de birbirinden ayrılamayan, Marx tarafından üretken işbirliğinin *a posteriori* ve *a priori* modaliteleri olarak tanımlanan iki dolayımlama, konuşma "dolayımsızlığı"nın ötesinde, karşı konulmaz biçimde açılıp gelişir: birbirine rakip olan, antiklerin özgürlük iddiaları ve modernlerin özgürlük iddiaları denilen -ve her zaman halihazırda "karşıtına dönüşmüş" olan- iddialarla bağıntılı *piyasa* ve *örgütlenme* (bürokrasiler, hiyerarşiler vb.). Gerçekte kapitalist modernitede piyasa ve örgütlenme, toplumsal işbirliği biçimleri olarak *üretici güçler*, karmaşık üst üste binişleriyle üretim ilişkileri oldukları ölçüde sınıfsal ilişkileri doğuran faktörlerdir.

Bourdieu, "üretici güçler"i irdeleme alanının dışında bıraktığı için, "üretim ilişkileri"ni de yeterli şekilde irdelemesine dâhil edemez. Dolayısıyla, ekonomik ve kültürel olmak üzere iki "sermaye türü"ne yapılan birleşik referansın ortaya koyduğu ikici boşluğu da nihai sonuçlarına vardıramaz. Yine de Bourdieu'nün konusalı, modern toplumda sınıfsal tahakküme ilişkin, Marx'ınki kadar tek yanlı olmayan, böyle iki kutuplu bir görüşe güçlü biçimde açılır. (Sıklıkla üçüncü bir terim olarak başvurulan "ilişkisel sermaye" kavramının, meta/yapısal analizde, birincil faktörlerden çıkarsandığı görülecektir: "dolayımlamalar", ister piyasayla ister örgütlenmeyle ilgili olsun, asla "dolaysız" ilişkilerden -özellikle, denklemin piyasa sahipliği tarafında ailenin, bürokratik örgütlenme tarafında ise okulun ürettiği ilişkilerden- kopuk değildir.) Bu, Marx'ın bürokratik tahakküme ilişkin keskin bir anlayışa sahip olmadığı anlamına gelmez (onun devlete yönelik tüm eleştirisi bunun kanıtıdır). Ama Marx, Bourdieu'nün geliştirilmesine katkı verdiği, bu yöndeki belirli işlersel kavramlardan yoksundu.

Ne var ki Bourdieu -en azından kendi HPSH şemasının yankılaşımı doğrultusunda- bu yeniden üretim sürecini üretim süreci dışında incelemekten daha ileri gitme eğiliminde değildir.

Gerçekte o, bu kültürel-bürokratik boyutu -"devlet soyluluğu"nu- *habitus* ve "beceriler" hiyerarşisini üreten *eğitim kurumundan başlayarak* ayrıcalıklı bir şekilde kavrar. Ne var ki bunu, *bizatihi toplumsal üretim süreci temelinde* düşünmekten vazgeçemeyiz, çünkü hiyerarşik üretim hiyerarşiyi yeniden üretir, Marx'a göre kapitalist üretim sürecini ayırt eden sahip olanlar ile sahip olmayanlar arasındaki ayrılığa benzer şekilde yö-

netenlerle yönetilenler arasındaki ayrılığı devamlı yeniler. Farklılaşmış, hiyerarşik "liyakat" unvanlarını doğuran, yeri gelince de bu hiyerarşik ilişkilerin üst belirleyicisi olan (ama kavramsal çerçeve olarak "miras"ın onlara atfettiği özgün belirleyici karakterini taşımayan) farklılıklar ve mesafeler böyle oluşturulur. Bu unvanlar, tıpkı mülkiyet hakları gibi bunları da garantiye alan sınıf devleti anlamındaki devletin eğitim mekanizmasınca üretilir. Aslında burada, kutupsal bir şekilde tek bir süreçte birbiriyle bağlantılı olan, modern sınıf biçiminin birlikte içerdiği iki süreç (piyasa/örgütlenme) ile uğraşıyoruz.

Bourdieu'nün toplumsal yeniden üretimde eğitime tanıdığı ayrıcalık, onun kuramına Durkheim'ı çağrıştıran bir hava verir. Bourdieu bunu ister bir tahakküm ilişkisinin (Weber usulü), isterse bir sınıfsal tahakkümün (Marx usulü) yeniden üretimi kılsın, analizini "öz" yerinden –üretim ilişkilerinin ve üretici güçlerin bir eklemlenmesi olarak toplumsal üretim sürecinden– uzakta geliştirmekten kaçamaz. Bu nedenle Bourdieu'nün analizinde doyurucu olmayan şey, (bağış) *sermaye iletimi* yapılarına saplanıp kalmasıdır, oysa hem kültürel hem ekonomik boyutlarıyla yeniden üretim, sahip oldukları piyasa üstünlüğü (mülkiyet) ya da örgütsel üstünlük ("beceri") sayesinde üretim (mübadele, bilgi vb.) araçlarının denetimini fiilen tekeline almış olanlar ile bundan yoksun olanları birbirinden *ayıran bir süreç olarak yeniden üretilen* toplumsal *üretim* sürecinin bütününde içkindir.

Bu analitik eksiklik, Bourdieu'nün bir "ekonomik alan"la uğraşırken çektiği güçlükte kendini açığa vurur. Marx'ın, ekonomi politik eleştirisinde, ekonomik faaliyetin apaçık amacının –zenginliğin– ideolojik birliğini yıkarak çözümlediği şey, "belirli çıkar biçimi"nin –"ekonomik çıkar"ın– ve belirli bir mekanizmanın –"ekonomik mekanizma"nın– karakterize ettiği böyle bir "alan"ın var olduğu fikrinin ta kendisidir. "Kapitalist üretim biçimi" kavramının kendisi, kullanım değeri (somut zenginlik) ve kâr (soyut zenginlik) amaçlarının birbirinden ayrı olduğu gerçeğini ifade eder. "Üzerinde mücadele edilen şeyin değer ölçütü olduğu" şeklindeki fikrin ancak ima yollu dokunduğu sözüm ona özgül kaynağın –"alana has değer"in– varsayımsal birliğini çözer.[7]

Öyle olsa bile Bourdieu, yalnızca çalışma sosyolojisine ilişkin ve özgül olarak, "tarihsel maddecilik" programı için zorunlu olan "çalışmada tahakküm"e[8] ilişkin önemli araştırmalardan yararlanmakla kalmaz, sosyoloji ile iktisat arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılmasına katkı yapabildiğini de kanıtlar. *Les Structures sociales de l'économie*'de (Ekonominin

Toplumsal Yapıları; 2000), neo-klasik iktisatçıların bireyselci metafiziğine ve "skolastik" soyutlamasına karşı yöneltildiği şekliyle (ekonomik) *alan* kavramı ve keza Veblen'den Commons'a, Chandler'dan Polanyi'ye kadar çeşitli kurumsalcı geleneklerle uyumlu *habitus* kavramı, azelci (oligopolist) stratejilere ve devletin denetimi için ulusal zeminde yürüttükleri mücadelelere ilişkin bir analizde bunların harekete geçirilebileceğini gösterir. Bu bağlamda küreselleşme, "sahiden evrensel amaçlar"[9] güdebilecek yeni organlar bekleyen, finans kapitalin ve vurguncu mantığının hâkimiyeti altındaki evrensel, devletsizleştirilmiş bir ekonomik alanın kurulması olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla, Bourdieu'nün ayırt edici programı –bir ekonomik antropoloji– kapsayıcı yeni-Marksizmin programıyla buluşmaya eğilimlidir. Ama o zaman, Bourdieu'nün genelde kullandığı kuramsal araçlardan farklı araçlarla birleştirilmelidir.

HPSH yaklaşımı, toplumsal "güç" yapısını (zirvedeki), sözüm ona eğitimsel yapıyla olan benzeşim ilişkisi temelinde ifade etmeye eğilimlidir. Tarihsel maddeciliğe göre, "üretici güçler" hem doğadaki mekanizmaları düzenleme sanatı olarak teknik bilgiyi hem de toplumsal ustalık bilgisini, ortaklaşa bilgiyi kapsar. Piyasa ve örgütlenme, bu anlamda, üretici güçlerle ilgilidir –eşit derecede bu güçleri "yıkıcı" olarak da nitelendiren "sınırlı" akılcılık. Bu akılcı uygulama bilgisi, toplumsal olduğu ölçüde, kurallardan ayrılamaz. İnsanlar, bu terimin ikili anlamının içerdiği karşıtlıkla "kendini dayatan" belirli kurallar geçerli olmadıkça ya da makul olduğu farz edilen şeye başvurulmadıkça işbirliği yapmazlar. Dolayısıyla bu "işbirliği tarzları", üretici güçler ile üretim ilişkilerinin arayüzünü oluşturur. Bunlar "üretim ilişkileri"ni temsil eder, ama bizatihi üretim ilişkilerinin, kendi kendini yeniden üretebilen bir sınıfsal yapı olarak bir "üretim biçimi"nin özgül sınıfsal ilişkilerini oluşturduklarını ifade eden eksiksiz anlamında değil. Nitekim piyasa ve örgütlenme eski çağda, "feodal" üretim biçiminde ya da kapitalizmde aynı rolü oynamaz. Eğer kapitalist modernlik, söylediğim gibi, piyasanın ve örgütlenmenin metayapısal girişimiyle (enterferansıyla) tanımlanırsa, yalnızca genel sınıfsal karşılaşmayı değil, egemen sınıfın iki kutupluluğunu –onu oluşturan iki kısım arasında, ikisi de keyfî toplumsal bağışlar olan, unvanları devletçe garanti edilen, mülkiyet ve "liyakat" şeklindeki iki (üst üste binen ve kesişen, ama kavramsal olarak farklı ve bağlantılı) sınıfsal faktöre göre meydana gelen yineleyici potansiyel çatlamayı– da algılayabilmemize temel olan esaslı bir iki kutuplu bölünmeyle ayırt edilir.

Ne ki Bourdieu'de bağış sermayenin iki biçimi yoluyla çağrıştırılan, egemen sınıf içindeki bu birincil kutupsal çatlama, her şeye rağmen, liyakat alanının içerdiği bir *ikinci çatlama* -akademik hiyerarşilerde tanınan *bilimsel-kültürel* liyakat ile ekonomik ve siyasal güçle bağlantılı olan *yönetimsel* liyakat arasındaki çatlama- lehine göreceli olarak saf dışı edilir. Aile *habitusunun* devam ettirdiği bu ikinci (kültür içi) çatlamanın garantörü ve koşulu, eğitim sisteminin zirvelerindedir, yüksek eğitimin (*Écoles normales supérieures* çeşidinin, sanat ve bilgi merkezinin) "özerk" kutbu ile "heteronom" kutbu (ekonomik ve siyasal güç değerlerinin hüküm sürdüğü *École normale d'administration, Hautes études commerciel*les ya da *Sciences po* çeşidi) arasındadır. Bu, özellikle modern çağda gücün uygulanmasının ayırt edici özelliği olan tahakküm sürecinin zamansal/tinsel ikiliğine, bu alanlar arasındaki diyalektik gerilime bağlanabilir. Böylece ortaya ilginç sorgulamalar çıkar, ama bunlar yine de Bourdieu'nün sıklıkla dile getirdiği, egemen sınıfın ekonomik gücü elinde bulunduran bir "başat fraksiyon"u ile entelektüel ve kültürel işlevlerden sorumlu olan bir "bağımlı fraksiyon"u arasında varsayılan çatlamayla oldukça sorunlu bir şekilde kesişir.

Problemi yaratan şey, örneğin birbirine gönderme yapan bir dizi diyagramın[10] gösterdiği gibi, "güç okulları alanı" ile "güç alanı" arasındaki ve ayrıca, bir bütün olarak "toplumsal alan" ile olan farazi benzeşmedir. Gerçekte bu iki alan arasındaki varsayımsal benzeşme oldukça kuşkuludur. Aslında yalnızca zirve, iki kültürel ölçüt (özerk/heteronom kültür) arasındaki bu çatlağı içerir. Bu kültür içi çatlak, dolayımlamaların ikiliğinden, piyasa ve örgütlenmeden -böylelikle de "güç alanı"nı yöneten modern sınıfsal faktörlerden- kaynaklanan, "öze ilişkin" dediğim çatlağı yansıtıyor gibi görülemez ("heteronom" okullar, ticari olduğu kadar örgütsel de olan, bilgi ile gücü birleştiren işlevler için insanları hazırlar).

Kısacası, iki "kutup" (piyasanın bireyselliği/örgütsel merkezîlik) arasındaki ya da birisi "sahiplik sermayesi" (piyasa mekanizması) ile donatılırken diğeri "liyakat sermayesi" (firmalara ve genelde yönetime has örgütsel, bürokratik mekanizma) ile donatılmış, birbiriyle girişim içinde olan iki "fraksiyon" arasındaki *metayapısal uyuşmazlığa* dayanan *birincil* bir ikiliği; ve yöneticileri eğiten güç okulu (gücün ekonomik-siyasal olarak karakterize edilen dolaysız uygulanması) ile aydınları, sanatçıları ve bilimcileri oluşturan seçkin okulları arasındaki liyakat işlemlerinin ikiliğinin doğurduğu, *tahakküm uyuşmazlığına* denk düşen *ikincil* bir ikiliği sezinlemek önemlidir. Bu nedenle, Bourdieu'nün bu iki çatlamayı üst üste bindirmekle

doğru yapmadığını savunuyorum -ama tezin ayrıntılarına girmenin yeri burası değildir. Bu üst üste bindirme, aslında, toplumu okul temelinde ve yazgısını da aydın figürü temelinde temsil etmeye eğilimlidir.

Bu, Kant'a özgü bir teleolojik özgürleşme görüşüne götürür ve bu görüş, Marx'ın ortaya koyduğu alternatif üzerinde düşünmenin yerini alamaz. Weber'e (kendine itaat edilmesini sağlama yeteneği) atfedilemeyen ve toplumsal gücü toplumun zirvesine yerleşmiş bir "güç alanı"nda toplayan bu tahakküm kavramı, seçkin tabakaya ve onun "özerk" fraksiyonuna hak ettiğinden fazlasını veren bir tarih ve siyaset kavramına dönüşür.

Başatların -bir kesimi ekonomik-idari tahakküm, diğeri ise sembolik tahakküm uygulayan- iki tipi arasındaki bir iş bölümünün böyle ayrıcalıklı şekilde ele alınması aslında belirli bir siyaset ve tarih felsefesinin girizgâhıdır. Ekonomik ve siyasal tahakkümün güvenceye alınmasını sağlayan sembolik sermaye, ancak özerk kültürel kurumlar tarafından herhangi bir geçici güçten bağımsız ölçütlerle yerine getirilebilen bir meşruluk kazanır. Meşru kabul edilebilen tek şey, toplumun tümel çıkarlarına adanmış bir idare biçimidir. Bourdieu'nün tezi de burada üretken bir gerilimin olduğudur: Tahakküm ancak kendini yadsıyarak uygulanma olanağı bulabilir; ve bu, hükmedilenlerin kavramaları gereken bir fırsattır.

Bu tez açık seçik değildir, çünkü keyfîliği kaldıramayan aşağıdakilere yönelik atıf ile özel çıkarları tümel farz edilen özerklik hizmetçilerine yönelik atıf arasında gidip gelir. Habermas'ın bilimsel camianın erdemleri konusundaki tezini anımsatır. Ama Habermas, bu tümellik gereğini, bayağı dilin bir özelliği yapar ("edimsöz" önermesi -genel olarak iletişimsel ilişkiye dair- her zaman doğruluğa, adalete ve sahiciliğe yönelik üçlü bir iddiada bulunur) -yani, belirli bir bilginler kategorisinin değil, bayağı insanların, bu tümelliğe *doğal* destek verenlerin bir özelliği yapar.

Bilginin, özellikle de sosyolojik bilginin özgürleştirici potansiyelini vurguladı diye Bourdieu'nün eleştirilmeyeceği doğrudur. *Leçon sur la leçon*'da (Ders Üzerine Ders), "etkili olmalarını kısmen halkın onlar konusundaki cahilliğine borçlu olan işlemlerin örtüsünü kaldırdığı zaman bilginin özgürleştirici olduğunu"[11] haklı olarak vurgular. Bilimsel alandaki mücadelenin ayırıcı özelliği, analizlerinin ve sergilemelerinin geçerliliğini gösterenlerin zafere ulaşmalarının beklenmesidir. Burada takdir edilen mükemmellik, hakikati üretme yeteneğidir. Bu nedenle sosyoloji uygulaması, tüm fetişizm biçimlerinin farkına varmamızı sağlayarak, "toplumsal doğanın efendileri ve sahipleri olmamıza çok az da olsa yardım edebilir".[12] Bu yazı, cahilliğin durmaksızın yarattığı ve yeniden

yarattığı sahte aşkınlıkların denetimini toplumsal öznelere geri verebilen sembolik gücün bilimi"[13] olarak sosyal bilimin "özgürleştirici güçleri"ne sosyologların duydukları "inanç"la sona erer. Bu -liberalizmin dile getirdiği, Kant'a özgü umut nedeninden daha katı şekilde formüle edilen- Pascalvari iddia, bizi kendi kendini özgürleşme pratiğine sürükleyen bir tarihsel teleolojiye açılır. Bunun yalnızca bir "iddia" içerdiği görülecektir. Ama bunun, varsayılan *özel* ilgisi evrensel ilgi olduğu ölçüde -iddia içinde iddia- (toplumsal) bilim insanına ifrata kaçan bir ayrıcalık tanıyıp tanımadığını sorabiliriz.

Bağıntılı olarak bu, en azından analizi "toplumsal ilişkiler"in *sosyolojik* boyutuyla sınırlamaya, bunların "üretici-yıkıcı güçler" ile ilişkilerini -Marx'ın dile getirdiği insanlık ile doğa arasındaki "metabolik ilişki"yi- gözden kaçırmaya eğilimli olduğu sürece, tarihsel maddeciliğin aksine, devrimci bir alternatif için program sunmaya doğru epistemolojik bir yönelimden yoksundur. Bunun, bir "genel *uygulama* kuramı"na kıyasla, tanım gereği birer bölgesel disiplin olarak "Marksist" (yani, tarihsel maddecilikle ilişkilendirilebilen) bir sosyoloji ya da iktisat sorusunu daha genel olarak ortaya çıkardığı doğrudur; Marksizmi bekleyen asıl görev de budur -insanın sonluluğunu *sonsuz bütünlüğü içinde* düşünmek. Bir "genel uygulama kuramı"na karşı, tarihsel maddeci olmadığı şeklinde temelsiz suçlamalar yöneltmemeliyiz. Onu sadece, bilimsel ve meşru olan tek şeyin kuramsal ve siyasal açıdan daha iddiasız bir program olduğunu öne sürerken, tarihsel maddecilik projesini bir yana bırakmak için gösterdiği gerekçeler konusunda sorgularız.

NOTLAR

1 Bkz. Bourdieu 1984, s. 106-7
2 Bourdieu 1990, s. 132.
3 Marx ve Engels 1969, s. 503-4.
4 Bourdieu 1992, s. 74.
5 Bourdieu 1996, s. 52.
6 Bourdieu 1992, s. 70.
7 Bourdieu 1984b.
8 Bkz. *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 114, 1996.
9 Bourdieu 2000, s. 280.
10 Bkz. Bourdieu 1996, s. 267-8'de, diyagram 13, "toplumsal alan" (Bourdieu 1984, s. 128-9'u temel alır) ve diyagram 14, "yüksek eğitim kurumları alanı" (s. 145'teki diyagram 3 kullanılarak açıklığa kavuşturulur).
11 Bourdieu 1982, s. 20.
12 Bourdieu 1982, s. 33.
13 Bourdieu 1982, s. 56.

Bölüm 32

Deleuze, Marx ve Devrim: "Marksist Kalmak" ne demektir?



Isabelle Garo

"Kanımca Félix Guattari ve ben
Marksist olarak kaldık."[1]

Giriş

Fransa'nın şimdiki entelektüel sahnesinin cansız fonu önünde -ve kalıbın dışına adım atmaya cüret eden herkesin üstüne çöken ağır sessizlik düşünülünce- Deleuze son büyük yazarlardan birisi, yaratıcı, özgün, hatta altüst edici bir filozof olarak öne çıkar. Her durumda, kurulu düzen karşıtı sol hareketlerle bağlantılı olmuş, ama hiçbir zaman onların faal bir militanı olmamış, marjinal bir akademik figür olarak görünür. Gerek Mayıs 1968'den, gerekse Marx'tan vazgeçmeyi her zaman reddetmiş ve sonuna kadar, kendini devrimle ilişkilendirmekten çok, herhangi bir başka yola sapmaktan kaçınarak ve tüm toptancılıkları (totalizasyonları) reddederek, devrimci olmanın ne olduğuna ya da ne olabileceğine ilişkin sürekli, inatçı bir savunmayla ilişkilendirmiştir. 1990'lı yıllara kadar, "şimdiye direniş"in[2] gerekliliğini öne sürmüş ve "bugünkü gidişata öfke"ye[3] övgüler düzmüştür, ama hep sayılan, hatta önünde eğilinen bir filozof olmuştur ve hâlâ öyledir. Vincennes'de verdiği derslere her zaman yoğun katılım olmuştur ve ne kadar yorucu ya da hacimli olurlarsa olsunlar, kitaplarının satış başarısı bugün de sürmektedir.

Bu nedenle, siyasal ve ideolojik düzeyde Marx'tan vazgeçen, Mayıs 1968'i bir öğrenci karnavalına indirgeyen, devrim sözcüğünü alaya alan ve bayatlamış sayan, dönüşüm iradesiyle ilgili ne varsa, hatta salt eleştirel

olan ne varsa hepsini silip yok eden bugünkü normalleşmiş akademik düşüncenin genişleyen çölü ile çoğu bu dünyadan göçen "angaje" yazarların -Foucault, Deleuze, Châtelet, Althusser, Castoriadis, Badiou vb.- oluşturduğu bir kuşağın nostaljik portresini karşı karşıya koymak isabetsiz ve yüzeysel olurdu. Bir yandan, o zaman başrolde olanların siyasal bağlılığı karmaşıktı ve bir dönüm noktasını belirtiyordu, yani Sartre'a ve onun temsil edip kuramlaştırdığı entelektüel bağlılık tarzına[4] karşı durmasının yanı sıra, Fransız Komünist Partisi'nin (FKP'nin) savunduğu Marksist doktrini ve "sosyalist devletler"in yansıttığı itici Marksizm görüntüsünü de reddediyordu. Öte yandan, bu kuşağa mensup belirli düşünürlerin (özellikle Deleuze ve Foucault'nun) çalışmalarına ilginin canlandığını gözlemleyebiliriz; aslında bu, o devrin kesinlikle gömülmüş olduğu kanısıyla bağdaşmayan, daha çok, karmaşık bir sürekliliğe, paradoksal ve sorunlu ama yine de gerçek bir mirasa tanıklık eden bir gözlemdir.

Gerçekte Deleuze'ün çağdaş entelektüel sahnede hayati bir figür olarak varlığını sürdürmesi neredeyse şaşırtıcıdır, çünkü o hâlâ konferanslara, yayınlara, özel sayılara -yalnızca anma amaçlı yorumlara değil, onun çalışmalarıyla yeniden bağ kuran ve onları izleyen etkinliklere, ara sıra yeni bir eylemcilik biçimine ve göreli ama içtenlikli akademik yeniden değerlendirmelere de- konu olmaktadır. Burada bir soru ortaya çıkıyor: Gerek Deleuze gerekse onun kuşağından başkaları için, çağrısını ve başlangıcını Mayıs 1968'in oluşturduğu başka bir siyaset ya da siyasallık anlayışı konusundaki süregiden projenin belirli bir siyasal bağlılık biçiminden o zamanki uzaklaşmaya, kapitalizmin radikal alternatiflerinde görülen zayıflamaya eşlik etmesi gerçeğini nasıl yorumlayacağız? Kopma nerede saptanacak ve öncelikle, gerçekten bir kopma var mıydı? Başka bir deyişle, Deleuze'ün devrim anlayışı, tüm devrimci umutların çöktüğü bir yörüngenin sonunda mı ortaya çıktı? Ya da daha çok, devrimin mikrolojik ve mikro ya da alt siyasallık olarak yeniden tanımlandığı süreç esnasında mı? Yoksa, bu iki teşhisi geçersiz kılan ve 1960'lardaki kopuştan kopmak gerektiğini düşündüren yeni bir tarihsel dizilimin başlangıcında mı?

Her halükârda, çöküşümüzün izini 1968'e kadar süren sığ resim, bu Ferry ve Renaut gibi en amansız düşmanlarının teşhisini tepetaklak etse bile, kesinlikle yakışıksızdır.[5] Asıl hâlâ üzerinde düşünülmesi gereken şey, o kuşağın bir kesiminden bizim kuşağımıza böylesine karmaşık ve çelişkili bir geçişin, yalnızca bir kopmaya ve gerilemeye işaret etmekle kalmayıp, bir o kadar da kuramsal-siyasal Marksizmin 1970'lerin ortasından beri, yani temsilcilerine karşı yürütülen amansız bir mücadelenin

etkilerinin giderek artan kendi kısırlaşmasıyla birleştiği bir zamanda süregiden çöküşüne işaret eden bir geçişin nasıl meydana gelmiş olabildiğidir. Bu çöküş, "Marx" adının çoğalmasıyla bütün bütüne uyumludur ve Deleuze'ün bir örneğini sunduğu gibi, "devrim"in yeniden tanımlanmasına dolaysızca yol açmıştır. Bu nedenle, kavranması gereken şey bir tür yerinden çıkarmadır. Bu perspektif değişikliği de gerçekte Deleuze'ün verimli çalışmalarının yaratıcılığıyla ilgilidir ve içinde yazıldıkları siyasal ve entelektüel bağlamdan ayrılamaz.

Bunun birçok nedeni vardır: yalnızca 1960'lardan 1990'lara ideolojik ve siyasal dönüşüme değil, aynı zamanda da toplumsal uzlaşıya ve devletin etkililiği, reformcu ve düzenleyici yetenekleri konusundaki belirli bir anlayışa meydan okuyan bir ekonomik bunalımın da patlak vermesi. Bu, acımasız ve kalıcı bir ekonomik nitelik dönüşümüydü; bunalımı defetmekte yetersizliği kanıtlanan Keynesgil toplumsal politikaların çöküşüne, ama aynı zamanda da Fordist ara faslının sonuna işaret ediyordu. Son olarak bu, bizatihi Marksizmin bir bunalımına da işaret ediyordu: Bir kuramsal-siyasal mirasın ve yaklaşımın her durumda fosilleşmiş hâlde korunması, hatta bazılarınca yeniden işlenmesi, onun enerji verici bir siyasal müdahale ve gerçek değişim umutlarının temsilcisi olarak taşıdığı anlamı hiç değilse sürdürebilmesini sağlayacak olan halk desteğini kazanamadı. Kısacası, bu dönemde her şey sanki "Marx"ı bazılarının itici ve başkalarının çağ dışı saydıkları bir isim yapmak, ama aynı zamanda da bundan böyle ister istemez felsefi nitelik taşıyacak, onun eleştirisine özgü erdemlerin ve silahların yalnızca kuramsal bir alanda tekrar ortaya çıkmasına izin verecek bir referans yapmak için el ele verdi.

Marksizm kuramsal-siyasal zeminde kalmadığı ve onu yeniden ele geçirme yeteneğini gösteremediği için, gitgide silikleşti ve kendini, yüksek eğitim ve yayıncılık alanlarından zorla dışlanmış hâlde buldu. Yine de Deleuze'ün düşüncesinin yansıttığı şekilde sıklıkla alttan alta bir yeniden işlemeye eşlik eden, Marx'a yönelik bir atfın korunması bu süreci gölgeledi. Bununla birlikte Deleuze, Marx'ın böyle yeniden işlenmesinin koşullarını ve imalarını kavrama araçlarını sağlamadı.

Yine de Deleuze'ün çalışmalarını yalnızca bağlamının bir sonucu olarak okumamak gerekir, çünkü birincisi Deleuze kendi payına bir aktördür, ama aynı zamanda da onun düşüncesi Marx'la uğraşmanın gerçekten özgün ve karmaşık bir yolunu sağlar; bu da yeri gelince ve indirgemeciliğe kaçmadan, ideolojik ve kuramsal kaymanın daha geniş bağlamına ışık tutar. Deleuze 1925'te doğdu ve Paris'in Kurtuluşunu (la Liberation)

yaşamış kuşağa mensuptu; toplumsal ve siyasal manzarayı etkileyen köklü değişikliklerin tanığı oldu, kuram ile işçi mücadelelerine doğrudan karışma arasındaki her türlü bağı koparan analizler yoluyla kendisi de bu dönüşümlere eşlik etti ve katıldı.[6]

Bu nedenle, sonuçta Deleuze "devrim" sözcüğünü kullandığı zaman, bunu bir hedef olarak değil, terimin bizatihi anlamına meydan okuma olarak anlamak gerekir. Dolayısıyla bu sözcük, kısmi bir siyasal başarısızlık olarak değil, tarihin yerine "oluş"un başarıyla ikame edilmesi olarak okunan tek başına 1968 olaylarına titrek bir atıf, zayıf bir yankı hâline gelir. Böylece 1968, doğası gereği hazin bir sona ulaştığı benzetmesi yapılan devrimci tarihin bütünlüğünün kapanması, tükenmesi ve yeniden yönlenmesi gibi görünür.[7] "Devrimlerin kötü sonuç verdiğini söylüyorlar. Ama iki farklı şeyi sürekli birbirine karıştırıyorlar: devrimlerin tarihsel olarak sonuçlanış biçimini ve halkın devrimci oluşunu" -birkaç satır yukarıda Mayıs 1968, "oluşun saf hâliyle ani patlaması" olarak tanımlanır.[8] Bu nedenle Deleuze'deki devrim sorunu bu sismik kırılmanın merkezine yerleştirilmelidir: Hâlâ kökleri gitgide batan siyasal bağlılık zemininde olduğu (Marx'ın yanı sıra Bergson, Nietzsche ve Whitehead'i de kullandığı) hâlde Deleuze, bundan böyle boyun eğmemenin bir ikonu olduğu kadar, akışların postmodern bir düşünürü olarak da yenilenmiş bir metafizik yaklaşımın bağıntılı şekilde yeniden beliren zeminine göç eder.

Deleuze'ün 1990'da Toni Negri'ye verdiği yanıt bu nedenle dikkate değer: "Kanımca Guattari ve ben Marksist olarak kaldık".[9] Bu sözü, tüm karmaşıklığına, hatta muğlaklığına dokunmayan bir tutumla okumaya çalışmalıyız. Deleuze'ün Marksizmi asla sorgusuz kabullenmemesi onun artısıdır. Ama çalışmalarında, bu sözcük asla iyice belirlenmiş bir anlama sahip değildir (bu bakımdan Foucault'ya çok benzer). Sıklıkla bu söz, oturmuş siyasal güçlerin, özellikle FKP'nin ve bir katılım ya da yoldaşlık tarzının varlığını arka planda sezinlediğimiz, ama hakkında hiçbir şey de söylenmeyen belirli bir siyasal ve kuramsal saflaşmayı ifade eder. Ve bu, "kalma" ile ilgili bir sorundur. Bir oluş düşünürü için, kalma, çok özendirici bir hedef değildir, olsa olsa, hafifçe düş kırıklığı içeren ve ister istemez kuşkucu bir duruştur. Deleuze'ün sözlerinin devamını okuyunca, "Marksist olarak kalma"nın, "herhangi bir siyasal felsefe, kapitalizmin ve geliştirmiş olduğu yolların analizine yönelmelidir," anlamına geldiğini de öğreniriz.[10] Bir bakıma burada zaten pek çok şey ifade edilmiştir; bu, Deleuze'ün açıklanmayan -dolayısıyla da bir miras olamayan- siyasal bir geçmişe derin sadakatine tanıklık eder. Ama "siyasal felsefe" zeminine

-Marx'ın duruşuna tamamen yabancı bir projeye- radikal bir kaymayı ve siyasal felsefenin devrimden anladığının ne olabileceğine ve bu konuda neler söyleyebileceğine ilişkin bir kaygıyı da açığa çıkarır.

I. Kapitalizm ve akışlar

Bu sorunu daha derinlemesine irdelemek için, Deleuze'ün kapitalizm açıklamasının ekonomik yanını ve bunun, onun devrim anlayışının dayandığı ontolojik temelleri nasıl açığa çıkardığını düşünmek yararlı olabilir. Gerçekten, akışlara ve oluşa dayalı bir ontoloji, Deleuze'ün düşüncesini kapsamlı ve derin bir şekilde yapılandırsa bile başka herhangi bir yerdekine göre burada daha açık olarak su yüzüne çıkar. Ama Deleuze, üretim dediği bir inceleme açısından kendisini konumlandırsa bile, hiçbir zaman başlı başına bir ekonomik analiz sunmaz. Gerek içerdikleri teknik anlamdan, gerekse sıklıkla ama kinayeli şekilde yeniden bağlantılı kılındıkları Marksist tanımdan çok daha geniş ve çok daha muğlak bir mecazi anlam yüklediği ekonomik kategorileri sıklıkla kullanmasına rağmen bu böyledir.

Bunun nedenleri derindedir. 1973'te yayımlanan *Anti-Oedipus* (*Anti-Ödipus*) ve 1980'de yayımlanan *A Thousand Plateaux* (*Bin Yayla*) -*Capitalism and Schizophrenia* (Kapitalizm ve Şizofreni) başlığını taşıyan tek bir çalışmanın iki kısmı- temel ile üstyapı arasında ya da ekonomik gerçeklik ile ona eşlik eden çeşitli toplumsal ve bireysel boyutlar arasında herhangi bir çözülmeyi açıkça reddederek çağdaş kapitalizmi tanımlamaya koyulur. Bu Marksist bir tezdir, eğer öyle bir tezden söz edebilseydik! Ama indirgemeci savın ilan edilen reddi, başka bir indirgeme eğilimini, üretimin mübadeleye, siyasetin devletçe yürütülen baskı ve denetim uygulamalarına, toplumsal çelişkilerin mekanik düzeneklere (asamblajlara) indirgenmesini gizliyor gibidir. Bu indirgeme, "üretim" teriminin bireysel arzuyu kapsayacak şekilde genişletilmesiyle ve bunun meydana gelişlerinin bağıntılı şekilde çoğaltılmasıyla birleştirildiği için daha da az göze batar. Ama bu durumda, doktriner Marksizmin basitleştirmelerinin aksine, temel ile üstyapıyı ayırmanın (yani, aralarında ayrım yapmanın) reddedilmesi, temelin üstyapıya çarpmasında, gerçekliğin gerçeklik kavramına, devrimin "*devrim*"e, yani siyasetin "siyasal felsefe"ye indirilmesinde doruğa çıkıyor görünür.

Gerçekte, kapitalist düzene muhalefet, arzu izleğini benimseyerek ideoloji, yabancılaşma ve sınıf mücadelesi izleklerini terk eder. Freudo-

Marksizme yakın olmalarına rağmen, Deleuze ve Guattari, arzunun ve toplumsal yaşamın paralel ve muhtemelen örtüşen olgular olduklarını savunuyor görünen Wilhelm Reich'ın analizini reddederler. Öyleyse ne Freud ne Marx, ne de Freud *ve* Marx; doğrusu, her ikisinin aynı anda eleştirilmesidir. Düşünmek istedikleri, daha çok, bir "arzulayan üretim"dir ya da "toplumsal alanın ve arzunun birlikte genişlemesi"dir.[11] İşte tam burada, aynı zamanda bir felsefi üslup da olan bir kavramsal icat tarzının ayırıcı özelliği görülür hâle gelir: Çünkü arzu ile toplumsal arasında bir tutarlılık oluşturmak hiç de dolambaçsız değildir. Ve çünkü bu iki kavram ortak bir nedensellikle birbirine bağlı değildir, onların bağıntısı her ikisini ve birisi aracılığıyla ötekini mecazileştiren, böylece de birisinden ötekine sürekli değişime izin verecek tekabülü ve eşanlamlılığı sağlayan bir kavramsal işletici gerektirir. Bu işletici, Deleuze'ün bütün çalışmalarında yer alan ve her türlü tarihsel gerçekliği bir yaşamsal sürece ve bir enerji alışverişine indirgeyen akış kavramıdır.[12]

Ekonominin özgül alanında -ister eski kent devletiyle, ister Cermen komünüyle, ister feodalizmle uğraşıyor olalım- kapitalizmi, önceki şifrelenmelerine karşı "deşifre edilmiş akışların ortaya çıkışı" olarak değerlendiren bir açıklamaya akışlar gerekçesi eşlik eder.[13] Bu, belirli tarihsel çelişkiler açısından yapılan bir analizin, yani Marx'ın analizinin yerine paralel, genelleşmiş ve neredeyse karşılıklı birbirinin yerine geçebilen kaçış çizgileri açısından yapılan bir analizi koyma sorunudur. Devlet kisvesindeki siyasal alan, birdenbire, kendini ticari akışlardan tuhaf şekilde ayrılmış ve onların karşısına konulmuş hâlde bulur. Bu noktada biraz durursak, hakikaten sersemletici olan başka bir kuramsal sonuca parmak basabiliriz. Çünkü böyle bir sermaye analizinin varacağı tek perspektif, sermayenin ticari akışlarında süregiden ve ivme kazanan bir yersiz yurtsuzlaşma perspektifidir! Gerçekten, başka bir toplumsal ve ekonomik oluşum umudunun taşıyıcıları olarak çelişkiler ya da sınıf mücadeleleri yoksa, her zaman ister istemez akışlarla ve tek seçenek olarak bunları ya yapay olarak engelleme ya da daha çok özgürleştirme alternatifiyle baş başa kalırız.

Yersiz yurtsuzlaşma kavramı, hem nihai olarak hem de ekonomik alanda, hiçbir özgürleştirici etki yaratmamış olan serbestleştirmenin (deregülasyonun) eşanlamlısı olduğunu açığa vurma riskine girer. Yine de işte tam burada, devrim izleği en paradoksal şekilde yeniden belirir:

> Peki, devrimci yol hangisidir? Var mıdır? -Samir Amin'in Üçüncü Dünya ülkelerine salık verdiği gibi, faşist "ekonomik çözüm"ün acayip bir yeniden

> dirilişiyle dünya piyasasından çekilmek mi? Ya da tam zıt yönde gitmek olabilir mi? Daha da ileri gitmekte, yani piyasanın, deşifre etmenin ve yersiz yurtsuzlaşmanın hareketinde? Çünkü belki akışlar, kuram ve oldukça şizofrenik karakterde bir uygulama açısından henüz yeterince yersiz yurtsuzlaşmamış, yeterince deşifre edilmemiştir. Süreçten çekilmek değil, daha ileri gitmek, "süreci hızlandırmak", Nietzsche'nin dediği gibi: Bu meselede hakikat şudur ki, henüz bir şey görmedik.[14]

Bu satırları okuyunca, akışlar gerekçesinin en başta (Hayek'inki gibi) radikal ve anarşist liberal temalarla kesişip kesişmediğini merak etme hakkımız doğar –kimi zaman Deleuze, bunun Marksist tezlerle uyuşup uyuşmadığını hiç sorgulamaksızın, açıkça neoklasik iktisadın marjinal kuramına dayanıyor olsa bile.[15]

Dolayısıyla devrim her zaman esasen marazi bir katmanlaştırmanın beriki yüzüdür, sanki Deleuze'ün çalışmaları, kamu harcamalarını artırmaya dayanan Keynesgil politikaların 1970'lerdeki doruk noktasında giderek uğradığı başarısızlığın, analiz edilmeyen ama canlı ve dolaşımdakinin engellenmesine, durdurulmasına ve boğulmasına mecazi olarak geri havale edilen bir başarısızlığın yankı odası işlevini görmüş gibi: ekonomik bilgi ve psikanaliz eleştirisi, akışlara ve onları engelleyenlere ilişkin şaşırtıcı bir kuramda, tümel tarihsel geçerlilik iddiasındaki bir ikiciliğin yeni bir sürümünde birleşir:

> Modern toplumların toplumsal belitselliği, iki kutup arasında sıkışmıştır ve bir kutuptan diğerine sürekli salınmaktadır. Deşifre etmenin ve yersiz yurtsuzlaşmanın, despotik makinenin yıkıntıları üstünde doğurduğu bu toplumlar, üst şifreleyici ve yeniden yerli yurtlulaştırıcı bir birlik olarak diriltmek istedikleri *Urstaat* [kök devlet –*çev.*] ile onları mutlak bir eşiğe doğru taşıyan, zincirlerini koparmış akışlar arasında sıkışmıştır ... Gerici paranoyak aşırı yükler ile yeraltı, şizofrenik ve devrimci yükler arasında bir salınım vardır.[16]

Akışların olduğu bir kapitalizmde, her planlama olasılığı dehşet vericidir[17] ve bir savaş sosyalizmini çağrıştırır. Ama Deleuze, bu konudaki liberal tezler hakkında açıktan hiçbir şey söylememesine rağmen, kendisini bu tezlere belirgin şekilde çok yaklaştıracak bir yol izlemez. Sonunda ancak "hakiki" devrimler, her ne kadar başka bir zeminde yer alsa da onları tanımlayan mikro ekonomi düzeyinde kalır: Deleuze'ün Toni Negri'yle yaptığı daha önce değindiğimiz bir görüşmesinde ısrarla belirttiği gibi, onlar da mikro, görünmez, zar zor düşünülebilir olur. Piyasaya yönelik yergi açıkça görülmekle birlikte, Deleuze belirli bir kötümserlik sergiler ve azınlıkları, sahip oldukları icat gücüyle tanımlar: "Bir azınlık bir mo-

del değildir, bir oluştur, bir süreçtir". Süreç, ekonomikten uzaklaştırılarak son derece kısıtlı bir anlamda kavranan siyasala kaydırılmıştır ve böyle yapılmakla, benzersiz, yaratıcı ve ender, hiç olmadığı kadar Nietzsche'ye has bir hâl almıştır: "Bir halk her zaman yaratıcı bir azınlıktır ve çoğunluğu elde ettiğinde bile öyle kalır".[18]

Foucault'dan ödünç aldığı bir ayrımı izleyerek, analizini disiplin toplumlarının yerini alan denetim toplumlarını tanımlama yoluyla genişleten Deleuze, direniş biçimlerinin de değiştiğini doğrular: "Bilgisayar korsanlığı ve virüsleri ... grevlerin ve on dokuzuncu yüzyılda 'sabotaj' denilen şeylerin yerini alacak".[19] Bu belirtilmedikçe, gerek üretici çalışmanın gerek işçi sınıfının veya ücretli işçilerin artık analizin ya da çağın merkezinde olmadıklarını daha açık olarak ifade etmek zor olurdu. Koşullarına indirgenemez olaylara ilişkin savunmayla ve uzaktaki tek somut erek olarak "iletişimsizlik boşlukları" yaratılmasıyla görüşme sona eriyor. Devrim izleği, emeğe ya da toplumsal çatışmalara ilişkin bir analizde olası bir tutunma noktasından yoksun olarak açığa vuruluyor; göreneklere ve sanata, yazıya ve felsefeye doğru taşınıyor. Dahası, devrimci izleğin korunması ancak kesinlikle siyasal olmaktan çok şiirsel olan bir umut gibi ortasında şavkımayı sürdürdüğü çöküşü öne çıkarmaya daha iyi hizmet ediyor.

II. Marx'ı Nietzsche'yle okumak

Deleuze'ün ontolojisi, ekonomi sorununu oldukça aşan, ama onu hem sarmalayıp hem yerinden eden bir oluş, *élan*, yaşam düşüncesidir. Bergson ve Nietzsche bunun önemli bağlaşıklarıdır. *Anti-Oedipus*'ta onlardan Marx ve Freud'a kıyasla çok daha seyrek söz edilir. Ama Marx'a yapılan muamele çok belirli bir mahiyet taşır: Alim ve özgün, akademik ve ürkütücü okuma sanatında yine de üstat sayılan bir yazar tarafından hiç öyle yorumlanmamış cinstendir. Deleuze'ün en özgün çalışmaları okunduğunda, başka kişilere kıyasla Marx'ın heyulamsı varlığı sanki en sürekli varlık gibidir ve aynı zamanda, isabetsiz atıfların ve genel önermelerin çokluğu sanki sistematik bir okumayı, apaçık bir analizi, kararlı bir eleştiriyi önlüyor gibidir. Daha yakından bakılınca, Marx'tan söz edilmesi, iki boyutlu bir yaklaşımın göstergesidir: Bir yandan, Marx tartışılmaz ve onaylanmış bir garantidir, öte yandan da kesin bir dille öne sürülen yanlış anlamaları, tıkanıklıkları ve sınırları anımsatma vesilesidir.

Böylece Marx'la ilişkinin son derece karmaşık olduğu açığa çıkıyor. Marx'ın *nouveaux philosophes* (yeni filozoflar) tarafından çarmıha gerilerek teşhir edildiği ve Jean-Marie Benoist[20] tarafından ölmüş ilan edildiği bir zamanda Marx'a yapılan övgü dolu atıf, cesaretten ya da tam bu nedenle siyasal önemden hiç de yoksun değildir. Ama bu önem, özgül şekilde siyasal bir duruşla bağlantılı olmaktan çok, büyük ölçüde ve kesinlikle, Marx'la herhangi bir ilişkiyi mahkûm eden bir dış bağlama karşı çıkıştan kaynaklanır. Bu iyi bilinen tutuma, bundan kısa süre önce söylenmiş ama çok daha önemli ve bütünüyle farklı bir tondaki başka sözleri de eklemeliyiz. Nitekim 28 Mayıs 1973'te Deleuze, Guattari'yi ve kendisini "Marksizm" dediği şeyden ayıran üç farka açıklık getirir. Birinci fark şudur: "Marksizm gereksinim açısından problemler ortaya atar; buna karşılık bizim problemimiz arzu açısından ortaya atılır". İkincisi ideolojiyle ilgilidir: "İdeoloji diye bir şey yoktur, yalnızca gücü örgütleyen ifadeler vardır". Üçüncüsü ise Marksizmin karakteristik çift hareketini, özetleme ve gelişimi içerir. Deleuze ekler: "Düşünceme göre bu üç pratik fark, problemimizin asla Marx'a bir geri dönüş problemi olmamasına yol açmıştır. Bizim problemimiz, daha çok, Marx'ın unutulması da dâhil, unutma problemidir. Yine de unuturken, bazı küçük parçacıklar su yüzüne çıkar".[21]

"Marksist olarak kalma" konusundaki bu ikrara, Marksizm enkazına ilişkin bu tuhaf iddia nasıl çelişmeksizin eşlik edebilir? Bu paradoksu çözmek için, "Marksist olarak kalma"nın, öyle kullanılmak ve incelenmek üzere kuramsal bir referansın korunduğunu ifade etmekten çok, öncelikle nasıl 1960'lardan 1990'lara kadarki hızla değişen dönemde işlev gören ve bunu değişken bir tarzda yapan, terimin kısıtlanmış anlamında, siyasal bir belirteç olduğunu anlamamız gerekir: Marx'a ve Marksizme göndermelerin 1970'lerin ortasından itibaren ve 1990'larda daha da belirgin şekilde durağan ya da en azından önemsiz olduğu bir felsefi alandaki bir ithafın eşanlamlısı olarak başlamış olan iddialı bağlılık sözü, ansızın, bir terk etme ya da reddetme şeklinde ortaya çıkar, üstelik tam da bunların ideolojik norma dönüştüğü bir zamanda. Bu bakımdan Deleuze ve Guattari, o anda, zamanın ruhuna inatçı bir direnç sergileyen ender aydın kişiler arasındadırlar ve Marksizmle ilgili yaptıkları duyurular, bu acımasız yön değişikliğine eşlik etmenin ve bazı eski *soixante-huitard*'ların (keskin eylemcilerin) ikiyüzlü ve liberal dönekliklerini örnek almanın ödünsüz reddi olarak anlaşılacaktır.

Ama dönek olmayı reddetmelerine rağmen, Deleuze ve Guattari'nin Marx'a yaptıkları atıflar, herhangi bir Marksist gelenek türüne bir bağlılı-

ğı göstermekten uzaktır. İşte burada, bazen retinada kalan bir çeşit görüntü izi gibi Marx'ın anısı, tam ve çelişmesiz olarak onun "unutulması"yla örtüşür. Bir adın ve bazı kavramların bu unutuluştan kaçmaları, çekilmeyi, bir kavramsallığın ve kuramsal-siyasal çalışmaya ilişkin belirli bir tanımın genel gerilemesini, böyle bir tanımı ilerletmeye çabalamış olan kişinin kendisine (Marx'a) yapılan atfın korunması yoluyla daha da açık olarak sergilemeye yarar ancak. Bu ikrar Deleuze'ün düşüncesinin iki yanına dayanıyor olabilir. Bir yandan Marx'ın yazılarına ve kavramlarına, kendi çalışmasında, özellikle de *Capitalism and Schizophrenia*'da değinilme biçimi vardır. Öte yandan, Deleuze'de gerçekten Marx'la bu karmaşık ilişkiyi açıklığa kavuşturan bir unutma kuramıyla karşılaşırız.

Unutmayla ilgili olarak, Deleuze'ün tarih anlayışı çok belirli bir kaynaktan yararlanır: unutmayı merkezî ve iyi geliştirilmiş bir kavram yapan Nietzsche'den elbette. Açıktır ki arzu anlayışının tümü, olayların katmanlara ayrılmasını, üstyapı ile altyapı arasındaki bölünmeyi (Marx temelden söz ediyor olsa bile), arzu karşısında gücü akla getiren her şeyi reddederek, varlık gücünü ve üretkenliğini düşünmek için, Spinoza okumasıyla birleştirilmiş bu okumadan yararlanır. Böyle yapılınca, Marx ve Nietzsche, esin verdikleri siyasetin ışığı altında pek değil (ve Deleuze hiçbir zaman Nietzsche'yi aslında pekâlâ gerçek olan bir bağlılık biçimi açısından tahayyül etmez)[22] ama felsefeye yönelik ortak beğenilerinden, onların hakikaten tarihsel olan tutunma noktalarını atlatan bir varlıklaştırmayı (ontolojizasyon) paylaşmalarından dolayı, birbiriyle bağdaşabilir, kıyaslanabilir hâle gelirler: Marx'a atfedilen metafiziğe oranla, Nietzsche'nin metafiziği sanki çok daha fazla özgürlük vaat ediyor ve çok üstün bir yıkıcı yükü barındırıyor gibi görünür.

Zıtlıklara dayalı mecazi bir oyun sayesindedir ki Nietzsche –öyle bir şey olsaydı, analojik bir filozof olurdu– Deleuze'ün Hegel'i, yine de esinlerinin çoğuna kaynaklık eden biyolojist ve gerici dirimselciliğin zemininde değil, arzunun parlak perspektifinden kavranan tüm yaşam ve güç kuramlarının denektaşına dönüştürmesine olanak sağlar![23] Diyalektiği bir *ressentiment* (hınç) düşünüşü olarak, Deleuze'e göre Hegel'in kendisi için tüm çalışmasının koruyucu figürünü temsil eden mutsuz bilincin tam felsefesi olarak görmek –içeriyor göründüğü cüretkâr ortak kanı karşıtlığından dolayı açıkça çok ayartıcı olmasına rağmen– paradoksun doruğudur. Nietzsche okumasında bol bol gösterilen özen, gerici ve sonuçta nihilist bir Hegel portresi çizilirken sergilenen kayıtsızlıkla belirgin bir zıtlık içindedir.

Daha genel bakılınca, böyle bir yaklaşım, Deleuze'ün Hegelgil yadsımanın hiçbir şekilde gizemli bir yadsıyıcı güç olmadığı, aksine belirlenmiş bir yadsıma, şeyin kendisinin bir anı ve bu nedenle somutluğunun bir ilkesi olduğu gerçeğinden kaçmasına olanak verir. Deleuze'e özgü suçlamanın sonucu, Hegelgil diyalektiğe yönelik Marksist eleştirinin de durup düşünmeyi bile gerekli görmeyecek kadar yıkıcı olan bir eleştirinin darbelerine maruz kalmasıdır. Deleuze'e göre, diyalektiği yeniden yerli yerine, yani işlemsel bilgicilik konumuna taşıyan kişi Stirner'dir. Stirner'de, her şeyi yıkan benliktir: Bu anlamda "Stirner, diyalektiğin hakikati olarak nihilizmi açığa çıkaran diyalektikçidir".[24] Onun değeri, diyalektiğin sonuçta yalnızca benliğe hitap ettiğini anlamış olmasıdır ve Marx, sırası gelince, bu zeminde devreye girer:

> Marx ünlü koşullandırılmış benlik doktrinini geliştirir: Tür ve birey, türsel varlık ve tikellik, toplumsal düzen ve bencillik, toplumsal ve tarihsel ilişkilerin koşullandırdığı benlikte uzlaştırılır. Bu yeterli midir? Tür nedir ve *hangisi* bireydir? Diyalektik, denge ve dayanma noktasını bulmuş mudur, yoksa bulduğu sadece bir nihai avatar, nihilist sonuçtan önceki sosyalist avatar mıdır? Diyalektiği ve tarihi birbirlerini aşağıya sürükledikleri ortak eğimde durdurmak zordur. Marx, sondan önceki son aşamaya, proleter aşamaya işaret etmekten başka bir şey yapıyor mu?[25]

Kaçış yolu yoktur, diyalektik karşı durulmaz bir yadsımalar çağlayanına sürüklenir ve öyle bir hâle gelir ki, ister öznel ister nesnel olsun, salt bilinçdışı ve basiretsiz söylemini temsil ettiği özyıkıma teslim olur.

III. Devrim, tarih, felsefe

Yine burada, Deleuze'ün sözlerinin aşırı genel mahiyeti, herhangi bir yerle bütünleştirebileceği, tüm çalışmalarında düzenli görülen ve Marx okumasını büyük ölçüde belirleyen diyalektik karşıtı bir motif inşa etmesine olanak sağlar. Şöyle yazar Deleuze: "En nefret ettiğim, Hegelcilik ve diyalektikti".[26] Sonuç olarak, yapılması gereken ya "Marx'ı Hegel'den özgürleştirme"[27] ya da ortak tarih anlayışlarından dolayı Freud, Marx ve burjuvaziyi kapsayan bir eleştiridir. Deleuze, birinci durum açısından Althusser'in o görevi üstlendiğini öne sürerken, ikinci durum açısından eleştirisi öyle yıkıcı bir hâl alır ki, "Marksist olarak kalmak" artık gerçekten olanaksız gibi görünür, budala ve hafifçe gücenik kalmak anlamına gelmesi hariç. Gerçekte Deleuze'e göre, derinlemesine iç içe girmiş olmasına rağmen birbirinden ayrı olan iki kavram vardır ki bunlara saldırmak gerekir: gelişim kavramı ve bellek kavramı. Deleuze'ün belirttiği üzere:

> Marksizmde, belirli bir bellek kültürü başlangıçta doğru görünüyordu; devrimci faaliyetin bile toplumsal oluşumlara ilişkin belleğin böyle sermayeleştirilmesine yönelmesi düşünülüyordu. Bu, söylemek gerekirse, Marx'ın *Das Kapital*'de yer alan Hegelci yanıdır.[28]

Devrimlerin bu şaşırtıcı "sermaye"sine ek olarak, Deleuze belleği yine Nietzsche'ye özgü unutkanlık savunusuyla yan yana koyar.

Deleuze, apaçık bir saygıyla ama gizlenmiş bir karşıtlıkla, sürekli olarak Marx'ın çalışmalarına yakın durur. Bunu, yalnızca Deleuze'ün giriştiği amansız eleştirinin ışığında değil, aynı anda hem benimsediği hem de inkâr ettiği yakınlığın ışığında da okuyabiliriz. Bu yüzden, Deleuze'ün Marx'ın metinlerine olan ilgisi, esaslı kuramsal ve siyasal nedenlerden dolayı bir anti-Marksizmle ya da başka bir Marksizmle hiçbir ilişkisi bulunmayan bir karşı-düşünce, bir karşı-Marksizm üretmeye olan ilgisinden çok daha azdır. O bakımdan, "Marksist olarak kalmak", Marx'a olabildiğince yakın duran ama onu durmaksızın değişime uğratan, kapitalizmin Marksist analizinin tüm düğüm noktalarında başka sözcükler ve başka kavramlar icat eden bir analiz kurmak anlamını taşıyor olmalıdır. İşte tam bu düzeyde, Deleuze'ün felsefeyle, siyasetle ve üniversiteyle olan aynı derecede çelişkili ve karmaşık ilişkisi su yüzüne çıkar.

Olgulara bağlı olarak Deleuze, Marksizme atfedilen ya da Marx tarafından geliştirilen belirli kilit kavramları açıkça defetmeye girişir, başka kavramlara ilişkin daha ayırtılı ama asla pek doğru olmayan bir eleştiri yürütür ya da belirli kavramların -özellikle *diyalektik, maddecilik, yabancılaşma, sınıf mücadelesi, komünizm* kavramlarının- sessiz sedasız derhal kaldırılmasını savunur. Böyle bir defetme ve eleştiri, başka bir felsefenin ve tamamen farklı bir siyaset ve devrim anlayışının ayrım çizgilerini çizer. Marx'a ya da belirli bir Marksizm anlayışına olabildiğince yakın durmaktan yola çıkarak, aşırı güçsüz ya da basit sayılan ifadeleri değiştirerek, yerlerini kaydırarak ya da bozarak, Marksizmin anlamını altüst etmeyi amaçlar. Yaklaşımın kendisinde öyle sorgulanacak bir yan yoktur, yürüttüğü ameliyatlar konusunda yarattığı sessizlik dışında. Ama benzersiz bir kuramsal icat biçimi üretmesine rağmen -Deleuze'ün düşünüşünün alametifarikası inkâr edilemez zenginliğidir- yine de yalnızca, gördüğümüz gibi, ısrarlı Marksizm ilanına ilişkin değil, düşünce faaliyeti ve uygulamayla ilişkisi konusunda belirli bir tanıma, bir felsefe tanımına ve dolayısıyla bir tür siyasal bağlılığa veya bağlantısızlığa da ilişkin kendi önermeleriyle karşı karşıya getirilebilir.

Bu özgül kuramsal buluşa vesile olan üslup araçları ve özellikle Marx söz konusu olduğu ölçüde, tekrar bu yer değişikliğinin temeli üzerinde

durmak ilginç olur. Söylediğimiz gibi, Deleuze'ün düşünüşü çoğu kez benzetmeler, kaydırmalar, yer değiştirmeler yoluyla işler, o kadar ki benzersiz bir yazı biçimiyle ve tanınabilir bir üslupla sonuçlanır, bunlar aynı derecede de bir düşünüş tarzıdır. Deleuze bir sistem inşa etmez, yer değişikliği yapar, genelleştirir ve mecazileştirir, öne sürer ve çevresinden dolaşır, anıştırır, irdeler ve estetikleştirir.[29] Bu, onun yazılarında, özellikle de "Marksist" terimleri yoğun kullanan tüm metinlerinde, sarsıcı keşiflerin söz konusu olduğu şeklinde bir genel izlenim yaratır, çünkü bu terimler kavranmayı beklerken aynı zamanda da birdenbire yeni bir parlaklık ve büyüleyici bir derinlik kazanır. Anahtar terimler -birer kavram olmaktan çok, birer işaret olan terimler- sayesine kolaylıkla tanınabilen bir Marksizmle orada burada karşılaşılır, ama aynı terimler, olağan ve "bildik" mantıklarını bozan yabancı kavramlarla birleştirilerek, bir anda tanınamaz ve benzeri görülmemiş bir hâle sokulur. Söz gelimi, *Anti-Oedipus*'ta şunları okuyabiliriz:

> Kısacası, kapitalist rejimin bilimde ve teknikte "özgürleştirdiği" şifre akışları, doğrudan bilimin ve tekniğin kendisine değil, sermayeye bağımlı olan bir makinik artık değer -insani artık değere eklenen ve onun göreli küçülmesini düzeltmeye yarayan bir artık değer- yaratır, *bunların her ikisi sistemi karakterize eden akış artık değerinin bütününü oluşturur.*[30]

Eğer "makinik artık değer", Marksist değer anlayışına karşı önemli ve kesin bir itiraz getirebilen kuramsal bir yenilik olarak düşünülüyorsa, daha fazla ayrıntılandırılmaya gerek duyar; ama eğer bir yaklaştırmayı temsil ediyorsa, bu tür bir ifadenin altında yatan düşünüşün güçlü bir yenilik oluşturduğu yönünde bir izlenim yaratmakla kalır.[31] Ne ki bu sırf öne sürülen karmaşıklık, o zamana dek -en başta da Marx ya da "Marksizm" tarafından- anlaşılmamış, hatta fark edilmemiş şeye ilişkin iddialı önerme, metnin analitik olmaktan çok edebî nitelik taşıdığı, her türlü sabırlı muhakemeyi savsaklayan parıltılı sezgilerle dopdolu olduğu ve dahası, yenilikçi duruşun bazen her türlü sağlam inşanın yerini aldığı izlenimini uyandırır.

Sonuç

Felsefe nedir? Deleuze'ün tüm çalışması bu soruya takılıp kalmış gibidir, çünkü ondaki inatçı klasisizm sürekli bunun reddi üzerinde döner ve çünkü inceden inceye yapılan referanslar bir icat ve yeniden buluş olarak sunulur: "Kavramın kendisi, yalnızca tutarlılığını oluşturan birleşmeleri ve bağlantıları korumak amacıyla tüm referansı terk eder" ya da

ayrıca, "Kavram kendi tutarlılığıyla, iç tutarlılığıyla ve dış tutarlılığıyla tanımlanır, ama hiçbir *referansa* sahip değildir: Kendini referans gösterir; kendini ve nesnesini tam yaratıldığı anda koyar".[32] Eğer böyle ifadeler maddeci sorunla uğraşıyorsa, bizatihi o yüzden, yine de felsefeyi sanat ve bilimle karşılaştıran son çalışması *What Is Philosophy?*'de (Felsefe Nedir?) oldukça şaşırtıcı şekilde bulunmadığı dikkat çeken siyasetle ilişkiyi de gündeme getirir. İşte o nedenle, Deleuze'e göre devrim öncelikle bir kavramdır, siyasal sorunu metafizik bir zemine taşırken, hâlâ onun somut yankılaşımlarıyla oynar ve böyle bir sözcüğün çağdaş Fransa'da hâlâ taşıdığı uzak ama şiddetli ve kör yankılar aracılığıyla ontolojik bir dinginliği dramatize eder. Ama daha da ileri gidebiliriz: Sonunda, Deleuze'e özgü paradoksun, daha çok, orada gerçekten kök salmaksızın onun düşüncesini boydan boya geçen, çağdaş toplumsal, siyasal ve ideolojik gerçekliğin tüm tayfını süzgeçten geçiren ve tekrar onunla beslenen bir çelişki olduğu anlaşılır.

Aslında, Deleuze'ü günahkâr feragatlerle suçlamak söz konusu değildir. Böyle yapmak, kuramda devrim izleği üzerindeki ısrarın, kuramın ötesine geçen alternatifler inşa etmeye ne ölçüde dayandığını görmezden gelmeyi beraberinde getirirdi. Bu bakımdan, onun çalışmaları ancak felsefi söylemin özerkliği kavramından koparak ve o söylemin öğretildiği üniversite kurumun karşısında, sınırları da dâhil, tarafsız kalarak okunmalıdır. Marksizmde bir bunalımın ve tersine dönüşün yaşandığı bir zamana mensup olmasına rağmen Deleuze'ün asıl başarısı, bir anlamda, Marx'a yaptığı sık ve olumlu göndermelerin tanıklık ettiği gibi protest bir dille birlikte protestoya yönelik bir tutkuyu devam ettirmesinde yatar. Resmî Marksizmin kesinliklerini ve tumturaklı laflar eden solculuğu terk ederek, kapitalizmi eleştirme ve uyumculuğun her biçimini reddetme perspektifini açık tutmaya çabalar, oysa aynı dönemde kapıyı kapatmaya, 1968 hayaletini kovmaya, ondan sonra da siyasal angajmanı bir tür salon anti-totaliterciliği ve Marx'a karşı profesyonel nefret açısından -gerçek bir siyasal angajman ama herhangi bir alternatife hiç yer bırakmayan, dolayısıyla da bağıra bağıra kendini "ideolojilerin ölümü" ve "kanlı fikirler"in reddi olarak takdim eden türden- tanımlamaya yönelik birçok karşıt çaba da vardır.[33]

Yine de Deleuzegil olabilirlik hiçbir zaman bir proje olmamıştır ve alternatif yaşam seçimlerine ilişkin soyut bir olasılık olarak kalmıştır.[34] *Negotiations*'ın (*Müzakereler*) arka kapak yazısında Deleuze, felsefenin bir güç olmadığını, o nedenle de "felsefenin var olan güçlerle savaşamayacağı"nı, ama tek tek hepimizden geçerek, gerçek bir tarihsel

başa çıkışın ufkundan yola çıkarak kendini gerilla savaşıyla sınırlaması gerektiğini[35] ileri sürer. Bu, felsefi Proudhonculuğa geri dönüş müdür?[36] Her neyse, bu analiz hem geçmişte hem bugün daima muazzam kabul görmüştür. Daha önce değinildiği gibi, gidişata ilişkin bu öngörü, bir yandan, Fransız toplumunun 1968 sonrası tarihine -onun türlü türlü başkalaşımlarına, mücadelelerinin karmaşık hareketine, çeşitli aktörlerindeki bilinç dalgalanmalarına ve FKP'nin 1968'in boyutunu anlayamaması yanında, işçi mücadelesini salt sendikacılık boyutunun ötesinde desteklemeyi reddetmesine- atfedilebilir. Öte yandan, buna paralel olarak, solcu hareketlerin başat bir cephenin kurulmasına katılamamaları, kendilerini umudu olmayan bir eylemcilik biçimine kapatmaları vardır. Sağcılar ve tüm egemen sınıf çok daha çabuk toparlanmış ve öğrenci protestosu sahnesinin eski önde gelenlerinin bir kısmını yanına çekmeyi oldukça kolay başarmıştır. Bu arada, CFDT (Fransız Demokratik Emek Konfederasyonu [Confédération française démocratique du travail]) siyasal açıdan çok faaldi ve farklı düşünüş biçimlerinden -özellikle *Esprit* dergisi çerçevesinde üretilenlerden- evriliyordu; böylece kendi kendini yöneten bir "ikinci sol"un perspektifini öyle etkili şekilde belirledi ki, 1968 aktörlerinin başka bir katmanına çabucak hitap etti ve "yeni çehreli" bir sosyal demokrasi çerçevesinde onları yeniden devreye soktu. 1970'lerin başında patlak veren ekonomik bunalım, siyasal yeniden saflaşma sürecini hızlandırdı, neoliberal savların ve seçimlerin giderek yükselmesini sağladı, çalışma eleştirisinin yönetimini değiştirdi ve yeni bir birikim tarzının doğuşuna tanıklık etti. "Sosyalist" ülkelerin yıldırım çarpmış gibi dağılmasına tanıklık eden *ilahî sürpriz*, devlete yönelik nihai saldırıdan önce eski toplumsal sözleşmenin tek yanlı revizyonunu başlattı. 1995 hareketinin ve Avrupa anayasası referandumuna Hayır kampanyasında kazanılan zaferin en yakın tarihli gelişmeleri oluşturduğu güçlü hareketlenmelere ve protestolara rağmen, süreç devam etmiş ve şimdi hızlanmıştır; "sol"un bunalımı ve sendikaların süregiden yeniden saflaşması ise bu yeniden hareketlenmeye ciddi darbe vurmuştur...

O gerçekler iyi bilinir ve bu aşırı doğrusal, eksik özete rağmen, bize öyle geliyor ki, 1960'larla olan süreklilik aynı anda hem apaçık hem karmaşıktır. Bu gözle bakıldığında, Deleuze'ün ilk bakışta hiç alışılmadık görünebilen "siyasal felsefe"si, gerçekte karmaşık bir tarihin, özellikle de Fransa'da -çağdaş siyasal sorunlar ortaya atan ve yerlerini kaydıran, ama kendi güçsüzlüğünden ve eğiliminden dolayı bunların mahiyetini tam olarak kavramlaştıramayan- felsefe tarihinin ve eğitiminin çok önemli

bir unsurudur. Şimdi, Marx hakikatine ve "devrim" sözcüğünün ilintisine gelince, Deleuze bunların içeriğini yeniden şekillendirir ve anlamlarını o kadar kaydırır ki, bunlar artık gerçekliği ve güncel gelişmelerin kargaşasını kavrama araçları olma amacı gütmekten vazgeçerek, daha çok, silik bir nostaljiye siyasal geri çekilişlerine eşlik etmeyi amaçlar: Sonuçta "devrim" sözcüğünün, öngördüğü küresel tasarımın eskimişliğini yansıttığı ve Marx'a yapılan atfın, onun araştırma ve müdahale alanlarının terk edilmesiyle örtüştüğü düşünülünce epeyce paradoksal olan söylemsel olaylar olmayı amaçlar. Bağlılık sorunu dönüşüme uğratılırsa, bunun konusallaştırılması ancak en mütevazı -daha etkili olduğu öne sürülen- özgül aydınların özgül bir mikropolitikasını üreten minyatürleştirilmesinin bayrağı altında olur. Çalışma ve geçirdiği güncel dönüşümler artık araştırma konuları değildir, örgütlenmeye ve makinelere ilişkin sorunlar hâlâ onun terk edilmiş alanına ve tartışılan merkezîliğine dokunuyor olsa bile. O bakımdan, devletin rolü, anlaşılması siyasal olarak belirleyici nitelik taşıyan bir mantığa göre köklü ve oldukça kesin şekilde yeniden tanımlanmakla birlikte, bu yalnızca en başta piyasaya karşı olduğu evrensel bir tarihin hatları boyunca düşünülür, hem de egemen sınıfın baş döndürücü bir hızla genişleyen piyasayı örgütlemek için bu aynı devlete sığındığı bir zamanda!

Yeterince paradoksal olarak, Deleuze'ün Marx'la sürdürdüğü ilişki, Marx'ın özendirdiği belirli bir kuramsal çalışma anlayışının geri çekilişini algılamak için en yararlı araçtır. Felsefi ve kavramsal bir dönemece girilerek Marx'tan söz edilmesi yine de boğucu bir tabuyu yıkar, ama aynı zamanda da bizatihi etkililiğine kanıt sağladığı düşünülen siyasal sonuçları açısından bile ya da özellikle o sonuçlar temelinde önemli olma iddiasında bulunmuş bir düşünüş biçiminin akademik, editoryal, medyatik ve siyasal gerilemesine ve reddine işaret eder. Canlı bir çelişki olduğu ortaya çıkan şey, işte bu paradokstur: Çünkü "devrim" terimi, bizatihi adının hâlâ koruduğu siyasal güçten dolayı, tüm kavramsal başkalaşım biçimlerinin ötesinde ve onlara rağmen, bir düşüncenin ve güttüğü amacın bu birliğini ifade eder ve ifade etmekte diretir. Bir yankı bir kavram olmasa bile, hele bir proje hiç olmasa da.

Sözcüğün Deleuzegil kullanımının muğlaklığı işte tam da burada yatar, Deleuze ve Guattari'nin yapıtlarında bununla ilgili söylenenlerin epeyce ötesinde, oluşum hâlindeki bir kuram ile peşinde koşulan bir uygulama arasındaki kanıtlamaz bir birliğin zemininde: Devrim bir kavram değildir, çünkü çoğunlukla herhangi bir kavramsallaştırma biçimini aşar

ve çünkü sözcük, ne düşünülürse düşünülsün, silinemez olduğunu kanıtlayan bir diyalektikle dolu olmaya devam eder. O anlamda, somut gerçekleşme olasılığının gerilemekte ve çökmekte olduğu bir zamanda Marx'a ve "devrim" sözcüğüne atıf yapmayı sürdürmek, onun boşluğunu ama aynı zamanda da eksikliğini ifade etmeye, yerini belirlemeye ve ivediliğini vurgulamaya, gerçekliğini bir şekilde korumaya ve salt felsefi olmakla kalmayıp, hep kuramda temellenmesi gereken bir dirilişi özendirmeye devam eder. Ne de olsa, Deleuzegil mecazı genişleterek, bu şekilde, bölük pörçük ve kıtı kıtına tanınabilir hâlde su yüzüne çıkıp duran şeyin, merak uyandırmaya devam ettiğini ve daha iyi keşfedilmesi gereken yönleri işaret ettiğini söyleyebiliriz! Deleuze bugün bu perspektifle de okunabilir.

NOTLAR

1 Deleuze 1995, s. 171.

2 Deleuze ve Guattari 1994, s. 108.

3 Deleuze 1995, s. vii.

4 Bu perspektiften bakılınca, 1972'de Deleuze ile Foucault arasında geçen "Entelektüeller ve Güç" başlıklı söyleşi bir siyasal manifesto görüntüsü sunar: Foucault'nun Deleuze'e yanıt verirken dediği üzere, kuram bir praksistir, ama "yerel ve bölgesel, dediğiniz gibi: toptanlaştırıcı olmayan" (Deleuze 2004, s. 207). Kuram ile uygulama arasındaki bağlaşıklığa ilişkin Marksist ya da Marksist eğilimli izlek, herhangi bir genel ya da toptanlaştırıcı anlayışın yadsınması yoluyla, hem korunur hem reddedilir. Foucault'unkinden çok daha az belirgin olan Deleuze'ün siyasal bağlantısı, temel olarak, Groupe d'information sur les prisons (GIP) ile olan ilişkisinden ve komedyen Coluche'un 1980 başkanlık seçimi kampanyasına verdiği destekten ibaretti. Öte yandan, entelektüel bağlantının geleneksel biçimlerinin reddi, "proleter" bir söylemle çarpıcı biçimde birleşir. Nitekim Deleuze görüşmeyi şöyle bitirir: "her kısmi devrimci saldırı ya da savunma ... işçi sınıfının mücadelesiyle bağlantılıdır" (Deleuze 2004, s. 213).

5 1980'deki bir röportajda Deleuze'ün kendisi, şimdiki "kısır evre"ye atıfta bulunarak ve onu önceki dönemin karşısında koyarak böyle bir okuma önerir: "Sartre'dan sonra. Benim mensup olduğum kuşağın (Foucault, Althusser, Derrida, Lyotard, Serres, Faye, Châtelet ve diğerleri ile) güçlü bir kuşak olduğu kanısındayım (Deleuze 1995, s. 27).

6 F. Guattari, Deleuze'den çok daha yoğun bir siyasal eylemciliği yaşamı boyunca sürdürdü: ilk başta Troçkist olan ve 1955-1965 arasında muhalif grup *Voie communiste*'in liderliğini yapan Guattari, sömürgecilik karşıtı mücadelelere doğrudan katıldı, sonra İtalyan *autonomia*'sına destek verdi, "yeni özgürlük alanları" keşfetmek için 1977'de CINEL'i kurdu ve 1980'lerde çevreci harekete katılarak "ekofelsefe" (çevre felsefesi) üzerinde çalıştı. Elbette bu listeye, onun psikiyatri karşıtı eylemlerini, yani La Borde hastanesinde Jean Oury'yle birlikte yaptığı çalışmaları da eklemeliyiz. Deleuze'le birlikte yazdığı kitaplar, en açık şekilde siyasal bir boyut sergileyen ve devrimci bir izleği sürdüren kitaplarıdır.

7 Bu tanı, video röportaj *Abécédaire*'de yeniden dile getirilir ve geliştirilir: "Tüm devrimler başarısız olur. Herkes bunu bilir, ama insanlar sanki bu yeni bir keşfimiş gibi davranırlar. Ahmak olmalısınız!" Deleuze, belirsiz bir şekilde, Sovyet, İngiliz, Amerikan, Fransız (1789) ve Cezayir devrimlerine atıfta bulunuyor. Ardından, Mayıs 1968'le ilgili şunu ekliyor: "Tarih ile Oluş arasındaki farka kalpten inanıyorum! O, devrimci bir gelecek olmadan devrimci olmaydı" ("G comme Gauche", Deleuze ve Parnet 1996'da).

8 Deleuze 1995, s. 171.

9 A.g.y.

10 A.g.y.

11 Deleuze ve Guattari 1984, s. 30.

12 Alain Badiou, Deleuze'ün yaşam kavramını, özgüllüğünü yitirmekte olan bir siyasal anlayışa yönelik eleştirisinin odağı olarak kullanır. Bu sorunla ilgili olarak bkz. Thoburn 2003.

13 Deleuze ve Guattari 1984, s. 222.

14 Deleuze ve Guattari 1984, s. 239-40.

15 Deleuze ve Guattari 1987, s. 437-440. Daniel Bensaïd, emek değerinin yerine "arzu değeri"ni koyma projesine ilk olarak neoklasik yazarlar arasında, örneğin Léon Walras'ta ve Charles Gide'de, rastlanabildiğini bize anımsatıyor (Bensaïd 2004, s. 283).

16 Deleuze ve Guattari 1984, s. 260.

17 Deleuze ve Guattari 1984, s. 256.

18 Deleuze 1995, s. 173.

19 Deleuze 1995, s. 175.

20 Jean-Marie Benoist 1970'te *Marx est mort*'u (Marx Öldü) yayımladı. Onun peşinden, 1977'de Bernard-Henri Lévy'nin *La barbarie à visage humain*'i (İnsan Görünüşlü Barbarlık) (burada Deleuze ve Guattari kesinlikle Marksist olarak gösterilir) ve André Glucksmann'ın *Les maîtres penseurs*'ü (Usta Düşünürler) çıktı. Deleuze, "yeni filozoflar"ın siyasette ve medyada tanıtımı için yürütülen kampanyaya şiddetle ve derhal tepki göstererek, bunu, komünistler de dâhil birleşik solun seçimde zafer kazanma olasılığının doğurduğu büyük korku bağlamına yerleştirdi. Bu, çok doğurgan bir yeniden bağlamlaştırmadır, ama bir anlamda sınırlı kalır, çünkü cumhurbaşkanlığı seçimlerinin kısa dönem analizine odaklanır.

21 Deleuze 1973.

22 Bkz. Domenico Losurdo'nun Nietzsche'ye ilişkin anıtsal incelemesi (Losurdo 2003).

23 Bu konuda bkz. Steiner 2001.

24 Deleuze 1983, s. 161.

25 Deleuze 1983, s. 162.

26 Deleuze 1995, s. 7.

27 Deleuze 2004, s. 145. Bergson gibi tutucu bir filozofa övgüler yağdırılırken Hegel için hiçbir ödün verilmemesine şaşıran bir konuşmacıyla karşılaştığında, Deleuze şöyle karşılık verir: "Niçin Hegel değil? Şey, birinin hain rolünü oynaması gerekir. Hegel'de felsefi olarak vücut bulan şey, yaşama "yüklenme", her yükün altında ezme, yaşamı Devletle ve dinle uzlaştırma, yaşama ölümü kazıma girişimidir –yaşamı olumsuzluğa tabi kılmaya dönük canavarca girişim, kızgınlık ve mutsuz bilinç girişimi. Doğal olarak bu, olumsuzluk ve çelişki diyalektiğiyle Hegel, gerek sağda gerek solda her ihanet diline (ilahiyata, maneviyatçılığa, teknokrasiye, bürokrasiye vb.) ilham vermiştir" (s. 144).

28 Deleuze 2004, s. 277.

29 Perry Anderson, Fransız düşüncesinin ayırt edici bir niteliğinin edebi yetkinliğinde yattığını belirtir ve bunun, seçkin kurumlarca *-khâgnes* ve *école normale*-sürdürülen belagat geleneğine dayandığı görüşündedir (Anderson 2005, s. 19-20).

30 Deleuze ve Guattari 1984, s. 234.

31 "Makinik artık değer" kavramını geliştiren Félix Guattari, bunu, emek zamanı açısından Marksist analizi içine alan genelleşmiş bir enerji harcaması olarak tanımlar. Ne var ki analiz, ekonomik ayrıntıları açısından bakıldığında da aynı derecede muğlak kalır.

32 Deleuze ve Guattari 1994, s. 90 ve s. 22.

33 "Sosyalizm ve komünizm fikrinin kanlı bir fikir hâline geldiği kabul edilmelidir", Pignon ve Rigoulot 1982.

34 Bu belirli hususla ilgili olarak bkz. Zourabichvili 1998, s. 338-40.

35 Deleuze 1995, s. vii.

36 Marx, Proudhon'a "canlı çelişki' adını takmıştır, "Proudhon Üzerine (J. B. Schweitzer'e Mektup)", Marx ve Engels 1987.

Bölüm 33

JACQUES DERRIDA: BİR "KRİPTO-KOMÜNİST?"



Jason Smith

> Kişisel ve siyasal nedenlerle ayrıldık. Siyasal nedenler: Gitgide daha çok Komünist Parti sempatizanı oldu.
>
> - Philippe Sollers[1]

> Parti'ye girmemek çok zordu. Soldaki birinin (her zaman solda olduğumu insanlara anımsatmama gerek var mı?) yalnızca bir kripto-komünist ya da bir sempatizan olarak düşünülmesi son derece zordu.
>
> - Jacques Derrida[2]

Hâlâ sadece "Mayıs 1968" olarak anılan o belirleyici ay esnasında, Jacques Derrida "barikatlarda" değildi.

Jacques Derrida'nın Marx'la ve Marksist gelenekle ilişkisini anlamaya başlamak için en iyi yöntem, hiç kuşkusuz, onun metinsel angajmanlarının, stratejik ittifaklarının ve "Marx" bayrağı altında toplanmış pek de türdeş olmayan bir hareketle kaçırılmış "karşılaşmalar"ının tarihinden değil, somut bir durumdan yola çıkmaktır. Metinlere, pek çoğuna, çok yakında döneceğim. İlk önce Derrida'nın, Fransa'da Liberation'dan beri meydana gelmiş en önemli siyasal kalkışmadaki rolü konusunda söylediklerine kulak vermeliyiz. 1994'te (*Specters de Marx* [*Marx'ın Hayaletleri*] bir yıl önce yayımlanmıştı) Maurizio Ferraris'le yaptığı ve *A Taste for the Secret* (Sırrın Tadı) başlığını taşıyan bir görüşmede Derrida, Mart ayında üniversitelerin içinde çoğunlukla öğrencilerin başlattıkları ayaklanmanın başlama anlarına yönelik tutumuna kısaca dönüyordu. Derrida'nın çekinceleri vardı. Bunun illa dikkate değer olması gerekmez.[3] Dikkate

değer olan, Derrida'nın suskunluğunu açıklamakta başvurduğu referanslar -otoriteler demiyorum- dizisidir. Mülakat verdiği kişiye, "Doğru ya da yanlış, kalbim 'barikatlarda' değildi" anımsatmasını yaptıktan hemen sonra, "kendiliğindenlik belagati" ("her türlü aygıttan, partiden ya da birlikten bağımsızlık") dediği ve öğrenci hareketine büyük ölçüde damga vuran durumu vurgulayarak gönülsüz tepkisini (oradaydım, ama kalbim olayın içinde değildi), harekete mensup olmadan yapılan bir katılımı düşündüren tepkisini, açıklamaya çalışır:

> 1968'de, öğrencilerin bir devrim başlatma eyleminin (*işçilerin eylemi değildi*) gerçekçi olmadığı ve tehlikeli sonuçlar doğurabileceği kanısındaydım ... Canımı gerçekten sıkan şey ... kendiliğindenci söylem şekliydi, saydamlık çağrısı, aktarmasız ya da ertelemesiz iletişim çağrısıydı... 1968'de tanık olduğun tüm o şeylerle ilgili güvensizlik yalnızca felsefi-siyasal bir tutuma karşılık gelmekle kalmıyordu, aynı zamanda da hâlihazırda bana göre bir tür *kripto-komünist mirastı*, yani Lenin'in *Ne Yapmalı?*'sında getirdiği "kendiliğindencilik" eleştirisiydi. Yakın zamanda Lenin'in metinlerini bütünüyle farklı bir bağlamda yeniden okuyunca, kendiliğindenciliğin bu eleştirisini yeniden keşfettim.[4]

Marx değil, Lenin. Bu açıklama, bu sözlerin nesnel içeriği kadar pragmatiğini ve stratejisini göz önünde bulunduran uzun, sabırlı bir yanıt gerektirirdi. İki şeyi, iki bağlamı anımsayalım. Bu röportajdan sadece bir yıl önce Derrida, Marksizmle uzun zamandır beklenen "karşılaşma"sı denilebilecek (benim makalemin biricik görevi, bu oldukça basmakalıp hikâyeyi karmaşıklaştırmak olacak) *Marx'ın Hayaletleri*'ni, kendini çok kararlı bir tarihsel (kuramsal ve siyasal) konfigürasyon içinde bir müdahale olarak sunan bir kitabı henüz yayımlamıştı. Ne var ki, onun anımsadığı an belki daha da karmaşıktır. 1971'den önce ve özellikle 1968-71 arası yıllarda Derrida'nın felsefi çalışmaları, yalnızca özerk bir pratik olarak değil -sıklıkla çalışmalarına ya da etkilerine zarar verir şekilde, her zaman öyle olacaktır- Paris'in kuramsal sahnesi içinde diğer iki kutup arasındaki üçgen çizme olarak anlaşılabilir: Philippe Sollers'le ve *Tel Quel* dergisiyle çok yakın ilişkinin yanı sıra Louis Althusser'in çalışmalarıyla daha temkinli, daha gizli (karşıtlığı dışlamayan) bir bağ -demek oluyor ki, Mayıs olaylarında ve özellikle ilk öğrenci ayaklanmasında pek destekleyici bir rol oynamayan iki figürle. O sırada Fransız Komünist Partisi (FKP) ve onun kültürel aygıtıyla sıkı fıkı olan (bu ittifak 1971'e kadar sürecekti) *Tel Quel*, öğrenci hareketini belirli kayıtlar koymadan desteklemeye yanaşmamakla kalmadı, Union des écrivains ve Comité d'action écrivains-étudiants'ın (içinde Blanchot, Marguerite Duras, Robert Antel-

me ve başkaları yer alıyordu) müdahalelerine de etkin şekilde karşı çıktı. Yeniden hastaneye yatırılan Althusser olayların tamamen dışındaydı.

Derrida'nın açıklamasına ne demeli? Bu, kısmen, olayların başlangıcındaki resmî FKP çizgisinden ayırt edilemez: öğrencilerin işçilerden kopuk olmaları ("işçilerin öğrencilerden değil"), bu kopukluğun da ayaklanmanın ancak bir "kışkırtma" olabileceği anlamına gelmesi, devletle bir çatışmaya dönüşerek De Gaullecülerin meşru muhalefeti (emekçi kitlelerin halk desteğini) ezmelerine ve kendi ellerini güçlendirmelerine bahane sağlayacağını düşündürmesi. Sağın Haziran 1968 seçimlerinden ezici bir zaferle çıktığı doğrudur. Ne var ki, bu dilin çok klasik, ortodoks "komünist" bir üslup içerdiği inkâr edilemez.[5] "Gerçekçi değil" sözü özellikle ürperticidir. Paris'in duvarlarında "Soyons réalistes, demandons l'impossible [Gerçekçi ol, imkânsızı iste]!" yazıları okunabilirdi –ve her ahlaki-siyasal eylemin ya da iddianın içinde olanaksızın ister istemez bulunduğunu, Heidegger, Bataille ve Blanchot'dan sonra Derrida kadar çok analiz eden kim vardır? Bir tarihsel olay, olanaklı ile olanaksız arasındaki zıtlığın aniden askıya alınması değilse nedir? Bir olay, tarihsel bir anın nesnel koşullarıyla açıklanabilirse, belirlenmiş, somut bir durumdaki verili ilişkilerden çıkarsanabilirse, olay olabilir mi?

Derrida'nın bu alıntının ilk kısmında benimsediği dil, Parti'nin ifade tarzıyla kolayca bağdaştırılabilir –bu da Derrida'yı öğrenci kışkırtmasına karşı FKP'nin "nesnel müttefiki" yapar– daha ilginç olan, alıntının ikinci kısmıdır. Tartışma konusu olan, "kendiliğindenlik" ya da daha doğrusu "kendiliğindenci söylem şekli" ve kurumların (parti ya da sendikalar gibi) suçlanmasıdır. Derrida'nın en hoşlanmadığı şey kendiliğindenlik *belagat*idir. Belagat: kendiliğindenliğin bir değer konumuna, bölünmeleri, katmanlaşmaları, benlikle dolaysız bir ilişkinin özündeki "gecikmeler"i ve dolayımlamaları gizleyen bir işlem konumuna yükseltilmesi. Çünkü kendiliğindenlik, kabarmasının ya da ayaklanmasının canlılığında kendisiyle örtüşen, fiili bir öznelliğin benliğe dolaysızca görünmesinin başka bir adıdır. Husserl'in zamansallaşmanın "yaşayan Şimdi"si dediği şeyin, "üretilen olarak değil, *genesis spontanea* (kendiliğinden oluş) yoluyla mevcudiyet kazanan mutlak başlangıç"ın –burası Husserl'in *The Fenomenoloji of Internal Time-Consciousness* (İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi) kitabındandır– başka bir adıdır.[6] Derrida, bu kendiliğindenliğin karşısına *kurum* kavramını koyar. Husserl ile ilgili 1950'lerde başladığı en erken çalışmalarından itibaren, "kurum" (ya da Husserl'in ve Heidegger'in diliyle, *Stiftung*) belleği, ilişkiyi, genel olarak *izi*, bizatihi tarihin olabilirliğini

ifade etmiştir. Hatta şu ya da bu verili kurumu -dolayımlama veya temsil olmaması adına ya da "doğrudan" demokrasi adına değil- her zaman "gelecek" bir kurum adına reddetmek, eleştiriye tabi tutmak, yapısöküme uğratmak gerekecektir.

Derrida burada Husserl'a başvurmuyor. *Lenin*'e başvuruyor. Anlatı anı (1994, *Specters of Marx*'tan hemen sonrası) ile 1968 arasındaki belirli bir farkı vurgulamak için Lenin'e başvuruyor, yani çeyrek yüzyıl önce hâlâ ve en çok da Jacques Derrida'dan gizli kalmış bir "kripto-komünist miras"ı bugün üstlenebiliyor. Bunun ne anlama geldiği, "kripto-komünizm" teriminin ne anlama geldiği burada hiç de açık değildir, olmamalıdır da. Bu, Derrida'nın, Marksizmle ve "komünizm"le ilişkisinin tam olarak ne olduğunu ya da ne olacağını, siyasal "sorumluluk" diliyle açıklamakta ya da ifade etmekte düştüğü aczi tanımlamak ya da kapatmak için kullandığı bir ad gibi görünüyor. Bastırma mı, yadsıma mı, geri alma mı? Bu mirası özümsemeyi reddederek, onu kabuk bağlamış ve şifrelenmiş olarak, kendi çalışması içinde yabancı bir cisim olarak kalması için içeriye iten bir "bütünleştirme" mi?[7] Marksizmle bu gizli -Derrida'nın kendisinden bile gizli- karşılaşma ve varlık ya da ortaya çıkış tarzı fesatçı gizli toplumla değilse bile *sır*la, "yine de temkinli, neredeyse gizli ... el altından değilse bile pek aleni de olmayan bir bağ"la bağlantılı olan "gelecekteki" bir komünizme, bir Yeni Enternasyonale ilişkin Derrida'nın kendi betimlemesi arasındaki ilişki nedir?[8]

Devam eden sayfalar hiçbir şekilde Derrida'nın Marx'la ve Marksizmle ilişkisine kesin bir açıklama getirme niyetinde ve iddiasında değildir. Aksine, böyle bir tartışmanın başlayabilmesine zemin sağlayan -yöntembilimsel, tarihsel, filolojik, kuramsal- koşullardan bazılarını saptama ve doğrulama uğraşındadır yalnızca. Derrida ne Marksistti, ne komünistti, ne de Fransız Komünist Partisi'nin üyesiydi, hatta daha genel olarak, 1968'de ortaya çıkan ve 1977-8'e kadar süren "hareket"in mensubu bile değildi. Ama burada söz konusu edilen bu değildir. Elbette ki Derrida'nın özellikle 1952'den 1976'e kadar çizdiği felsefi ve siyasal yörüngenin hakikaten tarihsel bir dökümü, açıların karmaşıklığının ve dolayımlamaların göz önüne alınması koşuluyla, komünist sol ve aslında Fransız Komünist Partisi ile olan pek çok ittifakı, işbirliğini ve dayanışmayı saptayabilirdi. Bununla birlikte, Derrida'nın Marksizme "katılım"ının mahiyetini gerçekten sorgulamak için, soru ortaya atılırken kullanılan terimler üzerinde eleştirel bir düşünümle başlayarak, çok daha büyük kuramsal titizlik içeren bir söylem gerekirdi: "Karşılaşma" nedir? "İttifak" nedir? "Kripto"

ya da "gizli" nedir? Marx nedir ya da kimdir? Marksizm ile Fransız Komünist Partisi arasındaki ilişki nedir?

Komünist nedir?

* * *

Felsefi ya da kuramsal söyleme özgü bir uygulama vardır. Bir metnin okunması, bir analize ya da açımlamaya indirgenemez; okuma her şeyden önce bir uygulamadır ya da bir *müdahale* stratejisidir. Bu felsefe anlayışı, Derrida'nın kadim meslektaşı ve dostu Louis Althusser'le paylaştığı bir anlayıştır. Kavramsal irdeleme alanının her zaman terimin en geniş anlamında siyasal olarak üst belirlendiğini kabul etmemiz için bizi zorlayan bir düşünce imgesidir; sonuç olarak, felsefi bir metnin okunması, asla felsefenin kendisine içsel nedenlerle doğrulanamayan ya da açıklanamayan bir dizi kararla ve bahisle yapılandırıldığı ölçüde, karmaşık bir edim olarak tanımlanmalıdır. Saf şekilde kuramsal bir doğrulaması olmayan bu edim, bu yüzden, siyasal bir *prise de parti*'dir (yanlılıktır), basitçe verili bir kuramsal eklemlenmenin içkin örgütlenmesine ait olduğu söylenemeyen güç ilişkileri temelinde bir felsefi eserin sınırlarını çizen ve onu yeniden çerçeveleyen bir edimdir. Özellikle Derrida'nın metni bu türden bir müdahale gerektirir. Özellikle de 2004'te ölümünün ardından, metninin yazgısının, onun tüm felsefi yörüngesini nasıl okuduğumuzu geriye dönük olarak yeniden yönlendirebilecek bir tür stratejik sahiplenmeye ya da yönelişe ansızın açık göründüğü bir anda. Dobra söyleyelim: Şimdi, Derrida'yı en genel anlamda maddeci bir felsefe anlayışı diyebileceğimiz şeyin alanına yeniden kazımanın birdenbire mümkün olduğu andır. Gerçekte, Derrida'nın metninin durumunu, ölümünden sonra Hegel'in metninin durumuna kabaca benzer olarak düşünmemiz bile mümkündür. Bir imzanın ve bir mirasın üzerinde bir mücadele ve bölünme, bir sahiplenme savaşı –sağ ve sol Derridacılık arasında beliren bir fay hattı– vardır. Bu yalnızca stratejik bir okuma anlayışı gerektirmekle kalmaz, bu metni belirli bir naifliğe ve belirli bir şiddete tabi tutmaya istekli olmayı da gerektirir. Bu tür şiddet belki de Derrida'nın metninin tanıyacağı biricik "kurtuluş"tur.

Böyle bir okumaya başlamak için, yapılması gereken ilk hareket, Derrida'nın Marksizmle ilişkisi konusunda oluşmuş oydaşmayı dağıtmaktır. Bu oydaşma, iki tarih –1971 ve 1993– etrafında düzenlenmiş bir tarihsel vezin tahlili biçimini alır. Basmakalıp öykü aşağı yukarı şöyledir. Derrida, FKP'yle ittifakı bırakıp hiç de ortodoks olmayan bir Maoculuğa

geçişin eşiğindeyken, *Tel Quel*'in iki mensubunca 1971'de yapılan "Tutumlar" başlıklı röportajda, yapısökümü ile diyalektik maddecilik arasındaki ilişkiyi net ve kesin olarak açıklaması için sıkıştırılır. Derrida'nın yanıtı, olası bir eklemlenmeyi ya da "ajointement"ı düşündürür, ama "dolaysızca verili" olmayan ve bu nedenle "henüz oluşmamış" bir eklemlenmedir bu.[9] Yirmi yıllık suskunluk. Yirmi yıllık yoğun siyasal kutuplaşma, Solun Birliği ve Ortak Program, 1970'lerin sonundaki hümanist "reaksiyon", Sosyalistlerin 1981'deki kesin zaferi, "reel sosyalizm"in çöküşü. Sonra, 1993'te, uzun zamandır beklenen Marksizmle karşılaşmanın *Specters of Marx*'ta yayımlanması ve oradaki Marksist metnin özgüllüğü -birçok "Marksist" okurun keşfedeceği gibi, diyalektik maddeci geleneğin tarihi ve vaatleri bakımından gerçekte oldukça ikircikli bir kitap.

Bu öyküyle ilgili bir şeyler vardır. Ama şunu dikkate alın: Derrida, 1971'deki röportajın yayımlanmasından hemen sonra, *Tel Quel*'in FKP'yle ittifakına son verdiği anda bu dergiyle arasına mesafe koyar. Bu arada Derrida, yayın yönetmenliğini Louis Aragon ve Jean Ristat'nın yaptıkları FKP çizgisindeki *Les Lettres françaises* dergisiyle ilişki kurar. *Les Lettres françaises*'in 1973'te yayınına son vermesiyle Derrida, yayın yönetmenliğini Ristat'nın (bugün de FKP'dedir) yaptığı ve *Tel Quel*'in FKP'den kopmamayı seçen birçok yazarına (örneğin, Jean Ricardou, Jean Thibaudet, Maurice Roche) kucak açan *Digraphe*'da yazmaya başlar. 1974'te Philippe Sollers, "Derrida ve şürekâsının" FKP'yle "aynı safta tutum almaları" dediği durumu, özgül olarak FKP'nin "Solun Birliği ve Ortak Program konusundaki tutumundan dolayı" şiddetle eleştirmiştir.[10] Ne var ki, bu söylenti niteliğindeki ve belki fırsatçı -Sollers'i ciddiye aldığımızı farz edersek- angajmanlardan daha önemlisi, Derrida'nın 1972-1976 arası dönemde verdiği seminerler dizisidir. Yani, Marksizmle bir karşılaşmanın "henüz olmadığı"nı söylemesinin *hemen ardından* gelen dört yılda. Hepsi de Irvine'deki California Üniversitesi arşivinde saklanan bu seminerler dizisinin içeriğinin kısmi bir özeti şunları ortaya çıkarır:

a) 1972-3, "Din ve Felsefe", sekiz oturumdan oluşur, ilk ikisi Marx'a ayrılmıştır (28 sayfa). Bu kursun çoğu Kant ve Hegel'e ayrılmış olmasına rağmen, bu yazarların analizi Marksist bir çerçeve içinde yapılır. Kursun birinci oturumu, Marx'la ve *1844 Elyazmaları*'nın üçüncüsünde, *Alman İdeolojisi*'nde ve Feuerbach Üzerine IV. Tez'de yapılan din eleştirisiyle ilgilidir. İkinci oturumun tamamı, Derrida'nın "Marx'ın ideoloji üzerine söyleminde dinsel benzetme" dediği konuyla ilgilidir ve *Kapital*'in birinci kısmının meta fetişizmine ve "sırrı"na ilişkin ünlü bölümünde, meta biçi-

minin doğuşu konusunda Marx'ın yaptığı analize özel bir dikkatle eğilir. Bu seminerde *Kapital*'in birinci kısmı (meta biçiminin "sırrı" ve ideoloji matrisi) konusunda yapılan analizin büyük bölümü yirmi yıl sonra ufak tefek değişikliklerle -*Specters of Marx*'ta- aynen yer almıştır.

b) 1974-5, "GREPH (Fransız ideologlarında ideoloji kavramı)". Felsefe "kurum"unun tarihini ve yapısını özellikle Fransa'daki yapılanmasıyla ele almasının yanı sıra "felsefe hakkı" sorununu da ele alan bu seminer -başlığına rağmen- Gramsci, Althusser ve Marx okumaları sunar. Bütün bir oturum, Althusser'in "ideolojik devlet aygıtları"na ve özellikle "yeniden üretim" kavramına ilişkin makalesinin analizine ayrılmıştır. Althusser'in "olgun" kapitalist toplumlarda "başat" aygıtın (din aygıtından çok) "eğitimsel ideolojik aygıt" olduğu yolundaki savına özel vurgu yapılır. Son iki oturum (40 sayfa), Marx ile Destutt de Tracy (Fransız "ideolog") arasındaki ilişkinin yanı sıra ideoloji ile iş bölümü arasındaki ilişkiye ayrılmıştır.

c) 1975-6, "Kuram ve Uygulama". Bu seminerin neredeyse yarısı -4 oturumu- Marx'ta (özellikle "Feuerbach Üzerine Tezler"de) kuram ile uygulama arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin Louis Althusser'in çalışmalarında evrilen konumuna ayrılmıştır. Bir oturum, Althusser'in kuram, uygulama, kuramsal uygulama tanımıyla ve "Maddeci Diyalektik Üzerine"deki "Uygulama Kuramı"yla ilgilidir; ikisi de Lenin'in *Ne Yapmalı?*'sına ilişkin bir okumaya ve Althusser'in *Lenin ve Felsefe*'de önerdiği felsefenin "yeni" tanımına ayrılmıştır.

d) 1976, "Gramsci Üzerine GREPH Semineri" (tek oturum).

Öyleyse, Derrida'nın çalışmalarının Marksist gelenekle olan tam ilişkisini değerlendirmek için bu metinleri gelecek yıllarda[11] dikkate almak gerekirse, bana öyle geliyor ki, *Specters of Marx*'ın bu tarihte taşıdığı öneme yapılan vurguyu da azaltmamız gerekir. Artık bu metnin, Marksizm "dava"sına gecikerek -yirmi yıl ve ancak Komünist Enternasyonal'in "reel" Marksizminin bitmesinden sonra- ve düş kırıcı bir şekilde katılma olarak anlaşılmaması gerektiği için değil yalnızca. Aksine, Derrida'nın birçok noktada bizi öyle yapmaya çağırdığı gibi, bu metni Marksizmin tüm tarihinden *açıkça kopuş* olarak okumak bir o kadar kolay olurdu. Bu metinde okuduğumuza göre, Derrida'nın *Specters*'da seslendiği ya da büyüyle çağırdığı Marksizm "ruh"u,

> Marksist öğretinin gövdesinden, varsayılan sistematik, metafizik ya da ontolojik bütünlüğünden (özellikle "diyalektik yöntem"inden ya da "diyalektik maddecilik"inden), *temel kavramları* olan emek, üretim tarzı, toplumsal sınıf kavramlarından, sonuç olarak da aygıtlarının (tasarlanan

ya da gerçek: işçi hareketinin Enternasyonalleri, proletarya diktatörlüğü, tek parti, Devlet ve son olarak totaliterci canavarlık) *tüm tarihinden* köklü şekilde ayırt edilmiş ya da ayrı tutulmuştur.[12]

Specters of Marx'la ilgili en dikkat çekici şey, aslında, adalet problemini hukukla olan -kuşkucu ve çatışmalı, ama yıkıcı olmayan- ilişkisi içinde ifade etmesidir. Ama tam da bu nedenle, *Specters of Marx*'ı, Marksist geleneğe ve onun "temel kavramlar"ına yapılmış edimsel (performatif) bir müdahale olmaktan çok, Derrida'nın en önemli metinlerinden birinin, yani Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" yazısı üzerine 1989'da kaleme aldığı "Force de la loi" ("Hukukun Gücü") makalesinin -adalet ile hukuk arasındaki "bulaşma"nın Derrida'nın metninde ilk kez ortaya konduğu anın- bir devamı olarak okumak en iyisidir.[13] Bu çatışma, yaşamının son on beş yılı süresince Derrida'nın çalışmalarının merkezinde yer alacak ve konukseverlik konusunda olsun, kozmopolitanizm konusunda olsun ya da "gelecekteki demokrasi" konusunda olsun kavramsal çalışmalarının pek çoğuna yön verecektir. Derrida, "diyalektik maddecilik" denilen şeye ait kavramların -emek, üretim tarzı, devlet, parti- yapısökümcülük sonrası başkalaşımlarını geliştirmekten çok, Marx'ın kendi metnini Marx'ın kendi dilinde doyurucu bir şekilde asla ifade edilmemiş bir adalet sorunsalına kazımak için tüm Marksist kategoriler sistemini ayraç içine koyar.

Öyleyse bu mülahazalar, dikkatimizi, Derrida'nın meslek yaşamının normalde Derrida'nın Marx'la ilişki öyküsünü vurgulayan iki tarihten (1971, 1993) önceye ait bir evresine yöneltmemizi zorunu kılar. Bu makalenin kalan kısmında, Derrida'nın Husserl hakkındaki en erken çalışmalarının yanı sıra, 1960'ların sonlarında Louis Althusser'le olan çok karmaşık ilişkisine özel bir dikkatle eğileceğiz. Aşağıda anlatılanlar elbette asla kesinlik iddiasında değildir. Aksine, bugün -*bizim* için- gerekli olan, baştan başlamaktır, yeniden başlayıp, "Derrida" ismi üstünde kopması yakın olan savaşta stratejik bir yol haritası çizmektir. Hem neden bir müttefiki, belki yalnızca bir sempatizanı, gericiliğin yağmalarına terk edelim?

* * *

Louis Althusser, 23 Haziran 1966'da École Normale Supérieure'de, "güncel Fransız felsefesinin kuramsal konjonktürü" dediği konuda bir konferans verdi. Althusser, bir savaş meydanı olması yanında bir "yapı" olan, rakip güçlerin, onun deyişiyle, ideolojik ve kuramsal bir mücadelede "hâkimiyet" kavgası verdikleri bir güç dengesinin de temsil edildiği bir

saflaşma olan kuramsal alanın bir "harita"sını çizmek istiyordu. Öyleyse çizdiği harita, üç kuramsal oluşumu ve iki cepheyi kapsayan bir savaşta Marksist kuramın (hem tarihsel maddecilik biliminin hem de "bilimsel karaktere sahip olan ama *strictu sensu* [kesin anlamda] bir bilim olmayan diyalektik maddeciliğin)[14] yürüttüğü bir kavgayı betimler. Bir cephede, Paul Ricoeur'ün ve yakında ölen Merleau-Ponty'nin çağdaş temsilcileri arasında yer aldığı gerici tinselci felsefe geleneğine karşı savaş; diğer cephede, Kantçı ve Husserlci kaynaklardan yararlanan ama, Althusser'in söylediğine göre, Fransa'da "epistemolojik" gelenek denilen, bilimsel kurumların ve uygulamaların doğuşuna ve tarihselliğine özel bir vurgu yaparak bilimlerin temelinin eleştirel olarak irdelenmesiyle ilgilenen bir "eleştirel ve ussalcı idealist" çizgiye karşı savaş. Bu –Cavaillès, Bachelard, Koyré ve Canguilhem'i kapsayan– grup da bize söylendiğine göre bir tek "son derece önemli nüans" dışında bu idealist çizgiye mensuptur. Bunlar "sıklıkla kendilerini bilinçli olarak [*par conscience*] eleştirel idealizm geleneğiyle ilişkilendirmekle birlikte ... gerçekte çalışmalarının bir bölümü tamamen başka bir yöne eğilimlidir".[15] İki sayfa sonra Althusser, bu grubun çalışmalarının, "geleceğimiz"in, yani kendisinin bir "yeni maddeci sorunsal" ile özdeşleştirdiği bir geleceğin, birtakım "anahtarlar"ını tuttuğunu belirtecektir. Althusser, bu yeni maddeci sorunsalın anahtarlarının, bu grubun apaçık, bilinçli felsefi tezlerinden olmasa bile somut uygulamadan geleceğini belirttikten sonra, sözlerini şöyle bağlar: "Bu mücadele, stratejik ve taktik problemlerini, özellikle de kuramsal ve ideolojik mücadelede ittifaklar problemini getirir".[16]

Althusser'in konferansı Marksist filozoflara yöneliktir. Ama elyazmasının bir sürümüne göre, o günkü dinleyiciler arasında, Althusser'in "Marksist olmayan fakat Marksizmle ilgilenen filozof arkadaşlarımız" dediği bir grup vardır. Sonra Althusser, katılanlar arasındaki bir arkadaşı özellikle ayırır: "mon ami Jacques Derrida". Althusser, bununla birlikte, Derrida'nın yalnızca arkadaşlıktan dolayı orada olmadığını belirtir. Orada söz konusu olan, güncel kuramsal ve ideolojik mücadelede bir "ittifak" olasılığı ve belki bir "yeni maddeci sorunsal"dır.

Élisabeth Roudinesco'yla aralarında geçen ve neredeyse kırk yıl sonra yayımlanan bir "diyalog"da Derrida, École Normale Supérieure'de Husserl hakkındaki en erken çalışmalarını, özellikle bilimsel ya da mantıksal-matematiksel konunun tarihselliğine odaklanarak irdeliyordu. Derrida, 1962'de Husserl'in *Origin of Geometry*'sine (Geometrinin Kökeni) yazdığı Giriş'in bir nüshasını Althusser'e gönderdikten sonra, Derrida'ya

göre, Husserlgil fenomenolojinin belirli bir katmanı ile Marksizm arasında bir "ittifak" olasılığına işaret eden bir yanıt aldı:

> Çevresindeki belirli Marksistler gibi ya da öte yandan ve farklı bir şekilde, Trân-Duc-Thao gibi, [Althusser de] Husserl'in aşkıncı idealizmi -özellikle onun genetik ve epistemolojik boyutu bakımından- ile yeni bir Marksist sorunsal arasında bir *ittifak olasılığını* (stratejik olarak) algılıyordu. Kendim de farklı bir şekilde olmakla birlikte öyle düşünmeye uzak değildim.[17]

Bu alıntının dili, Althusser'in 1966'daki diline yakınlığıyla dikkat çekicidir. Yine önerilen şey, bilim sorunlarının (bilimin temelleri ve kökleri, doğuşu ve tarihi) vurgulandığı belirli bir Husserl okuması ile burada bir "yeni maddeci sorunsal" değil bir "yeni Marksist sorunsal" denilen şeyin olabilirliğini birbirine eklemleyecek stratejik bir "ittifak"tır. Ama bu eklemlemenin konumunun, son çözümlemede, felsefi olmaktan çok siyasal ve stratejik mahiyette olduğunu vurgulamak önemlidir. İttifak kasıtsız ve, söylendiği gibi, "nesnel", yani benzersiz bir siyasal ve felsefi konjonktürce belirlenmiş olsun olmasın ya da açıkça ilan edilmiş, yani az çok gizli bir "ruh çağırma" (Derrida'nın *Specters of Marx*'ta söylediği gibi) biçimini almış olsun olmasın, böyle bir ilişkiyi yöneten şey, son çözümlemede, hiçbir kurumsal veya esaslı bağı olmayan, savaş gereklilikleri karşısında, hiçbir hilenin yasak olmadığı bir işbirliği içine giren iki güç arasındaki bir yakınlaşmadır.

Felsefi değil, *siyasal* -son çözümlemede. "İttifak" sorunu üzerinde ısrarla duruyorum, çünkü Derrida'nın genel olarak -hem diyalektik maddecilik, Marksist felsefe hem de tarihsel maddecilik "bilimi" ve ekonomi politik eleştirisi olarak- Marksizmle ilişkisinin hangi anlamda anlaşıla*maya*cağının altını çizmek istiyorum. Trân-Duc-Thao'nun 1951'te çıkan kitabı *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Fenomenoloji ve Diyalektik Maddecilik), Marksizm ile aşkıncı idealizm arasındaki ilişkiyi kesinlikle felsefi ve aslında diyalektik açıdan ele alır: Marksizm ya da diyalektik maddecilik, Husserl'in çalışmalarında titizlikle formüle ettiği çelişkilerin ve zıtlıkların "çözüm"ünden başka bir şey değildir. Diyalektik maddecilik, bu nedenle, Husserlgil idealizmin içsel çelişkilerinin mantıksal sonucudur, aynı anda hem aşkın sorunsalın "dépassement"ı (aşılması) hem de başlı başına felsefenin tamamlanması ve ilgası olan bir sonuçtur. Böyle bir ilişki diyalektik ve spekülatif mantığın diliyle tanımlanır, Husserl'in kendi metninin nesnel çelişkilerinden diyalektik maddeciliğin zorunlu olarak doğduğu bir harekettir bu. Sonuç olarak Thao, ("gerçek hareket diyalektiği" dediği) kitabının genellikle okunmayan ikinci yarı-

sında girişilen analizlerin, "bütünüyle diyalektik maddecilik düzleminde" yer aldığını savunabilir. Husserl'in felsefesinde "doğuş" problemine ilişkin 1954 tarihli *mémoire*'ında Derrida, Husserlgil idealizmin bu kesin aşılmasının bambaşka bir etki yaratarak, Thao'yu yeterince sağlam şekilde diyalektik olmayan fenomenoloji öncesi bir metafiziğe, "diyalektiğin can vermediği" bir "madde" kavramına dayanan dünyevi bir doğuşa geri döndürdüğünü savunur.[18] Aşkın sorunsalın diyalektik olarak alt edilmesi, öyleyse, Derrida'nın "nüksetme [*retomber*]" dediği, Husserl'in kuramsal formülasyonlarının değilse de fenomenolojik tanımlarının (sezilebilenin "duyusal" [*hyletic*] katmanının, öznelerarasılığının ve zamansallaşmasının) *uygulama*sında açığa çıkan "diyalektiğin aşkın saflığı"nın terk edildiği durumla sonuçlanır: "Trân-Duc-Thao'nun, [Husserl'in] diyalektiğinin aşkın saflığına olabildiğince yaklaştıktan sonra ... nüksederek, 'dünyevi' bir doğuşun ve maddeci bir diyalektiğin ortaya koyduğu zorluklara düşen yargılarını reddetmeliyiz."

Belirli bir anlamda, Derrida'nın öne sürdüğüne göre, Thao'nun yöntemi *yeterince diyalektik değildir*, çünkü "dépassement" mantığı ya da şeması hakiki diyalektik bir hareket değildir, yalnızca diyalektiğin kendisi fenomenolojik ayraçlar arasına konularak açığa çıkarılan bir hareket değildir. Burada "saflık" terimi –bu sözcük neredeyse aşkın sözcüğünün eş anlamlısıdır– aşkınlık ile diyalektik yöntem arasındaki ilişkinin Thao tarafından sunulan şemaya kıyasla ne kadar da çok daha karmaşık, aslında ne kadar da çok daha diyalektik olduğunu gösterir.[19] Fenomenolojik ayraçlama uygulaması asla verili bir felsefi önermeyi geçersiz kılmak ya da "yadsımak" için yapılmaz, onu saflaştırmak ya da başka bir felsefi deyişle, terime içsel olan bir sınır çizgisi çizerek kavramın dünyevi ve aşkın yüzleri arasındaki uzaklığı belirlemek veya yeniden işaretlemek için yapılır. Bizatihi diyalektik çelişkiden (dünyevi, metafizik ya da spekülatif biçimiyle) daha diyalektik olan diyalektiğin bu "saflığı", Derrida'nın *Origin of Geometry*'ye yazdığı Giriş'te diyalektik olan ile diyalektik olmayan *arasındaki* bir diyalektiğin "sahici diyalektik*liği*" olarak ifade edilir:

> Doğuşun *diyalektikliği* ... sözcüğün kendisi hiç telaffuz edilmese bile, Husserl tarafından farklı düzeylerde kesin şekilde ve bol bol anlatılır. Bilinç "etkinliği"nin nasıl da aynı zamanda bir edilginlikten önce ve sonra geldiğini gördük; ilksel zamansallaştırmanın, tüm kuruluşa nihai temel oluşturmanın baştan başa diyalektik olduğunu; her sahici diyalektiklikte geçerli olduğu gibi, bunun, diyalektik olan –öngörmelerin ve bellemelerin sınırsız, karşılıklı ve indirgenemez iması– ile diyalektik olmayan –Yaşayan Şimdi'nin, tüm bilincin

> evrensel biçiminin mutlak ve somut kimliği- arasındaki diyalektikten başka bir şey olmadığını.[20]

Yalnızca fenomenolojik bir yöntem bu saf diyalektikliğe ulaşabilir, yalnızca *epokhe*'nin kaynakları ve teknikleri diyalektik olanın her dünyevi ya da belirlenmiş biçiminin işleyişini askıya alabilir ve böylece özgün veya sahici bir diyalektiklik ortaya çıkarabilir.

Derrida, 1954'te, Trân'ın fenomenoloji öncesi, diyalektik olmayan bir madde felsefesine düştüğünü öne sürdüğü hâlde, 1962'de, Althusser'in "yeni bir maddeci sorunsal" dediği şeyin genel hatlarını çizmeye koyulacaktır. Yine, bu bir saflık sorunudur, felsefi bir edim yoluyla bir kavrama içsel olan bir cephe çizme sorunudur: Tek bir kategori ikiye bölünür. Giriş yazısının sonundaki uzun bir dipnotunda Derrida, fenomenolojik idealizmin -olguyu her zaman maddeselliği ve benzersizliği içinde anlamaktan çok bir *eidos* (salt öz) "örneği"ne dönüştüren idealizmin- mutlak sınırını çizen, ama ancak fenomenolojik söylem ve tüm teknikleri, yöntemleri "tüketilerek", ancak fenomenoloji uç noktasına taşınarak ve eşiğini, sessizce, göstermeye zorlanarak erişilebilir hâle gelen "Olgu'nun saf maddeselliği"nden söz eder:

> Ama yalnızca bir fenomenoloji, salt özsel belirlenim sınırını geçerek ve kendini tüketerek Olgu'nun saf maddeselliğini apaçık ortaya serebilir. Yalnızca böyle bir fenomenoloji, saf olgusallık ile onun belirlenimlerinden biri arasındaki karışıklıktan kaçınabilir.[21]

Madde saflaştırıldıktan, hatta her türlü dünyevi veya pozitivist belirlenimden "temizlendikten" sonra artakalan şey, baştan başa diyalektiksel ve zamansal olan bir maddesellik olurdu. Erken dönem Derrida'nın projesi böyledir: hem "saf" bir diyalektiklikte hem de "Olgu'nun saf maddeselliği"nde ısrar eden bir bilim tarihini incelemek. Diyalektik maddecilik değilse de yeni bir maddeci ve diyalektik sorunsal.

Derrida'nın diyalektiklik ve maddesellik kavramları üzerinde bu uğraşı verdiği Giriş yazısı, Althusser'in, Hegel'in spekülatif mantığından farklılığıyla hakikaten maddeci bir diyalektiğin özgüllüğünü saptamaya giriştiği bir yazısıyla -ünlü "Çelişki ve Üstbelirlenim"le- aynı yıl yayımlandı. Ne var ki, burada hedef, Hegel'den çok, Marx'ın kendi söyleminin belirli bir katmanıdır, yani toplumsal uzlaşmazlıkların karmaşıklığını salt yalın, temel bir çelişkinin dışavurumlarına (ya da "ifadeleri"ne) indirgeme eğilimidir. Sınıfsal uzlaşmazlıkların böyle yalınlaştırılıp yüz yüze karşıtlığın doğrudanlığı olarak gösterilmesi, Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde farkın "keskinleşme"si dediği şeye, yani inceltilerek, birçok çatışmanın

ve bunların etkileşim eğiliminin köreltici etkilerinden hiçbirisi olmadan, düpedüz, yüz yüze karşıtlık şeklinde sivriltilmesine denk düşer:

> Bununla birlikte, düşünen akıl, ayrı terimlerin kör farkını, temsilin salt türlü çeşitliliğini deyim yerindeyse keskinleştirerek, temel farka, karşıtlığa çevirir. Türlü çeşitli terimler ancak çelişki noktasına kadar itildikleri zaman, birbirlerine yönelik olarak etkin ve canlı duruma gelir, kendi kendine hareketin ve kendiliğinden etkinliğin [*Lebendigkeit*] içinde nabız gibi atan negatifliği çelişkide alımlar.[22]

Althusser, bu Hegelgil konum ve karşı konum mantığına, uzlaşmazlığın bir cephenin net sınırlarına böyle indirgenmesine, Lenin'in, bir üst belirlenmiş çelişki kuramı, aksi hâlde son derecede ayrışmış olan toplumsal güçlerin ve sınıfsal çıkarların ansızın birleşmesine ilişkin bir kuram, yani bir devrimci kırılma kuramı geliştirmek için 1917 devriminin "son derece benzersiz durum"u konusunda yaptığı analizde rastlar.

Saf biçimsel bir düzeyde, Althusser'in Hegel'le ilgili felsefi stratejisi Derrida'nın özellikle 1960'ların sonundaki ve 1970'lerin başındaki stratejisini önceden haber verir. Temmuz 1971'de Jean-Louis Houdebine ve Guy Scarpetta ile yaptığı (*Tel Quel*'in yan dergisi *Promesses*'te yayımlanan) bir görüşmede Derrida, "*différance*'ın çatışmalılığı"nın, Althusser örneğinde olduğu gibi, ilk kez, farklılığı çelişki *olarak* belirleyen Hegelgil yaklaşıma karşı özgül şekilde harekete geçirildiği"ni vurgular.[23] Böyle bir çatışmalılık karşıtlığa indirgenemez ve bu nedenle, spekülatif ya da siyasal dolayımlamaya elvermez. Bu, farklılığı ne çelişki ve karşıtlık olarak ne de Hegel'in gösterdiği gibi birbirine kayıtsız ve bu nedenle henüz birbiriyle çatışmayan konumların sırf çeşitliliği olarak belirleyen bir çatışmalılıktır.[24] Ne karşıtlık ne sırf çeşitlilik, *différance*'ın çatışmalılığı bu nedenle "Hegel'e neredeyse mutlak yakınlık"ta meydana gelir,[25] çünkü çelişki mantığından *alınan mesafe* başka bir farklılık belirlenimiyle değil, onun (Althusser'in dediği gibi) *üst*belirlenimiyle sonuçlanır. Bu nedenle, *différance*'ı çelişkiden ayırt eden hiçbir şey yoktur; terime aşılanmış ve aralarındaki farklılığın görülmesine izin verecek yeni bir belirlenim, Hegel ile açılan mesafeyi felsefe alanının kapalılığı içinden ölçmemize olanak veren yeni bir yüklem ya da işaret yoktur. Burada müdahale felsefi değil, siyasaldır.

Derrida'nın ve Althusser'in Hegel'le ilgili stratejileri arasındaki bu katıksız biçimsel benzerliği vurgulamamın nedeni, belirleyici bir farkı ön plana çıkarmak istememdir: 1963'e gelindiğinde, Derrida artık "diyalektik" terimini ya da değişik bir şekli olan "diyalektiklik" terimini

kullanmayacaktır. Öte yandan, vurgulamak gerekir ki, diyalektikleştirilemeyen *différance* çatışmalılığı, Derrida'nın 1960'lardaki çalışmalarında ağır basan şiddet ve kuvvet konusallarıyla ilişki içinde düşünülmelidir. *Différance* bir şiddet ekonomisidir -hatta bir "économie-de-guerre (savaş ekonomisi)"dir[26] -bu, kuvvet farklılıklarıyla ilgili bir sorun olduğu için, temelde mantıksal olan "çelişki" kategorisiyle özdeşleştirilemez. *Différance*, kısacası, diyalektik çelişkiden *hem az hem çok* şiddetli, *hem az hem çok* çatışmalıdır. Eğer bu iki işlem felsefi analiz düzeyinde çok benzerlik taşıyorsa, Komünist Parti çatısı altında ve felsefede bir komünist olarak çalışan Althusser, Marksist diyalektiğin benzersizliğini yalıtarak, Marksist kurama kendilerini aşılamış olan Marksizm dışı unsurlardan onu temizleyerek diyalektik "ismini kurtarmalı"dır. Derrida, kendi payına, diyalektik-konum-karşı konum-çelişki kavramsal zincirini terk eder. 1971'deki *Positions* röportajında Jean-Louis Houdebine, Derrida'nın diyalektik ve çelişki terimlerinden uzaklaşmada aldığı mesafeyi açıklamasını ister. Felsefede bir "maddeci *prise de position*"un (duruş almanın) "'madde' ve 'çelişki'den oluşan ikili motif"e bağlılığı mutlaka gerektirip gerektirmediği sorulduğunda, Derrida şunu öne sürerek yanıt verir: "*différance* çatışmalılığı ... ancak, Hegel'in çelişkisi üzerine uzun bir çalışma aracılığıyla onun *sınırlarını belirleme* [la démarquer] koşuluyla çelişki olarak adlandırılabilir..."[27] Kısacası, Althussergil işlem.

Houdebine'in maddeci bir *prise de position*'a yaptığı atfın yanında, Lenin'e ve zımnen Althusser'in Şubat 1968 tarihli "Lenin ve Felsefe" yazına yapılan bir atıf da vardır.[28] Bu yazı ve Derrida'nın o yazıyla ilişkisi olarak gördüğüm şey bağlamında sözlerimi bitireceğim, ama şimdi şunun altını çizmek gerekiyor: 1967-72 arası yıllarda Derrida, yapısökümünün, asla nötr olmayan, aksine içine müdahale ettiği "çatışmalı ve boyun eğdirici yapı"yı dönüşüme uğratmak için yüksek derecede belirlenmiş kuramsal konjonktürlere her zaman *müdahale eden* bir stratejik işlem ve uygulama olduğunu öne sürüyordu. Bir müdahale uygulaması olarak bu felsefe tanımı, Althusser'e has bir formülasyondur. Gerçekten 1966-1968 arası dönemde, tam da Althusser'in Marksist felsefe ile Derrida arasında olası bir ittifakı öne sürdüğü anda, başkalarının yanı sıra Balibar, Macherey ve Badiou'nun da yer aldığı École Normale Supérieure'den bir çalışma grubu, "Lenin ve Felsefe"de sunulacak olan bu "ikinci" felsefe tanımını geliştirmeye başladı. Durumu olabildiğince kabaca ortaya koymak için, bu yıllarda ve bu çok karmaşık ve üst belirlenmiş kuramsal konjonktürde Derrida'nın yapısökümü tanımının Leninist olduğunu söyleyecek kadar

ileri gideceğim. İleri süreceği tüm çekinceler için zaman ve mekân tanınmış olsaydı, onun bu formülasyonu açıkça reddedeceğinden bile emin değilim.[29] Ama bu iki müdahale stratejisi arasındaki ilişki daha bir kesinlikle ortaya konulmalıdır.

Bu sorunu ele alacaksak, "Lenin ve Felsefe"de saptanması gereken üç an vardır.

1) Bu yazıya ilişkin analizlerin çoğu, bir müdahale uygulaması olarak bu felsefe kavramının ne dereceye kadar klinik psikanaliz uygulamasında analistin müdahalesini örnek aldığının altını çizmemiştir. Felsefe ile siyaset arasındaki ilişki, felsefi düşüncenin siyasal konumunun ancak bir semptomatik inkâr ve tanımama biçiminde kendini göstermesine izin verilen bir bastırma ve "yadsıma" (yani, *Verneinung*) ekonomisi olarak tanımlanır. Böyle bir ekonomi ya da yapı, nevrozun ve özelliklerinin klinik yapısına benzer ("geviş getirme", soruya öncelik verilmesi, görece kararlı bir yapı içindeki terimlerde aynı sıralama değişikliklerinin zorlanımlı şekilde yinelenmesi). Bu nedenle, diyalektik maddeciliğin görevi analiz edimiyle özdeşleştirilir -diyalektik maddecilik, felsefenin nevrozunun "derman"ı olarak görülür. Analistin ya da filozofun yaptığı böyle bir edim, yeni bilgiler üretme ya da yepyeni bir yorum getirme biçimini değil, yapıdaki başat ilişkilerin minimal ama yine de belirleyici nitelikte bir *yer değiştirmesi* biçimini alır. Lenin'in felsefe tanımı, felsefenin nevrotik yapısının bir ilk, "vahşi" analizidir, "fai[t] bouger quelque chose" bir müdahaledir.[30]

2) İkinci an, bilim ile felsefe arasındaki ayrımın oldukça zarif formülasyonudur: Önceki "birleştirir", sonraki "böler".[31] Bu ayrım, Mao'nun uzlaşmaz çelişkiler ile uzlaşmaz olmayan çelişkiler arasında, bir bölme uygulaması -bir ikiye bölünür- olarak felsefe ile uzlaşmaz olmayan çelişkilerin dolayımlanması arasında yaptığı ayrımı anımsatır. Felsefe bölünür, çünkü nesnesi ve dolayısıyla tarihi yoktur. Bilimlerin bir tarihi vardır: bir başlama ya da *Stiftung* anı, yeni bir nesnenin üretilmesi ve yeni bir araştırma alanının açılması, hem temelde açık, muazzam çeşitlenmelere, buluşlara ve keşiflere tabi olan hem de *bir* tarih birliğini her zaman devam ettiren bir tarihin başlangıcı, çünkü bütün bu kesiklikler bizatihi nesnenin yapısınca belirlenen ufuk içinde meydana gelir. Felsefe, tam da tarihinin açık birliğini, yani belirlenmiş bir bilimsel alandaki birikimi, bundan yararlanmayı ve sürekli "ilerleme"yi garantilemek için bilim nesnesinin tutarlığına dayanma olanağı bulunmadığı için bir tarihe sahip değildir. Kısacası, her zaman bilimsellik, irdeleme konusu olan nesnenin

mahiyetine ilişkin asgari bir oydaşma üzerine kurulur; tüm tartışmaya, yenilenmeye ve yeni yüklemler üretmeye zemin sağlayan bir oydaşma ya da birliktir bu. Kendi payına felsefe, irdelemenin, tartışmanın ve söyleşmenin ezelî düşmanıdır, çünkü yeni bilgilerin üretilmesiyle sonuçlanan bu "bireştirici" faaliyetler, kendi koşulları olarak, bir oydaşma gerektirir.

3) "Lenin ve Felsefe"nin bütünü, bu Maovari sloganın (bilim birleştirir, felsefe böler) bir açıklamasıdır ve metnin en iyi bilinen formülasyonları -felsefenin "bir ayrım çizgisi çizmek" olarak ve "katedilen bir mesafenin boşluğu" olarak tanımlanması- bu amansız ayrıma ihtiyaç duyulan kesinliği verecektir. Öyleyse gerekli olan, hem bilimlerle hem de ideolojik mücadeleyle topolojik ilişkide felsefenin *yerini* belirlemektir. Felsefenin bir nesnesi ve dolayısıyla bir tarihi olmadığı için, "hiçbir şeyin meydana gelmediği" -yani, açık bir tarihin seyri içinde hiçbir bilginin ya da tarihsel kazanımın üretilmediği ve çökelmediği, hiçbir "yeni" şeyin keşfedilmediği ya da icat edilmediği- "acayip kuramsal yer" olarak tanımlanması gerekir. Felsefenin yeri acayiptir, çünkü özgül bir kuramsal konjonktürde (ya da Althusser'in bazen Freudçu terimi kullanarak dediği gibi, "topique"te) ifade edilen yerler ve bölgeler sistemine ait değildir. Klinik psikanaliz uygulamasındaki çözümleyici edim gibi felsefi edim de oluşturulmuş bir konjonktürün unsurları arasındaki ilişkilerin yerlerinin değiştirilmesinden, güçler dengesinde bir yönün diğerine *ağır basmasından* oluşur. Böyle bir edim ancak mevcut asimetrik ve hiyerarşik yapıda bıraktığı *iz*den tanınabilir, çünkü ancak onun etkileri aracılığıyla, dayattığı yer değiştirme aracılığıyla görünür olur. Bu yüzden felsefe, hiçlikle ya da bir "boşluk"la özdeşleştirilir ve yine de gerçek etkilere sahiptir: Spinoza'nın "neden"i gibi, kendi etkilerinde içkin olmakla kalmaz, onların dışında hiçbir şeydir de.

Althusser'in yazıyı bitirirken ortaya attığı formülasyon gizemlidir: felsefe yalnızca "basit sınır çizme olgusu [*le simple fait de se démarquer*]"dur, "bu nedenle, katedilen bir mesafenin boşluğu [*le vide d'un distance prise*]"dur. Bu ifadede *prise* ile anlatılan şeyin noktasal bir konum değil, bir mesafe olduğunu burada belirtmek önemlidir. Bu nedenle, kastedilen şey bir konumlandırma edimi ya da konusal olarak formüle edilmiş bir pozisyon değil, bir aralık koyma hareketidir. Bu aralık ya da mesafe koyma -bu *Entfernung*- boşlukla özdeşleştirilir, çünkü kesinlikle bu harekette, felsefi bir kavramın, göstergenin ya da "işaret"in verili konjonktürdeki unsurların yepyeni bir düzende yerleştirilmelerini sağlayacak şekilde "se démarquer"ünden başka hiçbir şey olmaz. Kendi payına Derrida, yapısö-

kümü uygulamasını, daha önce altını çizdiğim üzere, özgül bir kuramsal konjonktürde, verili bir "şiddetli hiyerarşi"de nötr kalmayıp tarafını seçen bir müdahale olarak tanımlar. Felsefede taraftar olmak, yapıdaki terimlerden birini seçmeyi ya da almayı, onu "çatışmalı ve boyun eğdirici bir yapı"daki verili güç ilişkilerini değiştirmek için bir müdahale kaldıracı olarak kullanmayı ifade eder. Kendine ait bir dili ya da nesnesi olmadığı için felsefe, zorunlu olarak, saflaşmanın hâlihazırda var olan terimlerinden birini benimsemek ve mevcut görece kararlı güç ilişkilerini dönüştürmek ya da yerinden etmek durumundadır. Öyleyse felsefe, hâlihazırda var olan güçler saflaşmasına hiçbir şey katmaz. "Derhal *sınırlarını çizmek* [*pour l'en* démarquer *aussitôt*]"[32] için, yani bir "yeniden işaretleme" işlemi yapmak veya "ikili işaret"in "ikili bilim"ini[33] uygulamak için hâlihazırda oluşturulmuş işaretlerden birini ele geçirmesi gereken bir stratejik sahiplenmeden, bir kaldıraç ediminden fazlası değildir.

Houdebine ve Scarpetta'yla yaptığı uzun söyleşinin sonunda Derrida, kendisinin yapısökümünün "*écart* uygulaması" dediği şeyi, bir aralık koyma hareketi olarak, "*hiçbir şeyi*, olan hiçbir şeyi, uzaktaki hiçbir mevcudiyeti belirtmeyen bir aralık verme [l'espacement *ne désigne* rien, *rien qui soit, aucune présence à distance*]"[34] olarak tanımlar. Öyleyse, ortaya atmak istediğim soru basitçe şudur: Bu "*hiçbir şeyi* belirtmeyen aralık verme" ile Althusser'e göre bir konum değil alınmış bir mesafe olan felsefi hiçbir şey arasındaki ayrım çizgisi neresidir? Bu iki uygulama arasındaki, sınır belirleme ile "yeniden işaret"in stratejisi, bilimi –ikili bile olsa– arasındaki ayrım çizgisini kim çizecektir?

NOTLAR

1 Aktarıldığı yer, Clément 1995.

2 Derrida 1993b, s. 199.

3 Gerçekten Fransız aydın sınıfının büyük bir kesiminde öğrenci hareketiyle ya da en azından öğrencilerin taktikleriyle ilgili "çekinceler" vardı. Derrida'nın "dostlar"ından birçoğu "barikatlarda" değildi: örneğin Philippe Sollers, Louis Althusser, Jean Genet.

4 Derrida 2001a, s. 50; italikler benim.

5 Gerçekten, nüans farkları bir yana bırakılırsa bu dil, Mayıs olayları sırasında FKP genel sekreteri olan Georges Marchais'in *L'Humanité*'de çıkan yazılarının dilinden uzak değildir.

6 Husserl 1964, s. 131; aktarıldığı yer, Derrida 1967b, s. 93. Althusser'in savına göre, Lenin'in karşı çıktığı şey kitlelerin kendiliğindenliği değil, daha çok, söylem (Derrida'nın deyişiyle) ya da "kendiliğindenlik ideolojisi"dir. Bu ayrımın epeyce açıklığa kavuşturulması gerekir (Althusser 1969, s. 254).

7 Bütünleştirme ile içe yansıtma arasındaki fark ve "kripto" fikri konusunda bkz. Derrida, "Fors", Abraham ve Torok 1986, s. xi-xlviii'de.

8 Derrida 1993, s. 141-2.

9 Derrida 1972b, s. 85.

10 "Partinin ve üniversitenin, aramızda ya da çevremizde gerek Marksizm gerekse psikanaliz konusunda en ketum olanları ka-

zanması hiç de rastlantı değildir" (Sollers 1974, s. 136-7). Derrida'nın, *La Nouvelle Critique*'e ve dolayısıyla, FKP'nin kültürel kanadına yakınlaşmayı istediğinden 1971 sonunda zaten kuşkulanılıyordu; tam da Sollers'ten ve *Tel Quel*'den Ocak 1972'teki kesin kopuşundan üç ay sonra, FKP safındaki *Les Lettres françaises* dergisinin Derrida'ya ayrılan özel bir sayısı yayımlandı. Derginin 29 Mart-4 Nisan 1972 sayısında (sayı 1429), Jean Ristat, Derrida'ya "saygı sunumu" için bir grup örgütledi; grupta başkalarının yanı sıra Barthes ve Genet de yer alıyordu. Bu sayı, Derrida'nın *La Dissémination*'unun (Yayılım) yayımlanması vesilesiyle çıkarıldı ve Forest'e göre, Sollers bunu, Derrida'nın "FKP tarafından 'kazanılması'" olarak anladı (Forest 1995, s. 403). Belki de Ristat'nın derlediği bu saygı sunumlarına tepki olarak, *Tel Quel*'in Bulletin d'informations du Mouvement de juin 1971'i, Nisan 1972'de bir "O mage à Derrida" ile yanıt verecektir.

11 Editions Galilée, Derrida'nın seminerlerini yayımlama sürecini yakın zamanda başlatmıştır. İngilizce çeviriler University of Chicago Press'ten çıkacaktır.

12 Derrida 1993a, s. 145-6, vurgu bana ait.

13 Derrida 1994, "Hukukun Gücü" aslında Ekim 1989'da Cardozo Hukuk Fakültesi'ndeki bir kolokyumda farklı bir biçimde sunuldu ve 1992'de ilk olarak İngilizce yayımlandı.

14 Bu metin, "Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste' (Althusser 1995, s. 407-30), açıkça felsefenin birinci ve ikinci "tanımlar"ı arasındaki bir geçiş metnidir.

15 Althusser 1995, s. 416. Derrida, sırası gelince, aynı haritayı çizecektir: "Felsefi incelemelerimin ilk yıllarında, Husserl üzerine okumaya ve yazmaya başladığım zaman, 1950'lerin başında, Sartre ve Merleau-Ponty'nin fenomenolojiyi tanıtmalarından sonra, fenomenolojiden başlayarak bilim sorununu, epistemoloji sorununu ortaya atma, Sartre ve Merleau-Ponty'nin belirli bir şekilde asla yapmadıkları şeyi yapma ihtiyacı hissettim. Sonuç olarak, Husserl üzerine ilk makalelerimi bilimsel nesnelliğe ve matematiğe yönelterek kaleme aldım: "Cavaillès, Trân-Duc-Thao ve ayrıca Marksist sorun" (Derrida 2003, s. 20). "Harita"nın dili ve ima ettiği "cepheler", Derrida'nın en erken çalışmalarına ilişkin kendi anlatımında, Husserl'in doğuş kavramına ilişkin 1954 tarihli *mémoire*'da (anıda) geri döner. Sartre ve Merleau-Ponty'den çok Thao ve Cavaillès'ye duyduğu ilgiye değinir: "1950'lerin Fransa'sında bir felsefe öğrencisinin yönünü bulmaya çalışırken başvurduğu felsefi ve *siyasal* harita üzerinde" (Derrida 1990, s. viii). Burada felsefi ile siyasalın birbirinden ayrılamaz olduğuna dikkat edin.

16 Althusser 1995, s. 418.

17 Derrida 2001b, s. 170. Derrida'nın bu söyleşide değindiği mektup şimdi yayımlanmıştır, ama Husserl ile Marksizm arasındaki bir "ittifak olasılığı"na hiç atıfta bulunmuyor görünmektedir. Karş. Mallet ve Michaud 2004, s. 109-10. Ne var ki, "Lenin ve Felsefe"de, Husserl ile Lenin arasında bir "nesnel ittifak"tan söz edilecektir: "... o zamanlar görgülcülüğe ve tarihsiciliğe karşı Lenin'in nesnel müttefiki olan Husserl –ama yalnızca geçici ve onunla tanışamayacak olan bir müttefik, çünkü iyi bir 'filozof' olarak Husserl, 'bir yerlere' gittiğine inanıyordu" (Althusser 1971, s. 49). Ne var ki, Lenin'in *Materyalizm ve Ampiryokritisizm*'inden sadece üç yıl sonra yayımlanan "Sağlam Bir Bilim Olarak Felsefe" gibi bir metinin çok dikkat çekici bir yanı, Husserl'in *hem* tarihsiciliğe *hem de* kuramsalcılığa savaş açmasıdır.

18 Derrida 1990, s. 32. Derrida 1990, s. 257 n. 8.

19 Aşkın olan ile diyalektik olan arasındaki ilişkiye dair bu izlek, *Glas*'da, özgül olarak Hegel'in "kız kardeşi"ne (Antigone'ye, kız kardeşe ve kendisine) ilişkin analizlerde geri döner. Derrida orada, "sistemin olabilirlik alanını garantileyen bir öğenin sistemden dışlanması"na değinir. "... Aşkın olan her zaman, tam anlamıyla, kategorik ötesidir, sistemin içsel kategorilerinin herhangi birinde alımlanamayan, oluşturulamayan, sonlandırılamayan şeydir. Sistemin kusuntusu. Peki, ya kız kardeş, erkek kardeş/kız kardeş ilişkisi, burada aşkın konumu, eski konumu temsil ettiyse?" (Derrida 1981, s. 227).

20 Derrida 1962, s. 157-8. Burada anlatılan diyalektik hareket, bu nedenle, diyalektik olan –izlerin indirgenemeyen iması– ile aşkın olan, yaşayan şimdinin "evrensel biçim"i arasındaki diyalektiktir. Artaud'ya ilişkin 1967 tarihli bir yazıda Derrida, "diyalektiğin uflku" ile "geleneksel Hegelciliğin" diyalektiği arasında ayrım yapar (Derrida 1967a, s. 364).

21 Derrida 1962, s. 169, 1. not: "Mais seule une phénoménologie peut dénuder la pure matérialité du Fait en se rendant au terme de la détermination eidétique, en s'épuisant elle-même. Seule elle peut éviter la confusion de la pure facticité avec telle ou telle de ses determinations."

22 Hegel 1969, s. 442.

23 Derrida 1972b, s. 60.

24 Hegel 1969, s. 418-24: sırf çeşitli olanın "kayıtsızlığı". Elbette, Althusser'in "Çelişki ve Üstbelirlenim"ine yönelik eleştirilerin birçoğu, onu, sırf çoklu olanın kayıtsız farklılığının bir başka adı olan görgülcülükle suçlar.

25 Derrida 1972b, s. 60.

26 Derrida 1972a, s. 11. 1960'larda Derrida'nın farklılık üzerindeki düşünümünün aynı zamanda da ne ölçüde çatışma, şiddet, hatta "savaş" üzerinde -başlı başına görüngüselliğin (fenomenalitenin) koşulu olan bir şiddetin, yapısal ve bu nedenle kaçınılamaz bir ontolojik ya da aşkın şiddetin indirgenemezliği üzerinde- bir düşünüm olduğu ne denli vurgulansa azdır.

27 Derrida 1972b, s. 60-1; italikler bana ait.

28 Houdebine'in açıkça yaptığı atıf, Philippe Sollers'in "Lenin ve Maddecilik" başlığını taşıyan ve 1970'te *Tel Quel*'in 43. sayısında yayımlanan çok daha zayıf bir yazısınadır.

29 1975-6'da verdiği "Kuram ve Uygulama" Semineri'nde Derrida, bütün bir oturumu (yaklaşık 20 sayfayı (Lenin'in *Ne Yapmalı?*'sının analizine ayırdı. Aynı seminerde, Althusser'in "Sur la dialectique matérialiste"sine ilişkin uzun bir tartışmanın yapıldığını da görürüz. UC Irvine Special Collections'ta bu metinlere ulaşılabilir.

30 Karş. Althusser 1995, s. 353-4: "On appellera «pratique philosophique» (II) une pratique de la cure philosophique. Dans la « cure philosophique, » comme dans la « cure analytique », il s'agit de « faire bouger » quelque chose ... Cette pratique (II) a pour objectif la « guérison » de la névrose philosophique ... Lénine a « donné la parole » à l'inconscient philosophique ... Cure «sauvage», car Lénine a seulement appelé ce lieu par son nom . . .".

31 Althusser 1971, s. 26. *Glas*'taki Genet sütununun ilk satırlarında Maocu slogan "bir ikiye bölünür"e değinildiğinin görülmesi garip midir? "Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes se divise en deux" (Derrida 1981, s. 1). Bu ifade kitabın çeşitli yerlerinde birkaç kez yinelenir.

32 Derrida 1972b, s. 81; italikler bana ait.

33 Derrida 1972a, s. 10.

34 Derrida 1972b, s. 107.

Bölüm 34

Foucault: Marx'ın Okuru ve Eleştirmeni



Roberto Nigro

Bu sayfalarda, araştırma için ana hatlarıyla bazı doğrultular çizmek istiyorum. Foucault ile Marx'ın çalışmaları arasındaki ilişkinin olanaklı ya da olanaksız bir özetini sunmaktan çok, ileride yapılacak araştırmalar için bazı kılavuzlar önermek arzusundayım. Benim varsayımım yalın. Foucault'nun çalışmalarının baştan sona belirgin özelliği Marx'la bir karşılaşmadır. Bununla birlikte, iki düzey arasında ayrım yapmayı düşünüyorum: Foucault'nun Marx'la *fiilen* karşılaşması ve *potansiyel* karşılaşması. Bu iki düzey gündüz ile gece gibi birbirine zıt değildir; olan durum ile olması istenen durum arasında bir zıtlık üzerine kafa yormaya da meydan vermez. Söz konusu olan şey, kanımca, potansiyel karşılaşmada bulunabilecek olsa bile, ilk önce ikinci düzeyin gelişimi için bir temel arayacağım. Bence, Foucault'dan doğan soruları Marx'a, Marx'tan doğan soruları Foucault'ya yönelterek, söz konusu çalışmaların yeni yönlerini keşfedebilir ve dolayısıyla, *çağdaş* düşünüm için yeni rotalar bulabiliriz.

Girizgâh olarak, belirli noktaları açıklığa kavuşturmak isterim. Foucault'nun çalışmalarına baştan sona Marx'la "sistematik" bir karşılaşmanın damga vurduğunu hayal etmek abestir. Bunun anlamı, Foucault ile Marx arasındaki *Auseinandersetzung*'u (Almanca sözcük burada söz konusu olan şeyi daha açık ifade ediyor gibi geliyor bana, çünkü kıyaslamayı ve karşılaşmayı içeren ikili anlamını koruyor) adım adım yeniden inşa etmeye yönelik bir çaba tasavvur etmenin imkânsız olduğu değildir. Ama Foucault'yu Marx'a götüren yolların dümdüz olmaktan çok labirente benzediğinin de farkında olmalıyız.

Bu karşılaşmanın içerdiği sorunları üç noktada özetleyeceğim. Birincisi bu, Marx'ın çalışmalarının Foucault'da ne denli ağır bastığını sor-

mak anlamına gelir. İkincisi, Foucault'nun analizlerinde hangi Marx'ı ele aldığını; neleri çalışmasının dışında tuttuğunu ve niçin şu çizgiden çok bu çizgiye ayrıcalık tanıdığını sormamız gerekir. Üçüncüsü, Foucault'nun çalışmaları, yazarının Marx'la mücadelesi ve Marksizmle mücadelesi arasında ayrım yapmayı kolaylaştırmamasına rağmen, ikisinin birbirinden ayırt edilmesi iyi olur. Bence Foucault, Marx'ın söylemini de kapsayan bir Marksizm çekirdeğini kabul etmekle birlikte, çalışmasındaki çeşitli noktalarda Marx'ı Marksizmden biraz uzakta konumlandırmaya çabalamıştır.

Yaşamöyküsel yörüngesinin yanı sıra felsefi kariyeri boyunca da Foucault'nun Marx'la ve Marksizmle karşılaşması iki boyutludur. Foucault, Batı dünyasının akılcılığına kazınmış bilgi olarak Marksizmi reddetti ve bu bilginin, mutlaka karşı çıkılması gereken bir güç sistemi kurduğunu göstermeye çalıştı. Güç sistemine adanmış her türlü Marksizm Foucault tarafından reddedildi. Onun devrinde ağır basan ve aynı güç mekanizmasının öteki yüzü gibi görünen Marksist söylemle ilgili rahatsızlığı ve güvensizliği bundandır. Bana öyle geliyor ki, "Sistemin yerine ne konulacak?" sorusuna verdiği yanıta eşlik eden sözcükler bu yönelimi açıkça ortaya koyuyor: "Kanımca, farklı bir sistem hayal etmek gerçekte mevcut sistemin bir parçasını oluşturur".[1] Foucault'nun çalışmalarını, düşünceyi kapalı bir sisteme kilitlemeyip, özdeşlik tuzağından kaçınmasını sağlayan bir tür sonsuz yer değiştirme edimiyle yüz yüze getirme girişimi olarak görürsek, sisteme dönüşen her türlü Marksizme belirli bir noktadan başlayarak niçin "veba gibi" güvensiz bakar hâle geldiğini anlayabiliriz. Foucault'ya göre sorun, Marx'ın sözlerinin kaybolan anlamını aramayıp ya da hakiki anlamını ortaya çıkarmayıp, Marx'ı bir alet çantası gibi kullanma sorunuydu.[2] Bize göre olduğu gibi Foucault'ya göre de Marx'ı sorgulamak, onun düşüncesinin "madde"sini sorgulamak ve başarısızlık dâhil, böyle bir girişimin içerdiği tüm riskleri almak demekti. Çünkü Marx, onu efsaneleştirmek ya da zamanın sınavından geçirmek için okunmamalıydı. Foucault, Marx imgesinin totalliğini bozmaya çalıştı –başka bir deyişle, tamamen Marx'a tutunmaksızın, onu belirli amaçlar için kullanmak istedi.

Foucault'nun çalışmalarını okurken, Marx'ın ne dereceye kadar onun gözünde birçok maskesi bulunan bir kavramsal karakter olduğunu anlayabiliriz. Marx bazen bir dost olarak, bazen bir düşman olarak ve sıklıkla aynı anda her ikisi olarak sunulur. Bu yüzden, Foucault Marx'a ne kadar yaklaşırsa, araya o kadar mesafe koyar, ona maskeler atfeder, ona

değinmeden onunla birlikte düşünür, onu ya da izleyicileri olarak görülen ama Foucault'ya göre -özellikle kendi devrinde Marx'a yapılan sayısız göndermeden rahatsız olması nedeniyle- onun "korkunç cüceler"ini andıran kişileri eleştirmek için ondan alıntı yapar. Alçakgönüllülüğü ve fazla içli dışlılığa güvensizliği, onu Marx'la doğrudan karşılaşmaktan alıkoymuştur.

Amacım, söylemedikleri şeyleri söyletmek için yazarlar arasında bir karşılaşma sahnelemek değildir. Kendimi onlar tarafından yapılanlar ve söylenmeyenler, dolayısıyla *bizi onların* söyleme olasılığı bulunan sözleri söylemeye zorlayan şeyler arasında konumlandırarak, söylenmeden kalanları irdelemek isterim. Bu sayfalar, eksiksiz bir analiz sunma iddiasında değildir. Hümanizmin alaşağı edilmesinden ve Hegelciliğin dışlanmasından başlayıp, Foucault'nun atıfta bulunduğu Marx'la -yani, uygulamaların eklemlenmesinin kuramcısıyla- karşılaşmaya varan bir dizi aşamayı ana çizgileriyle anlatıyorum. Sonuç olarak, Foucault'nun Marksizme ilişkin 1970'lerin ikinci yarısından sonraki çalışmalarına damga vuran yeni kuramsal kaygıları ana çizgileriyle anlatacağım.

Nietzsche, Heidegger ve Althusser: Hümanizmin alaşağı edilmesi

Foucault'nun ilk kuramsal çıkışını yerli yerine oturtmak için öncelikle Nietzsche ve Heidegger'e dönmemiz, sonra da Althusser'in düşüncesinin oynadığı rolü düşünmemiz gerekir. Bunun birçok nedeni vardır. Burada, Foucault'nun düşünümünün içinde yer aldığı belirsizlik ortamını saptamak için bu yazarlara ait birkaç formülasyonla kendimi sınırlayacağım.

Eğer Nietzsche insanın mutlak şekilde tarihsel karakterini vurguladıysa,[3] Heidegger, böyle düşünceleri alarak, tarihe ilişkin ontolojik problemi ortaya koymaya uğraştı.[4] Onun gözünde, tarihselliğin özünü anlamak, bir antropolojiye değil, bir ontolojiye götürür. Bu nedenle Heidegger, insanın insan olarak analizini terk ederek, *Dasein* olarak mevcudiyetin varlık biçimi üzerinde bir ontolojik düşünüme geçer. Daha sonra Heidegger, *Kehre*'yi (dönemeç) izleyerek, bu yaklaşımı da terk etmiştir: Varlık yorumu için *Dasein*'e herhangi bir atıfta bulunmayı bilerek bir yana bırakmıştır.[5] Onun gözünde, insanı anlamak, varlığı anlamakla aynı kapıya çıkar. Bu nedenle, Heidegger'in söylediğine göre, *biz öncelikle varlığın olduğu bir düzeydeyiz*.[6] Keza her türlü hümanizmin ötesine geçen bu düşünüş tarzı,

öznellikle ve nesnellikle bağlantılı her kategoriyi terk eder, çünkü Heidegger insanın kim olduğu sorusunu ortaya atmaz, insanın *ek-sistence*'ı (dış varoluşu) dediği varlık açıklığında insanın nasıl kaldığı sorusunu sorar.[7] Keza farklı bir yol izleyen Althusser de hümanizmin alaşağı edilmesine katkıda bulunmuştur. Marx'ın kuramsal antihümanizmi sorununu ele alarak şöyle yazmıştır:

> Mutlak önkoşul olarak felsefi (kuramsal) insan efsanesinin yerle bir edilmesi dışında, insanlar hakkında herhangi bir şey bilmek olanaksızdır. Bu nedenle, bir kuramsal antropolojinin ya da hümanizmin herhangi bir şekilde yeniden onarılması için Marx'a hitap eden her düşünce molozdan başka bir şey değildir, *kuramsal olarak*.[8]

Althusser'in vurguladığına göre Marx, insanın özünün kuramsal bir temel olduğunu reddetmekle, felsefi kategoriler olan özne, görgülcülük ve ideal öz kategorilerini egemen oldukları tüm alanlardan kovmuştur. Althusser, Marx'ın o eski bireyler-insani öz çiftinin yerine üretici güçler, üretim ilişkileri vb. gibi yeni kavramlar koyduğunda gerçekleştirdiği yerinden etme edimini de vurgulamıştır.

Marx'ın çalışmalarından yola çıkarak bunun izini sürmek zor değildir. Marx, *Grundrisse*'de, üretim ilişkileri ve üretici güçler üzerine giderek daha çok odaklanan bir analizin ana hatlarını sunar. "Birbirine kayıtsız" bireylerin karşılıklı, çok yönlü, "onların toplumsal bağını oluşturan" bağımlılığını betimlemeye hazırlanırken, onda bir tür büyülenmişlik sezinlersiniz. Marx şunu gösterir:

> Ürünün toplumsal biçimi yanında faaliyetin toplumsal karakteri ve bireylerin üretimdeki payı da burada bireyleri karşı karşıya getiren yabancı ve nesnel bir şey olarak görünür, birbirleriyle ilişkileri olarak değil, onlardan bağımsız var olan ve karşılıklı birbirine kayıtsız bireyler arasındaki çarpışmalardan doğan ilişkilere boyun eğmeleri olarak görünür.[9]

Marx, toplumsal mekanizmanın işleyişiyle ve gücüyle giderek daha çok ilgilenir.

Hegelcilikten kaçış: Nietzsche'nin takipçisi olarak Foucault

Foucault'nun bu yazarların düşüncelerine verdiği önemi çok iyi biliyoruz. Hegelcilikten ve büründüğü birçok biçimden uzaklaşma sürecinde olduğu bir zamanda Heidegger, Nietzsche ve Althusser (başka birçoklarının yanı sıra) okuması, oldukça farklı bir kültüre erişmesinin tek yolu olarak işlev görmüştür.[10]

En başından beri Foucault'nun düşüncesi, bu yazarların ortaya koydukları problemler arasındaki bağlantıları düşünmemize olanak verir. Onun düşüncesi, tam olarak aynı kuramsal kaygıları taşımamasına rağmen, aynı kurucu alan içinde yer alır.[11] Foucault'nun ilk çalışması, akılcılık üzerine bir düşünümün damgasını taşıyordu ve bu genel ana izleklere yönelik perspektiflerin tamamen yenilenme alanının bir parçasını oluşturuyordu.[12] Foucault'nun kitapları –özellikle *L'Histoire de la folie*'nin (*Deliliğin Tarihi*) ya da *Les Mots et les choses*'un (*Kelimeler ve Şeyler*]

> hemen savaş sonrası dönemden miras kalan düşünüş ve yazı tarzlarında tam bir yenilenmeye işaret eden, aynı zamanda da anlatısal gerçekçiliğin, özne felsefelerinin, süreklici temsillerin, tarihsel ilerlemenin, diyalektik akılcılığın vb. sorunsallaştırıldığı büyük tartışmaların başlangıcında [çıktı].[13]

Açıkçası, Foucault'nun entelektüel gelişiminin bu evresinde çeşitli aşamalar vardı. Hyppolite'in öğrencisi olan Foucault, Hegel'den Marx'a uzanan yolu geçmişti. Kendini ruhbilimsel incelemelere öylesine kaptırmıştı ki, akademik çevrelerde 1968'e kadar ruhbilimci etiketinden kurtulamadı. Zihninin felsefi problem olarak antropolojiyle meşgul olduğu bir zamanda *Daseinanalyse* ufku da ilgisini çekiyordu. Bu nedenle, ilk kitabını yazdığında, insan üzerine antropolojik düşünümün somut ufkuna dayalı her türlü felsefeyi reddetmesine yol açan bir kuramsal devrime girişmiş oldu. Bu amaçla, Binswanger eleştirisini izlemiş ve antropoloji projesinin, indirgeyici nitelikteki *homo natura* kavramında insanın önemini bitiren ruhbilimsel olguculuğun tüm biçimlerine muhalif bir duruş alabilmesi gerektiğini kabul etmişti. Ana izleği mevcudiyet, varoluş, *Dasein* olan bir ontolojik düşünüm bağlamında, antropolojinin destekleyici yüzeyi yenilenmeliydi.

> Ne de olsa insan-varlık (*Mensch-sein*), ontoloji tarafından *Dasein*'in, dünyada mevcudiyetin aşkın yapısı olarak analiz edilen tek gerçek, somut içeriktir.[14]

Dahası Foucault, Nietzsche'nin insana ilişkin her türlü sorgulamanın sona erdiği noktayı temsil ettiğini, çünkü Tanrı'nın ölümünün doruğa ulaşmasının insanın ölümüyle olduğunu kabul eder. Foucault şöyle yazar:

> Felsefe alanında *Was ist der Mensch?* (İnsan nedir?) sorusunun çizdiği yörünge, buna hem meydan okuyan hem de savunmasız bırakan yanıtta sonuna ulaşır: *der Übermensch* (üstinsan).[15]

Foucault, varoluş biçimleriyle insanın insana varmak için tek yol olup olmadığı sorusunu ortaya attı. Bu yaklaşım her türlü felsefi hümanizmi, insan doğası sorunsalına dayanan her türlü felsefeyi engelledi.

Foucault'nun tarihsel bir sorgulamaya dönük, konunun edebî çekiciliğinden kaçamayan ilk girişimine bu sorunlar damga vuracaktı. *Histoire de la folie*, birkaç düzeyde okunabilen bir yapıttır. Birçok soruyu barındırır. Foucault, on altıncı yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyılın başı arasındaki Avrupa toplumlarında delilere verilen statüyü sorgular. Bu acayip karakterlerin -delilerin- bir toplumda nasıl algılanmaya başladıklarını sorar. *Histoire de la folie*, klasik bir problemi -akıl ile akıldışı arasındaki önsüz sonsuz tartışmayı- ele alır. Bu karmaşık yapıt ikili bir hareketle dikkati çeker. Foucault, bir yandan, edebî ya da felsefi deneyimleri temel alarak akıl ile akıldışı arasındaki bağ üzerinde düşünür. Öte yandan, akıl ile akıldışı arasındaki tarihsel ilişki üzerinde düşünmek için insan kavramını yeniden yoğurur. *Histoire de la folie* zamanında Foucault, yaşayan, konuşan, görülebilen bir delilik türünün var olduğunu, güç ve psikiyatri mekanizmalarının daha sonra bunu bastırdığını ve susturduğunu kabul ediyordu. Dışlamanın gücü üzerinde kafa yoran bu metin, Nietzschevari trajedi deneyiminin anlamından çok uzak değildir. Tıpkı Nietzsche'ye göre, Dionysosçuluk ile Apollonculuk arasındaki ölümüne mücadelenin trajedinin ölümüyle son bulması, karanlığın gücünün Sokratesçiliğin ışığına boyun eğmesi gibi, Foucault'ya göre de bu gececil güçler güneşin hakikati karşısında silikleşip gider. Ve Nietzsche'de olduğu gibi, bu başlangıçlar Foucault'yu derinlik kavramından uzaklaşmaya götüren yolda yalnızca bir adımdı. Foucault'ya göre başlangıç yalnızca bir süre devam ederdi: O da deliliğin (Blanchot tarafından yazıldığı gibi), "ozanların (sanatçıların) kurban ya da kahraman olarak tanıklık etmiş oldukları ve hâlâ tanıklık edebildikleri, tarih dışında" yer alan temel bir deneyim oluşturmadığını anlama noktasına gelecekti.[16]

Bu atıflarla yapmaya çabaladığım şey, Foucault'nun, Nietzscheci ve Heideggerci eleştiri yoluyla, irdelemelerini her türlü Marksizmden olduğu kadar Hegelcilikten de epeyce uzağa yerleştirdiğini göstermektir. Foucault'nun çabası, nedensel düşünce sistemlerinin ütopyası olan, insana ilişkin her türlü antropolojik hakikatten, tarihin sonuna ilişkin her türlü düşten kendini koparmaya dönüktür. Foucault'ya göre, Nietzsche, "diyalektiğin ve antropolojinin birbirine karışmış vaatlerini ... bizim için yakmış"tı:

> Zamanın sonunu alıp, Tanrı'nın ölümüne ve son insanın serüven dolu uzun yolculuğuna dönüştürdü; antropolojik sonluluğu bir kez daha ele aldı, ama üstinsanın muazzam sıçramasına dayanak yapmak üzere; büyük

kesintisiz Tarih zincirini bir kez daha ele aldı, ama onu büküp bengi dönüşün sonsuzluğuna uyarlamak üzere.[17]

Foucault'nun Marx'la mücadelesi, belirli bir Marksizmin Marx'tan sonra izlediği yolun reddi olarak şekillenir: Diyalektik kültürün reddidir -tepe noktasına Nietzsche'nin entelektüel deneyiminde rastlanan bir reddediştir. Nietzsche, Tanrı'nın ölümünün insanın gözden kayboluşuna işaret ettiğini göstermiştir, çünkü

> insan ve Tanrı tuhaf akrabalık ilişkilerine sahipti, aynı anda hem ikiz kardeş hem de birbirinin babası ve oğluydu, bu nedenle Tanrı ölünce insan da arkasında korkunç cüceyi bırakarak aynı zamanda gözden kaybolmaktan başka bir şey yapamazdı.[18]

Keza Nietzsche'nin izinden giden Heidegger de varlık ile temel ilişkiyi Grek köklere geri dönerek bulmaya çabalarken diyalektiğin sonunu kavradı. Foucault, diyalektik olmayan bir kültürün birbirinden tamamen farklı alanlarda nasıl ortaya çıktığını göstermek için Russell, Wittgenstein ve Lévi-Strauss örneklerini de verir. Tarihin negatif bir rol oynar göründüğü bir Marx yorumundan böylece uzaklaşır. Tarih,

> gereksinim baskılarını güçlendirir, ... isteklerin artmasına neden olur, böylece insanları sürekli çalışmaya ve hep daha çok üretmeye zorlar, oysa insanlar hayatta kalmak için kendileri için vazgeçilmez olandan fazlasını almazlar ve bazen biraz daha azını alırlar ... Tarihin varoluş koşullarının sınırında tuttuğu insanların sayısı bu yolla durmaksızın artar; ve bundan dolayı, o koşullar gitgide daha güvenilmez bir hâl alır, ta ki bizatihi varoluşun gitgide imkânsız duruma geleceği noktaya varıncaya kadar ... Marksist yoruma göre Tarih, insanın emeğini elinden alarak, onun sonluluğunun olumlu biçiminin zemberekten boşanırcasına rahatlamasına neden olur -insanın maddi hakikati en sonunda serbest kalır.[19]

Diyalektik, bir anlamda, insana sahici, gerçek bir insan olup çıkacağını vaat eder. İnsana insan vaat eder. Bir kişinin kendini bu kültürden özgürleştirmesi artık ahlak, değerler, barışıklık açısından akıl yürütmemesi anlamına gelir. Bu, kişinin kendini bu söylemi yöneten bütün bir dizi önkabulden özgürleştirmesi -egemen özneden, bilinç kavramından,[20] yazarın bilincinden ve kesintisiz bir tarih fikrinden- kendini salıvermesi anlamına gelir. Tüm bu unsurlar birbiriyle bağlantılıdır:

> Kesintisiz tarih, öznenin kurucu işlevinin vazgeçilmez bir bağıntısıdır: ondan kaçmış olan her şeyin ona iade edilebileceğinin garantisidir; zamanın hiçbir şeyi yeniden kurulmuş bir birlik hâlinde ihya etmeden saçmayacağının kesinliğidir; günün birinde öznenin -tarihsel bilinç biçimine bürünerek- kendinden uzakta tutulmuş olan her şeyi bir kez daha sahiplenebileceği,

> yeniden denetimine alabileceği ve onlarda kendi yuvası denilebilecek şeyi bulabileceği vaadidir. Tarihsel analizi kesintisizin söylemi yapmak ve insan bilincini tüm tarihsel gelişimin ve tüm eylemin özgün öznesi yapmak, aynı düşünce sisteminin iki yüzüdür. Bu sistemde zaman, toptancılık açısından kavranır ve devrimler asla bilinç anlarından fazlası değildir.[21]

Burada Foucault, tarih kavramının geçirdiği ve ona göre henüz tamamlanmamış olan epistemolojik başkalaşım üzerinde düşünüyor. Bu epistemolojik başkalaşımın başladığı noktayı Marx'a kadar geri götürdüğünü belirtmek de önemlidir. Foucault, küresel bir tarih izleğinin on dokuzuncu yüzyıldan beri kesintisiz bir rol oynadığını vurgular: Bu, "öznenin egemenliğini, ikiz figürler olarak antropoloji ve hümanizmi bütün ademimerkezîleştirmelere karşı koruma"yı içermiştir.[22] Marx'ın üstlendiği rol oldukça farklıydı, çünkü Marx üretim ilişkileri, ekonomik belirlenimler ve sınıf mücadelesi konusundaki tarihsel analizleriyle tarihi ademimerkezîleştirmişti. Marx'ın yapmış olduğu ademimerkezîleştirmeyi denetim altına almak için, Marx'ı antropolojikleştirmek, bütünlük tarihçisi yapmak, hümanizmin bir savunucusu olduğunu yeniden keşfetmek gerekli olmuştu -tıpkı insanların, Nietzsche'yi aşkıncı felsefe açısından yorumlamaya ve soy kütüğünü bir köken arayışına indirgemeye yöneltilmelerinde olduğu gibi:

> Geçip gitmiş günlerin tüm hazinesi bu tarihin eski kalesine tıkıştırıldı; güvencede olması düşünüldü; kutsallaştırıldı; antropolojik düşüncenin son istirahatgâhı yapıldı; hatta en kadim düşmanlarının yakalanıp uyanık birer bekçiye çevrilebilecekleri düşünüldü. Ama tarihçiler eski kaleyi çoktan terk etmişler ve başka bir yere çalışmaya gitmişlerdi; anlaşıldı ki, ne Marx ne de Nietzsche onlara tevdi edilmiş olan bekçilik görevlerini yerine getiriyordu.[23]

İktidar teknolojilerinin soy kütüğüne doğru

Foucault'nun kuramsal çalışmaları 1970'lerden başlayarak değişime uğradı. Ona bakılırsa, koşulların ve belirli olayların sonucu olarak, kuramsal ilgileri değişti. Özellikle, hapishaneler sorunuyla ilgilenmeye yöneldi: "Bu yeni takıntı, edebiyat konusunda yaşadığım bıkkınlıktan gerçek bir kaçış olarak önüme çıktı."[24] Foucault, meslek yaşamı boyunca, çalışmalarını yeniden yorumlamayı hiç bırakmadı. Boyutu eserlerinin iki katına ulaşan sayısız röportajında, araştırmaları ilerledikçe kuramsal kaygılarını oluşturan izlekleri saptamaya çalıştı. Onun geriye dönüp bakması, her zaman, buna eşlik eden düşünüm düzeyinde gerçekleşir. Başka bir deyişle, Foucault sürekli olarak çalışmalarına yeni bir anlam yükle-

meye ya da onlarda ele alınan şeylerin yerini değiştirmeye çabalamıştır. Foucault'yu takip ederken, onun araştırmalarına eşlik eden kırılmaların, kopmaların ve sıçramaların izini kaybetme riski bulunmasına rağmen, verdiği röportajlar belirli kavramların ortaya çıkışına yine de işaret eder. Nitekim söylediğine göre, 1960'lı yıllarda geriye dönük olarak izlemeye çalıştığı şey,

> akıl ve normallik adına işlev görmek üzere yola çıkan belirli sayıdaki kurumun, anormallik, delilik, hastalık vb. olarak tanımlanan davranış biçimleriyle, varlık, eylem veya konuşma şekilleriyle ilgili olarak, birey grupları üzerinde iktidarlarını nasıl uyguladıkları[ydı]. Sonuçta kurduğum, bir iktidar tarihinden başka bir şey değildi.[25]

Foucault'nun araştırmaları 1970'li yıllarda da aynı doğrultuda sürdü. Ekleyelim ki, ondan sonra Foucault, öznellik analizini araştırmalarında hep yer alan bir öğe olarak saymaya başladı:

> Onun yerine, kültürümüzde insanların özneleşmelerinin farklı tarzlarına ilişkin bir tarih üretmeye çalıştım; bu ışık altında, insanları öznelere dönüştüren üç nesnelleşme tarzını ele aldım.[26]

Okumamı yalınlaştırmak için, bana öyle geliyor ki, Foucault'nun 1970'li yıllardaki kuramsal üretimi iki kısma ayrılabilir: Bu onyılın ilk yarısına yayılan birinci kısım, *Surveiller et punir*'in (Disiplin ve Ceza) yayınıyla sona erer; ikinci kısım, *La Volonté de savoir*'ın (Bilgi İsteği) yayınıyla başlar. 1970'li yılların başı, Marx'ın tarihsel araştırmalarına Foucault'nun ilgisinin artışına tanıklık eder. Foucault, kapitalizmin soy kütüğünü kendi usulünce irdeler. Ceza sistemi sorunuyla cebelleşirken, modern toplumun yarattığı denetim mekanizmalarına giderek daha çok ilgi duymaya başlar. Sarkacın yeni bir salınışında, bir bakıma ifade edilebilirlik eşiğinin altında yer alan kurumlara ve uygulamalara dikkatini verir. Foucault, on dokuzuncu yüzyılın başından itibaren bütün bir kurumlar dizisinin aynı modele göre işlediğini, aynı kurallara uyduğunu -yani, bireylerin cezalandırıcı, düzeltici ya da sağaltıcı bir aygıta bağlandıkları bir gözetim mekanizması oluşturduğunu- gösterir. Hastaneler, tımarhaneler, yetimhaneler, ıslah evleri, okullar, fabrikalar vb. on dokuzuncu yüzyılın başında kurulmuş ve hiç kuşku yok ki endüstriyel, kapitalist toplumun işlerlik koşullarından birisi olan büyük bir toplumsal iktidar biçiminin parçalarını oluşturuyorlardı.[27] Foucault'nun vurguladığına göre, kapitalizm bireylere kayıtsız kalan bir siyasal iktidar sistemiyle işlev göremezdi. Şöyle der Foucault:

> Herkesin iktidar gözüyle etkili şekilde algılanmasını gerektiren bir zaman geldi. İş bölümü ortamında bunu yapabilen bazı insanlara ve şunu yapabilen başka insanlara gereksinim duyulunca; ayrıca halk arasında direniş, eylemsizlik ya da isyan hareketlerinin ortaya çıkarak, henüz doğum sürecindeki bütün bu kapitalist düzeni bozacağı korkusu da belirince, işte o zaman tüm bireyler üzerinde kesin, somut bir gözetim gerekli oldu...[28]

Marx, Batı'nın ekonomik şahlanışını sermaye birikimine olanak veren süreçlere gönderme yaparak tanımlarken, Foucault, geleneksel iktidar biçimleri bakımından siyasal bir şahlanışı olanaklı kılan insan birikimini yönetme araçlarını vurgular. İnsan birikimi, sermaye birikiminden ayrı tutulamaz. İnsanları hem idame ettirebilen hem kullanabilen bir üretim aygıtı geliştirilmeksizin onların biriktirme sorununu çözmek mümkün olmazdı. Buna karşılık, insanların toplam çoğulluğunu yararlı kılan teknikler, sermaye birikimi dinamiğini hızlandırdı. Bu kadar genel olmayan bir düzeyde, üretim aygıtının geçirdiği teknolojik başkalaşımlar, iş bölümü ve disiplin süreçlerinin gelişimi birbiriyle çok yakından ilişkiliydi. Her biri diğerini olanaklı ve gerekli kıldı; her biri diğerine modellik etti.

Foucault, disiplinin insan çoğulluklarını düzenlemeyi sağlayan teknikler olduklarını ortaya koyar. Bu teknikler, iktidarın uygulanma maliyetini olabildiğince ucuzlatma ve bu toplumsal iktidarın sonuçlarının azami yeğinliğe ulaştırılmasını ve başarısızlıklara ya da boşluklara meydan verilmeden olabildiğince genişletilmesini sağlama görevine koşulur. Disiplinin amacı, sistemin tüm unsurlarının hem uysallığını hem de yararlılığını artırmaktır. Bu üçlü hedef, iyi bilinen bir tarihsel konjonktüre yanıt verir: On sekizinci yüzyıldaki büyük nüfus patlaması ve üretim aygıtının gelişmesi. Nüfus artışı karşısında, disiplin, göçebelik karşıtı bir işlem olarak kendini gösterir. Bunlar, iktidar yetersizliklerini azaltarak, çoğullukların yararlılığını artırmayı olanaklı kılan ufak tefek teknik icatlardan oluşur. Foucault'ya göre gerçek, somut disiplin resmî, hukuksal hürriyetlerin alt katmanını oluşturur. Nitekim Foucault, hürriyetleri keşfetmiş olan Aydınlanma'nın disiplin yöntemlerini de icat ettiğini öne sürebilir. Disiplin yöntemlerinin genişletilmesi, geniş bir tarihsel sürecin parçasını oluşturur: birçok başka -agronomik, endüstriyel, ekonomik- teknolojinin de aşağı yukarı aynı zamanda geliştirilmesi. Foucault'ya göre, bu teknolojiler arasındaki panoptizm (topyekûn gözetim) büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Batı'nın tarihi, "aşırı bir akılcılığın hâkimiyeti"ni sağlama sistemlerinin icadıyla dikkat çeker:

> Buna ulaşmak uzun zaman aldı ve altında yatanı keşfetmek daha da uzun sürdü. Bütün bir amaçlar, teknikler ve yöntemler dizisi bu kapsama girer: Disiplin okullarda, orduda, fabrikada hüküm sürer.

Foucault ekler: "Aklın gücü kanlı bir güçtür".[29]

Foucault'nun disipline edici güçle, denetim toplumuyla, cezalandırıcı toplumun doğuşuyla ilgili araştırmaları modern devlet iktidarının soy kütüğünü ana hatlarıyla betimler. Kurumları ve bireyleri yönetmeye dönük bir dizi teknolojiyi saptayarak, modern öznellik biçiminin ortaya çıkışını gösterir. Bu, Marx'ın *Kapital*'de yürüttüğü araştırmayla kesişir. Her iki olguda da kapitalist toplumun soy kütüğü, karşılıklı birbirini dışlamayan, üretici güçlerin ve siyasal iktidar güçlerinin birikim sürecini betimlerken bütünleşen bakış açılarından izlenir. Foucault, on dokuzuncu yüzyıla kadar sömürünün ne olduğunun bilinmediğini, ama iktidarın öznesi konusunda hâlâ tereddütlerin olduğunu öne sürer. Kimin sömürdüğünü, kârın nereye gittiğini, kimin ellerinden geçtiğini ve nereye yeniden yatırıldığını aşağı yukarı bildiğimizi, oysa iktidarın ne olduğunu hâlâ bilmediğimizi vurgular. Şöyle der:

> Marx ve Freud da iktidar denilen bu aşırı muammalı -aynı anda hem görülebilen hem görülemeyen, hem huzurda hem saklı, her yerde mevcut- şeyi bilmemize yardım etmekte belki yetersiz kalır.[30]

Marx'ın ve Foucault'nun çalışmaları modern, kapitalist, Batılı toplumun soy kütüğünü yeniden kurmak için kullanılabilir, ama yine de üst üste çakıştırılamaz. Bence, Foucault'nun Marx okuması ilgi çekici noktalar içermekle birlikte bazı boşluklar da içerir. Foucault, Marx'ı okumak için, kendi çalışmalarının bazı yanlarını -özellikle güç ilişkilerinin, sınıf mücadelesinin ve topluma yayılmış şiddetin merkez alındığı yanlarını- vurgulayan bir bakış önerir. Foucault'ya göre, Marx iktidarın gerçek işleyişini analiz etmiştir:

> Bana öyle geliyor ki, bu türden bir analizin temel öğelerini belirli metinlerde bulabiliriz ... Bunları açıkça *Kapital*'in birinci cildinde de bulabiliriz ... İlk çözümlemede, orada bulduğumuz şey, *tek bir* iktidarın değil, birçok iktidarın olduğudur.[31]

Foucault'nun Marx'ı, saf içkinlik kuralları aracılığıyla toplumsal bir alanın ortaya çıkışını betimler. Toplumsal bir alan üreten tüm öğeler, onu üretirken kendileri de orada üretilir. Dışarıdan bireylere uygulanan belirli bir önceki toplumsal düzen yoktur. Güç ilişkileri, sınıf savaşı, farklı üretim ve iktidar teknolojileri -bunlar, tek seferde ve mutlak şekilde ku-

rulmuş olmayan bir toplumsal alan üretir. Bu analizde teleolojiden eser yoktur. Her şey iyinin ve kötünün ötesinde gelişir, perdenin arkasında mekanizmayı nihai olarak kontrol eden biri yoktur.

Foucault, toplumun her yanında yankılanan savaş gümbürtüsüne tüm dikkatiyle kulak kesilir. Bu zeminde ortaya çıkan, her zaman değişebilen, farklı yönetim biçimlerini kavramakla ilgilenir. Ama Marx'ın aksine, mücadelede yer alan her bir öznenin sahip olduğu perspektiflerdeki, değerlerdeki, yaşam tarzlarındaki, arzulardaki farklılığı kavramaya uğraşmaz. Her bir savaşın doğurabileceği olası biçimleri, tamamlanmamış olsalar bile, analiz etmeye de odaklanmaz. Tarihte ne saklı anlamlar ne de olasılıklar arar, her bir devirde billurlaşan pozitif biçimlerdir aradığı. Marx'ta açıkça var olan, çeşitli ve değişken toplumsal sömürü biçimlerini içeren bütün bir alan, her ne kadar toplumsal alanda damarlar oluşturan mikrofiziksel iktidar biçimlerinin analizi yoluyla kapsamaya ve genişletmeye çalışsa bile, onun elinden kaçar.

Yönetim teknolojilerinden benlik teknolojilerine

1970'li yıllarda, toplumsal değişim ve varoluş biçimlerindeki devrim sorunu Foucault'nun kuramsal ve siyasal çalışmalarını çarpıcı şekilde değiştirdi. Foucault, çağının dayattığı sorulara bir yanıt vermeye çalıştı. O nedenle, 1970'li yılların ikinci yarısından itibaren, Marksizme ve Marx'ın çalışmalarından kaynaklanan olası okumalara ilişkin yeni bir eleştiri başlattı. *La Volonté de savoir* bu bakımdan simgesel bir metindir, çünkü yeni bir Marksizm eleştirisi geliştirme çabasının başlangıcını temsil eder. Foucault'nun Marksizm ile Freudçuluk arasında ortak bir epistemolojik köken keşfettiğini ve eleştirisini daha sonra bu ikili üzerinden yürüttüğünü vurgulamak önemlidir. Balibar'ın yazdığına göre, bu eleştiriyle Foucault, belirli bir solculuğun ya da devrimci ütopyacılığın kanıt gerektirmeyen açıklığını ve etkililiğini köklü şekilde sorgulamak istemiştir.[32]

Foucault'nun devlet aygıtlarına ilişkin bir kuram tanımlamaya uğraşırken "tahakküm", "yönlendirme" ve "yönetim" kavramları üzerinde çalışmakla güttüğü amaç, baskıcı bir toplum fikrini (birkaç yerde Reichgil varsayım adıyla anılır) eleştirmektir. Foucault'nun çalışmalarının uzun zamandan beri güttüğü amaç, epistemoloji alanını doğru ile yanlış, gerçeklik ile yanılsama, bilimsel olan ile bilimsel olmayan, akılcı olan ile akılcı olmayan arasındaki her türlü karşıtlıktan kurtarmaktı. O,

tahakküm, başat ideoloji ve boyun eğdirme kavramlarını yanılsama ile gerçeklik arasında bir karşıtlık içeriyor sayma riskini dışlamaya çabaladı. Bu çaba, bu kavramların bir anlam ya da değer taşımadığını ifade etmiyordu. Ama problem, bilimsel olan ile bilimsel olmayan, doğru ile yanlış, gerçeklik ile yanılsama arasındaki karşıtlıkların içinde etkinlik kazanabildiği alanları, nesneleri ve kavramları oluşturan uygulamalar açısından ortaya atılmalıydı.[33] Bu, onun Marx'ı okuma girişimi için de geçerliydi. Freudo-Marksizmde yine bir risk saptadı. Balibar'ın yazdığı gibi:

> Freudo-Marksizm, kudretli kurumsal aygıtların ifade ettikleri değerlerin *tersine çevrilmesi*dir. Bu aygıtlarda boy ölçüşmeye, Foucault'nun önemini kabul ettiği mücadelelere esin verir. Ama onun için asıl önemli olan, onların suçladıkları söylemsel oluşumdan hakikaten ne ölçüde kopuk oldukları üzerinde düşünmektir.[34]

Freudo-Marksizmin gerek Reich'taki gerekse Adorno'daki veya Marcuse'deki tüm çeşitlemelerini kapsayan baskıcı varsayıma Foucault'nun yönelttiği eleştiri, yönetim kavramından ve fikrinden yararlanarak on yedinci yüzyıl başında *raison d'état*'nın soy kütüğüne geri dönüş yaptığı zamanla aynı sırada geliştirilmiştir. Yönetim kavramı, onun gözünde, iktidar kavramından daha işlerseldir, çünkü insanlara yol göstermeyi, hükmetmeyi mümkün kılan işlemleri, devlete ilişkin bir kuram ya da betimleme ortaya atmaya gerek kalmaksızın saptamamıza olanak verir.

Foucault, yönetime, insanları yönetme sanatına ve *raison d'état*'nın soy kütüğüne ilişkin bu analizleri sonuna kadar götürmedi.[35] Gerek Freudçuluk üzerine düşünümleri gerekse 1970'lerin sonundaki olaylar, onu, benlik teknolojileri –yani, özneleri şekillendiren öznel uygulamalar kümesi– problemini daha yakından düşünmeye yöneltti. Foucault, öznellik biçimlerine ilişkin bir soy kütüğünü izlemenin, nesnel güç ilişkileri sorununa verdiği ağırlığa karşı denge oluşturabileceğine inanmış olmalıdır. 1970'lerin sonunda estetik ve siyasal duyarlılıkta oluşan değişiklikler onun şu görüşünün pekişmesine kesinlikle katkıda bulunmuştur: "Kendi tarihimizin tuzağına düşmemize nasıl meydan verdiğimizi anlamak istiyorsak, çok daha uzakta olan süreçlere bakmalıyız".[36]

NOTLAR

1 "Par-delà le bien et le mal", Foucault 1994b, s. 233-4'te.

2 Bkz. "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme", Foucault 1994c, s. 611'de.

3 Bkz. Nietzsche 1997.

4 Bkz. Heidegger 1962, s. 444-9.

5 Bkz. Heidegger 1988.

6 Bkz. Heidegger 1993.

7 Bkz. Heidegger 1988. Ayrıca bkz. Schürhmann 1982, okurlar burada Heidegger'in *Kehre*'den önceki ve sonraki yörüngesinin ayrıntılı bir analizini bulacaklardır.

8 Althusser 1969, s. 229-30.

9 Marx 1973, s. 156-7.

10 Bkz. Foucault'nun, "Tüm felsefi gelişimimi Heidegger okumam belirlemiştir. Ama Nietzsche'nin ağır bastığını kabul ediyorum," dediği "Le retour de la morale", Foucault 1994d, s. 703'te. Ayrıca bkz. "Structuralisme et post-structuralisme", Foucault 1994d, s. 431-8'de; "Entretien avec Michel Foucault", Foucault 1994d, s. 41-62'de; ve "Entretien avec Madeleine Chapsal", Foucault 1994a, s. 513-18'te, burada Foucault şunu öne sürer: "görevimiz, kendimizi hümanizmden kesin olarak özgürleştirmektir" (s. 514). Bu iki entelektüel akım ile Foucault'nun düşünümleri arasında doğrudan bir soy bağına işaret ettiğim iddiasında değilim. Dahası, Nietzsche'ye 1960'larda, yani zamanın başat fenomenolojisinden kaçma sorununun söz konusu olduğu bir sırada yapılan başvuru ile 1970'lerde, yani belirli Marksist akımlarla yüzleşmede Nietzsche'nin temel rol oynadığı bir sırada yapılan başvuru arasındaki ayrımı, burada yapabileceğimden çok daha kuvvetli olarak vurgulamak gerekir. Bkz. Ansell-Pearson 1991 ve Foucault ile Heidegger arasındaki ilişki konusunda, Dreyfus 1994.

11 Bu izlekler arasındaki bağların Foucault'nun çalışmalarında doğrusal bir şekilde üretildiği düşüncesinden kaçınmak için, Pierre Macherey'in "*Deliliğin Tarihi*'nin Kaynaklarında" başlıklı makalesine gönderme yapmak isterim. Yazar, bu Foucault'ya özgü başlangıçları çok yakından analiz ediyor. Macherey, yorumunu, Foucault'nun *Maladie mentale et personnalité* (Akıl Hastalığı ve Kişilik) adlı kitabını yeni bir başlık altında *Maladie mentale et psychologie* (*Akıl Hastalığı ve Psikoloji*) adıyla yeniden yayımlamaya hazırlandığı 1954-1962 yılları arasında gerçekleşen düzeltmeye dayandırıyor. Macherey, öncekinde genç Marx'a yapılan göndermelerin yerini sonrakinde nasıl Nietzsche'ye ve Heidegger'e yapılan göndermelerin aldığını gösteriyor. Şunu ekliyor: "Ruhbilimsel bir hakikat olan akıl hastalığını ontolojik bir hakikat olan deliliğe doğru kaydıran bu düzeltme, bu ikincisi pozitif bir bilgiden doğmak yerine şiirsel bir çağrışımdan doğuyor olsa bile, bir insan doğasına ilişkin önkabulü hiç dokunmadan bırakıyor" (Macherey 1998, s. 92).

12 Bkz. Macherey 1992, s. iii-vi.

13 A.g.y.

14 "Giriş", Foucault 1994a, s. 66'da.

15 Foucault 2007c, s. 130.

16 Blanchot 1986, s. 15.

17 Foucault 1970, s. 263. Nietzsche okumaları bağlamında önemli bir gönderme, hiç kuşkusuz, Gilles Deleuze'ün insanların diyalektik düşünüşten özgürleşmelerine yardım eden *Nietzsche and Philosophy*'sine (*Nietzsche ve Felsefe*;1962) yapılır.

18 "L'homme est-t-il mort?", Foucault 1994a, s. 542'de.

19 Foucault 1970, s. 260-1.

20 Bkz. "Yazar Nedir?", Foucault 1994a, s. 789-820'de. Bu konuda, Georges Bataille ve Maurice Blanchot'nun çalışmalarının Foucault üzerindeki etkisini analiz etmek gerekir. Bkz. Warin 1994 ve Prély 1977.

21 Foucault 1972, s. 12. Ayrıca bkz. 'Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie', Foucault 1994a, s. 699-700'de.

22 Foucault 1972, s. 12.

23 Foucault 1972, s. 14.

24 "Je perçois l'intolérable", Foucault 1994b, s. 203'te.

25 "Entretien avec Michel Foucault", Foucault 1994d, s. 82'de.

26 "Le sujet et le pouvoir", Foucault 1994d, s. 223'te.

27 Bkz. "Prisons et révoltes dans les prisons", Foucault 1994b, s. 431'de.

28 "Le pouvoir, une bête magnifique", Foucault 1994c, s. 374'te. Ayrıca bkz. "L'impossible prison", Foucault 1994d, s. 20-43'te ve "Les intellectuels et le pouvoir", Foucault 1994b, s. 306-15'te.

29 "La torture, c'est la raison", Foucault 1994c, s. 395'te. Tüm bu izleklerin ayrıntılı bir analizinin, Foucault tarafından ya-

zılmış en önemli yapıtlardan biri olan *Surveiller et punir: Naissance de la Prison*'da (*Disiplin ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu*; 1975) yer aldığı açıktır.

30 "Les intellectuels et le pouvoir", Foucault 1994b, s. 312'de.

31 "Les mailles du pouvoir", Foucault 1994d, s. 186'da.

32 Bkz. Balibar 1997.

33 Bkz. Michel Foucault, "Du gouvernement des vivants": 9 Ocak 1980'de Collège de France'ta verdiği ders, Fonds-Foucault, IMEC kitaplığı, Paris, ses belgesi C 62 (01) b 2127/995'te.

34 Balibar 1997, s. 284.

35 Bkz. nesnel güç teknolojilerinin analizleri için Foucault 2007a ve Foucault 2007b; ve benlik teknolojilerinin analiziyle ilgili olarak Collège de France'taki 1980'den 1984'e kadar devam eden dersler. Bkz. Foucault 2005.

36 "*Omnes et singulatim*. Siyasal Aklın Bir Eleştirisine Doğru", Foucault 1994d, s. 136'da.

Bölüm 35

Marksizm Bunalımının Ötesi: Gramsci'nin Paylaşılamayan Mirası



Fabio Frosini

1. Tarihsicilik, anti-tarihsicilik, post-tarihsicilik

Gramsci üzerine tartışma ve araştırmalar uzun süre ağırlıkla İtalyanların bir sorunu ya da daha çok, İtalyan Komünist Partisi (İKP) tarihine özgü veya esasen onunla ilgili bir sorun olmuştur. O zaman onun mirasını, kurulmasına yardım etmiş olduğu partinin tarihiyle ilişkilendirmek Gramsci üzerinde incelemeler yapan bütün bir kuşağa çok doğal görünmüştür. Dolayısıyla Gramsci'ye adanmış incelemeler her zaman ikili bir gündeme dayanmıştır: Tarihsel yeniden inşa ve siyasal değerlendirme el ele yürümüştür ya da daha çok, tarihsel yeniden inşa her zaman Gramsci'nin düşüncesini çağdaş bağlamlarda nasıl kullanılacağına ilişkin verili bir fikre hizmet etmiştir. İtalyan siyasetinin ve kültürünün çeşitli anlarına neredeyse tam denk düşecek şekilde farklı dönemler bu yorumlama çizgisine damga vurmuştur. Yine de hemen savaş sonrası dönemden başlayıp 1991'de İKP'nin dağıtılmasına kadar uzanan tüm bir zaman diliminde en az bir tane birleştirici özellik saptanabilir. Bu özellik, Togliatti'nin hiç değilse 1949'den itibaren, "düşünür ve eylem adamı"[1] olarak, yani *aynı zamanda* bir komünist siyasetçi olan büyük bir aydın –Bertrando Spaventa, Antonio Labriola ve Benedetto Croce "ulusal" geleneğinin vârisi– olarak Gramsci'nin mirası sorununu sunuş tarzından kaynaklanır. Bir aydın olmak ile bir komünist siyasetçi olmak arasındaki bağın apaçık niteliği, Togliatti'nin belirli bir siyasal stratejisinin parçasıydı. Almış oldukları idealist ve tarihselci eğitimi sorgulamalarını istemeksizin İtalyan aydınların sempatisini ve desteğini kazanmayı amaçlıyordu. Tarihsicilik, gerçekte, farklılaşmış felsefi duruşların buluşma noktası olarak paradoksal bir işlev gördü; herhangi bir kişinin kuramsal matrisini sorgulamayacak kadar genel bir açıdan anlaşılan

tarihsicilikti elbette bu. Gramsci'nin kendi düşüncesi böylelikle Benedetto Croce'nin tarihsiciliğinin bir çeşitlemesine indirgendi.[2]

Togliatti bu yolla en az iki şeyi başardı: Birincisi, Gramsci adını kendi partisinin siyasetiyle yakından ilişkilendirdi ve ikincisi, aynı zamanda, *Marksist olmayan* aydınların hem Gramsci'nin mirasının hem de İKP'nin kültürel siyasetinin inceden inceye irdelenmesine katılmalarına olanak sağladı. 1990'lı yıllara kadarki tüm Gramsci okumalarının birleştirici özelliği dediğim şey bunun sonucudur: Değişen yorumlarda, her zaman, özgül kuramsal probleme ve onunla ilgili *Weltanschauung* sorununa ilişkin dikkat çekici bir kavrayışsızlık vardır. Gramsci'den geriye canlı ve taptaze kalan şey, bir yandan, örnek oluşturan bir komünist savaşçı figürü ve öte yandan, Marksist şemaları "ulusal" bir bakış açısıyla yeniden düşünme, böylece de kendini doktriner ve "ideolojik" yaklaşımların zincirlerinden kurtarma yeteneğidir. Gramsci bu nedenle "İtalyan felsefesi tarihi"ne hakkıyla girmiş,[3] "ulusal kültür"de kilit bir referans noktası olmuştur.[4] Dolayısıyla denilebilir ki, Togliatti, "resmî" Gramsci okumasına güçlü bir anti-teorik ve ekümenik (evrensel) damga vurmakla, Benedetto Croce'nin Einaudi tarafından yayımlanan *Letters from Prison* (*Hapishane Mektupları*) hakkında 1947'de kaleme aldığı incelemesinde, kültür ve tarihin evrensel, "arındırıcı" ve "şiirsel" işlevinin ışığı altında yeniden okununca, Joseph Conrad'a özgü anlamda "bir düşünce adamı olarak o, bizden biriydi" derken öngördüğü şeyi gerçekleştirmiştir.[5]

Öyleyse denilebilir ki, Gramsci'nin izleyicilerinin sorgulayamadıkları ya da sorgulamayacakları ortak öğe tam da hakikat elçileri olarak aydınların o evrenselci işlevidir; *Defterler*'in büyük bir açıklıkla saptadığı kısmilik ile hakikat arasındaki bağı gözden kaçıran ve Gramsci'nin mirasını bütünüyle "resmî" yüksek kültürün ellerine teslim eden bir perspektiftir bu. Bu nedenle, İtalya'da 1970'li yıllardan 1990'lı yıllara kadar toplumsal ve siyasal mücadelede yer alan her radikal hareketin Gramsci'ye şiddetle düşman ve yabancı olmalarına, onu her zaman "Gramsciciliğin" resmî versiyonu saymalarına şaşırmamak gerekir:[6] Raniero Panzieri çevresinde toplanan *Quaderni Rossi* grubundan tutun, 1960'lı ve 1970'li yıllardaki *operaismo* hareketine, oradan da 1977 hareketinin Nietzscheciliğine kadar,[7] *Hapishane Defterleri*'nin ontolojik radikalliğini, yani bu yazıların, her türlü evrenselciliğin eleştirisini ve hakikat ile siyaset arasındaki bağı içeren ikili önerme üzerine kurulmuş oldukları gerçeğini kavramakta sürekli bir yetersizlik vardır; söz konusu hareketler bu iki öğeyi ilk önce Marksist olmayan kuramsal araçlarla, ondan sonra da postmodernizmin yardımıyla keşfedip irdelemişlerdir.

Bu hareketler İtalya'da daha genel bir tarihsicilik bunalımına örnek oluşturur. Bu olgular karşısında resmî "Gramscicilik", ilk başta (1950'lerin kırsal İtalya'sında belki yeterli olan ama sanayileşmede daha ilerlemiş bir ülkede tutunamayan) eski yaklaşımı inatla savunarak ya da eski doktrini yeni konular ekleme yoluyla güncelleme girişiminde bulunarak tepkisini göstermiştir. Bu girişimler arasında, "sivil toplum" ya da "üstyapıların kuramcısı Gramsci" gibi izlekler (örneğin, Istituto Gramsci'nin 1967'de *Gramsci ve Çağdaş Kültür* adı altında düzenlediği seminer);[8] Gramscigil tarihsiciliğin (gerçekte: resmî Gramsciciliğe özgü tarihsiciliğin) kısmen eskimiş olduğunun kabulü ve beraberinde, Della Volpe'nin eski epistemolojik Marksizmine veya Althusser'in yeni yapısalcı yaklaşımına dayalı bir "Marx'a geri dönüş"ün olumlanması;[9] son olarak da Gramsci'nin düşüncesinin tarihselci çerçevesinde yeni siyasal ve kuramsal yaklaşımların ışığı altında yapılan yoğun bir güncelleme ve düzeltme çabası[10] sayılabilir.

Bu yavaşça değişim geçiren tablo, İtalya'da hem parlamentodaki hem de parlamento dışındaki tüm komünist ve yeni-komünist hareketin ani bir gerilemeye girdiği 1980'li yıllarda hızlı bir dağılmaya dönüştü. Gramsci'nin mirası ile İKP'nin siyaseti arasındaki ilişki koptu. 1970'li yıllarda bir referans noktası olarak tarihsiciliğin tamamen tükenmesi ve kültür-parti-aydınlar üçgeninin kırılması bu anı önceden haber vermişti. Gerçekten, Istituto Gramsci'nin on yılda bir düzenlediği seminerlerin 1977'de yapılanı "Gramsci'de Siyaset ve Tarih" konusunu ele alarak, Gramsci'nin söyleminin siyasal-mantıksal mahiyetini vurguluyordu. Seminerin belgelerinde çoğunlukla kullanılan kategoriler organik bunalım, pasif devrim, aydınlar, akılcılaştırma, hegemonyaydı; hepsi de Gramsci'nin kendine has şekilde yeniden yaptığı devlet tanımıyla ve faşizm, Amerikancılık konularındaki alakalı analizleriyle ilişkiliydi.[11] Bu incelemeleri önceki onyılda yapılanlarla karşılaştırırsak, ilgi odağının (benzersiz) tarihsel süreçten (çeşitli) dallanıp budaklanmış güç kullanımı ağlarına, *Weltanschauung*'un taşıyıcısı olarak aydından devlet memuru ve meslek sahibi olarak (Weber'in atfettiği anlamda) aydına, Marksist ekonomizmin alternatifi olarak sivil toplumdan[12] kuvvetlerin gücü uyguladıkları yapılandırılmış zemin olarak sivil topluma doğru kaydığını görürüz. Sonuç, Gramsci'nin anlayışı ile devleti "burjuvazinin yürütme kurulu" sayan fikir arasındaki antiteze yapılan vurgunun artmasıdır. Devlet, daha ziyade, içinde toplumun tüm eklemlenmeleriyle, herhangi bir araçsalcı ya da yararcı anlayışa yer bırakmayan "toplumsal" ve "siyasal" arasındaki iç içe dokunmuş bir ilişkiyle var olduğu somut biçimdir.[13]

Bu okumanın, İKP'nin hükümette yer almasına dayanak oluşturan "tarihî uzlaşma" siyasetiyle nasıl örtüştüğüne işaret etmek son derece kolaydır. Bu geçişin *nesnel* mahiyetini fark etmek çok daha ilginçtir: Bu, müdahale, yardım ve bastırma politikalarına dayanan, merkezinde sermaye ve emek diyalektiğinin bulunduğu Fordist "ilerlemecilik" döngüsünün sonunu gerçekten büyük bir duyarlılıkla ilan eder; içsel denetim getiren ve çalışma ile yaşam arasındaki ayrımın kaybolduğu çalışma biçimlerini çoğaltan post-Fordist siyaset söylemini başlatır.[14]

Gramsci'ye özgü "pasif devrim" kategorisinin 1977'deki seminerde merkezî bir rol kazanması, böylece de çatışmalı bir modelin yerine, denetim ve düzenleme mekanizmalarıyla çatışmanın sürekli yeniden bütünleştirildiği başka bir modele geçişe işaret etmesi rastlantı değildir. Bu geçiş, birkaç yıl sonra (1984'te), *Le strategie del potere in Gramsci* (Gramsci'de Güç Stratejisi) adlı kitabının giriş yazısında Leonardo Paggi tarafından özetlenmiş ve ayrıştırılmıştır:

> Gramsci'yi Hobbes'a özgü *düzen* problemini köklü şekilde yeniden düşünmeye, böylece Marksizmi bönce bir çatışmalı yorumdan özgürleştirme yönünde bugüne kadarki en başarılı girişimde bulunmaya iten şey, siyasal mücadelenin bu önceden görülemeyen gelişimidir; çeşitli ve karşıt toplumsal katmanlar için ortak olan normlar ve değerler dizisi üzerinde anlaşma ve oydaşma, toplumsal çatışmanın bölücü ve parçalayıcı etkilerini önlemeyi başardığı sürece herhangi bir toplum ve güç düzeninin varlığını devam ettirebileceğine ilişkin kavrayış ve kabul de buradan kaynaklanır.[15]

Gördüğümüz gibi, "pasif devrim" kategorisi burada hegemonya kategorisiyle neredeyse özdeşleştiriliyor. Sonuç olarak, Üçüncü Enternasyonal'in felaketçi modelinin terk edilmesi -"pasif devrim" kategorisinin anlamı özünde budur[16]- *istikrarın istikrarsızlığa göre önceliklilığinin* ışığı altında okunuyor. Genç Gramsci'de "tarihsel sürecin hızlandırılması için belirleyici unsur" olan "öznelliğin rolü, eski güç yapılarının ayakta kalmasının en önemli kaynağı" olup çıkıyor.[17]

Ama bu yolla, 1970'lerin tarihsel geçişi altüst edilir, çünkü salt işçi hareketi partilerinin hükümet partilerine dönüşmesi olayı haline gelir, böylece de "pasif devrim" kategorisi aracılığıyla düşünülebilen çatışma ile kontrol arasındaki *diyalektiği* ortadan kaldırır. Gerçekte "pasif devrim", çatışmacı bir modelden oydaşmacı bir modele geçişi belirtmez; kontrol politikalarının (bugün "yönetişim" dediğimiz şeyin) ve toplumsal çatışmanın, direncin, dönüşümün ya da Gramsci'nin sözcükleriyle, "restorasyon"un ve "devrim"in *birlikte düşünülebildiği*, bir terimin diğerini dışlamadığı bir anlayış içinde "bunalım" ile "istikrarlılaşma" arasındaki ikilemin çözülmesini belirtir.

Kısacası bu kategori bütünüyle farklı bir aydınlatıcı anlama sahiptir; kapitalist modernleşmenin en yoğun yaşandığı yerlerde, gerçekten, 1990'lı yıllar boyunca pasif devrim, dillerin çevrilebilirliği, hegemonya ve sivil toplum üzerine odaklanan yeni bir Gramsci okuması gelişmiştir. Bu kavramlar, yaygın gücün ve kontrolün analizinde kilit öğeler olarak görülür. Ama bu analiz çatışma sorununu ortadan kaldırmaz; farklı bir düzeyde ve yeni bir biçimde yeniden sunar. Şimdi klasikleşmiş bir kitabında Franco Lo Piparo'nun bir zamanlar öne sürdüğü üzere,[18] *Defterler*'de kilit bir sorun olan dil sorunu, hegemonyaya ve ideolojiye ilişkin sayısız analizin merkezinde yer alırken,[19] "dillerin ve kültürlerin çevrilebilirliği" ile hegemonya,[20] dolayısıyla da siyaset ve ekonomi, yani praksis arasında bağ kurulmuştur.[21] Pasif devrim konusunda da geniş araştırmalar vardır ve devrim konusunu yirminci yüzyıl çerçevesinde yeniden düşünme yeteneğine ışık tutar.[22] Bunalım ile devrim arasındaki apaçık bir bağ yoktur; aksine, bunalımlar sürekli olarak düzenleme mekanizmalarına geri emilir. Ama bu, istikrarın bunalıma hâkim olduğu anlamına gelmez; aksine, bunalımın genelleşmiş olduğu, istikrardan ve kapitalist piyasanın sürekliliğinden *ayrılamaz* bir hal aldığı anlamına gelir.[23] Eğer her türlü "tarihselci" ayartma terk edilerek *Defterler* bu şekilde okunursa, sadece birkaç yıl önce Gramsci'yle kesinlikle bağdaşmaz görünen Althusser'in ya da Foucault'nun yaklaşımları gibi diyalektik karşıtı yaklaşımlarla üretken bir karşılaşmaya olanak vermekle kalmayıp, bunu gerekli de kıldıkları anlaşılır.[24]

2. Dünya çapında bir Gramsci ağı

Gramsci incelemelerinin 1978 ve 1986 yılları arasındaki dönemi "ölü sezon" olarak adlandırılmıştır.[25] Bu kritik talihsizlik, komünist siyaset, aydınların siyaseti ve yavaş yavaş gerileyen İtalyan tarihsiciliği arasındaki kararsız dengenin nihai bunalımıyla yakından bağlantılıdır. İtalya'da işçi hareketi ağır bir tarihsel yenilgiye uğramış ve Gramsci'nin düşüncesi ile İKP arasındaki ilişki kesin olarak sonlanmıştır. Bu sonlanma yalnızca İtalyan aydınlarda Gramsci'ye yönelik bir ilginin olmadığını ima etmez. Gerçekte, Gramsci'nin mirasının sırf akademik boyuta ya da aksine, salt bir siyasal partinin yaşamına indirgenemeyeceğini düşünen hiç kimsenin görmezden gelemeyeceği yaşamsal öneme sahip iki olayla çakışır. Gerçekten 1978-86 dönemi, *Hapishane Defterleri*'nin uzun bir hazırlık devresinden sonra 1975'te nihayet yayımlanan eleştirel basımının[26] etkilerini göstermeye başladığı dönemdir. Bu olay, 1990'ların ilk yıllarında yeniden başlayıp günümüze kadar gelen Gramsci incelemelerine temel

oluşturmuştur. Bu yeniden başlama -dikkate alınması gereken ikinci olay da budur- yalnızca İtalya'yla ya da Avrupa'yla sınırlı değildir: Aslında, Gramsci'nin düşüncesi -özellikle eleştirel basım ve tam zamanında çıkan İngilizce antoloji[27] sayesinde- 1980'li yıllarda zaten dünyanın her yanına yayılmıştır. Başka yapıtların yanında, *Hapishane Defterleri*'nin İngilizce, İspanyolca ve Portekizce çevirileri (Fransızca ve Almanca çevirilerine ek olarak) yayımlanmıştır. Valentino Gerratana, 1987'de yayımlanan bir makalede,[28] bu yayılmanın "kendiliğinden" niteliğine sevinçle işaret etmiştir; Eric Hobsbawm, Gramsci'nin dünyada en çok bilinen, okunan ve incelenen İtalyan yazarlardan birisi olduğunu belirtmiştir;[29] 1989'da da Roma Gramsci Enstitüsü Vakfı, bu olgunun incelenmesi amacıyla büyük uluslararası konferans düzenlemiştir.[30]

Bu dönüm noktasından sonra, artık yalnızca İtalyanca dışındaki Gramsci incelemelerinin düzelen talihini ele almamız gerekiyor. Açıkçası, Gramsci hakkındaki incelemelerden, ama daha genel olarak, Gramsci okumasının yarattığı dürtünün çeşitli açılardan değerlendiriliş ve farklı bağlamlarda kullanılış biçimlerinden söz ediyoruz. *Los usos de Gramsci* (Gramsci'nin Kullanımları), Gramsci'nin Latin Amerika bağlamında nasıl okunduğunu ve nasıl uyarlandığını 1981'de irdeleyen Juan Carlos Portantiero'nun bir kitabının adıdır.[31] İngiliz ve Kuzey Amerika kültürlerinde,[32] Stuart Hall'ın desteklediği kültürel incelemelerde[33] ya da Güney Asyalı maduniyet incelemeleri grubunun veya Gayatri C. Spivak[34] gibi bir yazarın "maduniyet", "sivil toplum" ve "hegemonya" kavramlarını kullanmalarında vb. vb. Gramsci incelemelerinin iyi şansından söz etmek de aynı ölçüde doğru olur. Bu yazarların Gramsci hakkındaki bilgilerinin yaklaşık ve genellikle dolaylı nitelikte olduğunu belirtmek son derece kolaydır. Gerçekten önemli husus ise yalnızca Marksizmde değil, tüm kurtuluş, özgürlük ve kişisel hürriyet kültüründe yaşanan bir bunalım anında Gramsci'nin tüm dünyada hâlâ okunuyor, inceleniyor ve çevriliyor olduğu gerçeğidir. Onun kategorileri, yaşadığı dönemi ve ayrıca kendi kişisel kültürünü aşan bir hayatiyet göstermiştir; bu da Gramsci'yi yalnızca klasik bir Marksizm veya felsefe yazarı yapmakla kalmaz, çağdaş dünyanın eleştirisi için önerilerin ve perspektiflerin bulunacağı bir kaynak da yapar.

Geriye, altı çizilmesi gereken iki nokta daha kalıyor. Birincisi, 1990'lı yılların sonundan beri, Gramsci incelemeleri İtalya'da yeniden öne çıkmış görünüyor. İkincisi, Gramsci incelemeleri için yeni-Gramsciciliğin yaklaşımını eleştirel olarak inceltmeye yardımcı olabilecek kalite standartları uluslararası düzeyde giderek belirginleşiyor. Bu, yaşadıkları ve çalıştıkları bölgeler için birer referans noktası oluşturan seçkin ve etkili bilimcilerin

İtalya dışında da varlığının bir sonucudur; Brezilya'da Carlos N. Coutinho ya da Birleşik Devletler'de Joseph A. Buttigieg onlara örnek verilebilir. Buttigieg ve Coutinho, 1997'de Valentino Gerratana'nın başkanlığında kurulan ve dünyanın her yanından Gramscicileri bir araya getiren Uluslararası Gramsci Derneği'nin (IGS) üyeleridir.[35] İtalya'da Gramsci incelemelerinin yeniden başlaması, en azından kısmen, IGS'nin faaliyetlerine de bağlanabilir.[36] Bu örgüt, 2000 yılında, *Hapishane Defterleri*'nin sözlüğü için sürekli atölye çalışması başlatmış ve bu emeklerin ilk meyvelerini 2004'te yayımlamıştır: "Amerikanizm ve Fordizm"den tutun "Çeviri ve Çevrilebilirlik"e kadar, *Defterler*'in kilit kategorileri konusunda yazılmış on üç makalenin derlendiği bir cilt.[37]

3. Filoloji ve siyaset

1980'li yılların başka bir önemli olayı, Gianni Francioni'nin *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*'sinin (Gramsci Atölyesi: *Hapishane Defterleri*'nin Yapısına İlişkin Varsayımlar) 1984'te yayımlanmasıdır.[38] Istituto Gramsci'nin 1977'de düzenlediği konferansta bazı veriler sunmuş olan Francioni,[39] bu kitapta, *Defterler*'in yapısına ilişkin olarak Gerratana'nın eleştirel basımından çok yararlanan bir genel okumaya vararak, Gramsci'nin çalışma yönteminin ana özelliklerine işaret etmiş ve *Defterler*'deki tüm notların tarihlerini olabildiğince kesin olarak saptamaya çalışmıştır. *L'officina gramsciana*, Gramsci incelemelerinde yeni bir dönemi, Togliatti'nin Gramsci'ye yaklaşımının kesinlikle terk edildiği bir dönemi başlatmıştır. Togliatti, Felice Platone'yle birlikte, *Hapishane Defterleri*'ni 1948 ile 1951 yılları arasında altı konusal cilt olarak yayımlamıştı.[40] Bu devasa bir dolayımlamaydı: en başta Gramsci'nin düşüncesi ile Togliatti'nin düşüncesi arasında bir dolayımlama ve daha genel olarak, Gramsci'nin düşüncesi ile İtalyan kültürü arasında bir dolayımlama.[41] Bu dolayımlama, *Defterler*'i o günün İtalyan kültüründe ve siyasetinde derhal üretken kılmayı amaçlıyordu, ama bunu, metnin genel profilini yeniden tanımlama pahasına yapıyordu. Metin böylece kabul edilebilir ve güvenilebilir bir bilgi sınıflandırmasını izleyen kategorilerde düzenlendi, oysa Gramsci'nin çalışma yöntemi, daha çok, o sınıflandırmanın sorgulanmasını gerektirir nitelikteydi.[42] İkincisi, metin tamamlanmış, bitmiş ve kesin bir çalışma olarak ele alındı. Metin üzerinde yapılan belirli düzeyde bir inceltme çalışması –yazarın amaçlarını en iyi yansıttığı düşünülen bir inceltme– yayın için gönderildi, önceki tüm inceltme çalışmaları ise yayımlanan metinden çıkarıldı. Aslında,

Gramsci birkaç kez *Defterler*'deki malzemeleri düzenleme isteğine kapılmasına karşın, hiçbir zaman kesin bir sonuca varmamıştır. Bu nedenle, *Defterler*'in yalnızca sorunsal karakterini değil, yakaladıkları düşüncenin tüm yenilikçi kapasitesini de anlamamız, ancak, ilerleme sürecindeki bir çalışma olarak taşıdıkları geçici mahiyetle *Defterler* üzerinde yeniden atölye çalışması başlatmamızla olanaklıdır.[43] Elbette, bu yeniden başlatma için, eleştirel basımın yayımlanmış olması gerekliydi; *L'officina gramsciana* bunu daha ileriye ve daha derinlemesine inceltti. Gramsci'nin analitik kategorilerinin değişiklikler yapılarak, gözden geçirilerek ve bazen keskin şekilde ters yüz edilerek geçirdiği oluşum ve gitgide daha kesin tanımlanma sürecini izlememize olanak veren, sistematik olmayan, artzamanlı bir yaklaşımla metne erişmek böylece mümkün olmuştur.

Bu tarihsel dönüm noktası temelinde, *Defterler*'in yapısına ilişkin irdeleme neredeyse bir anda yeni bir eleştirel basımın gerekliliğine ilişkin bir tartışmaya, Antonio Gramsci'nin Yapıtlarının Ulusal Basımı'nın yapılmasıyla sonuçlanan bir tartışmaya dönüşmüştür.[44] Söz konusu basımda, *Defterler* ile birlikte, Gramsci'nin yazışmaları ve tutuklanmasından önceki tüm yazıları da yayımlanacaktır.[45] Elbette sevinçle karşılanması gereken bu inisiyatif, dikkatleri *Defterler*'in yapısına ilişkin irdelemenin gerçek yenilikçiliğinden saptırma riski taşır. Bazen söylendiği üzere, bugün Gramsci'den tıpkı "Plotinus'tan söz ediyormuşuz" gibi söz etmemiz gerektiği söylendiği[46] zaman, filolojinin yerine bir etkisizleştirme girişimi, bilimsel titizliğin yerine kopukluk, Gramsci'nin düşüncesinin klasik mahiyeti yerine eskimişlik konulmuş olur.[47] Eleştirel basımın yayımlanmasıyla *Defterler*'in yapısına ilişkin yapılan irdeleme, gerçekte tam tersine, bu iki anı birleştirerek metni tüm gücüyle yeniden siyasete yerleştiren bir değere sahiptir. Daha önce söylediğimiz gibi, bu ilke, *Defterler*'deki kategorilerin gelişim sürecindeki mahiyetinin keşfedilmesiyle ilgili olarak geçerlidir; ama metnin bütünüyle, biçimiyle ve *edebî kalitesiyle* ilişkili olarak da geçerlidir –ve bu hiç de önemsiz değildir.

Bu sorunlara eğilen önemli bir incelemede,[48] *Defterler*'de sunulan araştırmanın "yapısal tamamlanmamışlığı", bunların "*mahiyeti gereği* [...] *bitirilebilir/bitirilemez*" olduğu gerçeği, "hapishane dışındaki dünyayı ve problemlerini, mutlak *ve tipik olarak* yirminci yüzyıl"a özgü bir tarzda "bütünüyle yansıtma"yı amaçlayan bir yazının kaçınılmaz sonucu olarak görülmüştür.[49] Filoloji böylece metinler ile siyaset arasındaki, sözcükler ile praksis arasındaki ilişkiyi yeniden başlatır: *Defterler*'in biçimsel olarak dikkate alınması, metnin, *Defterler*'in içeriğindeki sırf bir "kuramsal" düşünüme indirgenemeyeceği düşünülen şeye yönelik eğilimine ışık tu-

tar. Küresel bir Gramsci okuması, belki de ancak metin ile dünya arasındaki oransızlığı ve "kuram"ın yapısal tamamlanmamışlığını[50] tam olarak kavramayı, böylece bunun gerek postmodernizm gerekse postkomünizm olmadığını, ama Karl Marx'ın "Feuerbach Üzerine Tezler"ini Gramsci'nin yeniden ele alma ve radikalleştirme tarzı olduğunu anlamayı başarırsak mümkün olacaktır.

4. Kısmilik ve hakikat

Antonio Gramsci ve mirası hakkındaki irdelemenin daha yakın tarihli bir yeniden inşası, kısmi bir bakış açısı benimseme cesaretini göstermelidir. Birincisi, bu kısmiliği açıkça ve kaçınılmaz şekilde yazarın öncelikleri ve sınırlamaları –hem Gramsci'nin düşüncesini okuma şekilleriyle hem de o düşünce içinde seçilen konularla ilgili öncelikler ve sınırlamalar– belirler. Ayrıca bunu, dünya çapında bir *Gramsci rönesansı*ndan söz etmemize olanak veren bir akışla Gramsci'ye ilişkin son yirmi yılda artmış olan eleştirel literatürün muazzam boyutu da neredeyse mekanik olarak belirler.[51] Ama bu kısmiliği, özellikle, konumuzun mahiyetiyle yakından ilgili olan çok daha önemli bir neden belirler: Bu, kaçınılmaz olarak, Antonio Gramsci'nin düşünüşünün aynı anda ve ayrılamaz bir şekilde hem kuramsal hem pratik, hem felsefi hem siyasal *mahiyeti*nden kaynaklanır. Bu özel niteliğiyle, tekrar tekrar ortaya çıkan bir bölünme ve kopma kapasitesini içerir –ve dolayısıyla kaçınılmaz kılar.

Belirtmek gerekir ki, bu özel nitelik yalnızca Gramsci'nin bir Marksist olduğu gerçeğinden kaynaklanmaz; ne de esasen onun, bütün bir Marksist felsefe fikrinin yeniden inşasına temel oluşturması gereken merkezî kavram olarak "praksis"e yaptığı özel vurguya bağlıdır. Aslında Marksizm, her zaman, felsefe ile siyaset arasındaki, gerçek süreçleri kavramak ile onlara müdahale etmek arasındaki, ideoloji eleştirisi ile tarih bilimi ve siyaset arasındaki ilişkilerle örülmüştür. Ama yalnızca Gramsci'yle bu ilişki, hem Marksizmin hem başka herhangi bir felsefenin açıklanmasında temel alınabilen *bakış açısı* hâline gelir. Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde "kuram ile uygulama"nın birliği üzerinde büyük bir ısrarla durması, "kuramsal" bir duruş noktası ("Feuerbach Üzerine Tezler"de "kuram"a atfedilen anlamda) olarak anlaşılamaz, ama doğrusu, felsefenin yeni bir zemine, düşüncenin yapısal açıdan her zaman bir kuvvetler ve kuramsal-pratik ilişkiler ağında var olan bir duruş noktası olduğu bir zemine taşınması olarak yorumlanmalıdır; duruş noktası, ağ tarafından koşullandırılır ve karşılık olarak kendisi de ona etki eder.

Ama bu felsefi yenilik, Gramsci'nin siyasal ve kuramsal çalışmayı kesinlikle özgün bir tarzda -1920'lerdeki başka herhangi bir Marksiste kıyasla- bütünleştiren yaşamöyküsünden ayrılamaz.[52] Bu hiç de bir değer yargısı değildir; Antonio Gramsci'nin mirasını tartıştığımız zaman gerçekten neyin söz konusu olduğunu kavramak istiyorsak çıkış noktası olarak almamız gereken somut bir gözlemdir. İyi bilinir ki, Gramsci 1911'de Torino Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne girdi, dilbilim dalından mezun olmak niyetiyle insani bilimler eğitimi aldı. Ama aşağı yukarı 1917'de bile ana faaliyet olarak siyasal gazetecilikle uğraşıyordu ve İtalyan Sosyalist Partisi'ne mensup yerel grubun lideriydi. 1921'de İKP'nin kuruluşunda yer aldı ve en başından beri partinin dergisini yönetti. 1924'te Parti Genel Sekreteri oldu ve Kasım 1926'da tutuklanıncaya kadar bu görevini sürdürdü. Bu döneme ait metinler -çoğunlukla makaleler ve siyasal belgeler- o zamanların en canlı kültürel tartışmalarından (Benedetto Croce, özellikle de *Aesthetics as Science of Expression and General Linguistics* [Anlatım Bilimi Olarak Estetik ve Genel Dilbilim] bunlardandı) aldığı esinle seçkin bir komünist lider hâline gelen, Üçüncü Enternasyonal'in en seçkin siyasetçilerinin tümüyle irtibatı olan ve en sonunda, başında bulunduğu Partiye kendi kişiliğinin özgünlüğünü bir ölçüde yansıtan özgün bir çehre kazandıran genç bir sosyalist aydını betimler.

Şimdi 1914'teki yazıları 1926'daki yazılarla karşılaştırırsak, kesin bir geçiş dikkatimizi çeker. Genç sosyalist gazeteci, ilk başta, (esasen dünyevi içkincilik olarak anladığı) "felsefe"nin insanları önyargılardan özgürleştirici bir araç olma ve eleştirel, bağımsız bir kitlesel bakış açısı oluşturma yeteneğine kendi başına sahip olduğunu düşünür. Ne de olsa bu, kapsayıcı ve devrimci olarak felsefenin özerk yeteneklerine ilişkin idealistçe bir anlayıştır. Bu anlayış, felsefeyi, yaşamı değişime uğratmak için yaşama "yatırılabilen" bağımsız bir güç olarak görür; aslında Gramsci'nin 1914-1918 arasındaki faaliyetleri, sosyalist çevrelerde ağır basan pozitivist ve mekanik *Weltanschauung*'u alt etmeye ve onun yerine yeni bir özgürlük, tarih, enerji ve irade felsefesi (özetle, Bergson, Sorel ve Croce'un bir karışımını) koymaya yönelik bir "kültürel" mücadele olarak tanımlanabilir.[53] O zamanlar Gramsci hiç de belli bir ortodoksluğun savunusu olarak Marksizmle ilgilenmez ("*Kapital*'e Karşı Devrim" başlıklı makalesini düşünmeniz yeter), ama işçi sınıfı için özerkliğin ve tarihsel öznelliğin kazanılmasında felsefe olarak Marksizmin neyi temsil edebileceğiyle ilgilenir: Felsefe, bilinci uyandırma ve böylece devrimci eylem üretme kapasitesine sahip o özgül "güç"tür.

Ama bu yıllara aynı ölçüde damga vuran ve birincisiyle belirgin bir karşıtlık gösteren başka bir unsur daha vardır. Gramsci, proletaryanın kazanması gereken "kültür"ün, sırf yaygınlaştırılması ve bilince dayatılması gereken kapalı ve kesin bir öğreti olduğunu düşünmez. Aksine bu, yaygınlaştırılması için, işçilerin sözüm ona "kendiliğindenliği" ile buluşan ve onu mekanik değil diyalektik bir tarzda bütünleştiren başka araçların gerekli olduğu bir eleştirel özgürleşme ilkesidir. Tüm bunların vardığı nokta, Gramsci'nin bir toplu tartışma pratiği olarak, hâkim ideolojinin hegemonyasından kurtulmuş mekânların inşası olarak ve kapitalist burjuvazinin kuvvetlerinden farklı kuvvetler arasında yeni ideolojik ilişkilerin kurulması olarak anladığı yoğun bir "eğitim" faaliyetidir. Gramsci, 1914'ten itibaren kendini çeşitli inceleme ve eğitim gruplarının oluşturulmasını özendirmeye adamıştır: 1917'de "ahlaki yaşam" kulübünden, 1919'da "kültür okulu"na ya da 1921'de işçi kültürü enstitüsüne ve 1925'te parti okuluna kadar. Güçlü ideolojik süreklilik çerçevesinin 1917'den 1925'e kadar bazı değişiklikler geçirdiği, yapılan adlandırmalardan açıkça görülüyor: "burjuva kültürü"yle ilişkide giderek artan bir radikalleşme ve belirli bir "örgütsel" katılaşma -her ikisi de özellikle sosyalist reformculuğa karşı tartışmaları çok daha sertleştiren uluslararası komünist hareketin başlangıcı ve ilk örgütlenmesi bağlamında daha iyi anlaşılabilir. Bu yıllarda Gramsci'de, "burjuva bilim" ile "proleter bilim" arasındaki Buharin'e has ayrımı örnek alan bazı pasajlar bulabiliriz.[54] Ama başka bir şeye dikkat etmek önemlidir: "İnsani bilgi ilişkileri"nin örgütlenmesiyle *örtüşen* bir şey olarak felsefenin statüsüne ilişkin henüz zımnen ifadesini bulan belirleyici nitelikteki yeni bir anlayışı işte bu sayfalarda buluruz. Başka bir deyişle bu, felsefenin statüsünün kuram ile uygulamanın birliği doğrultusunda yeniden formüle edilmesidir ve Gramsci, ne de olsa, *Hapishane Defterleri*'ni bu anlayışın apaçık formülasyonuna ve bunun "pratik", yani siyasal sonuçlarının saptanmasına adar.[55]

Bu, felsefe ile gerçeklik arasındaki ilişkilere dair çok daha karmaşık bir anlayışa, yani ideolojilerin ve dolayısıyla, iyiden iyiye akılcılaştırılmış ve merkezîleştirilmiş olsalar bile kendileri de ideolojik ürünler olan felsefelerin varoluşu için -kılgısal ve kuramsal, maddi ve ideolojik ilişkilerin *örgütlenmesi* olarak- siyasetin *gerçek* ağ hâline geldiği bir anlayışa geçiştir. "Hegemonya" kavramının ilk kez 1925-6 döneminde formüle edilmesi bu gelişime denk düşer: Hegemonya, ideolojinin siyasal örgütlenmesidir, ideolojik ilişkileri gerçek, yani etkili kılmanın yoludur.[56] Marksizm de, her ideolojik gerçekliğin hegemonik karakteri konusunda kuramsal farkındalığa sahip olduğu anlamında, hegemonya kuramı-uygulaması olarak

özetlenir. Dolayısıyla, kısmi bir bakış açısı olarak, başat hegemonyanın eleştirisine etkin şekilde katılan bir siyasal güç hâlinde kendini ideolojik ilişkilerin içine sokar. Bu farkındalık, ortodoksluk/heterodoksluk ikileminin Marksist kuram açısından tüm anlamını yitirmesine neden olur. Gerçekten Gramsci, *Defterler*'de şöyle yazar:

> "Ortodoksluk" kavramı yenilenmeli ve gerçek köklerine yeniden oturtulmalıdır. Ortodoksluk, Marx'ın öğrencilerinin birinde ya da diğerinde, Marksizme yabancı akımların şu ya da bu eğiliminde aranmamalı, Marksizmin kendi kendine yeterli olduğu, yalnızca toptan bir dünya kavrayışı, toptan bir felsefe inşa etmek için değil, toplumun toptan pratik örgütlenmesine hayat vermek, yani tümel, toptan bir uygarlık olmak için bütün temel unsurları kendi içinde taşıdığı anlayışında aranmalıdır.[57]

Ortodoksluğun bu şekilde felsefi özerkliğe indirgenmesi, sorunun kendisinin uçup gittiğini ima eder, çünkü ortodoksluk kendine ait bir içeriğe sahip değildir, ama praksis ölçütünden, yani yeri gelince felsefe ile siyasetin birliğinin Marksist felsefede yansıtılış ve hakikatle olan ilişkisinin belirleniş biçiminden kaynaklanan *eleştirel* tutumla özdeşleştirilir. Nihayetinde ortodoksluk, Marksist bakış açısının bilinçli kısmiliğidir, bilinçli sonluluğudur.

Öyleyse, Gramsci hakkındaki tartışmanın yeniden inşasının kaçınılmaz kısmiliğinin nedenleri bunlardır. Gramsci'ye ilişkin çeşitli yorumlar, praksis felsefesinin benimsediği bakış açısının yapısal özgüllüğünü, yani praksis felsefesinin bir "felsefe-siyaset" olduğu gerçeğini farklı bakış açılarından ortaya koyma yetenekleri temel alınarak sorgulanmalı, seçilmeli ve yargılanmalıdır. Gramsci şöyle yazar:

> Marksizm, kuramı açısından, başka herhangi bir felsefeyle karıştırılamaz ya da başka herhangi bir felsefeye indirgenemez: O, yalnızca önceki felsefeleri alt ettiği için değil, ama özellikle bütünüyle yeni bir çığır açtığı, yani felsefenin anlaşılma biçimini baştan sona yenilediği için özgündür.[58]

Gramsci'nin zihninde felsefeden siyasete geçiş diye bir şey yoktur[59] (gerçekte o, Feuerbach üzerinde on birinci tezin böyle okunması gerektiğini reddeder),[60] ama felsefi olarak düşünmenin (ve felsefe hakkında düşünmenin) tamamen yeni bir yolu vardır. *Defterler*'in yorumlanmasında bu gerçek hakkıyla dikkate alınmazsa, yapıt elbette entipüften gibi gösterilmiş olacaktır. *Defterler* sanki "bir felsefe kitabı" (gördüğümüz üzere, *asla yazılmamış* bir "kitap") imiş gibi okunursa, sonuç kesinlikle, Gramsci'nin düşüncesinin zayıf kuramsal tutarlılığına ya da *felsefi olmayan* karakterine[61] veya felsefe tarihinin şu ya da bu okuluyla oldukça süreklilik gösteren

bir bağa sahip olduğuna vurgu yapılması olurdu. Gramsci "yorumlar"ını düşündüğümüz zaman, bütün bir okumalar dizisinin -bunları "akademik" diye tanımlayabiliriz- temelden yanlış olduğu ve bunlardan hiçbir şey ya da neredeyse hiçbir şey kazanılamayacağı gerçeğine dikkat etmeyi öğrenmeliyiz. Onların değerlendirmeleri olumsuz ya da olumlu olabilir,[62] ama her zaman Gramsci'nin düşüncesinin dinamiğine uzak kalacaktır.

NOTLAR

1 Bu, Togliatti 2001, s. 131-50'de yayımlanan 1949 tarihli bir makalenin başlığıdır.

2 1950'li ve 1960'lı yıllardaki "Croceo-Marksizmler" için bkz. Rossi-Landi 1982, s. 115.

3 Bu, Eugenio Garin'in 1955'te yayımlanan ve daha sonra pek çok basımı yapılan etkili bir çalışmasının başlığıdır.

4 Ayrıca bkz. Garin 1958, s. 3-14. Ayrıca bkz. Aynı yazardan, aynı doğrultuda, Garin 1967, s. 119-43; ve Garin 1969, s. 37-73. Tüm bu yazılar şimdi Garin 1997'de bir araya getirilmiştir.

5 Croce 1947, s. 86. "Bizden biri" ifadesi, Garin'in (1958, s. 9) onayıyla alınıp kullanılmıştır.

6 Baratta 1987'de bu duruma zekice ışık tutulmuştur. Genel olarak karş. Liguori 1996, s. 72-8. Bkz. Liguori 2005, s. 7-36'daki güncelleme.

7 Toni Negri 1973, s. 77-83'deki şiddetli Gramsci karşıtlığından, daha sonra Gramsci'nin anti-Stalinist savaşçı olarak övüldüğü Negri 2005'e kadar Toni Negri olgusu bu bakımdan bir örnektir. 1977-9 dönemi konusunda bkz. Liguori 1996, s. 195-7.

8 Bkz. Liguori 1996, s. 138-43.

9 Bkz. Liguori 1996, s. 107-9 ve 132-8. Karş. Badaloni 1971. Bu olayların değerli (ve yanlı) bir yeniden inşası, Nicola Badaloni'nin Badaloni 1987, s. 161-2'deki "Introduzione generale" yazısında bulunabilir.

10 Nicola Badaloni'nin Badaloni 1962'den Badaloni 1975'e ve Badaloni 1988'e geçişi bu açıdan dikkate değer: Tarihsicilik konusu her zaman onun yaklaşımının merkezinde yer alır, ama tarihsel dönüşümlerde "özne"nin hümanist merkeziliğine her türlü atıfla gitgide bağını koparır.

11 Karş. en başta de Giovanni 1977, s. 221-57; Mangoni, 1977, s. 391-438; Vacca 1977, s. 439-80; Cerroni 1977, s. 127-60; De Felice 1977, s. 161-220; Buci-Glucksmann 1977, s. 99-125; Bodei 1977, s. 61-98.

12 Bobbio 1969, s. 75-100'deki ünlü yazının anlamı son analizde buydu.

13 Buci-Glucksmann'ın 1975'te çıkan ve 1977'deki seminerin en önemli konularını önceden kestiren önemli bir kitabının kilit konusu budur.

14 Bu dönem konusunda genel olarak bkz. Fanini ve Zanini (editörler) 2001.

15 Paggi 1984, s. x. Paggi, "Da Lenin a Marx" başlıklı makalesinde felsefenin yerine siyaset biliminin konulmasını kuramsal olarak da savunur; Paggi 1984 (ama ilk basımı 1974), s. 427-98'de.

16 Bkz. Q 15, 17, s. 1774; Q 15, 56, s. 1818-19; Q 15, 62, s. 1827. Referanslar, uluslararası kabul gören standartlar kullanılarak Gramsci 1977a'dan alınmıştır. İtalya'da yapılan eleştirel basıma göre, Q (*Quaderno*), Defter'in kısaltmasıdır, sonra sırasıyla Defter numarası, paragraf numarası ve sayfa numarası gelir.

17 Paggi 1984, s. ix.

18 Lo Piparo 1979.

19 Bkz. örneğin Ives 1998, s. 34-51; Ives 2004b ve Ives 2005, s. 455-68.

20 Karş. Tosel 1981, s. 235-56, özellikle s. 235-45.

21 Karş. Frosini 2003b, s. 29-38.

22 Karş. Vacca 1999; Burgio 2002, s. 88-97; Voza 2004, s. 189-207.

23 Bkz. Gramsci 1977a, Q 15, 5, s. 1755-9. başlığı "Geçmiş ve Günümüz. Bunalım".

24 Althusser üzerine bkz. Robelin 1992, s. 85-95 ve Finelli 1997, Foucault üzerine bkz. Balibar 1992, s. 259-69; ve Kouvelakis 1996, s. 83-94.

25 Liguori 1996, s. 198-221.

26 Bkz. Gerratana 1967, s. 240-59; Gerratana 1970, s. 455-76; Gerratana'nın Gramsci 1977a'ya yazdığı Öndeyiş; *Rinascita/Il contemporaneo* 1975.

27 Gramsci 1971b. Daha sonra, Gramsci 1995.

28 Gerratana 1987, s. 5.

29 Hobsbawm 1987.

30 Righi (ed.) 1995, 4 kıtadan 27 bilimcinin bildirileriyle. Ayrıca bkz. Hobsbawm 1995.

31 Portantiero 1981. Portantiero, Gramsci 1977b seçkisine yazdığı girişe ilk önce "Los usos de Gramsci" başlığını koymuştu.
32 Bkz. örneğin Martin (ed.) 2002.
33 Baratta (2003, özellikle s. 181-5) bu akımla üretken bir eleştirel etkileşimi temsil eder.
34 Spivak 1988, s. 271-313. Maduniyet incelemeleri için Gramsci'nin önemine ve sınırlarına ilişkin bir yeniden değerlendirme, Buttigieg 1999, s. 27-38'de bulunabilir.
35 Bkz. <www.italnet.nd.edu/gramsci>.
36 Bkz. <www.gramscitalia.it>.
37 Frosini ve Liguori (editörler) 2004, Giorgio Baratta, Derek Boothman, Giuseppe Cospito, Lea Durante, Fabio Frosini, Guido Liguori, Rita Medici, Giuseppe Prestipino, Pasquale Voza'nın katkılarıyla.
38 Francioni 1984. Bu bölümde irdelenen konular için genel olarak bkz. Liguori 1999, s. 217-32.
39 Francioni 1977, s. 369-94.
40 Gramsci 1948; Gramsci 1949a; Gramsci 1949b; Gramsci 1949c; Gramsci 1950; Gramsci 1951.
41 Gramsci'nin *Hapishane Mektupları*'nın ve *Hapishane Defterleri*'nin birinci basımı konusunda Togliatti'nin yazışmaları şimdi Daniele 2005'de yer almaktadır.
42 Bu yön, Mordenti 1989, s. 413-28'de ve daha yakın zamanda Mordenti 1996, s. 553-629'da vurgulanmıştır. Ayrıca bkz. Monasta 1985.
43 Karş. Frosini 2000, s. 108-20; Frosini 2003a, s. 21-76.
44 Karş. Francioni 1992, s. 85-186 ve Istituto Gramsci Informazioni 1992, s. 69-84, Nicola Badaloni, Sergio Caprioglio, Giuseppe Vacca, Renzo Martinelli, Dario Ragazzini, Rita Medici, Lucia Borghese, Joseph A. Buttigieg, Luciano Canfora, Gianni Francioni, Leonardo Paggi, Michele Ciliberto ve Marcello Mustè'nin bildirileriyle.
45 "Antonio Gramsci'nin Yapıtlarının Ulusal Basımı Komisyonu" Kültür Bakanlığının Aralık 1996'da çıkardığı bir kararnameyle kuruldu. *Defterler*'in birinci cildi 2007'de yayımlandı ve *Çeviri Defterleri*'ni de içeriyordu (Gramsci 2007).
46 Paggi, Istituto Gramsci Informazioni 1992, s. 79'da.
47 Bkz. Gerratana 1997, s. xi-xxvi.
48 Mordenti 1996. Ayrıca bkz. Mordenti 2007.
49 Mordenti 1996, s. 613.
50 Bkz. Buttigieg'nin Giriş yazısı, Gramsci 1991, s. lvi, lxxii-lxxvi'de; Wagner 1991 ve Buey 2001, s. 129-84.
51 John M. Cammett, Francesco Giasi ve Maria Luisa Righi'nin editörlüğüyle yayımlanan *Gramsci Bibliography* (Gramsci Kaynakçası) (<http://213.199.9.13/bibliografiagramsci>) adresinde şimdi çevrimiçi olarak yayımlanıyor, sürekli güncelleniyor ve neredeyse 16.000 başlık içeriyor.
52 Paggi 1970, s. xlv-xlvi'de bu özel niteliğin altı çiziliyor; Gramsci'nin Leninizmi ile Lukács'ın Leninizmi arasında aydınlatıcı bir karşılaşmayı orada görüyoruz.
53 Genç Gramsci'nin "kültür" mücadelesi konusunda bkz. Garin 1969, s. 38-55.
54 Örneğin şu satırlarda olduğu gibi: "Ne bir 'nesnel inceleme' ne de bir 'ilgisiz kültür' bizim saflarımızda yer bulabilir; hümanist, burjuva okul anlayışına göre normal olarak kabul edilen eğitim sorunlarına benzer hiçbir şey. Biz bir mücadele örgütüyüz [...] Bize göre, inceleme ve kültür, ivedi ve nihai amaçlarımıza ve bunları eyleme dökme yollarına ilişkin kuramsal farkındalıktan başka bir şey değildir." ("La scuola di partito", Gramsci 1971a, s. 49-50'de). Karş. Bucharin 1977, s. 7-11.
55 Karş. Q 10 II, 6iv, s. 1245: "Tüm spekülatif felsefelerin 'siyaset'e, tarihsel-siyasal yaşamın bir anına indirgenmesi; praksis felsefesi, insani bilgi ilişkilerinin gerçeklerini siyasal 'hegemonya'nın bir öğesi olarak kavrar".
56 Bkz. 1926'da yazılan "Alcuni temi della quistione meridionale" başlıklı makale, Gramsci 1971a, s. 137-58'de.
57 Q 4, 14, s. 435.
58 Q 4, 11, s. 433.
59 Lucio Colletti'nin yorumuna dayanarak Lepre'nin (1978, s. 28-9) anladığı üzere: Gramsci'nin Marksizmi o zaman bir felsefe, dünyanın "dönüştürülmesi" ve dünya konusunda "düşünüm" olmazdı artık.
60 Karş. Q 10 II, 31, s. 1270: "11. tez: 'Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa şimdi onu değiştirmenin zamanıdır', herhangi bir felsefe türünün reddedilmesi olarak yorumlanamaz, yalnızca filozoflara ve 'papağan gibi konuşmalarına' yönelik bir kızgınlık ve kuram ile uygulama birliğine ilişkin güçlü bir ifade olarak yorumlanabilir".
61 Karş. *Defterler*'i "İtalyan toplumunun 'sosyolojik' bir incelemesi"ne indirgeyen Colletti 1974, s. 3-28, özellikle s. 25. Aynı görüş Sasso 1991'de de dile getirilmiştir.
62 Bkz. sırf örnek olsun diye bkz. Finocchiaro 1988; Kanoussi 1999, s. 349-64; Kanoussi 2000, s. 81-7; Sasso 2003, s. 351-402.

Bölüm 36

Marx'a Ulaşamamak: Habermas



Jacques Bidet

Habermas bugün sosyal demokrasinin filozofu olarak önemli, simgesel bir konuma sahiptir. Birçoklarına göre ilerici ve özgürlükçü, güçlü ve özgün bir bakış açısını savunmasıyla, Marksizmin sözde çöküşünün ardından en akla yatkın duruşu temsil eder. Felsefe ile sosyal bilimi birbirine bağlama tarzından dolayı, Frankfurt Okulu'na ait eleştirel kuramın güdüsünü ve gerçekte, Marx'ın özgün emelini sürdürür. Ve gitgide arasına daha çok mesafe koyduğu bir Marksizmin varislerini büyüler.

Bu uzaklaşmanın mahiyetini anlamak istiyorsak, onun açıkça Marksist eğilimli ilk yazılarına kadar geri giden ve ayrışmaların gelişmesine temel oluşturacak özgün farklılığı deşifre eden bir köken çalışmasına gerek vardır. Burada kendimi, buna bağlı "kaybı" ölçmeye çalışmakla sınırlayacağım. Habermas'ın çalışmalarının Marksizm eleştirisiyle olan muazzam ilgisini ve yeniden şekillendirilmesi için sağladığı dürtüyü iki kitapta ortaya koymuş olduğum için, bunu yapma hakkımın olduğuna inanıyorum.[1]

1968: *Rasyonel Bir Toplum/Bilgi ve İnsansal İlgiler*

Marksist özgürleşme perspektifini öne çıkaran *The Transformation of the Public Sphere* (*Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*; 1962) Marx'a sürekli gönderme yapar.[2] 1963'te çıkan *Theory and Praxis* (Kuram ve Praksis), "Eleştiri Olarak Marksizm"e,[3] kendi *praksis* felsefesini, insanın tarihin öznesi olarak kendini keşfetmesini kapitalist toplumun bunalımının nesnel eğilimlerine kazıyan maddeci düşünüre bir bölüm ayırmıştır. Ama gerçekten özgün ilk gelişmeler 1968'de yayımlanan iki çalışmada bulunacaktır.

Habermas'ın sonraki görüşlerinin birçoğuna *Toward a Rational Society*'de (*Rasyonel Bir Topluma Doğru*) önceden işaret edilmiştir. Bu kitapta, Webergil modernlik, Marcuse tarzı olumsuz bir bakışla ele alınır (teknoloji, toplumsal tahakkümdür) ve "kurumsal çerçeve"yi ya da "yaşam dünyası"nı "akılcı-amaçlı eylem alt sistemleri"nin (AAES'lerin) karşısında koyan Parsons tarzı ikici bir yeniden yoruma tabi tutulur. Yeni taş çağının şafağında ortaya çıkan ve "geleneksel toplumlar"da şekillenen bu sonuncular, modernlikte üstünlük sağlayarak, eski inançlar ve değerler bütününü meşru olmaktan çıkarmıştır. Modern zamanın birinci -liberal- çağında, piyasa eşitliği (biçimsel hak) ideolojisi hâlâ bunların önünde engeldir. Ama devlet müdahalesinin ve bilim-teknoloji kaynaşmasının damga vurduğu "ileri kapitalizm"de artık çağdışı kalır. Alt sistemler, üretimci bir ideolojinin bayrağı altında, tüm alanı istila ederek, toplumsal varoluşu siyasetten uzaklaştırır. Bu nedenle Habermas, gerçekte ancak kendini "tahakkümden arınmış, kamusal, kısıtsız tartışma" mekânında konumlandırarak' -yani, kendini "kısıtsız iletişim"e dayanan oldukça farklı bir "akılcılaştırma anlayışı" ile karşılaştırarak- bilimsellik iddialarını haklı gösterebilen bu teknokratik meşrulaştırmayı irdeleme görevine kendini verir.[4]

Ne var ki, Habermas'ın çözüm getirilecek problemi inşa etme tarzı tartışmaya açıktır. "Üretici güçler/üretim ilişkileri" ikilisini "emek/etkileşim" ikilisine çevirerek, ikinci terimin özgül içeriğini boşaltmakla kalmaz, birinci terimi de yeniden şekillendirir. Gerçekte, şu fikri Marx'a atfeder:

> Kapitalist üretim tarzı, amaçlı-akılcı eylem alt sistemlerinin *daimi* genişlemesini garantileyen ve öylelikle, kurumsal çerçevenin üretim güçlerine olan gelenekselci "üstünlüğü"nü altüst eden bir mekanizma olarak kavranabilir.[5]

Böylece "emek" ile "amaçlı-akılcı eylem"i özdeşleştiren Habermas, en başından gizlice bir kavramsal devrime girişir. Çünkü Marx'ın emek kavramı, araçların bir amaca tek yanlı yeterliliği [*Zweckrationalität*], araçsal akılcılık] için değil, amaç ve araç arasındaki ikili ilişki için geçerlidir. Genel olarak emek, yalnızca, verili bir amaç için "zaman ekonomisi"nin karakterize ettiği soyut emek değildir. Aynı zamanda ve bağıntılı olarak da belirli bir kullanım değerini gözeten ve kullanımın bir *toplumsal norma* büründüğü somut emektir. Emek, amaçla ölçülen, ama yalnızca güttüğü amaca yüklediği anlamla ilgili olarak "anlamdan arındırılmış" bir araçtır. Yalnızca, *akla yatkın* olduğu varsayılan bir amaçla ilgili olarak bir

akılcı faaliyettir. Ve Marx'ın tüm uğraşı, kapitalizm koşullarında bu iki terimin nasıl birbiriyle ilişkisiz kılındığını göstermeye yöneliktir, çünkü emeğin somut amacı -kullanımın değeri olarak amacı- kapitalizmin özel ereği olarak, insanlık ve doğa açısından sonuçları -başka bir deyişle, kullanım değeri açısından etkileri- ne olursa olsun, sırf kendisi için güdülen bir "soyut" amaç olarak kâr dürtüsünün tehdidi altındadır. Marx böylece "amaçlı akılcılık" kavramının yapısını söker, "üretim", üretkenlik ya da "üretici güç" kategorilerinin ideolojik birliğini ayrıştırır. Kapitalist üretim, *tout court* (başlı başına) "üretim" değildir: *Bu iki amaç arasındaki özgül, çelişik bir gerilim tarafından belirlenir.* "Akılcı-amaçlı eylem alt sistemleri" kavramı, "üretici güç" kategorisinin ideolojik birliğini, Marx'ın analizinin yıktığı yapay birliği, yeniden kurar. Böylelikle Habermas, emeğin asıl özü "akılcı-amaçlı eylem alt sistemleri"nin meta biçiminde cisimleştiği ölçüde, Marx'ın aslında sermayeye yüklediği yükü "emeğe" atfedebilir, aynı zamanda da piyasayı üretken akılcılığın kusursuz biçimi olarak meşrulaştırır.

Emeği amaçlı eylem olarak gören Habermasgil kategori, elbette eleştirel bir niyet ve önem taşır. Ama paradoksal olarak kendini nötrleştirir, çünkü bu toplumsal ilişkiyi, doğa bilimlerinden devşirilmiş bir epistemolojik modele uygun olarak "sistem" açısından billurlaştırır. Böylelikle neoklasik iktisatçıların epistemolojik ufkuna, en sonunda Habermas'ın üst kuramında (göreceğimiz üzere) kayda değer bir rol biçtiği *homo oekonomikus*'a atıfta bulunur. Yaşam dünyasına "demirlemiş" bir kamusal hukuksal-siyasal durum elbette bu ekonomik uygulama sistematiğiyle eklemlenir. Ne var ki bu, işleyiş kavramları özerk şekilde, bir ekonomi biliminin nesnesi olarak geliştirilen ekonomik ilişkiye göre dışsal kalır.

Habermas'ın Marksist emek kuramında yaptığı değersizleştirme, "değere ilişkin emek kuramı" konusunda yapılan ve onu, ölçü birimi olarak "basit emek" düşüncesiyle ilişkilendiren oldukça yaygın ama hatalı ve temelde entipüften bir yorumu benimsemesinde de görülür. Bilimin ve teknolojinin gelişmesiyle, Marx'ın sorunsalı anlam ve önemini sözüm ona yitirir, çünkü bilim ve teknoloji,

> Marx'ın artık değerin tek kaynağı saydığı şeyin, yani dolaysız üreticilerin emek gücünün gitgide azalan bir rol oynadığı bir ilişki içinde, bağımsız bir artık değer kaynağını [temsil eder].[6]

Habermas, "değere ilişkin emek kuramı"nı (gerçekte, dolaysız üretim ilişkisine indirgenemeyecek, bilgiyle bütünleşmiş emek gücünü öngören kuramı) bir yana iterek, artık değer kuramını önemsizleştirir; sonuç ola-

rak bu kuram artık bir el koyma kuramı olarak görülemez, çünkü analitik önkabullerinden yoksundur; ya da *a fortiori*, soyutlamaya ("kötü sonsuzluk"a, kâr biriktirerek insanlık ve doğa pahasına sonsuz güç yığma dürtüsüne) ilişkin bir kuram olarak görülemez, çünkü bu işlev zaten "ekonominin sistemi"ne, onun bir akılcı-amaçlı eylem alt sistemi olarak tarihsel "akılcılaştırılması"na verilmiştir -bu oldukça farklı bir şeydir.

Habermas, *Bilgi ve İnsansal İlgiler*'de, genç Marx'ın felsefi izlekleri ile Marx'ın araştırmalarının (*Kapital*'e götüren) konusu arasında ayrım yapar. Bir yandan Marx, emeği, aşkın kategori, "dünyayı oluşturan yaşam faaliyeti" yapar: "bir eleştiriyi karakterize eden [Fichteci anlamda] düşünüm öğesinden kesinlikle yoksun" ve "araçsal eylemle sınırlı bir referans çerçevesine geri çekilme" oluşturan pozitivist bir anlayış.[7]

Öte yandan, "yaptığı maddi sorgulamalar düzeyinde ... Marx, hem çalışmayı hem etkileşimi kapsayan toplumsal uygulamayı her zaman hesaba katar", dolayısıyla da "normlar" ve "iletişimsel eylem" dünyasına atıfta bulunur -ve bunu, özgül olarak, "sınıf mücadeleleri" açısından ya da sınıflar olarak özneler arasında "tahakkümden bağışık tartışma"ya yönelik bir etkileşim açısından yapar.[8]

Gerçekte, bu ikinci hususta Marx'ın sorunsalını zayıflatan Habermas'tır. Marx için *emek, etkileşim*dir. Onun ekonomisi siyasaldır. Buna karşılık, akılcı-amaçlı eylem alt sistemi, Weber'in damgasını taşıyan iki yüzlü bir kavramdır: Toplumsal-eleştirel yüzüyle, toplumsal tahakkümü çağrıştırır; akılcı yüzüyle, liberal *homo oekonomikus* geleneğini devralır. Nesnesine göre dışsal kalacak bir iktisat eleştirisi işte böyle müjdelenir.

"Felsefi anlayış"a gelince, Habermas'ın (defalarca yineleyerek) öne sürdüğüne göre Marx, genç Hegel'de doğru yolu -*The Spirit of Christianity and Its Fate*'in (Hıristiyanlığın Ruhu ve Yazgısı) ortaya koyduğu ve uzlaşmada doruğa ulaşan "ahlakın diyalektiği" sayesinde- bulmuş olabilirdi.[9] Bu, Marx'ın sınıflar dramaturjisine *bireyler arasındaki* ilişkiler açısından düzenlenmiş bir ufuk atfeden alışılmamış bir felsefi çözümdür: tanınma için mücadele. Bu reddedileceği için değil; ama *sınıfsal ilişki* için uygulanabilir değildir. Hegel'e özgü farklı bir figür -"efendi ve köle figürü- daha yeterli olurdu. Ne var ki, uzlaşmayla son bulmak şöyle dursun, sınıfların ortadan kaldırılmasını temsil eder şekilde efendinin gereksiz kalmasıyla, ilgasıyla sonuçlanır. Aksine, "ahlakın diyalektiği", sınıflar arasında karşılıklı tanımayla, "yeniden kurulan" -ama birinin diğerine hâkim olduğu- iletişimle son bulur.

Böylece "kısıtsız iletişim"in belirsizlikleri peşinen görülür.

1973: *Meşruiyet Bunalımı*

Legitimation Crisis (Meşruiyet Bunalımı), bu evrede Marksizmin etkisine tanıklık eder. Habermas, "ileri kapitalizmin bunalımı"nı analiz etmek için, konuyu açıklığa kavuşturmak üzere Marksizmin toplumsal oluşum kavramına bakar, ama bunu ... Parsons ve Durkheim açısından yapar. "Sistemlerin bütünleşmesi"ne, kendi kendini düzenleyen alt sistemlerin düzenlenmesine ilişkin problemler, bir "toplumsal bütünleşme" bunalımında kendini açığa vurur: Normatif yapıları oluşturan oydaşma çöküyor; toplum kargaşaya sürükleniyor...

Habermas, piyasanın ekonomik zaaflarını ödünlemek için liberalizmin son bulmasına ve ekonomiye devlet müdahalesinin artmasına parmak basar. Belirmekte olan şey, kamusal üretim, eğitim, bilimsel araştırma sektörüne -"uzlaşmacı bir sınıfı ifade eden yarı siyasal bir ücret yapısı"na, sermayenin sömürü gereksinimleriyle rekabet içinde "kullanım değerlerine yönelik talepleri devreye sokan siyasal sistemin meşrulaştırılması gereksiniminin artması"na- dayalı "artık değer üretiminin başkalaşmış bir biçimi"dir.[10]

Laissez-faire ve bürokratik planlamanın gerekleri arasında sıkışan bu sistem, bir akılcılık bunalımıyla karşı karşıya bulunuyor. Ekonomik yön özerkliğini kaybedince, sınıflar arasındaki çelişki ve meşruiyet sorunu, genelleştirilemez çıkarlarla yüz yüze kalan devlete havale edilir.[11] Eski meşrulaştırmalar her türlü tartışmanın ötesinde olmaktan çıkmıştır ve "geçerlilik iddialarının karar bulması ancak söylem yoluyla başarılabilir.[12] Ama siyasal rejim -tüketimciliği ve özel yaşama çekilmeyi özendiren tamamen biçimsel bir demokrasi- artık yukarıdan sağlanan yararlar ile kitlesel sadakat arasındaki bir alışverişten fazlasını üretemez.

Yazarın geniş bir anlaşma içinde göründüğü Avrokomünist bir gündeme koşut olan bu fikir jimnastiği, meşrulaştırma sorunsalının ötesinde meşruiyete, yani "hakikat"e uzanan üçüncü bir bölümle bitiyor olmasaydı, eninde sonunda oldukça bayağı kalırdı. Habermas'ın sonraki çalışmalarının çoğunda ayrıntılı bir dikkatle eğileceği deontolojik (ödevbilimsel) meydan okuma işte burada ortaya çıkar. Ama bu eleştirel sorunsalı, onunla iç içe örülmüş farklı bir sorunsalın derhal zayıflattığı dikkati çekecektir: kilit kavramı "uylaşma" olan, sözüm ona genelleştirilemez belirli çıkarlar ufukta belirir belirmez devreye giren, indirgenemez bir *işlevselcilik*.

1976: *Tarihsel Maddeciliğin Yeniden İnşası*

Bu çalışma, 1985'te Fransızca olarak *Après Marx* (Marx'tan Sonra) başlığıyla çıktı -girişimin muğlaklığını açıkça ortaya koyan bir fark: Yeniden inşa mı, yapısöküm mü? Yeni-Marksizm mi, post-Marksizm mi?

Webergil dürtü belirleyici olmayı sürdürür: Tarihsel gelişim bir "akılcılaştırma" süreci olarak anlaşılır. Ama Piaget'nin genetik psikolojisi, olumlu bir yönelime yetki verir: Bir soyoluş-bireyoluş (filogenez-ontogenez) paralelliğine ilişkin varsayım, "yeniden inşa"nın ana motifini sağlar. Bu, daha sonra post-Wittgensteingil dilbilimin yeniden işlenmesinde somut bir biçime bürünecek olan iletişimsel özgürleşme umuduna doğru "bilişselci" bir yol açar.

Birinci olarak, üretici güçlerin teknik öğesi "toplumsal gelişimin lokomotifi" sayılamaz:

> Normatif yapıların gelişimi ... toplumsal evrimin ritim düzenleyicisidir, çünkü yeni toplumsal örgütlenme ilkeleri, yeni toplumsal bütünleşme ilkeleri anlamına gelir; ve bu sonrakiler, yeri gelince, ilk önce eldeki üretici güçlerin kullanılmasını ya da yenilerinin üretilmesini olanaklı kılmasının yanı sıra, toplumsal karmaşıklığın yükselmesini de olanaklı kılar.[13]

Habermas böylece tarihsel maddecilik ile "içsel bir tin tarihi"ni, bireysel ve toplumsal akıl, öznel ve nesnel tin tarihini, gösterdiği faaliyet tarzlarının ve kurumsal biçimlerin kutupsallığına uygun olarak, üstlendiği bilişsel ve normatif işlevlerin birliğinde iç içe dokur.[14]. Bu, aşkın türden evrensel yeterliklerin akılcı bir yeniden inşasını hedefleyen "yeniden inşa bilimleri"nin programına uygun olarak anlaşılan bir "yeniden inşa"dır. Marksist bir söz dağarcığının korunması, içerikteki derin altüst oluşu pek de gizleyemiyor.

*Altyapı*yı oluşturan üretici güçler/üretim ilişkileri ikilisi böylelikle oldukça farklı bir anlam kazanır. Burada "üretici güç" belirli bir dönemdeki üreticilerin akılcı potansiyelini ifade eder. Ekonomik "üretim ilişkileri"ne gelince, bunlar ardışık olarak ilkel toplumlarda *akrabalık*la, geleneksel toplumlarda (esasen *devlet* anlamına gelen) tahakkümle[15] ve kapitalist toplumda *piyasa*yla oluşturulur.

Üstyapı, "toplumsal [*soziale*] bütünleşme"ye izin veren "kurumsal çekirdek" olarak anlaşılmalıdır: "*Toplumsal bütünleşme* denilince, Durkheim gibi benim de anladığım, değerler ve normlar aracılığıyla bir yaşam dünyasının birliğinin sağlanmasıdır".[16] Bu çekirdek "sistemin karşı karşıya olduğu sorunlar"ı çözme yeteneği gösteremeyince bir bunalım meydana gelir. Bu bunalımın üstün bir toplum biçimiyle sonuçlanması için,

üretici güçlerin -"araçsal ve stratejik alan"ın- gelişmesi yeterli değildir. Türün, "ahlaki-pratik bilinç boyutunda" eğitilmesi süreci de -üretim ilişkilerini önceden kestiren dünya görüşlerinin olanaklı kıldığı bir şey de- gereklidir.[17] "Tarihsel maddecilik kavramlarıyla bunun anlamı, üretim güçlerinin ve ilişkilerinin diyalektiğinin ideolojiler aracılığıyla gerçekleştiğidir."[18]

İkinci olarak, Marksist topografyanın bu yeniden yorumu, tarihsel maddecilik paradigmasını evrimci bir matrisle bütünleştiren daha temel bir yeniden örgütlemeyle el ele gider. En önemli ayrım, bir mantık ile bir dinamiği karşı karşıya koyar. Türün evrim *aşamalarını* kapsayan gelişim *mantığı*, psikogenetik modele atıfta bulunur. Dönemleştirmeyle ve bir *devirden* diğerine geçiş süreciyle ilgili olan gelişim *dinamiği*, tarihsel maddeciliğe atıfta bulunur.

Aşamalar, genetik psikolojinin tanımladığı aşamalarla benzetme yapılarak kuramlaştırılır: doğal ve toplumsal dünyalar arasında belirli bir ayrımın olmadığı gelenek öncesi aşama; insanların ortak değerler ve ilkeler temelinde akıl yürüttükleri geleneksel aşama; ve bu son sözü edilenlerin ana anlaşmazlık konusu olduğu gelenek sonrası aşama. *Ama toplumsal varoluşun çeşitli boyutları* -"eylem sistemleri", "dünya görüşleri" ve "hukuki-ahlaki kurumlar"- *bu gelişim aşamalarına koşut olarak maddi varlık kazanmaz.* Geleneksel akılcılık ancak yeni taş çağından sonra, "arkaik devletler"de, kurumları bütünüyle yönetir duruma gelir. Evrensel dinlerin ve felsefenin "dünya görüşleri" içinde genişlemesinin belirlediği "gelişmiş uygarlıklar"da ortaya çıkan gelenek sonrası aşama ise ancak modern devirde tam olarak kurulmuştur. Haberınas, tarihsel olumsallığın şansa bağlı yollarına uygun olarak bir devirden sonrakine giden sürece ilişkin bir kavrayış için tarihsel maddeciliğe bakar.

Böylece iki yaklaşım arasında bir gerginliğe tanık oluruz. Birinci yaklaşım, iki ayrı paradigmadan oluşan *birleşik* bir *mekanizma* kullanır: birisi, mantık (aklın ya da türün gelişiminde "mantıksal" *aşamalar*, temel anlar) için; diğeri ise dinamik ("tarihsel" *devirlerin*, insanlık tarihindeki belirleyici dönüm noktalarının ardışık dizilimini oluşturan üretim tarzları) için. İkinci yaklaşım, devirleri evrimsel mantık kategorileri temelinde *karakterize etmeye* eğilimlidir: eylem sistemleri, benin kimlik, özdeşleşme ve sınır çizme biçimleri, dünya görüşü türleri, hukuk ve ahlak türleri.

Evrim kuramı, her bir döneme has kavramları ya da mutasyon ilkelerini başlı başına sağlamaz. Tarih kategorileri, indirgenemez karakterini korur:

> Gelişim *dinamiği* içinde normatif yapıların değişmesi, çözümlenmemiş, ekonomik olarak koşullandırılmış, sistemsel problemlere ve bunların tepki olarak doğurduğu öğrenme süreçlerine bağlı olmaya devam eder. Başka bir deyişle, kültür, yeni gelişim düzeylerine geçişte birçok Marksistin şimdiye kadar farz ettiğinden daha belirgin bir rol oynuyor görünse bile, üstyapısal bir fenomen olmaya devam eder.[19]

Ne var ki, sonunda (bana öyle geliyor), "evrim mantığı"nın kategorileri "tarihsel dinamik" kategorilerine (ve maddeci tarih kuramına) üstünlük sağlar. Seyrini düzenledikleri ve nihai erimini belirledikleri aşamaların somut niteliğini belirleyen, aslında onlardır.

Üçüncü olarak, Parson'a has bir toplum betimlemesi böylelikle Marksist topografyanın ayağını kaydırma eğilimindedir. Farz edildiğine göre, topluluksal [*gesellschaftliche*] bütünleşme, toplumsal [*soziale*] bütünleşmenin Durkheim'dan esinlenen iki biçimine ve özellikle Luhmann'ın açıkladığı sistemler [*systemische*] bütünleşmesine uygun olarak gerçekleştirilir. Bunların birisi, "yaşam dünyası"nın doğrudan dayanışmasına ve diğeri, "araçlar" -para (piyasa) ve iktidar (idare) "alt sistemleri"- yoluyla girilen sapağa karşılık gelir. Toplumsal karşıtlık böylelikle yeniden iki bütünleşme tarzı arasındaki çatlağa dönüşür ve onun yerine evrimin geri döndürülemezliğinin geçtiği ilan edilir.

Felsefi-dilbilimsel şemanın işlemsel yayılımına ve sonuç olarak, genel tarihi bir akılcılaştırma süreci sayan Webergil şemanın gerçekleştirilmesine olanak verecek olan da işte bu psikogenetik şemanın tetiklediği tersine dönüştür. Bireyoluş böylelikle soyoluşun "anahtar"ını sağlar.[20]

Habermas, Marksist hukukilik kavramına dolaysız oydaşma içeren bir tını katarak, bu kavramı zayıflatır. Marx'ta işlevselcilik anının üst belirleyicisi (ve karşıt belirleyicisi) olan toplumsal çelişki anı, bu anlamda, toplumdaki bireylerarası ilişkilerin bir genel kategorisi olarak, "bütünleşme" kavramının başatlığı nedeniyle zayıflar: Marx'ın Durkheim'e uyacak biçimde gözden geçirilmesi. Habermas sınıfsal tahakkümün tamamen farkında olduğunu ara sıra belirtmesine rağmen, bu farkındalık onun açıklamasının sınırlarında kaybolup gitmeye eğilimlidir. Aydınlatıcı olarak, tahakküm kavramı ile devlet kavramı birbirinin yerine kullanılabilir: Marx'ın Weber'e uyacak biçimde gözden geçirilmesi.

Bir paradigmadan diğerine, tarihten evrime geçişin operatörü, toplumsal kurumları varoluşun, onun gelişiminin "işlevleri" kılan işlevselciliktir:

> Hukuk ve ahlak, eylem çatışmalarını oydaşmaya dayalı olarak düzenleme, böylelikle de konuşan ve eyleyen özneler arasındaki anlayışın tehlikeye düşen öznelerarasılığını devam ettirme işlevini üstlenir.[21]

Onların "özgül işlev"i budur. Bu, Clausewitzvari canlı bir anlatımla yinelenen bir izlektir: Onlar, "iletişimsel eylemin başka araçlarla sürdürülmesi"ni temsil eder.[22] Bunun aksine Marx, onların (daha çok) bir *karşıtma* çevrilme olduğunu, sömürü hakkına -ve şiddetine- dönüşen özgür ve eşit alışveriş söylemi olduğunu varsayar. Habermas'ın eleştirel işlevselciliği, tarihsel maddeciliği uzlaşmacı bir perspektife oturtur. Habermas, şiddeti olumsallığa havale eder ya da en azından, bir "evrim mantığı"na -özgül olarak sınıflar arasındaki ilişkilere dair bir mesele olmayan ahlak ve hukukun ortaya çıkışına- tabi kılar. Tarihsel maddeciliğin ayırt edici kavramları -sınıfsal tahakküm ve sömürü kavramları- yalnızca "sistemlerin karşı karşıya oldukları problemler" ve gerektirdikleri meşrulaştırma biçimini alarak olumsuz bir yer tutar.

Olumsuzu dikkate almayan Habermas, bir toplumun üretim tarzını, onun varoluşunu yeniden üretme tarzı olarak anlar. Marx'ın analizi, bunu, sınıfsal ilişkilerin, şiddet ve ölüm taşıyıcılarını yeniden üretmenin sınırları içine, tahakküm tarzı ve bu tahakkümü yeniden üretme tarzı -yıkım tarzı- içine kazımıştır.

1981: *İletişimsel Eylem Kuramı*

Burada Habermas, Marx'ı son bir kez analitik olarak yeniden ele alıp, bundan böyle sırf önkabule dayanacak olan bir yorum getirir.

Soyut akılcılığın ağır bastığı özerk alanlar hâlinde parçalanmış bir moderniteye ilişkin Webergil matrisi iki bakımdan düzeltir. Onu, akılcılığın üç biçimi dediği üç düzlemde -bilim, hukuk ve ahlak, sanat- biçimselleştirir. Ve bunların gerçekte ortak bir usavurma şemasına ve dolayısıyla, *de jure* (kanunen), daha yüksek bir eylem biçimine -iletişimsel eyleme- tabi olduklarını göstererek aralarında bir köprü kurar. Post-Wittgensteingil pragmatik üzerinde düşünümün yol gösterdiği *söylem*, söylemsel öznelerarasılık paradigması, böylelikle emek paradigmasının yerine geçer.

Bununla birlikte, Habermas'ın emeğe ilişkin Marksist analizi nasıl ele aldığını düşünmek uygun olur. Farz edildiği üzere, piyasa ilişkilerinin özgüllüğü, metaların kullanım değerinin mübadele değerine "dönüştürülmesi" gerçeğinde yatar ve somut emek bu yolla "soyut emeğe dönüştürülmüş" olur. Bu "dönüşümcü" formülasyon, somut emeğin eylem kuramına

ve soyut emeğin sistemler kuramına şaşırtıcı şekilde tahsis edilmesine izin verir:

> Emek gücü, bir yandan *somut* eylemlerde ve elbirliğiyle yürüyen ilişkilerde harcanır; öte yandan, resmî olarak değerleştirme (valorizasyon) amacıyla örgütlenmiş bir emek sürecinin *soyut* performansı olarak özümsenir ... bir *eylem* olarak üreticilerin yaşam dünyasına, bir *performans* olarak kapitalist girişimin ve tüm ekonomik sistemin çekirdeğine aittir.[23]

"Araç" olarak para temelinde tanımlanan piyasanın özgüllüğü, "yarar hesabıyla uğraşan herhangi birine bizatihi tanımı gereği dezavantaj getirmemesi"dir.[24] Bu sistemik bağlamda insanlar, kişisel ve topluluksal yaşamın tümünü "şeyleştiren" saf araçsal, nesnelleştirici bir ilişki sürdürürler. Bu nedenle, modern toplumun "hastalıklar"ı piyasa soyutlaması tarafında aranmalıdır.

Kısacası, piyasa her şeyin en iyisi ve en kötüsüdür. Ne var ki burada eksik olan, bu en iyi ile en kötü arasındaki ilişkiye dair diyalektik bir kavramdır: Marx'ın geliştirdiği ve tam da Habermas'ın reddettiği şeyi – değere ilişkin emek kuramını– kabul eden, piyasa ile sermaye arasındaki ilişkiye dair bir diyalektik kavram. Bu kavramda değer, emek gücü harcamasını belirtir ve kapitalist ilişki, emek gücünün sahiplenilmesi, harekete geçirilmesi ve tüketilmesi olarak, kâr ise bir soyut zenginlik birikimi, sırf kendisi uğruna durmaksızın peşinde koşulan bir güç olarak anlaşılır.

Habermas'ın olaylara böyle bir bakışa resmen karşı olduğu söylenemez. Ama yaptığı kavramsallaştırma, bu "ekonomi politik" ile ilgili kavramları söküp parçalayan ve nötrleştiren bir yaklaşımla yürütülür. Somut emek, yaşam dünyasına ve soyut emek, ekonomik "sistem"e atfedilemez; çünkü bu iki kategori meta kavramında rasyonel bir birlik oluşturur. Ve ayırt edici şekilde kapitalist ilişki, anlaşılamaz bir şekilde "birinin diğerine dönüşümü" olarak (Kutsal Kitaba özgü bir abartma yapılmadıkça) değil, bu birlikteki bir *içsel* gerilim, *bir içkin çelişki* olarak anlaşılmalıdır.

Habermas, bize kapitalist topluma ilişkin bir kuram önermek yerine, şeyleşme ve yabancılaşma kategorileri temelinde onun bir "eleştiri"sini önerir. Bu kategoriler ona tam olarak uyar, çünkü ayırıcıdır: yaşam dünyası ile sistemler dünyasında yapıldığı gibi aynı şekilde karşı karşıya konulabilen insan ya da şey, ben ya da ötekisi. En azından bu kavramsal bağlamda, böyle bir konusal, bir nesnenin bir özne üzerindeki ya da bir "sistem"in failler üzerindeki tahakkümüyle ilgili olmayıp, öznelerin (ya da sınıfların) birbirleri üzerindeki tahakkümüyle ilgili bir tahakküm sü-

recini ifade edemez. Öznelerarasılığa geçiş için var gücüyle çalışan Habermas, böylece, reddettiği özne-nesne paradigmasına geri döner.

İki "alt sistem"in bu nesnelleşmesi, iktisat ile siyaseti birbirinden liberal şekilde ayırır. Ve bunun sonuçlarına şaşırmamak elde değildir. 1973'te *Legitimation Crisis*, "ortak metaların üretildiği" bir kamu sektörünü savunuyordu.[25] Gerçekte bu tutum, ekonomi ile piyasayı özdeşleştiren genel bir yaklaşımla bağdaşmazdı. *The Theory of Communicative Action* (*İletişimsel Eylem Kuramı*), devlet müdahalesinin "*dolaylı* biçim"i ve devlet müdahalesinin "kırılarak yansıtılmış tarz"ı fikrine yaklaşır.[26]

1985: *The Philosophical Discourse of Modernity* (Modernliğin Felsefi Söylemi)

1968'deki yazılarına dönüş yapan Habermas, Marx'ı, kendini bir nesnede gerçekleştiren özne figürünün yapılandırdığı Alman felsefesi geleneğine yerleştirir. Hegel'e kadar olan "düşünüm felsefesi"ne göre, özne, kültür yapıtlarında oluşturulur ve kendi bilincine varır. Marx'ın ötesinde bir bütün olarak "Batı Marksizmi"ni ifade eden "*praksis* felsefesi"ne göre, özyaratım süreci üretici pratik yoluyla gerçekleştirilir. Ne var ki bu, özne felsefesinin salt bir çeşidi sayılır; elbette emeğin modern yabancılaşmasını geri çevirmeye, emek biçiminde oluşacak bir tersinmeyle pratik bir özgürleşmeye yöneliktir, ama tam da öyle olduğu için, "işlevsel alt sistemler"i kaldıran ve toplumsal varoluşu tümüyle "yaşam dünyası ufku"na emen yanılsamalı bir devrim düşünün iki kat artırdığı "edimde bulunan öznenin amaçlı akılcılığı"ndan ya da saf bir "bilişsel-araçsal akılcılık"tan başka bir şeyi temsil edemez.[27]

Habermas, kullanım değerinin "kullanıldığı bağlamı ve karşılanmasına hizmet ettiği gereksinimleri" içerdiğine, bir "toplumsal boyut" olduğuna -dolayısıyla da hakların ve yükümlülüklerin dayandığı normların üretici *praksise* aracılık ettiğine- karşı çıkan György Markus'a şöyle yanıt verebileceğine inanır: Bu, "'teknik' ve 'toplumsal' alanlar arasında", "teknik-yararcı kurallar" ve "toplumsal normlar" arasında "açık seçik bir analitik ayrım"ın gerekli olduğunu açıkça gösteriyor. Sonra şu sonuca ulaşır: "Normların yönettiği etkileşim anlamında uygulama, emek gücünün üretici harcanması ve kullanım değerlerinin tüketilmesi modeline göre analiz edilemez."[28] Bu apaçık yanlış bir yorumdur, çünkü burada söz konusu olan şey, kullanım değerlerinin *tüketimi* değil *üretimi*dir -*toplumsal* (normların yönettiği vs.) iş bölümüyle birbirinden ayrılan iki farklı süreçtir.

Tüm bunların kökünde her zaman Habermasgil "Marksizm" algısındaki aynı kör nokta vardır. "Emek gücü harcaması" kavramı (fizyolojiyle değil, "sosyoloji"yle ilişkili bu kavram), özne ile ürettiği nesne arasındaki monolojik (tek yanlı) bir ilişkiye indirgenemez, çünkü "çalışmaya girişen"ler tarafından "emek gücü tüketimi" (sınıfsal bir ilişki olarak etkileşim) kavramını ve emeğin toplumsal güdülenmelerinin ve "nedenler"inin karşıtlık içeren bağlamını çağrıştırır.[29] Teknik olan ile toplumsal olan elbette analizle birbirinden ayırt edilebilir. Ama Habermas orada durmaz: Ekonomiyi, işlevsel mantığı piyasa (ya da para) mantığından oluşan saf teknik akılcılığın yapılandırdığı bir "alt sistem" yapar. Böylece bu *analitik* ayrımı hayalî olarak *gerçekleştirir*. "Üretim"in, düşünceyle ancak dışarıdan müdahale edilebilen saf sistemik bir işlevsellikle ilgili olduğu (sözde) gerçeğini tarihsel akılcılaştırma sürecinin doruğu olarak, modernitenin tam damgası olarak saptar. Böylece Marx'ın temel katkısına sırt çevirir. Hukuksal-siyasal parametreler (ücretli emeğin tabi kılınmasına-sömürülmesine diyalektik olarak zıt olan mübadelecilerin özgürlüğü-eşitliği-akılcılığı), onların dışında ifade edilemeyen teknik-ekonomik öğeden koparıldığı zaman, *Kapital*'de açımlanan kuram anlamlı olmaktan çıkar. "Toplumsal olarak gerekli emek zamanı" ya da "emek gücünün değeri" kategorileri gibi *teknik* kategoriler, "sınıf mücadelesi"nde –normatif inceliklerle yüklü bir toplumsal kategoride– belirlenir. Marx'ın anti-liberal ve anti-pozitivist atılımının aksine, Habermas'ın kavramsal müdahalesi bir kez daha iktisat ile siyaseti ayırır ve birbirinden çözer. Açıkçası bu, onun gözünde bunların arasında bir ilişki olmadığı, hatta bir anlamda siyasetin iktisadı yönetmemesi gerektiği anlamına gelmez. Ama Habermas, siyasetin önceliklilığini ancak farz edilen *ontolojik dışsallık* ilişkisinin en baştan belirlediği sınırlar içinde kavrar. Bu epistemolojik seçimin sonuçları, Habermas'ın bir siyaset önerme noktasına geldiği bu yörüngenin sonunda tüm boyutlarıyla ortaya çıkacaktır.

1992: *Olgular ve Normlar Arasında: Hukuk ve Demokrasiye İlişkin Bir Söylem Kuramına Katkı*

Hukuk ve ahlak üzerine odaklanmış *Moral Consciousness and Communicative Action*'dan (Ahkaki Bilinç ve İletişimsel Eylem; 1983) *Justification and Application*'a (Gerekçeleme ve Uygulama; 1991) kadar diğer araştırmaların ardından gelen *Between Facts and Norms*'da (Olgular ve Normlar Arasında) Habermas, "siyaset"ini formüle eder. Kamusal alan

olarak hukuk, yaşam dünyası ile ekonomi ve bürokrasinin işlevsel alt sistemleri arasında bir kesişme noktası olarak yerleşir.

Araçlara ilişkin bu kuramlaştırmanın, *Grundrisse*'de iki araç -piyasa ve örgütlenme- arasında ayrım yapan Marx'tan kaynaklandığını başka bir yerde gösterdim. Marx, bu sonuncusuna temelsiz beklentiler yüklediği için eleştirilebilir. Yine de Marx, "araç" piyasanın kendi "karşıtı"na, sınıfsal bir ilişkiye dönüştüğünü, "paranın sermayeye dönüşümü"nü -yani, piyasa ilişkilerinin kapitalist ilişkilere ya da *işlevsel sistemin* bir *sınıfsal yapıya* "dönüşüm"ünü- ortaya koyduğu zaman doğru yolu gösterir.[30]

Marx'la karşılaştırıldığında Habermas, düşünümünü temel olarak sistemik ve *işlevsel* sayılan "araçlar"ın anına dayandırması bakımından bir gerilemeyi temsil eder. *Yapısal* kategori olarak sınıf elbette reddedilmez; hatta zaman zaman kinaye ve hüsnütabir yollu kendini tekrar gösterir. Ama oluşturucu önkabulün -"değere ilişkin emek kullanımı kuramı"nın[31]- terk edilmesinin sonucu olarak, stratejik konumunu yitirmiştir, çünkü o kuram olmadan sömürü, sınıf, yeniden üretim, soyutlama vb. kavramları ancak uçup giden bir konuma sahiptir. Piyasanın, idarenin, toplumsal örgütlenmelerin "işlevsel güçler"inin, "toplumsal güçler"inin örnek toplumsallık biçimi olan yaşam dünyasını sömürgeleştirdiği düşüncesi, sınıfsal tahakküme ilişkin Marksist tezin yerini alır. Gözden kaybolan şey, sınıfları yeniden üreten, bazılarını tepeye ve diğerlerini tabana yerleştiren toplumsal mekanizmaya; sınıf devletinin içerdiği temel hukuksal ve simgesel şiddete -yani, bir savaş meydanı olarak siyasal alana- ilişkin trajik derecede gerçekçi Marksist görüştür. Habermas'la, sınıf mücadelesi mutasyon geçirerek yanlış anlamaya dönüşür. Bundan böyle amaç, dünyayı değiştirmek değil, "iyi" bir anlayışa ulaşmaktır. *Sistemik etkilerin eleştirisi, (sınıfsal) yapı etkilerinin eleştirisinin yerini alır.* Bu nedenle, bastırılmış olan toplumsal sınıflar sorunu artık yalnızca kendi aralarında varabilecekleri "uylaşmalar" sorunu kisvesiyle ortaya çıkarsa bu bir rastlantı olmaz.

Kapitalist aktörün katıksız stratejik oyununa sözde evresel olarak kabul edilebilir sınırlar içinde rıza gösteren uylaşma kuramı, aslında, siyaset bunalımına Habermas'ın önerdiği çözümün temel bir parçasıdır. Güç ve nüfuz açısından farklı olan toplumsal ortaklar, akılcı şekilde savunulan bir söylemin eşit paylaşımına dayalı prosedürel bir düzene boyun eğmeye razı olurlarsa gereği yapılmış olur. Bunun, yurttaşın konumunu belirleyen pratik, maddi ve kültürel önkabuller içerdiği doğrudur. Habermas'a göre (Rawls'a göre de olduğu gibi), böyle bir konum belirlemeye yönelik meşru

eylemin söylem kullanmayla sınırlı olmadığı da açıktır. Ama iletişimsel eleştiri, talep edilebilecekleri, iletişim ve müzakere koşuluyla sınırlandırır.[32] Başka her şeyi ilkesiz "uylaşma"ya en başından terk eder: Güçlüler ile geriye kalanlar arasında eşit olarak paylaşılan bir müzakere söylemine uyma ilkesinden başka bir ilke yoktur. Bunun kesinlikle tümel bir pragmatikte olmaması gereken bir "performatif (edimsel) çelişki" içerdiğini ve çok farklı bir "tümellik ilkesi"ne gereksinim olduğunu göstermek için, daha geniş açıklama gerekir.[33]

1996: *Ötekinin Kapsanması*

Geriye, Habermas'ı okumanın özellikle kendilerini kısmen Marksist gelenek içinde tanımlayanlara çekici gelmesinin birçok nedenini anımsamak kalıyor. Bir yandan ve ciddi "kayıplar"a mal olduğu (belirttiğim üzere) doğru olmakla birlikte, Habermas hiç kuşkusuz Marksizmin "ansiklopedik" programını -siyasal projenin felsefi antropoloji ile sosyal bilimi birleştiren tutarlı bir kavramda kökleştirilmesini- en kararlı şekilde omuzlayan yazardır. Öte yandan, onun, olumlu bir siyasal demokrasi anlayışına duyulan gereksinimi Marksizmin geleneksel olarak yaptığından daha açık şekilde ortaya koyduğunu söylemek yetersiz kalır. Gramscigil (Stefano Petrucciani), Lukácsgil (György Markus) ya da Anglo-Amerikan gelenekler (en başta *New Left Review* sayesinde) ile şekillenmekte olan diyaloglardan anlayabildiğimiz üzere, Habermas'ın hukuk, ahlak ve etik arasındaki çatlaklara ilişkin açıklaması, Marksizmde -özellikle devlet, ulus ve insanlık kavramlarının yetersiz kalması nedeniyle- ancak yavaş yavaş ortaya çıkan sorgulamaları kamçılayıcı türdendir. Hakikat, adalet ve kimlikten oluşan üç buyruğun yaşandığı bir deney olarak iletişim fikrine yönelik Habermas'ın önerdiği kuramsal yeniden örgütlenme, komünizmin kesin savı olarak anlaşılabilir ya da benimsenebilir. Habermas'ın son büyük yapıtı, 1998'da Fransa'da *L'intégration républicaine* adıyla yayımlanan *The Inclusion of the Other* (Ötekinin Kapsanması), onun bu alandaki eski düşünümlerini sürdürüyor. En yenilikçi yazı, "sürekli barış" ile ilgilidir. Daha önce belirtilen yetersizlikler -özellikle, ileri sürdüğü siyasal evrenselciliğin sağlam bir maddeci temelden yoksunluğu- burada da yineleniyor. "Yeryüzü eşit olarak herkese aittir" şeklindeki ilkenin -her tartışma eninde sonunda tüm insanları ilgilendiren dünyanın belirli bir kullanımıyla alakalı olduğu için, "tartışma ilkesi"nin zımni koşulunun[34]- baskılanması, onun emperyalist matrisi yumuşatan söylemini

zayıflatır. Bununla birlikte Habermas, ulusüstü bir kamusal alanın ve küresel bir devlet embriyonunun kaçınılmaz ortaya çıkışını göstererek, bayrağı "Enternasyonaller"den devralacak gezegen yurttaşlığı olasılığını ve geleceğe ilişkin bir meydan okumayı gündeme getirir.

NOTLAR

1 Bkz. Bidet 1990 ve 1999.
2 Bkz. Habermas 1989, s. 12-19
3 Bkz. Habermas 1988, s. 195-252.
4 Habermas 1971, s. 118-20.
5 Habermas 1971, s. 96.
6 Habermas 1971, s. 104.
7 Habermas 1978, s. 28, 47.
8 Habermas 1978, s. 53, 55.
9 Bkz. Habermas 1978, s. 55-6.
10 Habermas 1976, s. 53, 55.
11 Bkz. Habermas 1976, s. 70.
12 Habermas 1976, s. 72.
13 Habermas 1979, s. 120.
14 A.g.y.
15 Habermas 1979, s. 144.
16 A.g.y.
17 Habermas 1979, s. 148.
18 Habermas 1979, s. 169.
19 Habermas 1979, s. 98.
20 Bkz. Habermas 1979, s. 116.
21 Habermas 1979, s. 116.
22 Habermas 1979, s. 99.
23 Habermas 1987a, s. 335.
24 Habermas 1987a, s. 271.
25 Habermas 1976, s. 54.
26 Habermas 1987a, s. 344.
27 Habermas 1987b, s. 65, 67.
28 Habermas 1987b, s. 79-81.
29 Bkz. Bidet 1999, s. 211-12.
30 Bkz. Bidet 1999, s. 912ff.
31 Bkz. Bidet 1999, s. 232.
32 Bkz. Bidet 1999, s. 931.
33 Bkz. Bidet 1999, s. 914.
34 Bkz. Bidet 1999, s. 622.

Bölüm 37

Fredric Jameson: Doyumsuz Bir Totalleştirme Açlığı



Stathis Kouvelakis

Fredric Jameson'ın bugün İngilizce konuşan dünyanın başta gelen Marksist kuramcısı olduğu ve ayrıca, "postmodern" adıyla anılan devasa entelektüel kümelenmede kilit bir kişilik olduğu konusunda geniş görüş birliği vardır. Öyleyse, Perry Anderson gibi sıkı bir yorumcunun Batılı Marksist geleneğin "doruğu" olarak tanımladığı[1] bir külliyatın etkisi nasıl olmuştur da şimdiye kadar Kıta Avrupa'sında kıyıda köşede kalmış ve Fransa'da düpedüz görmezden gelinmiştir? Bunun yanıtı, hiç kuşkusuz, bizatihi sorunun yöneltiliş biçiminde aranmalıdır. Jameson'ın İngilizce konuşan dünyada ve özellikle Birleşik Devletler'de ikili şöhreti (bir referans olarak Marksizmle ve bir nesne olarak postmodernle özdeşleşmesi) tam da onun Kıta Avrupa'sında neden başarıya ulaşamadığını açıklar. Aslında Jameson, 1980'li yıllarda, Marksizmin Latin Avrupa'daki ana üslerinde çöktüğü ve özellikle Fransa'da, vahşi anti-Marksist, rövanşist neoliberalizmin egemen olduğu bir dönemde, uluslararası ölçekteki entelektüel tartışmanın başını çekti. Jameson'ın Marksizm çevrelerinden çok daha geniş bir kamuoyuna yaydığı ama Fransa boyutunun (özellikle Lyotard ve 1979'da yayımlanan *La Condition postmoderne* [*Postmodern Durum*] adlı kitabı) temel nitelik taşıdığı postmodernizm konusuna gelince, bu konu, ağırlıklı olarak İngilizce konuşan dünyaya ve daha özgül olarak Amerika'ya ait bir tartışma olarak kaldı.

Gerçekte, özgül niteliklerinden yalnızca birisi eski Marksizme has Batı merkezcilikle bağlarını koparmak olan "Jameson fenomeni"nin doğuşu,[2] Anderson'ın 1980'li yılların başında kuramsal alanın jeopolitiğinin temel koordinatlarının tersine dönüşü dediği değişimin belirtilerinden birini ifade eder:

> Kapitalist dünyanın Marksist kültür bakımından geleneksel olarak en geri bölgeleri, birdenbire birçok bakımdan en ileri mevziler olup çıkmıştır.[3]

Sanki geçmişteki zıtlık ortadan kaldırılmış gibi, kapitalist dünyanın en ileri bölgesi -özellikle Birleşik Devletler- "yeni gelişen bir Marksizm"e elverişli alanla tarihte ilk kez örtüşüyordu.

Amerika'nın gezegen çapındaki ekonomik ve askerî hegemonyasıyla açıkça örtüşen böyle bir tersine dönüş, söz konusu Marksizmin -özellikle siyasal pratikle ve kendi "dış"ıyla kuramsal ilişkisi içinde- düzenleşimi ve bir anlamda bizatihi dokusu üzerinde belirleyici bir etki olmaksızın meydana gelemezdi. Aşırı basitleştirme yapılarak denilebilir ki, kuramda eşitsiz ve bileşik gelişim yasasının bir yorumunu doğrular şekilde, uzlaşmasız bir radikalizmin ve klasik Marksizmin "büyük geleneği"yle sözde sürekliliğin korunmasının bedeli, çağdaş kuramsal *Kampfplatz* (kavga meydanı) içindeki sınır çizgilerinin oldukça radikal olarak yeniden çizilmesi olmuştur. Yalnızca Jameson'la sınırlı olmak şöyle dursun, bu eğilimler yine de onun yapıtlarında özel bir açıklıkla kendini ortaya koyar.

Bu külliyatın bir paradoks biçimini aldığı gerçeğini saklamak gerçekten güçtür -en azından, belirli tiplerdeki entelektüel uzmanlaşmaya ve bölünmeye alışmış İngilizce konuşmayan okurlara öyle görünebileceği üzerine bahse girebiliriz. Jameson olgusunda uğraştığımız şey, bir öğretinin ya da sistemin açımlanmasından çok, neredeyse her şeyi "hazmetme" yetisine sahip büyük bir yorumlayıcı makinenin işleyişidir ya da alternatif olarak, kültürel incelemeler tarihinde eşi benzeri görülmemiş enginlikte bir entelektüel merakla birleştirilen, görünüşte sınırsız bir bağdaştırmacılığın tek başına taşıdığı bir tür doymak bilmez "kuram arzusu"nun işleyişidir. Jameson elbette kendini kararlılıkla Marksizm içinde konumlandırır. Birleşik Devletler'de yayımlanmış ilk Sartre incelemelerinden birinin yazarı olan Jameson, birkaç yıl sonra, kendisinin "diyalektik gelenek" adını verdiği gruptaki büyük yazarlara çığır açıcı bir açılım yaptı. Bu açılımda Adorno, Benjamin, Marcuse, Bloch ve Lukács'ın yanı sıra Sartre da yer alıyordu -Fransız ve Alman gelenekleri arasında bağ kurmaya yönelik eşi görülmemiş bir girişim.

Jameson'ın aşağıda incelediğimiz[4] ve onun kendi Marksizm anlayışını özlü bir biçimde ortaya koyan büyük yapıtı *The Political Unconscious* (*Siyasal Bilinçdışı*), bu soydaşlık aygıtını önemli ölçüde -ve "hakikaten skandal yaratıcı" bir biçimde Avrupalı,[5] hatta daha çok Fransız bir perspektiften- genişletti. Bunu, hem "diyalektik akım" ile Althusser'in yapıtları arasındaki bir karşılaşma ve özümseme yoluyla Marksist gelenek

içinde hem de *dışında*, İngilizce konuşan dünyanın Fransız "yapısalcılığı" ve "post-yapısalcılığı" dediği şeyin doğrultusunda yaptı. Daha da ileriye uzandı, çünkü Jameson'ın benimsediği "varlık" ve "tortulaşma" kavramlarının kaynağı olan görüngübilimden (Heidegger ve Husserl) tutun da psikanalize (özellikle Lacan) ve özgül bir alan olan edebî incelemeler alanında geliştirilmiş tefsir ya da yorumlama "modeller"ine (açıkça Gadamer ve Ricoeur ama aynı zamanda da Frye ve Greimas) kadar kıta Avrupa'sındaki ana felsefi akımları kitapta buluruz. Jean-Jacques Lecercle'nin oldukça haklı olarak gözlemlediği gibi, "Onun açık seçik hedefi bir gelenek kurmaktır"[6] -her ne kadar (eklemek gerekir ki) daha geniş olarak hâlâ Amerikan kültürü kokan kuramsal alanı tüm Batılı eleştirel geleneğe açacak olsa da. Marksizm, onu çok aşan ama egemen bir konumda yer almaya çağrıldığı bir bileşim içinde kendisinin de yorulmaksızın yeniden konumlandırılması ve yeniden kavranması koşuluyla, bu projenin baş köşesindedir.

Bir diyalektik yorumcu

Okurlar *Siyasal Bilinçdışı*'nın sayfalarını devirdikçe, hiç de sistematik bir kavramsal açımlamada yol almaya çalışmadıkları (kitabın üçte birini kaplayan birinci bölümün kuramsal yoğunluğuna rağmen), daha çok, dinamik bir *sürece*, metnin açılış sözcüklerinde *tarihselleştirme* buyruğu[7] olarak duyurulan bir uğraşa tanık oldukları izlenimini edinirler. Kitap, metinsel/kültürel nesneler üzerinde ya da daha doğrusu, onların *yorumu* üzerinde yürür. Çünkü bir nesnenin alınması/okunması, bir yumak hâlindeki belirgin tarihsel yorumların, yapıların ve zihinsel şemaların oluşturduğu bir prizma aracılığıyla "her zaman hâlihazırda" gerçekleşmiştir: "İnceleme nesnemiz, metnin kendisinden çok, onunla karşılaşma ve onu sahiplenme girişimimize aracılık eden yorumlardır, çünkü "metinler önümüze her zaman hâlihazırda okunmuş olarak gelir.[8] Jameson, "özdüşünüm"ün -tarihte ve toplumsal pratikte öznenin bakış açısını açıklamanın- gereklerini göz ardı edecek olan "biçimsel" analiz denilen şeyle sınırlanmış her türlü yaklaşımı kesinlikle reddeder:

> Her bireysel yorum, kendi varlığının bir yorumunu kapsamalı, kendi liyakatini göstermeli ve kendini haklı çıkarmalıdır: her mütalaa aynı zamanda bir üst mütalaa da olmalıdır. Böylelikle sahici yorum, dikkatleri, tarihin kendisine ve yorumcunun olduğu kadar çalışmanın da tarihsel durumuna geri yönlendirir.[9]

Bu, Marksizm ile farklı yorumlama modellerinin (psikanaliz, göstergebilim, yapısalcılık vb.) karşı karşıya konulmasını içermemekle birlikte, bu sonrakilere tartışmasız ama yerel bir geçerlilik atfedilmesi ve (Sartre'ın tanımladığı) "aşılamaz ufuk" statüsünün Marksizme ayrılması anlamına gelir. Bir tarih kuramı olarak Marksizm, nihai üst mütalaadır ve tarihin kendisi, her türlü yorumun, sonuç olarak da her türlü yorum modelinin nihai, aşılamaz ufkunu oluşturur. Dolayısıyla tarihsel maddecilik, üstün kuramsal *üretkenliği* sayesinde, "böylesine karşıt ya da kıyaslanamaz görünen eleştirel işlemler"i kapsamasına olanak sağlayan kaynaklara sahiptir ("Marksist bir yorumsal çerçevenin önceliği, anlambilimsel zenginlik açısından [tartışılacaktır]"): Bütünlüğe, "diyalektik ya da toptanlaştırıcı, hakkıyla Marksist anlayış ideali"ne yükselme yeteneğine bir tek o sahiptir.[10]

İncelikliliği ve estetik yetkinliği okurlarca hâlihazırda algılanmış olacak bu yorumsal yapı önerisi, bir nesneye ya da yapılandırılmış bir metinsel/kültürel nesneler kümesine yaklaşmanın bazı düzeyleri (ya da yorumsal ufuklar) arasında bir eklemlenme olarak oluşturulur. Daha ayrıntılı bir açımlamaya geçmeden önce, yine aşırı basitleştirmekten korkmaksızın tek bir cümleyle özetlememiz gerekseydi, bir metinsel nesnenin (bir roman, bir masal vb.) ilk başta siyasal-anlık bir konjonktürle ilişki içinde bir *simgesel edim* olarak; ikinci evrede, ideolojik karaktere sahip olan bir *ortak sınıfsal söylemin* (ya da *dilin*) parçası (ya da *söz*) olarak; en sonunda -analizin son aşamasında- ise birçok üretim tarzının ardışık dizilişi ya da eşzamanlı varlığı olarak anlaşılan tarihe yerleştirilmiş karmaşık bir *biçim* olarak kavrandığını söyleyebilirdik.

İlk yorumlama anı, ayrı ayrı metinsel nesnelerin, gerçek çelişkilerin çok sayıda imgesel/biçimsel çözümleri olarak algılandığı andır. Söz konusu biçimsel şemalar, toplumsalın biçimsel/estetik alandaki çok sayıda uzantılarını gösterir. Yorumcunun görevi, biçimsel düzeyde bir iç analiz yoluyla, "hâlâ düpedüz biçimsel *çelişkilerin* oluşturduğu belirlenmiş bir yapı"yı ortaya çıkarmak,[11] böylece de ardından, hâlâ bu düzeye özgü siyasal-tarihsel ufka yerleştirilmesi gereken biçimsel yollarla, bunların "çözüm"üne ulaşmaktır. Bu nedenle, metinsel nesneyi ya gerçekliğin bir nüshası (tanınmış "yansıma") olarak ya da nesnenin kendisine göre hâlâ dışsal olan bir "bağlam"a sırf bir atıf olarak gören yüzeysel bir toplumsalcılık ya da tarihsicilik ile bir karışıklık söz konusu değildir. Jameson, "bağlam"dan ziyade, Gerçek'in dildeki içkinliği olarak tanımlanan "alt metin"den söz etmeyi yeğler.[12] Amaç, estetik/anlatısal biçimin içeriden

üretimini kavramayı başarmaktır; ve ideolojik "edim" –üstesinden gelinemez toplumsal çelişkilere imgesel/biçimsel çözümler bulma– kategorisine yüklenen görev böyledir: "Dil, kendi özsel ya da içkin alt metni olarak Gerçek'i kendi içinde taşımayı başarır.[13]

Bilinç kategorilerine kıyasla uygulamalara öncelik tanıyan bu ideoloji anlayışı, yalnızca Marksist gelenek içinde değil, dışında da bu kavramın kullanımına ilişkin çok sayıda tuzağı temsil eden iki kavram çiftini, yani "imgesel/gerçek" ve "çözüm/edim" çiftlerini açıklığa kavuşturma olanağı verir. Birincisinin getirdiği tehlike, İmgesel'in "gerçekdışılık" olarak değersizleştirilmesidir. Dahası Marx, hem *phantastich* ve dolayısıyla "gerçekdışı" benzetmesiyle ideolojiği küçümsemesi hem de imgesele ilişkin bir kuramdan yoksun olması bakımından, buna yabancı değildi.[14] Bunun aksine Jameson, İmgesel/Gerçek/Simgesel arasındaki Lacancı üçlü bölümlemeye hiç kuşkusuz çok şey borçlu olan[15] imgeselin oluşturucu rolüne ilişkin bu anlayışı, edebî ya da estetik edimin bu yüzden her zaman Gerçek ile etkin bir ilişkiyi dikkate aldığını gösterebildiği ölçüde biçimsel analiz zeminini kullanarak (ama onun içine sıkışıp kalmayı da reddederek) genişletir.[16] Ama burada Gerçek, Tarih olarak anlaşılır –ama psikanalizin izini sürdüğü bireysel öznenin tarihi değil, görgül faktörlerin salt bir toplamı hiç değil, büyük harfle Tarihtir: hiçbir temsilin yakalayıp betimleyemediği, ancak sonuçları aracılığıyla kavranabilen, bireysel ve ortak *praksisin* daima varıp tosladığı[17] gaip merkez –*praksis*, çevresinden dolaşarak onu atlattığını iddia ettiği zaman daha da korkutucu olan bir engel.

Biçimsel edim böylece gerçekliği –artık görgül olarak mevcut, tarihsel olarak konumlandırılmış malzeme anlamında anlaşılan gerçekliği– özgül bir tarzda yeniden düzenler. Biçim analiziyle saptanan uyumsuzlukların daha derin bir şeyin "semptomları" olduğu anlaşılır: Aslında, Greimas'ın göstergebilimsel dörtgeni (metinsel bir dizilişin bileşimler kümesi arasından "bastırılmış ya da gerçekleştirilmiş olasılıklar"ı, terimin kimyasal anlamında, açığa çıkaran bir araç) kullanılarak saptanacağı gibi, bunlar, ideolojiyi ayırt eden bir "kapanma"yı ve "sınırlanma"yı tanımlar. Yeri gelince bunlar da toplumsal ilişkilerin özünde yatan çelişkilerin bir uzantısı olarak yeniden kavranmalıdır.[18]

İkinci yorumlama "düzey"i, şimdiye kadar kabul edildiği hâliyle bireysel metnin, oluşumunda bir parça olarak yer aldığı ortak söyleme doğru yer değiştirmesini içerir. Şimdi nesne, "sınıfsal bir *dil*" olan, her zaman "toplumsal sınıfın bir işlevi" diye tanımlanan bir ideolojik kod olan bir

"dil"e ait "söz" olarak düşünülecektir.[19] Bu dilin en küçük birimleri, sistematikleştirilmiş kültürel söylemlerin daha sonra yeniden yatırım ve dönüştürme görevini üstlenecekleri malzemeyi sağlayan "ideologem"lerdir (en temel ideoloji birimleridir).

Ama burada işler karışır. Söz konusu dilin gündeme getirdiği sınıf kavramı en başından ilişkisel bir kavram olduğu, hatta oluşumu açısından kendisini *uzlaşmaz* sınıflar arasındaki bir ilişki olarak ortaya koyması nedeniyle çok özel bir ilişkisel kavram olduğu için, bu dil aslında herhangi bir işaret sistemine benzetilemez. Bahtin'in daha önce belirtmiş olduğu gibi,[20] bir gösterge sisteminin tarihselliğini düşünmeyi olanaklı kılan şey tam da sınıf mücadelesinin etkisi altında ideolojik işaretin kazandığı "çoklu vurgu"dur. Sonuç olarak, "bizatihi bir sınıf ideolojisinin içeriği ilişkiseldir" ve "sınıfsal söylem -bireysel metinlerin ve kültürel görüngülerin şimdi yeniden yazımına çerçeve sağlayan kategoriler- esasen *diyalojik* yapıdadır". Bahtin'in türettiği diyalojik kavramı, "esasen *antagonistik* bir kavram"dır, çünkü "sınıf mücadelesi diyalogu, iki karşıt söylemin paylaşılan bir kodun genel birliği içinde yürütüp sonuca bağladığı bir diyalogdur".[21]

Öyleyse iki olasılık vardır: Ya biçimin diyalojik karakterini öne çıkarıp antagonistik, altüst edici, siyasal öğesini yeniden gündeme getirmek (Ernst Bloch'ın peri masallarına ya da Eugene Genovese'nin köle dinine ilişkin analizleri doğrultusunda); ya da aksine, içine çelişkilerin kazınmış olduğu ve "bu nedenle toplumsal sistemin daha geniş birliğini", her bir üretim tarzının içsel tutarlığını "karakterize eden ana kod"un birliğini vurgulamak. Dolayısıyla, "her üretim tarzına özgü bir kültürel başat ya da ideolojik kodlama biçimi" vardır.[22] Yazarının niyetine ihanet etmemesi ve skolastik, tamamen kısır bir sınıflandırıcı tipoloji alıştırmasına dönüşmemesi için bu tezin aslında yeniden formüle edilmesi gereklidir. Örneğin Milton, diye merak eder Jameson, nereye konulmalıdır; "'prekapitalist' bir bağlam içine mi, yoksa oluşum sürecindeki bir kapitalist bağlam içine mi"? Böyle formüle edildiğinde soru neredeyse anlamsızdır ve bu yazarın ve eserlerinin anlaşılmasına hiçbir katkı yapmaz. Gerçekte, şunun görülmesi gerekir:

> Her toplumsal oluşum ya da tarihsel varlığa sahip her toplum, aslında, geleceğe ait eğilimlerin yanı sıra ... daha eski üretim tarzlarının uzantıları ve kalıntıları da dâhil *birkaç* üretim tarzının aynı anda birlikte yapısal varlığından ve üst üste binmesinden oluşmuştur.

Bundan şu sonuç çıkar:

> Metinler, çelişen üretim tarzlarına ait çeşitli tepilerce aynı anda çaprazlanmalarını ve kesitlenmelerini bekleyebileceğimiz bir mekânda ortaya çıkar.[23]

(Anımsayalım ki) bir oydaşmanın en sonunda keşfedilen çerçevesi değil, ideolojiye has "yapısal sınırlama"nın ifadesi olan ana kodun birliğini aşmak için, nihai adımı atmak ve yorumlama yapısının üçüncü düzeyine, yani "kültürel devrim" ve "biçim ideolojisi" düzeyine geçmek gerekir. Bu iki kavramda söz konusu edilen bazı şeyleri ikincisinden başlayarak açıklığa kavuşturalım. Biçim ideolojisi şöyle tanımlanır:

> Verili bir sanatsal süreçte olduğu kadar sürecin genel toplumsal oluşumu içinde de bir arada var olan çeşitli işaret sistemlerinin yaydığı özgül iletilerin belirli çelişkisi.[24]

Çoğul işaret sistemlerinin bir arada varlığı, çeşitli üretim tarzları ya da eğilimleri arasındaki uzlaşmazlığın üstesinden gelinemezliğini ifade eder; komünizm, kapitalist ilişkilerin tohum olarak içerdiği bir üretim tarzı değil, bu ilişkilere içsel olan hâkimiyet altında bir eğilimdir -buna "gelecekteki" bir üretim tarzı da denilebilir, dolayısıyla da Tarihin Gerçeği gibi herhangi bir temsille ve önceden kurulmuş herhangi bir imgeyle yakalanamaz.

Kendi payına "kültürel devrim", her bir üretim tarzında (ya da üretim tarzları arasındaki her bir belirli eklemlenmede) içkin olan ve münhasıran bir tarzdan diğerine katı anlamda "geçiş" dönemleriyle sınırlı olmayan uzun bir *süreç* olarak anlaşılır. Bu süreç, üretim tarzları arasındaki ve içindeki karşıtlıklar yoluyla, sınıf mücadelesi yoluyla değerleri, söylemleri ve içselleştirilmiş eğilimleri durmaksızın yapılandırıp dönüştürür; "matris ideoloji"nin birikmiş katmanlarını sürekli sarsar. Dolayısıyla, açıkça "geçiş niteliğinde" olan anlar, örneğin "burjuva kültürel devrim"in yalnızca Aydınlanma ve Fransız Devrimi anını değil, Weber tarafından "kapitalizmin ruhu" olarak adlandırılan çok daha geniş bir görüngüyü de ifade etmesi anlamında, onları yine de aşan kültürel devrimlere dâhildir. Bu anlamda, o anlar yalnızca "insan toplumlarındaki daimi bir sürecin, bir arada var olan çeşitli üretim tarzları arasındaki daimi mücadelenin yüzeye çıkması"dır.[25]

Bu üç yorumsal ufkun eklemlenmiş bir bileşimi olarak Jameson'ın kurduğu yapı, Marksizmde eşi olmayan ve kuşkusuz onun epey ötesine geçen, hem Marksizm içi hem Marksizm dışı kuramsal gelenekler arasındaki zıt-

lığa yönelik direngen bir "aşkınlık" (*Aufhebung*'un kaldırma/koruma anlamında) projesinin devam ettirdiği bir "toptanlaştırma" girişimini temsil eder. Hiç kuşkusuz bunun "ana anlatısı", hem postmodernist akımın ilan ettiği -bu sonraki tarafından ifade edilen hakikati cisimleştirmeyi amaçladığı için çok daha önemli olan- "büyük anlatıların sonu"na karşı hem de Althusser'in başlattığı Hegel eleştirisine ve Hegelgil-Marksist geleneğe karşı, en azından kuramsal inceltme düzeyinde, en önemli meydan okumayı temsil eder.

Rue d'Ulm ustasının tezleriyle uzun süreli yüzleşmenin ürünü olan *Siyasal Bilinçdışı*, sonuçta onlara seçkin bir konum kazandırır -Hegelgil geleneğin Marksizmdeki kategorilerinin yalnızca yerel bir geçerliliği kalır- ve aynı zamanda da onları, yazarının hiç kuşkusuz en az arzu edilir gördüğü sınava tabi tutar: Onları, iyi Hegelgil yöntemin gerektirdiği gibi, kesinlikle kopmaya niyetli oldukları "diyalektik geleneğe" kazır. Gerçekte harekât ikili bir güdüyle yürür. Bir yandan, edebî metinlerin "somut analizleri"ni (Balzac, Gissing, Conrad, romans) büyük ölçüde yapılandıran, Hegelgil Marksizme yönelik Althusserci yapısökümün kılavuz kavramlarıdır -söz gelimi, "üst belirlenmiş çelişki", "öznesiz ya da ereksiz bir süreç olarak tarih", "yapısal nedensellik", "gaip nedenin etkililiği. Ne var ki, karşılık olarak bu aynı kavramlar tarihselci bir yaklaşımla ele alınır, bu da tarz içi analizin (kabaca bir ifadeyle, *à la* Althusser) ve tarzlar arası dizilimin (kabaca bir ifadeyle, *à la* Hegel ya da Lukács), itiraz edilmek şöyle dursun, karşılıklı olarak birbirini öngördüğü sonucuna götürür. Ama ikincisi ancak teleolojik olarak yönlendirilmiş bir anlatı biçiminde -ki bu, *Darstellung*'un boş bir biçimidir- temsil edilebilir ya da açımlanabilir ve "yerli yerinde bir Marksist 'tarih felsefesi' ortaya çıkarır".[26]

Baştan çıkarıcı ve cüretkâr, "Batı Marksizmi"nin koordinatları içinde bile kavranamaz olan böyle bir girişimin ortaya sorunlar koyması hiç de doğal olmayan bir şey değildir. Özellikle, bunun sadece artsüremlilik ve eşsüremlilik ikiliğini geri getirmekten ibaret olup olmadığı, geleneksel biçimiyle (istenirse, süreklilikçi ve Hegel öncesi de denilebilir) "üst anlatı"nın ayrıcalıklarını çeşitli "biçimler"in -özellikle edebî biçimlerin, çünkü *Siyasal Bilinçdışı*'nda söz konusu olan esasen onlardır- doğuşu ve türdeş, doğrusal bir tarihsel zamanda birbiri ardına dizilişi olarak yeniden saptayıp saptamadığı merak edilebilir.[27] Nitekim tüm kitap boyunca üzerinde çalışılan gerçek nesne, irdelenen çeşitli edebî türlerin (esas olarak romansın ve romanın) bir "soy kütüğü"nü sunma olasılığıdır. Jameson, bu artsüremsel perspektifleri ortaya çıkarmak için, Husserl'e özgü

"tortulaşma" kavramını benimser. Varsayıldığı üzere edebî biçim, varlığını sürdüren (tortulaşan) ve bu biçim yeni bir tarihsel bağlamda benimsendiği zaman başka öğelerle bir arada var olabilen bir ideolojik yük taşır. Lecercle'ın kanısına göre, Jameson'ın çözümü "zekice"dir, ama "tümüyle inandırıcı değil"dir. Onun gözünde, Jameson

> edebî biçimlerin sürekliliğini abartır, tarihsel konjonktürdeki bir değişikliğin yarattığı kopmayı küçümser ve böylece, entelektüel tarihin geleneksel bir biçimi olan gelenek oluşturmaya yeniden saplanma riskine girer.[28]

Diyalektik, nihai ütopyacı ufuk

Jameson, bir skandal patlatma riskine girerek, "tüm ideoloji ... egemen sınıf bilincinin en dışa kapalı biçimleri de dâhil, bizatihi doğası gereği Ütopyacıdır",[29] savını öne sürer. Bunun böyle olması, sınıfsal tahakkümü devam ettirmedeki işlevine rağmen değildir –ama tam da o yüzdendir; çünkü bu tahakküm ortak dayanışmanın doğrulanmasından ibarettir. Genelde görmüş olduğumuz gibi, "ortaklık" ile dışa vurulan "organik dayanışma" toplumsal ilişkinin "öz"ünü oluşturduğu için, ideolojinin –"sınıf bilinci"nin ya da "grup dayanışması"nın– bizatihi doğası gereği ütopyacı olduğu yargısına ulaşmak mantıklı görünür, çünkü ütopyanın kendisi, "gerçekleştirilmiş bir Ütopyanın ya da sınıfsız toplumun nihai somut ortak yaşamı"nın imgesinden başka bir şey değildir.[30] Özgürleşmiş bir topluma ilişkin "tasavvurlar" olan ütopyalar, sınıfsal karşıtlığın sıvışıp gittiği herhangi bir toplumdan yayılan temsillerin özünde vardır. Ve eğer hükmedenlerin ideolojileri, içinde kendilerini görerek böbürlenmeye çalıştıkları aynalar değil –ya da en azından illa ki, hatta esasen öyle değil– her şeyden önce "başkalarına, hükmedilenlere tutulan aynalar"[31] ise, o zaman, herhangi bir ideolojik saflaşmanın işlevini başarabilmesi için, aşırı pespayeleştirilmiş biçimde de olsa ütopya öğelerini zorunlu olarak barındırdığı sonucuna varılmalıdır. Farklı şekilde ifade edilirse, herhangi bir ideoloji, tam da zayıflar üzerindeki hâkimiyet gerçeğini ve bunun gizlediği örseleyici yükü Hegelgil anlamda "yansıttığı" ölçüde "zayıfların" ideolojisidir. Jameson, bu noktayla çok alakalı olarak, Bloch ile Adorno ve Horkheimer'in en düzeysiz "kitle kültürü" biçimlerinde ya da Yahudi karşıtlığı kadar çirkin bir ideolojide bile var olan ütopyacı güdülere ilişkin analizlerini anımsar; Étienne Balibar'ın "hümanizm" olarak ırkçılık konusundaki analizi de buna eklenebilir.[32]

Bununla birlikte, kopmaz bağlarla bağlı olduğu ideoloji gibi ve belki paradoksal görünebilecek olsa da ütopya her şeyden önce bir uygulama meselesidir; ve işte bu anlamda Jameson, ütopyacı metni belirli türden bir "*praksis*" olarak tanımlamayı önerir:

> Ütopyacı metni, özgül bir temsil tarzı olarak anlamak yerine, daha çok, belirli türden bir *praksis* olarak anlamak, birinin "kusursuz toplum" konusundaki "fikri"ni inşa etmekle ve kusursuzlaştırmakla ilgili olmaktan çok, önceden verilmiş belirli türden bir hammadde, ki o bizatihi çağdaş toplumdur, üzerinde -ya da tıpkı gündelik yaşam deneyimimizi düzenledikleri gibi ideolojilerimizi de şekillendiren çağdaş topluma ilişkin ortak temsiller üzerinde, ki aynı kapıya çıkar- yürütülecek somut zihinsel işlemler dizisiyle ilgili bir praksis olarak anlamak olanaklıdır.[33]

Ütopya, tam da kendini farklı bir toplumsal biçimin kinayesi olarak ortaya koyma uğraşında temsile teslim olan ve bir şekilde kendi karşıtına -gerçek çelişkileri çözmenin aksine *nötrleştirmenin* bir yoluna- dönüşen bir *praksis* biçimini cisimleştirdiği ölçüde, ortak pratik içindeki çelişik kararsızlığı ifşa eder.

Ütopyacı anlatının hakiki nesnesi, bu nedenle, açıkça ilan ettiği başarısızlığıdır: Öteki'ne ilişkin bir görüş oluşturmada, (Hegel'in formülasyonunu benimsersek) "kendi zamanının ötesine atlama"da bireysel ya da ortak bir başarısızlığın itirafı. Bu nedenle, nihai ütopya imgesi -komünizm ruhunun somut (ya da en azından anlatı tarzında sunulabilen) taşıyıcısı, insanlığın hiç kaçış yolu olmayan bir karabasan olarak yaşadığı tarihin birebir muadili- kesinlikle her türlü temsili içsel olarak yok etme, temsilden kopma ödevidir. Bu ütopya-ötesi-ütopyanın adı, diyalektikten başkası değildir. Ama sırası gelince onun da tarihselci yorumun sınavından kaçma olasılığı, başka herhangi bir metinsel operatörün olasılığından yüksek değildir.

Diyalektik, birinci düzeyde, konjonktüre müdahalenin kesin bir tarzını ifade eder; bu ilk başta kuramsaldır -görgülcülüğü hedef alır ve "Sokrates'i örnek alıp kitapsız çalışarak, içinde ne gibi pratik örneklerin bulunabileceğini görmek için eski poşetler gibi zihinlerinin içini dışına çeviren Anglo-Amerikan Okulundan felsefecilerin acayip dilbilimsel huyları"yla[34] caka satarak kuramı reddetmesine karşı yöneltilmiştir. Ama siyasaldır da, çünkü diyalektik, şimdinin kendi içsel olasılıklarına takılıp tökezlemesine neden olan kısıtlamaları ortadan kaldırabilecek "bilişsel haritalamalar"ı yapma noktasına kadar tarihselleştirici yorum çabasını usanmaksızın yeniden sergilemek için bütünlüğün temsil edi-

lemez karakterini kaydeden yöntembilimsel toptanlaştırma buyruğuyla kamçılanır. Böyle bir buyruk, özellikle şimdi Avrupa'daki başat eğilimlere kısmen giderek yakınlaşan Kuzey Amerika bağlamında, geç kapitalizmin dayattığı parçalanmaya karşı savaşılmasını gerektirir. Ama daha derin olarak, "diyalektiğin direngenliği", ifşa ettiği nihai yorumsal ufkun ışığı altında görüldüğü şekliyle konumunun ta kendisini ifade eder. Ne *a priori* yöntem ne de evrensel bilim olan diyalektik, "henüz varlık bulmamış bir ortaklığın" -insanların kendi özgürlükleri için verdikleri mücadelede cisimleşen sınıfsız toplumun- "mantığının önceden görülmesi"ni[35] ifade eder.

Ne var ki, Jameson'ın projesi ile hiçbir anlamda kendiliğinden ya da ön belirlenimli olmayan postmodernliğe ilişkin tartışma arasındaki karşılaşma, "siyasal bilinçdışı"nın açığa çıkardığı Tarihin şimdideki tarihle ve *tout court* (başlı başına) siyasetle kesiştiği tam o noktaya kazınır. Bu sonsuzca genişleyen yorum makinesinin, tam da onun yadsınması olarak, azami direniş noktası olarak öne sürülen şeyi; "büyük anlatıların sonu"nu, tarihsel anlamın çöküşünü, yüzeyselin ve gelip geçicinin kutlanmasını yakalayamaması ve bir şekilde kendine karşı en büyük meydan okuma sayamaması düşünülebilir mi?

Geçen zamanın getirdiği anlayışla, bahsin kazanılmış olduğunu söyleyebiliriz: Jameson'ın postmodernizm kavgasına müdahalesi, belirleyici ve bir anlamda geri dönüşsüz etkiler yaratmış,[36] kuramsal projenin bir bütün olarak muazzam şekilde yeniden lanse edilmesi işlevini görmüştür. Jameson'ın yaptığı postmodernizm tanımıyla, "geç kapitalizmin kültürel mantığı"yla karşılaşma, bu diyalektik ve tarihselci araçlar dizisini canlandırmış ve emperyalist merkezin tam kalbinde şimdi ona, ancak Batılı Marksist geleneğin önde gelen şahsiyetlerinin izleyici kitlesiyle karşılaştırılabilen bir izleyici kitlesi kazandırmıştır. Özgürleşmeye yönelik kitlesel hareket "kısa yirminci yüzyıl" (Hobsbawm) sona ererken tarihsel bir yenilgiye uğramış olsa da bu büyüklükte bir olayın meydana gelmiş olması, zamanımızdaki "siyasal bilinçdışı"nın tüm etkilerini sergilemiş olmaktan uzak olduğunu açıkça gösteriyor.

NOTLAR

1 Anderson 1998, s. 71.

2 Bkz. Anderson 1998, s. 74-5. Çin ve Güneydoğu Asya, Jameson'ın projesinde hem inceleme konusu olarak hem de çalışmasının alımlanma bölgesi olarak stratejik bir yer tutar. Bkz. Hardt ve Weeks 2000, s. 6.

3 Anderson 1983, s. 24.

4 Jameson'a yaklaşırken, ne denli önemli olsa da -özellikle Jameson'un yakın zamandaki ününün ana kaynağı olarak- sektörel izlek yolunu tutmak yerine, çeşitli dalgalanmalara rağmen son derece tutarlı olan projesinin dayanağından yararlanmayı bile bile yeğledim. Ayrıca, Sean Homer'in belirttiği gibi, "*Siyasal Bilinçdışı*'nın yayımlanması [Jameson'ın] başarıya ulaşmasına ve başlı başlına büyük bir kuramcı olarak doğuşuna açıkça işaret eder": Homer 1998, s. 36.

5 Homer 1998, s. 62. William Dowling, polemiğe girmek gibi bir niyet gütmeksizin, Jameson'ın yaklaşımındaki özgünlüğün sadece ve sadece "sentezde özgünlük"ten ibaret olduğunu söyleyecek kadar ileri gider: Dowling 1984, s. 14.

6 Lecercle 1987, s. 86.

7 "Her zaman tarihselleştir! Bu slogan ... tek mutlak[tır] ve hatta diyebiliriz ki, tüm diyalektik düşüncenin 'tarih aşırı' buyruğu[dur]" (Jameson 1983, s. 9).

8 Jameson 1983, s. 9-10.

9 Jameson 1988a, s. 5.

10 Jameson 1983, s. 10.

11 Jameson 1983, s. 77.

12 Lacan'a atıfta bulunulduğunu göstermek üzere baş harfi büyük yazılan Gerçek'in bu işlevine az sonra döneceğim.

13 Jameson 1983, s. 81. Böyle bir yaklaşım için Jameson'ın örnek verdiği "modeller", Lévi-Strauss'un *Tristes Tropiques*'te (Hüzünlü Dönenceler) Caduveo Kızılderililerinin yüzlerine yaptıkları bezemeler ve *Structural Anthropology*'de (*Yapısal Antropoloji*) Oedipus efsanesi konusunda yaptığı analizlerdir.

14 Bkz. Labica 1987, s. 22-34.

15 Bu bağlamda bkz. "Lacan'da İmgesel ve Simgesel" başlıklı deneme, Jameson 1988a, s. 75-115'te. Sonuç olarak Lacan, Althusser'in onu özellikle "gaip neden" kavramında yeniden konuşlandırdığı hâliyle de okunur.

16 Jameson 1983, s. 81.

17 "Tarih, acı veren bir şeydir": Jameson 1983, s. 102.

18 Bkz. Jameson 1983, s. 83.

19 A.g.y.

20 Bkz. Voloşinov 1973, s. 83-98.

21 Jameson 1983, s. 84.

22 Jameson 1983, s. 88-9.

23 Jameson 1983, s. 95.

24 Jameson 1983, s. 98-9.

25 Jameson 1983, s. 97.

26 Jameson 1983, s. 33.

27 Bkz. Jameson 1983, s. 139 vd.

28 Lecercle 1987, s. 91. "Tarihte üretim tarzlarının ardışık dizilimi"nin tek bir anlatı oluşturduğu şeklindeki formülasyonu Jameson'ın kendisi de reddetmiş, bu "anlatma"nın parçalı ve kesintili karakterini vurgulamıştır (Bkz. Kouvélakis ve Vakaloulis 1994).

29 Jameson 1983, s. 289.

30 Jameson 1983, s. 291.

31 Labica 1987, s. 115.

32 Bkz. Balibar ve Wallerstein 1991, s. 63-4.

33 Jameson 1988b, s. 81.

34 Jameson 1972, s. 207.

35 Jameson 1983, s. 286.

36 "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı" başlıklı makalenin 1984'te *New Left Review*'da yayımlanmasının bir öncesinin ve bir sonrasının olduğunu söylemek hiç de abartma sayılmaz (Jameson 1991'te tıpkıbasımı yapılmıştır).

Bölüm 38

Henri Lefebvre, Kentsel Modernliğin Düşünürü



Stathis Kouvelakis

Henri Lefebvre'in "modernlik" buluşu -bu terimi o türetmedi, ama kuramsal soy ağacının yerleşmesine önemli katkıda bulundu[1]- Fredric Jameson'ın şu tezini tam olarak doğrular görünüyor: Modernlik (modernite) ancak bir "premodern iç adacık"la özdeşleştirilen bir "dış mekân"dan öyle algılanabilir;[2] ya da daha net bir ifadeyle, eli kulağındaki modernleşmeyle, "henüz değil" tarzıyla karşı karşıya kalabileceği bir dünyanın içine çekilmesinin yıkıcı etkileriyle yüzleşen bir iç adacık olarak algılanabilir. Bu anlamda, yinelenmesiyle ve yer değiştirmeleriyle Lefebvre'in uzun yaşam ve düşünce sürecini belirginleştiren asli sahne, *La Somme et le reste*'in (Toplam ve Geriye Kalan) ününü hak etmiş bazı sayfalarında bizzat kendisinin anımsadığı "çarmıha gerilmiş güneş" sahnesinden başkası değildir.[3] Navarrenx'te -annesinin köyü, geleneksel evrenin cisimleşmesi- tatilde olan kentli bir ergen, aynı anda hem baskıcı hem komünal, hem arkaik hem şenlikli bir kırsal dünyaya iyice dalmışken, bir patikanın kenarındaki anıta dikilmiş bir haçın damgaladığı bir disk görünce esaslı bir korkuya kapılır: "çarmıha gerilmiş güneş"tir bu. Ve dinin ezici işlevine ilişkin bu kinaye aracılığıyla, yok olup gitme sürecindeki geleneksel toplumsal düzeni oluşturan içsel uçurumu anlamaktan çok *hissetmeye* başlar. Lefebvre'in daha sonra keşfedeceği gibi, bunun merkezindeki travma, daha da eski olan bir yaşam deneyiminin -feodal gücün ve katı resmî dinin paramparça ettiği çok eski bir pagan, güneş, şenlik geleneğinin- yıkılmasıyla ilgilidir. Ne var ki onlar, toplumsal varoluşun toprak altındaki katmanlarında kendine sığınak bulacak olan, o varoluşun normal akışının her kesintiye uğramasında -şenliklerde, kar-

navallarda, halk isyanlarında– yüzeye çıkacak olan bu önceki biçiminden asla tümüyle kurtulamayacaklardır.

Sonraki eserlerin açılıp gelişmek için aradığı tematik çekirdeği –özellikle Lefebvre'in muzaffer bir moderniteye yönelttiği "muğlak, güvensiz ve büyülenmiş, duru ve temkinli merak"ı[4]– iki çelişik deneyim düzeyi arasındaki uyuşmazlığın yarattığı sarsıntıda, yaşamöyküsel inşaların tipik özelliği olan geriye dönük apaçıklığın yardımıyla, "yeniden keşfetmek" kuşkusuz zor olmazdı. Lefebvre'in kendisinin "yeni romantizm"[5] dediği şeyin –geçmişe dönük özlem ile yenilik coşkusundan, fiilî isyan ile uyum ve uzlaşma arzusundan oluşan kararsız, ikircikli ve dolayısıyla üretken karışımın– altında bu merak yatar.

Lefebvre'in çocukluğunun ve ergenliğinin geçtiği Navarrenx yakınında 1950'lerin sonuna doğru yeni Mourenx kentinin inşa edilmesinin tetiklediği örseleyici şokun –o ilk sahnenin apaçık bir yinelenmesinin[6]– yeniden harekete geçirdiği ve canlandırdığı işte budur: Mekân ve kentsel görüngü üzerine düşünümün kaynağı buradadır –kapitalizmin gereksinimlerine hizmet eden ve savaş sonrası teknokratik devletin yukarıdan özene bezene planladığı anonim ve normalleşmiş bir "iskân makinesi" aracılığıyla saldırgan bir modernitenin acımasız istilasında. Ve bu modernite, yüzyıllarca ayakta kalmış bir komünal, estetik varoluş biçiminin mekânsal tortusuyla, modern deneyimi oluşturan çağdaşsızlık düzeninde[7], birlikte yaşar. Öyle olsa bile, diye vurgular Lefebvre, işte Mourenx'in kişiliksiz, yineleyici mekanizmasının ürettiği benzeri görülmemiş deneyimde, onun içinde yaratılan çatışmalarda ve beklentilerde, geleneksel varoluşun sınırlı karakteri çözülüp eriyebilir ve modern zamanların erkekleri ve kadınları için sahici bir özgürleşme ufku önümüze serilebilir.

Kentsel deneyim yoluyla özgürleşme

Gündelik-kent-kentsel-yeniden üretim-mekân: Lefebvre'in "bütünsel insan"ın[8] gelişi olarak kavradığı özgürleşmenin, yabancılaşmadan kurtulmuş bireylerin evrensel birliğinin gerçekleşmesi yaklaşık sıralamayla bu dizilimde olur. Ama bu dizilim hiçbir anlamda doğrusal bir evrime eşdeğerli değildir. Ve belirli bir tarih felsefesine *de jure* (hukuken) böyle kazındığı doğru olmakla birlikte, bu, Lefebvre'in insanlığı yabancılaşmadan çıkarmaya ve bütünleştirmeye yönelik dinamiğin sürekli tarihselleştirilmesine ve tanımlanmasına ilişkin kavramsal bir çabayı canlandırmasına ağırlıkla bir genel çerçeve olarak, potansiyel özgürleşmenin kinayeli bir

anlatısı olarak olanak verir.[9] Bilgilenmenin özgürleşmeye yönelik sürekli ilgisi söz konusu olunca, araştırılması gereken ilk şey, -toplumsal varoluşun merkezinde yer alan- "üretim"in iki yönünü ifade ettiği ölçüde eser/ürün çiftidir. Lefebvre, üretimin "geniş anlam"da -toplam *praksis* olarak- anlaşılması gerektiğinde inatla diretir. Üretim,

> şeyleri mübadele edilmek üzere şekillendiren faaliyet [ile sınırlı değildir]. Eserler vardır ve ürünler vardır. Geniş anlamda üretim (insanların kendini üretmesi), fikirlerin, temsillerin, dilin üretimini ima eder ve kapsar ... Dolayısıyla üretim hiçbir şeyi, insani olan hiçbir şeyi dışlamaz.[10]

Üretim, içsel amacının gerçekleşmesini bilinçli *praksise* saydam kılınmış eserde bulan "somut evrensel"in[11] bir imgesidir.[12] Bu yönüyle Prometheus'un hareketine, örneğin geç dönem Lukács'taki "nesnelleşme"den[13] daha yakın olan üretim, ilk ergisini gündelik yaşamda bulur; sonra, eserin anlamını yeniden yakalamasına olanak veren -o *mükemmel eserde*[14]- kentte;[15] son olarak da eser ile ürünün sentezi,[16] bütünlüğün nihai figürü olan mekânda.

Önceki kavramsal çiftle doğrudan bağlantılı olan ikinci çift işte burada ortaya çıkar: insanlığın yabancılaşmasının ve yaklaşan özgürleşmesinin "büyük anlatı"sı için özgül şekilde Marksist bir dayanak sağlamak üzere başvurulan kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki çelişki. Kentler ve kentsel gerçeklik birer eserdir, çünkü kullanım değeriyle ilgilidir:

> Mübadele değeri ve sanayileşmenin yol açtığı meta genelleşmesi, kentleri ve kentsel gerçekliği, kullanım değerinin sığınaklarını, kullanımın potansiyel üstünlüğünün ve yeniden değerleşmesinin tohumlarını yerinden etmiştir.[17]

Sürekli yinelenen bu tutum,[18] özellikle kentsel mekâna has çelişkilerin analizinde önemli sonuçlar doğurur: "Kullanım inatla direnir: ortadan kaldırılamaz şekilde. Kentsel merkezin ortadan kaldırılamazlığı, bu savda belirleyici bir rol oynar".[19] Önceleri doğal topluluğun dolaysız birliğinde başat olan ama meta mübadelesinin ağır basmasıyla yadsınan kullanım, yadsınmasının yadsınması sayesinde yeniden su yüzüne çıkar: "gözden kaybolamayan" bir "biçim"de.[20] Çünkü o bir "saf" biçimdir, "pota"sı olduğu "içerik"ten bütünüyle özerktir.[21] "Buluşma noktası, toplanma yeri, eşzamanlılık"[22] olarak tanımlanan kullanım, kendi nesnesini "yaratır":[23] her zaman ergisine -kentsel topluma- yönelen bir "potansiyel" nesne.

Demiurgosvari (yaratıcı) özelliklere sahip bu biçim tarafından bize gerçekliği yeniden verilen kullanım, önceki iki çiftin içerdiği üçüncü bir çiftin yardımıyla tanımlanır: sanat/çalışma. Sanat, eserlerin -tam deyi-

şiyle, sanat eserlerinin– üretilmesi yoluyla gerçekliği faal şekilde sahiplenmenin hep yaşayan modelidir.[24] Sanatın yaşamla ve gündelikle kaynaştırılarak "gerçekleştirilmesi" şeklindeki Alman idealizminin çok değer verdiği izleğin benimsenmesi, "dar" ve "indirgeyici" anlamda "şeyler"in[25] ya da "ürünler"in üretildiği bir faaliyet sayılan çalışmanın göreceleştirilmesiyle karşıtlığı içinde anlaşılmalıdır. "Eserler"in yaratılması "insan öznelere dayanmıyorsa kavranamaz"[26] iken, kişiliksiz ve öyle kalmaya mahkûm bir üretim olan çalışmanın yerine, tarihsel olarak, gözlerimizin önünde sanayileşmeden devralınan kentsel biçimin evrenselleşmesi geçer.

Dolayısıyla, kategorilerin dizilimi (eser/ürün, kullanım/meta, sanat/çalışma), bu üç anda "evrensel tarih"in anlamını bütünselleştiren büyük bir diyalektik dizilimin çevresindeki sınırları çizer. Alternatif bir söyleyişle, bu kinayeli anlatı, "doğadan soyutlamaya"[27] ve oradan, ilkel toplulukta gerçekleştirilmiş ama yabancılaşmada ve devletin "gerçek soyutlama"sında iki kat yitirilmiş olan "insan çokluğu"nun somut evrenselliğine geçişin olası bir anlatısal sunumunu yapar.[28] Yabancılaşmış şimdinin tam kalbinde, "kentsel akılcılık"ın "gebe olduğu ve arzuladığı (sınırlı ve göreli, ama 'bütünsel') bir çokluğu" ortaya çıkarır.[29] Doğrudur, Lefebvre, "mümkün olan" ile "eskatoloji"nin alelacele özdeşleştirilmesini ve "geleneksel erekçilik"i reddeder.[30] Tarih yine de zamansal bir kesintisizlikte açılıp gider; bu gidiş, kökenden Sona uzanan,[31] şimdinin içerdiği potansiyel sayesinde bu evrimin doğrultusundan ve böylece peşinen ima edilen geleceğin imgesinden emin olduğumuz bir uzamsal-zamansal eksenle grafik olarak temsil edilir.[32] Eğer kopma garantilenmiş bir kesinlik değil de bir "olasılık" ise tarihsel anlatı, kentselin "ilk sıfır dolayındaki Kökenden beri hareket hâlinde olduğu"nu görmemize olanak veren bir "anlam" doğurur.[34,35] Bu tarihselliğin aşılması/gerçekleştirilmesi, en sonunda yeniden sağlanan ve toplumsal saydamlığın bilinçli şekilde özümsenmesi sayesinde "sanatı, tekniği, bilgiyi", "bilimi ve ütopyayı, gerçekliği ve ülküselliği, tasavvur edileni ve yaşananı" yeniden birleştiren güzel Bütünlükte doruğa ulaşır.[36]

Sonuç olarak kentsel toplum, başlı başına toplumsal ilişkinin bir tür *Aufhebung*'u (kaldırılması/alaşağı edilmesi) biçimine bürünür. Bu toplumun temsili, en sonunda bilginin ve irade gücünün yönlendirdiği, yönettiği ve sahibi olduğu bir tarihe[37] –yani, siyasalın ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan, devletin eriyip gitmesine benzeyen bir kolektif denetim imgesine[38]– ilişkin çok somut ve pozitif fikir ile "haz" ve "çalışmama" âlemindeki evrensel bireyler ("bütünsel insanlar") arası bir paylaşım ortamı[39] arasında

dalgalanır. Çalışmanın, devletin ve siyasetin birlikte kaldırılması sayesinde, Öznelerin yaratıcı özgürlüğü, Şenlik ve "oyun merkezlilik" engellenmeden açılıp gelişerek, kırsal topluluklara has özgün Şenliğin ayırıcı özelliği olan doğanın, gündelik yaşamın ve hazzın dolaysız birliğini daha yüksek bir düzeyde yeniden yaratır.[40] Bu projeksiyonun gelecekteki özgürleşmiş topluma atfettiği aynı özellikleri; yarı monadolojik, organik bir birliği (bir deniz kabuğu "yavaşça bir yapı salgılamıştır")[41] –işlevsel ile estetiği bütünleştiren kolektif bir eseri, toplumsal yerlerin ve faaliyetlerin ayrılmamışlığına dayanan uzamsal bir diyagramı– Lefebvre'in çocukluğunun Navarrenx'inde, arkaik bir toplumsal düzen tarafından sınırlanmış bir biçimde de olsa, keşfedersek bu bir rastlantı değildir.

Lefebvre böylece bizi büyük romantik düşe daldırır: modern öncesi geçmişin vaatlerinin bir gerçekleşmesi olarak burjuva toplumun zaferiyle meydana gelen ayrılmaların aşılması –öznelleşmenin estetik ilkesinin, oyun ilkesinin ve "sanatsal" ilkesinin kaynaşmasını cisimleştiren bir varoluş birliği düşü. Bu, Lefebvre'in kendi önerilerine uygun olarak modernliği devrimin başarısız olması deneyiminden yansıyan gölge olarak anlarsak, modernliğin kalbindeki bir düştür. Dahası, işte bu yüzden, *Introduction to Modernity*'nin (Modernliğe Giriş) kapanış yazısı olan ve anlamlı şekilde "Yeni Bir Romantizme Doğru mu?" başlığını taşıyan "girizgâh", kesinlikle mantıklı olarak her türlü modernizmin kurucu hareketiyle sona erer: habercisi sitüasyonizm olan yeni bir avangarda sesleniş.[42] Vurgulanması gereken şey, eşdeğer anlatısal kısıtlamalara tabi başka herhangi bir anlatı gibi bu düşün de şimdi açıklamaya çalışmak zorunda olduğumuz muğlaklıklar ve muammalar olmadan meydana gelmediğidir.

Kent: Sahte bir vaat mi?

Lefebvre'in anlatısını yöneten kategoriler bir nesneden diğerine –gündelikten kentsele, mekândan küreselliğe, bir tarihsel dönemden ve toplum tipinden, öncesinde yer alan ve sonra yerine geçecek olanlara– doğrudan doğruya aktarılabilir (ve aslında aktarılır). Özgül bir bilgi nesnesine has mantığa yabancı olan bu kategoriler çoğu kez belirli bir söylem türüyle ilgili gibi görünür, ki o söylemde yalnızca kavramın öz gelişiminin dizilimini göstermek için tarihe başvurulur: bir tarih felsefesi ya da daha çok (Lukács'ın yaptığı bir ayrımı kullanırsak),[43] tarih *üzerine* bir felsefe. Böylece somut analizler, sıklıkla, çıkışı olmayan yollara saptırılır, önceden betimlenmiş olan verimli yolların keşfi kesintiye uğratılır. Kentsel mekân

sorunsalını doğrudan etkileyen iki muamma kaynağını daha yakından irdeleyeceğiz: kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki karşıtlık ve özgürleşmiş bir toplumun paradigması olarak gündelik yaşamın estetikleştirilmesi.

Başlangıç olarak, "kullanım değeri ile mübadele değeri arasındaki çelişki"nin içerdiği nedir? Ayrıca, kendimizi meta ilişkileri bağlamında (dolayısıyla, bir mübadele değerinin *ve* bir kullanım değerinin aynı anda var olduğu bir bağlamda) bulduğumuzu kabul edince, niçin bir çelişki vardır? Ne de olsa meta, mübadele değeri ile kullanım değerinin bir birliğidir, ikincisi birincisinin gerektirdiği maddi desteği ifade eder. Meta mübadelesini akılcı bir faaliyet yapan da budur: Bizatihi bir mübadelecinin sahip olduğu bir mübadele değerinde billurlaşan emek gücü harcanarak amaçlanan şey, başka bir mübadelecinin sahip olduğu üründen yararlanmaktır. Değerin genel biçimi -evrensel eşdeğer (para)- değerlerin yeterli ifade edilmesini, üretilen tüm kullanım değerlerine erişim olanağı veren mübadele edilebilirliği sağlar.[44]

Öyleyse iki seçenek vardır: Ya kapitalist ilişkilerin hâkim olmasından önce var olan kent "metalaştırılır" ve öylelikle, ancak ondan elde edilen *kullanım* sayesinde anlam kazanan bir meta mübadelesi nesnesi hâline gelir. Örneğin, tarihsel kentin yıkılışını nostaljik şekilde ödünlemek için restore edilen kentsel merkezlerin turistik nitelikli tüketiminde durum böyledir.[45] Alternatif olarak -ikinci seçenek- "kullanım" terimi, meta mübadelesi bağlamında elde edilen kullanımdan *başka bir şeyi* ifade eder ve aslında Lefebvre'in ortaya attığı da budur: "nasıl olursa olsun herhangi bir kullanım" değil, "hâlihazırda toplumsal olarak sahiplenilmiş ve bu yüzden meta mantığıyla çelişen bir 'niteliksel' kullanım".[46] Kentselin biçimlendirdiği "ikinci doğa"da[47] yatan bir kullanım, yani diğer iki kavramsal çiftin koyduğu antropolojik nitelikler (eser/ürün, sanat/çalışma karşıtlıklarının belirlediği insanların yaratıcı özgürlüğü).

Bu durumda, Marx'ın belirlediği şekliyle (ve iki terim arasında bir "çelişki" bulunup bulunmamasından bağımsız olarak) kullanım değeri/mübadele değeri çifti açıkça yetersizdir, çünkü bir ve aynı toplumsal faaliyetin, yani meta mübadelesinin birbirinden ayrılamaz iki yönünü ifade eder yalnızca. İki uzlaşmaz "toplumsal mantık" arasındaki, yani (kullanım değeri *ve* mübadele değeri olarak iki veçhesi bulunan) meta ilişkileri ile toplumsallaştırılmış kullanıma dayalı alternatif bir sahiplenme arasındaki bir "dışsal çelişki" bakımından hiçbir ilinti göstermez.

Şimdi, Lefebvre'in kategorilerinde bulunan ve kentsele ilişkin yaptı-

ğı tanımı etkileyen kritik bir muammayla karşı karşıya kalıyoruz. Eğer kentsel, *özünde* (bu terim asla tesadüfi değildir), piyasayla ve kapitalist akılcılıkla çelişiyorsa, bunun nedeni, bir *saf biçim* olarak, karşılaşma, toplanma, eşzamanlılık olarak konulmasıdır. Bunun olanaklı kıldığı mesafenin potansiyel yadsınması, tam da kaçınılması gereken "mesafe"den dolayı "toplumsal ilişkilerin yozlaşması"na izin verir.[48]

Kentsel biçim, "hiçbir şey yaratmaz"ken, "her şeyi akışkan" yapar, çünkü "yakınsama, yakınlık -yani, *ilişkiler*- olmaksızın hiçbir şey var olmaz".[49] Kuşkusuz öyledir. Bununla birlikte, "özler"in değiştirilemez dünyasındakiler hariç, söz konusu ilişkiler herhangi bir türden olabilir: kölelik, sömürü, yıkım ya da ... özgürlük. İşte burada kullanım; "niteliksel", toplumsallaştırıcı kullanım araya girer. Peki, kendi payına o nasıl tanımlanır? Gerçekte, az önce gördüğümüz gibi, "kentsel biçim" ile aynı şekilde, aynı özelliklerle ve niteliklerle.[50] Burada, çıkışı olmayan dolambaçlı bir akıl yürütme biçimine kapılırız: Kentselin ortadan kaldırılamazlığı, kullanımı temel alır; bizatihi o da kentselin ne olduğunu tanımlayan kentsel biçimin eşdeğerlisidir.[51] Daha önce ana çizgileriyle verilen evrensel tarih dizilimindeki özgül rolünü -tekil evrenselin bir imgesini cisimleştirme rolünü- oynaması istendiği ölçüde kentselin, herhangi bir toplumsal belirlenimden önceki bir biçime benzetildiğini kavradığımız zaman bu kısırdöngü kolayca açıklanır.

Şimdi, kapitalizmin ve daha geniş olarak yabancılaşmış toplumsal yaşam biçimlerinin Lefebvre'e özgü estetik eleştirisine dönelim. Sanatı toplumsal yaşamın bütünlüğüyle yeniden birleştirerek "gerçekleştirme" projesinin tekrar gündeme alınması, başka şeylerin yanında, gelecekteki bir sosyalist topluma ilişkin indirgeyici ve "üretimci" (üretken faaliyetler üzerinde odaklanmış olması anlamında) bir görüşe karşı çıkmak amacını güder. Dolayısıyla Lefebvre, bizzat Marx'la başlayarak klasik Marksizmde yaygın olan zengin bir romantik geleneğin bir parçasını oluşturur. *Grundrisse*'nin belirli ünlü paragraflarında kuvvetle belirtildiği gibi,[52] sanat -Marx'ın formülasyonlarını benimsersek, "hakikaten özgür emeğin daha yüksek bir faaliyeti" ve biçimi- özgürleşmiş bir toplumda benzersiz değilse bile merkezî faaliyet mertebesine yükseltildiğine tanık olur.

Şimdi, gelecekteki bu sanat eseri krallığının gerçek bir taşıyıcısını burada ve hemen aradığımız zaman, kapitalist ilişkilerin sürekli ve artan estetikleştirilmesinin, görünüşte en aykırı kültürel talepleri kendi tarzında "gerekleştirerek" onları çok çabucak aşma eğiliminde olduğunu gözlemlemek gerekir. Burada, sırf bir "sağaltma"dan öteye, gündeliğin çok

biçimli sergilenmesiyle beslenen derin bir kültürel mantık işlerliktedir; imgelerin edilgin, simgesel olarak doyurucu şekilde tüketildiği uygulamalarla ve kentsel sahnenin çoğalan kültürüne katılımla gerçek çelişkileri saf dışı etmeyi ve etkisizleştirmeyi amaçlar. 1968'de Lefebvre, "Zaten kentsel mekân, kent halkı dinamizmine, öngörülmeyene, olabilirliklere ve karşılaşmalara olanak sağlar. Kendiliğinden bir tiyatrodur ya da hiçbir şeydir," diye yazar.[53] Ama önerilen temsil, meta fetişinin genelleşmiş temaşalaştırılması, dizginsiz fantazmagoryası (hayal gösterisi) olup çıkma, çevreye doğru itilen kent sakinlerine kentin ellerinden alındığı dehşetengiz seyirliğin hazzını sunma tehlikesi içerir.[54] Lefebvre'in bu "nostajik tüketim"in gerçek anlamını apaçık ifade etmekte hiçbir eksiği olmayan iyimserliği, "kentsel biçim"e atfedilen toplumsallaştırıcı erdemleri temel alır görünüyor. Ne var ki, dehşetengiz seyirliğin atomize bireylerden oluşan izleyicileri, eski kentsel bölgelerin artık yok olup gitmiş toplumsallaşma tarzını yansıtmaktan çok, Baudelaire'in değindiği modern kalabalıkların yalnızlığını yansıtır.

Lefebvre'in "gerçekleştirilmiş sanat"ın özgürleştirici potansiyeline ilişkin olumlu bir temsil, "gerçekçi bir imge" sağlama girişimleri nadiren ikna edicidir: Bazılarının haksız yere yeni-Mussolinici bulabildikleri R. Bofill'in mimarisi[55]; ya da "gelip geçici kent"in, "kendileri de bu çalışma için ve onun sayesinde harekete geçmiş olan orada yaşayanların sürekli çalışması"nın "ideal"ini -postmodernist, *avant la lettre* (adı henüz konmamışken)- örneklediği farz edilen 1967'deki Montréal evrensel sergisi.[56] "Gündeliğin yeniden Şenliğin içine emildiği, kentselin tüm şaşaasıyla kendini dışa vurduğu" bu "görkemli kent"[57], o dehşetli -üstüne üstlük bir ultra-liberal belediyenin[58] organize ettiği- büyük finans şirketlerinin desteklediği kentsel seyirliklerden birisi değildi de neydi? Estetiğe tanınan üstünlük, (Walter Benjamin'in sözleriyle) siyasal uygulamanın estetikleştirilmesine, estetiğin siyasallaştırılmasından daha yakın görünüyor. Boffil'deki tarihselci taklit ve Montréal'deki "kentsel kısa ömürlülük", postmodern çağın (sür)realiteye dönüştürmeyi üstleneceği "ideal"in aldatıcı vaatleri gibi görünüyor.

Lefebvre *avant la lettre* [adı konmamış] bir postmodernist miydi? Açıktır ki bu, çoklu anlamlılığıyla ve karıştırılmaya müsaitliğiyle ilk bakışta ancak olası tanımlarını sağlıyor gibi görünen o terimle neyin kastedildiğine bağlıdır. Bununla birlikte, Jameson'ın müdahalesinden çıkan izinle postmodernin anlaşılabilirliğini yeğlemeye karar verirsek, Lefebvre'in estetik idealinin, geç kapitalizmin ve tarihsellikten çıkarıl-

mış, birçok parçaya bölünmüş "hiper-mekân"ının "kültürel mantığı"nı muğlaklıklarıyla tasavvur ettiği sonucuna varabilir miyiz? Bu noktayla ilgili olarak geriye şöyle bir bakmak gerekir. Lefebvre'in kendisinin söylediği ve tekrarladığı gibi, gerçekte onun kentsel görüngüye ilgi duymasına neden olan şey, aşırı işlevselciliği ve devletin özellikle simgesel ve kentsel anıtsallık düzeyinde yüceltilmesini birleştiren belirli bir modernizmin onda yarattığı şoktu.

Bu modernizmin sahip olduğu üstünlük, oldukça haklı olarak, yeni bir toplumsal tabakanın -"teknokratlar"ın- yükselişiyle ilişkilendirilmiştir; onlar, "uzamsal Keynescilik" terimiyle tanımlanması belki de uygun düşecek olan kente ve ülkeye yönelik bu iradeci müdahale politikasının organik desteğidir. Lefebvre, bu modernizmin -örneğin, mimari bir düzeyde- postmodernist eleştirisinin kendi konusalını anımsatabilen belirli yönlerine ilgi duymaya yatkındı: işlevsel standardartlaşmanın (Mies van der Rohe tarzı kulelerin ve sosyal konut bloklarının) eleştirisi; simgesel ve oyunsal işlevin rehabilitasyonu; geçmiş veya bölgesel geleneklerden "iktibaslar" yoluyla "tarih"e yapılan göndermeler. Öyleyse Lefebvre'i, 1960'ların "kültürel protesto" ortamında oluşmuş, "gösterişli" ve "kaliteli" -özellikle eski taş- tüketime aç, Keynesgil uzlaşmanın bozulmasının ardından savaş sonrası yeniden inşa devrinin katı teknokrasisini devralmış yeni küçük burjuva katmanların sözcüsü mü saymak gerekir?

Analizlerindeki "kültürelci" muğlaklıklara rağmen, Lefebvre'in savunmacı postmodernizme yönelik hoşgörüsü aslında bir yanlış anlama içerir. Onun estetik seçenekleri, sanatın eleştirel ve ütopyacı boyutuna yaptıkları vurguyla, Hegelgil estetiğin koyduğu hakikatin gereğine bağlılıklarıyla, derinlemesine moderndir. Bunlar, tarihsel derinliğin tasfiyesine, mekânsal referans noktalarının bulanık kılınmasına, postmodern "hiper-mekân"ın ayırıcı özelliği olan saf yüzeysel etkiye taban tabana zıttır.[59] Oyunsal boyuta gelince, Lefebvre'in Şenliği herhangi bir aydınlanmış, nihilist onaya, eklektizm (seçmecilik) kolaylığına ve geçmişin vampirleştirilmesine indirgenemez. Daha derin olarak, Lefebvre dünyayı değiştirme, örneğin dünyanın düşünülüş tarzında değişiklik yapma tutkusunu hiçbir zaman terk etmedi. Simgesel ve estetik boyutları vurguladıysa bile, toplumsal ilişkilerin temellerini etkileyen gerçek uygulamalardan ve sahiplenmeden onları hiçbir zaman ayırmadı. Bu nedenle, buna karşı durması tasarlanan öğelerin -özellikle kültürel olanların- başat mantığıyla bir sağaltım olasılığını en azından kısmen algılayabildi. Lefebvre'in açıkça gözlemlediği gibi, "yalancı Şenlik",

gündeliği ancak görünüşte terk eder. Başka yollarla, her şeyi -reklam, kültür, sanatlar, oyunlar, propaganda, çalışma düzenlemeleri, kentsel varoluş- birleştiren sofistike bir örgütlenmeyle onu genişletir ... ve polis tüm dikkatiyle gözetler, denetler.[60]

Olabilirlik politikası

Burada geliştirmeyi önerdiğim, bir anda formüle edilmiş tez şöyledir: Mekân hakkındaki düşünüşü onu hâlâ çağdaş kılan eleştirel bir anlamlılığı ve analitik bir üretkenliği koruduğu ölçüde, Lefebvre'in muammaları verimsiz değildir. Bunu tartışmaya geçmeden belirtmeliyim ki, bu tezin irdelenmesi için yaklaşımın birkaç kilit önerme etrafında ideal bir yeniden inşasına gerek vardır. Böyle bir çaba, bölük pörçüklük ve "merasimsizlik" değerlerini seçerek sistematik açımlamadan sakınan bir düşünceye sadakatsizlik gibi görünebilir; Lefebvre'in düşüncesinin gelişiminin bir bakıma aşırı basitleştirilmesi ve sıkıştırılması riskini beraberinde getirir. Yine de geçici olarak aşağıdaki varsayımları formüle edeceğim, çünkü kendimizi birkaç genel sözle sınırlamadıkça onlarsız yapmak bana zor görünüyor:

1) Kent, bir üretim tarzına özgü temel toplumsal ilişkilerin zeminine kazınır. Genel bir söyleyişle, her bir üretim tarzı kendine has bir mekân üretir: Çeşitli uzamsal uygulamalar birleştirilerek mekâna kazınır.
2) Mekân üretimi, toplumsal ilişkilerin dışında, edilgin bir yansıtma değildir: O ilişkilerin topyekûn yeniden üretildiği süreçlerin, aynı zamanda da içerdikleri çelişkilerin uzamsal yeniden üretimi olan süreçlerin, *oluşturucu* nitelik taşıdığı için belirleyici olan bir boyutunu ifade eder.
3) Bu yüzden mekân ve özellikle kentsel mekân, uzlaşmaz toplumsal güçlerin mevzilendikleri araziyi -sınıf mücadelesinde yeni bir cephe- oluşturur.
4) Mücadelelerle ilgili bir husus olan mekân, sonuç olarak, çatışmalarda düzenleyici rol oynadığı için sınıf tahakkümünün genel koşullarının yeniden üretimine olanak veren olgu -devlet ve aygıtları, özellikle yerel devlet aygıtları (kent ve kır planlaması, bölgesel konseyler, belediyeler)- tarafından müdahalenin arttığı yerdir.
5) Mekânın üretilmesi süreci, bir dizi uzamsal uygulamaları, mekân temsillerini, imgesel ilişkileri (temsil uzamlarını) -ya da Lefebvre'in sözleriyle, "algısal"ı, "kavramsal"ı ve "deneysel"i- harekete geçirir. Her bir düzey, üretim tarzına özgü temel ilişkilerin ve onları oluşturan uzamsal uygulamaların yarattığı bütünlük içinde kendi etkililiğine sahiptir.[61]
6) Üretim tarzının çelişkilerinin uzamsallaştırılması, olabilirlikler sorununu gündeme getirir: mekânın toplumsal sahiplenilmesi için mücadelelerin gelişimine katkıda bulunan bir strateji ve siyaset aracılığıyla.

7) Nasıl ki mekân üretimi kapitalizmin varlığını sürdürmesi için kilit bir sorun olmuşsa, "mekân sınavı" da toplumsal ilişkilerin devrimci dönüşümüne yönelik herhangi bir girişim için kaçınılmazdır. Özgül bir toplumsal uygulama olmadan -yani, devletin ve kapitalist merkezîliğin "yaratıcı yıkımı" gerçekleştirilmeden, kent ve mekân kolektif olarak yeniden sahiplenilmeden ve yaşam biçimlerinde bir dönüşüm yapılmadan- hiçbir geçiş mümkün değildir.

Söylemeye gerek yok, bu önermelerin hiçbirisi kendiliğinden açık değildir. Bir tarafta, kentsel düşünüşe hâkim olan teknokratizm ve pozitivizm, mekânı nötr bir şey olarak, insan faaliyetleri için sırf bir çerçeve ve fiziksel pota olarak; orada meydana gelen siyasal müdahaleleri ise akılcı ve yatıştırıcı olarak sundu. Öteki tarafta, ekonomizmle ve işçicilikle sınırlı kalan Marksist ortodoksluk, indirgemeci bir bakış açısıyla ele alınan "konutlaşma" dışındaki kentsel ve mekânsal problemleri savsakladı. Dahası, işçi hareketinin geleneksel örgütleri, bu yeni alanlardan kapitalist ve devletçi uygulamalarla karşılaşmak için yararlanma yeteneğine hiç sahip olmadığını kanıtladı.

Kentsele ve mekâna açılım sayesinde Lefebvre, Liberation'un ertesinden beri yürütmekte olduğu ve aslında kökleri ta 1930'lara kadar giden gündeliğin eleştirisi projesinden bir çıkış yoluna kavuştu.[62] Açılan bu yolaklar, onun, neyi hedeflediği pek anlaşılamayan sorgulamalar ilan ederek *Critique of Everyday Life*'ın (*Gündelik Hayatın Eleştirisi*) ikinci cildinin saplanıyor göründüğü oldukça spekülatif ve soyut açıklamaları geride bırakmasına olanak sağladı. Bu yolaklar, araştırma konusunu gerçek siyasal pratiklerle -Fransa'daki ve tüm dünyadaki 1968 mücadelelerinin ardından gelişen kentsel hareketlerin pratikleriyle- birleştirmesini de kolaylaştırdı -ve bu, düşüncesini her zaman Marksizmi yenileme uğraşına adamış birisi için hiç de azımsanacak bir şey değildir.

Hiç kuşkusuz ki Lefebvre'in analizleri, onları doğurmuş olan tarihsel (1968-74 arası) döneme -yoğun (Fordist) birikimin son parlak anlarına ve toplumsal mücadele ve eleştirel kuramsal üretim, özellikle Marksizm üretimi için verimli bir konjonktüre- yeniden yerleştirilmelidir. Şimdi en hafif deyişle eskimiş görünen belirli sınırlar ve genel olarak iyimser hava, kaçınılmaz olarak, bundandır. 1970'lerin sonuna doğru başlayan ve işçi hareketinin arka arkaya aldığı yenilgilerle, "yeni toplumsal hareketler"in geri çekilişiyle, yeni sermaye birikimi biçimlerinin yerleşmesiyle dikkati çeken dönem, manzarayı, özellikle de kentsel manzarayı derinlemesine dönüştürecekti.

Teknokratik efsaneleriyle ve modern kent planlamasındaki katılığıyla tanınan "büyüme" devrinin Keynesgil kenti, yerini, muzaffer neoliberalizmin yeni ekonomik, toplumsal ve estetik ortamına uyarlanan "girişimcilik kenti"ne[63] bıraktı. Girişimcilik kenti, kentsel iç mekânların derinlemesine yeniden düzenlenmesini zorunlu kıldı. Sözüm ona "orta sınıflar"ın ayrıcalıklı kesimlerince yeniden değer verilen kent merkezlerinin keşfi, yeni devrin "kaybedenler"inin -"dışlanmışlar"dan, halk ve işçi sınıfı katmanlarından (özellikle "azınlıklar"ın ve "göç"ün beslediği kitlelerden) oluşan bir alt proletaryanın- toplandıkları, çoğu kez değişen sınırlara sahip, yoksullaşmış bölgelerin genişlemesiyle at başı gitti.

Kent merkezlerinin böyle mutenalaştırılması, şiddetlenen kentler arası rekabet biçimleriyle ilişkilendirilmelidir: "kültür"e ve "lüks" tüketim alanlarına yatırım (konferans merkezleri, kültür tesisleri, spor kompleksleri ya da iş merkezleri artık sürüyledir) ve "yeni orta tabakalar"ın (yeni burjuvazinin, entelektüel tabakaya mensup yüksek kesimlerin) "niteliksel" özlemlerini doyurmayı amaçlayan, değeri artan bayındır bir çevrenin yenilenmesi. Ama bunlar, orada yaşayanların bütününü kentin "imge"si ve manzarası etrafında -ve içinde- birleştiren yeni bir "kentsel birleşme" biçimini yeniden yaratmayı da amaçlar. "Toplumsal birleşme"yi muhafaza etmek söz konusu olunca, manzaranın ve imgenin zayıf, en azından yetersiz olduğu ortaya çıktığı için, çoklu biçimdeki devlet müdahalesinin (çatışma yönetiminin ve gerekirse, şiddetle bastırmanın), düzeni sürdürmek, postmodern kente musallat olan tehditleri ve korkuları (suçlar, kalkışmalar, kayıt dışı ekonomik faaliyet alanları vb.) bertaraf etmek için vazgeçilmez olduğu anlaşılmıştır.

Bu gelişim, Lefebvre'in ışık tuttuğu kapitalist kentleşmedeki belirli genel eğilimleri devam ettirmiştir: mekânda sınıfsal ayrımın şiddetlenmesi, işçi sınıfı ve halk katmanlarının taşınması, dolayısıyla da başat toplumsal blokun tüketim normlarının ve toplumsal tabanının oluşmasındaki rolüne daha önce kısaca değinilen[64] yeni ara tabakaların yükselişi eşliğinde mekânsal kutuplaşmanın artması. Kültürel politika patlaması elbette Lefebvre'in öngörülerini aşmış ve hatta, daha önce belirttiğimiz gibi, gündeliğin ve kentselin estetikleştirilmesi yönünde onun da paylaştığı özlemi "gerçekleştirmiş"tir. Bu, onun, muğlaklıkları tamamen yanlış değerlendirmiş olduğu anlamına gelmez. Kentsel seyirliğin tüketiminden[65] tutun da dinlencenin güçlendirilmesine,[66] kültür ve eğlence endüstrisince yapılacak şenliğe[67] kadar Lefebvre, *kovma* (grupların bütün olarak uzam-

sal, zihinsel ve toplumsal dış çevreye doğru kovulması) ile (simgesel, soyut ve "kültürel" kalmaya devam eden) *tümleştirme* arasında bu topluma özgü bir çelişki" sezinlemiştir.[68]

Buna karşılık, tahakküm ilişkilerinin uzamsal yeniden üretimine yönelik devlet müdahalesinin artan rolü konusunda Lefebvre'in ortaya attığı tezler, post-Keynesgil dönemde tam olarak doğrulanmıştır. Bu tezler, özellikle, devletçilik karşıtı söylemine rağmen neoliberalizmin niçin hiçbir şekilde "daha az devlet" emaresi göstermediğini, aksine tam da önceki döneme ait kurumsal uzlaşmaların gitgide yok edilmesi dürtüsüyle devlet müdahalesi biçimlerine yeniden başvurduğunu anlamamızı olanaklı kılar. Ademimerkezileşmesiyle varlık şekillerini çoğaltan devlet, her zamankinden daha fazla, mekânın birliğini ve toptan örgütlenmesini sağlar,[69] toplumsal yeniden üretim alanının çeşitli ve çelişkili uygulamalarını birbirine eklemler.[70] En başta da devlet, toplumsal alanı "yatıştırarak", içsel çatışmalarına çekidüzen vererek kendi varlığını hissettirir.[71] Devletin ideolojik işlevi belirleyicidir. Özellikle bir kent bakanlığı kurulmasıyla "kentsel politika"nın artan kurumsallaşması, Lefebvre'in ışık tuttuğu iki görüngüyü belirginleştirir. Mekân çelişkilerinin -artık herhangi bir sınır çizgisi olmayan bir kapitalizmin dünya düzeyinde ürettiği küresel mekân ile özel sermaye birikiminin yerel mekânı arasındaki çelişkilerin- derinleşmesinin etkisiyle devlet müdahalesi yaygınlaşmıştır.

Mekânda sınıfsal kutuplaşmanın belirginleşmesi, bastırarak birleştirmeyi ve denetimi tetikler.[72] "Kentler"e ya da en başta "kent merkezleri"ne özgü bir şeye atfedilen, oysa başat toplumsal ilişkilerin yalnızca uzamsal bir ifadesi olan problemlere "uzamsal" bir görünüş veren bizatihi devlet faaliyetinin yarattığı fetişleştirmenin etkisi buna eklenir. Lefebvre'in ısrarla vurguladığı gibi, mekân çelişkileri nihayetinde kendilerinden başka bir şeye işaret eder.[73] Bunları, sözüm ona "çare"sine devletin ve yardımcı organlarının el attığı bir "uzamsal hastalığa" indirgemek, düpedüz, toplumsal uzlaşmazlıkları doğallaştırma ve dolayısıyla direniş örgütlenmesini devlet aygıtlarının eylemiyle dağıtarak önleme işlevini üstlenir.

Fransa'da son yirmi yıl boyunca art arda oluşan tepeden "değişmeler" esnasındaki söylemlerin ve uygulamaların kesintisiz sürekliliği, devletin kentselde ve kentsel aracılığıyla artan varlığının kazandığı ikili boyutu çarpıcı şekilde doğruluyor. Genel bir deyişle, post-fordist kapitalizmin yakın zamandaki gelişimi, Lefebvre'in yazılarındaki kilit fikri -uzamsal

düzenlemelerin incelenmesinin, toplumsal ilişkilere dair her ciddi analizin ve dolayısıyla onları dönüştürmeye yönelik her girişimin bir koşulu olduğu fikrini- kanıtlıyor. Çoğunluğu Fransa dışından[74] önemli sayıda Marksist ve radikal araştırmacının onun önerilerini benimsemiş ve daha ileriye taşımış olması gerçeği, o önerilerin etkisinin ve verimliliğinin şaşmaz bir işaretidir.

NOTLAR

1 Bkz. Lefebvre 1995'in öncü girişimi. Lefebvre özellikle modernlik ile modernizm arasında ayrım yapar; ilki bir devrin özdüşünümsel anını ifade ederken, ikincisi onun başat kültürel görüngüsünü oluşturur. Modernlik, devrimin başarısız olmasının burjuva toplumuna vuran "gölge"si olarak görünür, aynı anda hem ödünleyici bir ikamedir hem de uçup giden umutların silinemez izidir.

2 Bkz. "Marksizm ve Modernizm", Jameson 1998'de.

3 Bkz. Lefebvre 1989, s. 251-66.

4 Lefebvre 1989, s. 258-9.

5 Bkz. Lefebvre 1995'te (s. 239-388), "Yeni Bir Romantizme Doğru mu?" başlıklı son "girizgâh".

6 Lefebvre 1995, s. 116-26'da yer alan "Yeni Kent Üzerine Notlar" (1960) başlıklı her hâlükârda belirleyici bir bölümde bu konuyla ilgili yapılmış çağdaş analizdekine kıyasla, bu olaydan çok sonra yapılmış bir röportajın daha özgür, daha oturmuş koşullarında şiddet daha açık olarak gün ışığına çıkar: "Bir noktada, olağandışı bir acımasızlıkla bir kentin inşa edilmekte olduğunu gördüm: Kentin yüksek yerlerde kurulmasına karar verilmişti, buldozerler geldi, köylüler yaralandılar -kırsalda bir dramdı bu: Mourenx. İşte o zaman kentsel görüngüyü araştırmaya koyuldum. Orada yeni bir kentin yaratılışına tanıklık ettim" (Lefebvre 1983, s. 56).

7 "Yeni Kent Üzerine Notlar" şu cümleyle başlar: Yeni kentin gökdelen bloklarının birkaç kilometre ötesinde, benim yaşadığım sakin eski köy uzanır. Zamanın yıprattığı evimden sadece birkaç dakika ötede, geçmişi olmayan bir inşaat alanının vinçleri beni kuşatıyor" (Lefebvre 1995, s. 116).

8 Genç Marx'ın ve Feuerbach'ın yeniden okunmasıyla doğrudan bağlantılı olan "bütünsel insan" izleği konusunda bkz. Lefebvre 1968, s. 148-66.

9 Bkz. Lefebvre 2002, s. 180-93 ve Lefebvre 1991, s. 76-7.

10 Lefebvre 1972, s. 41-2.

11 Lefebvre 1990, s. 15.

12 Bkz. Lefebvre 2002, s. 156.

13 Lukács ile Lefebvre arasındaki farklılığın kökeni, hiç kuşkusuz, emeğe verdikleri eşit olmayan ağırlıkta aranmalıdır: Önceki için toplumsal varlığın temeli olan emek, sonraki için estetik yaratıya bağımlıdır.

14 Lefebvre 1974, s. 10-11.

15 Lefebvre 1973, s. 20.

16 "Kendi içinde ve bizatihi toplumsal mekân, yaratıcı faaliyetin aksine 'şeyler'in tüm karakteristiklerine sahip değildir. Toplumsal mekân, başlı başına, hem *iş* hem *ürün*dür -"'toplumsal varlık'ın bir maddileşmesidir" (Lefebvre 1990, s. 101-2).

17 Lefebvre 1974a, s. 14.

18 Bkz. özellikle Lefebvre 1974a, s. 86-9; Lefebvre 1974b, s. 30; ve Lefebvre 1974c, s. 204.

19 Lefebvre 1974a, s. 135.

20 Lefebvre 1974a, s. 86.

21 Lefebvre 1974b, s. 159-60.

22 Lefebvre 1974b, s. 159; ve Bkz. Lefebvre 1974c, s. 121.

23 Lefebvre 1974b, s. 164.

24 Bkz. Lefebvre 1974a, s. 119, 139, 142; ve Lefebvre 1990, s. 128, 349.

25 Bkz. Lefebvre 1972, s. 75.

26 Lefebvre 1972, s. 75.

27 Lefebvre 1990, s. 110.

28 Bkz. Lefebvre 1991, s. 209.

29 Lefebvre 1974b, s. 100.

30 Bkz., sırasıyla, Lefebvre 2002, s. 73 ve Lefebvre 1974b, s. 93-7.

31 Bkz. Lefebvre 1974a, s. 79.

32 Bkz. Lefebvre 1974b, s. 35.

33 Lefebvre 1973, s. 16.

34 "Mümkün olan, gerçekliğin bir parçasını oluşturur: Ona anlamını -başka deyişle, doğrultusunu ve yönelimini- verir: Lefebvre 1974b, s. 64.

35 Lefebvre 1974b, s. 165.

36 Sırasıyla, Lefebvre 1974a, s. 119 ve Lefebvre 1990, s. 60.

37 Lefebvre 2002, s. 73.

38 Bu tez durmadan yinelenir. Lefebvre 1978'e ek olarak, Lefebvre 1991, s. 91-2; Lefebvre 1974c, s. 153; Lefebvre 1973, s. 29; ve Lefebvre 1990, s. 416'ya işaret edebiliriz.

39 Bkz. Lefebvre 1974b, s. 47; Lefebvre 1972, s. 65-9; ve Lefebvre 1973, s. 20.

40 Bkz. Lefebvre 1991, s. 207.

41 Lefebvre 1995, s. 116.

42 Bkz. Lefebvre 1995, s. 343 vd.

43 Lukács, bunu, ütopyacı anlatıların "kötü soyutlama"sının ayırt edici özelliği yapar: Bkz. "Moses Hess ve İdealist Diyalektik Sorunu", Lukács 1972'de.

44 Genel bir sergileme için bkz. Bidet 2000, s. 220-2.

45 "Böylece kentsel merkez; yabancılar, turistler, çevreden gelmiş insanlar, dış semtlerde yaşayanlar için yüksek kaliteli bir tüketim ürünü olup çıkar. Bu ikili rol sayesinde varlığını sürdürür: tüketim yeri ve yer tüketimi": Lefebvre 1974a, s. 21. Ayrıca bkz. Lefebvre 1974a, s. 103.

46 Bkz. Lefebvre 1974a, s. 89 ve Lefebvre 1974c, s. 204-5.

47 Lefebvre 1973, s. 19.

48 Bkz. Lefebvre 1974b, s. 159-60.

49 Lefebvre 1974b, s. 158.

50 Örneğin, "oturanların bazıları merkezleri yeniden inşa ederler, alay eder gibi olsa bile toplantıları ihya etmek için bu yerleri kullanırlar. Yerlerin, anların, farklılıkların kullanılması (kullanım değeri), mübadelenin, mübadele değerinin gereklerinden kaçar: Lefebvre 1974a, s. 86.

51 Bu noktayla ilgili olarak, Lefebvre'in böylece biçim (kent) ile insan yaratısı arasındaki her türlü nedensel ilişkiyi sildiğini gözlemleyen Manuel Castells'e bakın (Castells 1975, s. 122).

52 Bkz. Marx 1973.

53 Lefebvre 1974a, s. 138.

54 Okurlar, Walter Benjamin'in Haussman tarafından planlanan (olmuş bitmiş!) Paris'e ilişkin analizlerine bakmayı yararlı bulabilirler: Benjamin 1973, s. 157-76'de.

55 Bkz. Lefebvre 1974c, s. 270.

56 Lefebvre 1974a, s. 139.

57 Lefebvre 1974b, s. 175.

58 Bkz. Castells 1975, s. 52.

59 Bkz. Jameson 1991, özellikle Bonaventure Hotel'e ve başka, daha "deneysel" postmodern mekânlara ilişkin analizi (Jameson 1991, s. 38-45, 96-129 ve 154-80).

60 Lefebvre 1992, s. 52.

61 Bu özellikle hassas sorun, Lefebvre'i *kuramsal* bir postmodernizme dâhil etmeye çalışan tüm okumaların ardında yatar. Bu tartışma konusunda bkz. Harvey 1989a, s. 262-3 ve Soja 1989, s. 76-9. Fransızcada, okurlar şu incelemelere başvurabilirler: Dear 1994; Hamel ve Poitras 1994.

62 Bkz. Trebitsch 1991.

63 Bu noktayla ilgili olarak Harvey 1989a, s. 256-78'deki; Harvey 1989b, s. 141-97'deki; ve Soja 1989, s. 157-89'daki savları benimsiyoruz.

64 Lefebvre 1973, s. 31.

65 Lefebvre 1974a, s. 103.

66 Lefebvre 1974c, s. 177 ve 1973, s. 32.

67 Lefebvre 1972, s. 135.

68 Lefebvre 1973, s. 30.

69 Lefebvre 1990, s. 378.

70 Lefebvre 1973, s. 30.

71 Bkz. Lefebvre 1978, s. 259-62, 308-14.

72 Bkz. Lefebvre 1972, s. 153 ve Lefebvre 1978, s. 308-10.

73 "Uzamsal uygulama yaşamı düzenler -onu yaratmaz. Mekânın 'başlı başına' hiçbir gücü yoktur, mekânın kendisi uzamsal çelişkileri de belirlemez. Bunlar, salt mekânda, mekân düzeyinde ortaya çıkan ve böylece mekân çelişkilerini doğuran toplum çelişkileridir -toplum içindeki bir şey ile başka bir şey arasındaki çelişkilerdir, örneğin üretici güçler ile üretim ilişkileri arasında olduğu gibi" (Lefebvre 1990, s. 358).

74 Bkz. Soja 1989, s. 43-93 ve çeşitli yerlerde.

Bölüm 39

Kôzô Uno ve Okulu: Kapitalizmin Saf Bir Kuramı



Jacques Bidet

Kôzô Unô (1897-1977), bazı genç öğretmenlerin Marksizmi benimsemiş olduğu Tokyo Üniversitesi'nde iktisat okudu. 1922'den 1924'e kadar Berlin'de bulundu ve esas olarak kendini *Kapital*'i incelemeye verdi. Ekonomi politik öğretmek üzere görevlendirilip Japonya'ya döndüğünde, Kôza ve Rônô okullarını karşı karşıya getiren tartışmadan uzak durdu, zaten bunu aşmak için bir temel aramaktaydı. Kapitalizmin tarihinde belirlenmiş bir evre üzerine odaklanan Lenin'in ve Hilferding'in çalışmalarının Marx'ınkilerle aynı düzeyde olmadığı fikrine sarıldı. Marx'ın çalışmaları yalnızca farklı bir çağı ele almakla kalmıyor, daha kuramsal bir hedef koyarak, katışıksız kapitalist bir toplum kavramını inşa etmeye de uğraşıyordu. 1938'de tutuklanan Unô 1940'ta salıverildi. 1947'de, henüz yeni kurulan Tokyo Toplumsal Bilimler Enstitüsü'nde ekonomi politik profesörü oldu. En önemli yayınlarının dönemi artık başlıyordu. Ama Japonya'daki en önemli Marksist okulun başı olarak kendini gitgide kabul ettirmesi ancak 1960'lı yıllarda Stalinist etkinin azalmasıyla gerçekleşti. Unô'nun etkisi bugün de ağırlığını koruyor.

En önemli çalışması olan *Keizai Genron* (1964), 1980'de Thomas Sekine tarafından *Principles of Political Economy: Theory of a Purely Capitalist Society* (Ekonomi Politiğin İlkeleri: Saf Kapitalist Bir Toplum Kuramı) başlığıyla İngilizceye çevrildi. İki cilt olarak (1950 ve 1952'de) yayınlanan ilk sürümü zaten büyük etki yaratmıştı.

Unô'nun kendine has "bilimsel sosyalizm" anlayışı, onu, uygulama ile bilimi ayırmaya götürdü (oysa bunları birleştirmek daha iyidir). Bilim, kendi ölçütlerine ve nesnelerine sahiptir. Gelişmek için, dışsal bir "gö-

rüş açısı"na, proletaryanınkine bile, hiç gereksinim duymaz. Sosyalizm yandaşlığı yapmaz; onun olabilirlik koşullarını saptamaya uğraşır. Bütün gücüyle bu göreve eğilen Unô, "Marksist" teriminin siyasal katılım ve faaliyetlerin ima ettiği kuvvetli anlamında kendini bir "Marksist" saymadı, basit bir bilim insanı olarak gördü. Hiç kuşku yok ki bu tutum, Marksizmi akademik camia için kabul edilebilir kılmış olmalıdır. Aynı zamanda da en somut, hararetli tartışmalara katılmanın ilkelerini sağlayacak sağlam bir kuramsal projeye de götürmüştür. Yirminci yüzyılın ilk onyıllarındaki "uluslararası Marksizm"i ve muazzam bir modern kültürü temel alan Unô bağımsız bir araştırma çizgisi geliştirdi. Çağdaş avangard Japon estetiğinde olduğu gibi, bunda da egzotik bir şey yoktur. Unô'nun inisiyatifi, aynı dönemde Avrupa'da gerek iktisatçılar gerekse felsefeciler arasında ortaya çıkan benzer nitelikteki -hem Hegelci diyalektik hem de epistemolojik- kaygılarla kesişir. Ama olağanüstü bir özgünlük ve tutarlılık gösterir. Çalışma engindir ve bütün bir okulun araştırmalarında sürdürülür. Bu bölüm sadece Unô'nun *Ekonomi Politiğin İlkeleri* kitabı -İngilizceye çevrilmiş tek eseri- üzerinde yoğunlaşıyor ve Avrupa dillerinde yayınlanmış birkaç incelemeye dayanıyor. Bu, üstlendiğim işin mütevazılığını gösteriyor ve olası yanlış anlamalara peşinen işaret ediyor. Ama Japon Marksizmiyle diyalog başlatmak bu eksiklere rağmen uygun olacaktır.

Kôzô Unô'nun epistemolojik projesi

Bilebildiğim kadarıyla Unô, "kapitalist toplum kuramı"nın açımlamasını, gerekli bir başlangıcı, gelişmesi ve sonucu olan *yeterli bir açımlama düzenine uygun olarak* yeniden formüle etme projesiyle ortaya çıkan tek önemli kuramcıdır (en azından ilkidir, çünkü onun yolundan gidenler bu görevi devralmışlardır). Marx'ın *Kapital*'deki projesi böyleydi. Marx'ın her bir kavramını uygun anda tanıtmaya yönelik kaygısının altında yatan kuramsal nedenler konusunda bugün daha çok bilgi sahibiyiz.[1] Bunların tanımını ve önemini, açımlamada tam olarak kapladıkları yer belirler. Paradoksal olarak, açıklamanın gerekli düzenini gözetme görevi, broşür yazarlarına, halka tanıtanlara ve öğretmenlere bırakılmıştır. Unô çok haklı olarak bunun temel bir şey olduğunu belirtir. Ve onun *İlkeler*'i, *Kapital*'in yöntemsel bir sürümünden başka bir şey değildir.

Unô, farklı analiz düzeylerine atıfta bulunan Marksist söylemler arasındaki uyuşmazlıkların sonucu olarak, böyle bir projenin gerekliliğini gitgide daha açıkça görmüştür. Üç kuramsal düzey arasında ayrım yapar.

Birincisi, *İlkeler*'de ele aldığı "*saf kapitalist bir toplum kuramı*"dır. Marx'ın *Kapital*'i temel öğeleri sağlar. Ama Unō, yaptığı açımlamaya yeterli bir biçim vermeyi amaçlar. Yapısal bir tanıma ait olmayan her türlü şeyi -kapitalizmin tarihsel ortaya çıkışı ve gelişimi ile ilgili her şeyi- eler. Özgül şekilde ekonomik karakter taşımayan her türlü şeyi dışlar. Açımlamasını, açıkça Hegel'in *Mantık*'ına atıfta bulunan üçlü bir mantıksal biçime uygun olarak ifade eder. Bu çerçevede, kapitalist üretim biçiminin kurucu kategorilerinin her birini yerli yerine koyar.

İkinci düzey, "*kapitalizmin aşamaları kuramı*"dır. Unō, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin gelişiminde üç an olarak tanımlanan üç dönem -merkantilizm, liberalizm ve emperyalizm- arasında ayrım yapar. Bu dönemleştirme ve taşıdığı genel hava yeterince geleneksel görünebilir. Bununla birlikte Unō, bunun ilkesini daha katı şekilde formüle etmeyi amaçlar. Her bir aşamayla, birikim gerçekleştirme yeteneğine sahip bir üretim tipi ve bir sermaye biçimini birleştirilir. Haneiçi üretime (söz gelimi, yün üretimine) karşılık gelen, ticari sermayedir; fabrika çağına (örneğin, pamuk üretimine) sınai sermaye; ağır sanayiye (örneğin çelik sanayisine) ise finansal sermaye karşılık gelir. 1917'den sonra, kapitalizmin içsel seyrini değiştiren sosyalist toplumların ortaya çıkmasıyla, yeni bir dönem başlar.

Üçüncü düzey, *somut tarih*tir -ayırıcı tarihsel-kültürel bağlamlarında, ardışık konjonktürleri içinde, özgül nitelikleriyle kavranan belirli toplumların tarihidir.

Saf kapitalist toplum kuramı

Unō'nun saf kapitalist toplum kuramı, her biri üç bölüm içeren üç kısma ayrılır: *Dolaşım* (ya da 1. *meta*; 2. *para*; 3. *sermaye*); *Üretim* (ya da 1. sermayenin *üretim* süreci, 2. sermayenin *dolaşım* süreci, 3. sermayenin *yeniden üretim* süreci); ve *Bölüşüm* (ya da 1. *kâr*; 2. *kira*; 3. *faiz*).

Gördüğümüz gibi, bu üçlü bölümleme Marx'ın önerdiğinden farklıdır. Kategoriler, *Kapital*'de kullanılan kategoriler olmakla birlikte, bazen anlamlarını kayda değer ölçüde değiştiren bir yeniden düzenlemeye tabi tutulmuştur.

Birinci Kısım -"Dolaşım"- *Kapital*'in Birinci Cildi'nin Birinci ve İkinci Kısımlar'ına karşılık gelir. Ama son derece önemli bir değişiklik dikkatimizi çeker: *Kapital*'in doğrudan doğruya getirdiği emek değeri kategorisi, Unō'ya göre, ancak İkinci Kısım'da ("Üretim") getirilebilir. Bu nedenle,

metadan sermayeye birinci rota, mübadele ediminde kendini açığa vurduğu şekliyle, metaların "türdeşliği" olarak tanımlanan değere yönelik kesinkes biçimsel bir yaklaşımdan yola çıkar. Unō, böyle bir değerin evrensel ifadesini para biçiminde ima ettiğini kanıtlamaya çabalar; "basit" biçimden "gelişmiş" biçime ve "genel" biçime giden çok bildik yolun özgün bir yorumunu önerir. Bir metanın değerinin başka bir metanın kullanım değeriyle "basit" ifadesini, o metanın sahibince yapılan bir "öznel değerlendirme" olarak tanımlar. Dolayısıyla metaların sahipleri, kendi değerlerini, arzuladıkları çeşitli malları elde etmek için neyi vermeye hazır olduklarına bağlı olarak, o malların kullanım değeriyle ifade etmeye eğilimlidirler. Bir piyasanın oluşması, bu ifade çeşitliliğinin giderilmesini ve arzu edilen başka herhangi bir metaya çevrilebilir evrensel eşdeğer olarak bir metanın ortaya çıkmasını gerektirir. Paranın doğuşu konusunda Unō'nun getirdiği yorum şematik olarak böyledir. Bu, analizinin dolaysız konusu olarak değer "biçim"inin "töz"üne -emek değer"e- eklemlenmesini alan Marx'ın yorumundan ayrılır. Burada, "arzu" ve "değerlendirme" alanında -kısacası, kullanım değerleri arasındaki kıyaslama alanında- kalırız.

Paradan sermayeye -ilk önce, para-metanın ticari kullanımından ya da "ucuz alıp pahalı satmak"tan ibaret olan tüccar sermayesine- ve en sonunda sınai sermayeye diyalektik olarak gidilir. Anlaşılır ki sermaye,

> bir adım daha ileri gitmedikçe kendi değer artırıcı faaliyeti için sağlam bir temeli güvenceye alamaz . . . sermaye, satın aldığından daha yüksek değerde bir meta üretmelidir.[2]

Geriye, bunun nasıl mümkün olduğunu göstermek kalır.

İkinci Kısım -"Üretim"- *Kapital*'in Birinci Cildi'nin geri kalanına ve İkinci Cild'ine karşılık gelir.

Unō, savı özgün bir biçimde ortaya koyar: Emek değeri kategorisinin gerekliliğini kapitalist üretim sürecinin bir analizinden türetir. Ücretli, emek gücünü sürdürebilmek için, onun yeniden üretiminin gerektirdiği zamana karşılık gelen bir çıktının eşdeğerlisini -örneğin, 6 saatlik çalışmayı temsil eden 33 lira- almalıdır. Bu 3 lira için, tüketim ürünleri sektörlerindeki kapitalistlerden 6 saatlik çıktı almalıdır. Eğer daha az alırsa, onun dalındaki işverenler kayba uğrarlar, çünkü 6 saatlik çıktıyı 3 liraya satarlar. Kısacası, kapitalist sistemin tutarlılığı, ürünlerin, üretimleri için gereken toplumsal olarak gerekli emek zamanına göre mübadele edilmelerini öngörür. Sınai kapitalist düzenin ayırıcı özelliği olan emek ve ser-

maye hareketliliği, gerçekten bunun mübadeleyi yöneten kural olmasını garantiler.

Unō ayrıca Birinci ve İkinci Ciltler'in içeriğini de yeniden düzenler. Böylece yeniden üretimle ilgili bölümün alanını genişletir. Marx'ın Birinci Cilt'te ele aldığı yapısal sorunlar dizisini burada yeniden gruplandırır: Yaptığı açıklamaya göre, birikim konusu daha erken dikkate alınamaz, çünkü sabit ve dolaşır sermaye kavramlarının getirilmiş olmasını gerektirir (Dolaşım ile ilgili bölümde). Unō böylelikle sermayenin organik bileşimi ve göreli aşırı üretim sorunlarını devresel bunalımın öğeleri olarak bir arada ele alabilir. Ek olarak, aşırı üretimin içsel biçimlerini ve kapitalizm ile diğer toplum şekilleri arasındaki ilişkiye bağlı biçimleri birbirinden kuramsal olarak ayırmak gerektiğini vurgular. Yeniden üretim şemalarına gelince, onun kanısına göre bunların amacı, "temel kapitalist üretim sürecinin, tüm toplumlarda ortak olan toplumsal maddi temele uygun açıdan nasıl formüle edilebileceğini göstermektir".[3] Unō, kapitalist bunalımı metaların fazlalığına bağlayan kuramcılara karşı, bu şemaların bunalımın kaçınılmazlığını gösteremeyeceğini savunur (ve 1932'den beri de savunmaktadır).

Üçüncü kısım -"Bölüşüm"- *Kapital*'in Üçüncü Cilt'ine karşılık gelir. İki nokta üzerinde odaklanalım.

Unō, kâr oranının düşme eğilimine ilişkin özellikle titiz bir analiz sunar. Özellikle, bu yasaya "karşıt eğilimler"e ilişkin analizinde, Marx'ın içsel ve diğer öğeleri nasıl harmanladığını bir kez daha gösterir. Bu son sözü edilen öğeler, kapitalist toplum ile farklı toplum tipleri arasındaki ilişkilere dair olduğu için, saf kapitalizm kuramına ait olamaz.

Unō, istihdam, ücretler, kârlar ve faizler arasındaki ilişkileri bütünleştiren bir yaklaşım doğrultusunda, devresel bunalımlara sermayenin aşırı birikimi açısından bir yorum önerir.[4] Genişleme evresinde, diye açıklar, kapitalistler yenileştirmeyle değil, yeni ücretli çalışanlar alarak yaygın gelişmeyle başetmek zorunda kalırlar -ta ki artan emek talebinin sonucu olarak ücretlerin yükseldiği ve kârları kemirdiği noktaya kadar. Böylece, ek sermaye birikiminin ek kâr getirmediği bir "aşırı sermaye durumu" meydana gelir. Kâr oranındaki düşüş, faiz oranlarında artışı tetikler. Ve ancak bunalım patlak verdiği zamandır ki, çöküntü evresinde yeni bir artık üretim gelişirken yeni yöntemler devreye sokulur. Makoto Itoh, *Value and Crisis*'de (Değer ve Bunalım) bu modelin genişletilmiş bir sürümüne dayanır.

Saf kuram ve gerçek tarih

Unô'nun kapitalizmin aşamalarına ve çağdaş topluma ilişkin metinleri henüz Japoncadan çevrilmemiştir. Bununla birlikte, çok farklı karakter taşıyan ve Unô ekolünün daha genel görüşlerine bir ölçüde erişmemize olanak veren üç çalışmaya sahibiz: Itoh, Sekine ve Albritton'un kitapları.

Robert Albritton'un *A Japanese Reconstruction of Marxism* (Marksizmin Japonya'da Yeniden İnşası; 1986) adlı kitabı, şu anda, Unô'nun kuramını çeşitli yönleriyle sunan ve "Batı Marksizmi"nin farklı perspektifleri (Lukács, Althusser, Colletti) ile karşılaştıran elimizdeki tek çalışmadır.

"Aşamalar" ile saf kapitalist toplum arasındaki eklemlenmenin dayandırıldığı fikir, saf kapitalist toplumun, üretimi tamamen ve doğrudan doğruya piyasa yasasının yönettiği bir sistemi tanımladığıdır. Kapitalizmin ilk çağında, sermayenin üretim üzerindeki denetimi yalnızca dolaylıdır, çünkü üretim hâlâ eski ev ekonomisine dayalı üretimdir. Liberalizm çağında model tam olarak gerçekleştirilir, ona özgü olan hafif sanayi üretimi rekabetçi bir piyasa yapısının gereklerine tam uyumlu hâle getirilir. Emperyalizmle birlikte, ilk önce değişen şey üretimin tipidir: Hatırı sayılır büyüklükte sabit sermayeye ve ağır, uzun ömürlü sabit varlıklara olan gereksinim, "finans kapital" oluşturulmasını gerektirir. Korumacı ve saldırgan devlet müdahalesi karşısında, piyasa yasası geri adım atar.

Albritton, analitik düzeyler arasındaki ayrımın önemine biraz açıklık getirir. Uganda'da yirminci yüzyıl başında pamuğa dayalı olarak yapılan küçük meta üretimine ilişkin bir inceleme,[5] kapitalist üretim ilişkilerinin genel biçimine, bunun belirli gelişim aşamasına (emperyalizm, Afrika'nın paylaşılması, bir çevresel bölgenin kurulması vb.) ve özgül tarihsel bağlama (kültürel, teknik vb.) ilişkin unsurlar arasında dikkatli bir ayrım içerir. Bunalımların incelenmesinde de benzer bir yaklaşım vardır. Çok farklı gereklilik tipleri bu üç düzeyle bağlantılıdır. Saf kuramın düzeni, katı şekilde zorunlu ilişkileri -örneğin, metalar ile para, ücretler ile artık değer, değer ile üretim fiyatları arasındaki ilişkileri- esas alır. Aşamalar düzeyinde, belirli kullanım değeri biçimlerinin "maddi olumsallığı" araya girer. Gerçek ilişkilere özgü gereklilik ve bunları özetleyen önermeler (söz gelimi, ağır sanayi ile finans kapital arasındaki) aynı türden olamaz. Tekil bir olguyu ekonomi dışı boyutlarıyla ve konjonktürel durumuyla ele alan tam olarak "tarihsel" bir inceleme söz konusu olunca, gerekli ilişkileri formülleştirme olasılığı daha da azdır.

Şunu da ekleyebiliriz: Unô gibi Albritton'a göre de Marx'ın kuramı esasen kapitalizm için geçerlidir ve üretim biçimi kavramına dayalı bir

"tarih bilimi" olarak tarihsel maddecilik anlayışı açıkça reddedilir. Marksizm, bu geniş anlamda, "bilim" sanını hak eden tek şeye -saf kapitalizm kuramına- dayanan bir "aydınlanmış ideoloji"[6] olarak anlaşılır.

Albritton, bu genel sunuma, saf kuramdaki üstyapı anlayışına dair daha kişisel bir katkı ekler. Böyle yapmakla, Unō'nun bir projesini üstlenir -ne kendisinin ne de ardıllarının başarabildiği bir projedir bu.[7] Bu zor bir görevdir, çünkü piyasa böyle bir toplumu bütünüyle düzenliyorsa, devlet tamamen gereksiz gibi görünür. Albritton, *Rechtsstaat*'ın, sözleşme ilişkileriyle bağlanmış yasal özneler arasındaki arabulucunun, "saf kapitalist bir toplum"a karşılık geldiğini öne sürerek bu problemi çözebileceği kanısındadır:

> kapitalist devlet biçimi, fabrika duvarlarının arkasında her zaman sınıfın beklediği üretim alanından değil, metaların dolaşımıyla varlık kazanan yasal özneden türetilmelidir.[8]

Devletin, aşamalar ve tarih düzeyinde bir tahakküm ilişkisi olarak kendini açığa vurduğu söylenir.

Kanada'daki York Üniversitesi'nde profesörlük yapan Thomas Sekine (Albritton sık sık ona gönderme yapar) Unō'cu gelenek ile Avrupa ve Amerika Marksizmi arasındaki baş arabulucudur. Unō'nun çevirmeni olan Sekine, çeviri metnine, yazarın epistemolojisine ilişkin bir incelemeyi eklemiştir. Ayrıca, *The Dialectic of Capital* (Kapital'in Diyalektiği;1984 ve 1986) adını taşıyan anıtsal bir yapıt yayınlamıştır; kitabın 500 sayfası *Ekonomi Politiğin İlkeleri* üzerine yöntembilimsel bir yorumdan oluşur. Sekine, modern matematiğin diliyle kuramı yeniden formüle eder ve altında yatan Hegelgil çerçeveyi ortaya çıkarır. Bugüne kadar Sekine'nin kitabı, Batılı okurlar için Unō'nun eserleri konusunda vazgeçilmez başvuru kaynağı olagelmiştir. Oldukça iddialı bir hedef güder. Sekine'nin amacı, Unō'nun çalışmasını planlarken Hegel'in *Mantık*'ının planını bire bir örnek aldığını *göstermek ve bu karşılıklılığı terim terim ortaya koymaktır*: *Dolaşım* = *Varlık*, burada: meta = nitelik, para = nicelik, sermaye = para. Sonra *Üretim* = *Öz*, burada: sermayenin üretimi = temel, sermayenin dolaşımı = görünüş, yeniden üretim = [**etkililik**]. Son olarak, *Bölüşüm* = *Kavram*, burada: üretim fiyatı = öznel kavram, kâr-kira = nesnel kavram, kâr-faiz = Fikir.

Üçüncü bir üçlü düzeyin ötesine hamle yapan Sekine bu noktaları tek tek uzun uzadıya tartışır. Sekine'nin açıklamasına göre, bu ikili tek anlamlı *karşılıklılıkta şaşıracak bir şey yoktur*, çünkü Marx'ın kuramında *Kapital*'in kapladığı yer neyse, Hegel'in kuramında *Mantık*'ın kapladığı

yer de aynısıdır. Somut tümeli, tarihsel görgül gerçekleşmesinin aksine, kuramsal yolla sentezlenmiş hâliyle ele alır. Marx'ın tek yaptığı, Mutlak Öznenin yerine sermayeyi koymaktır.[9] Bana öyle geliyor ki, burada, diyalektik incelikliliği sınırsız görünen Sekine'nin metninden değil, daha çok (göreceğimiz üzere) kuramın yeterli açımlamasının mahiyeti konusunda Unô'nun kendi görüşlerinden kaynaklanan pek çok güçlük vardır.

Makoto Itoh'un *Value and Crisis* (Değer ve Bunalım; 1980) kitabı oldukça farklı bir üsluptadır. Tokyo Üniversitesi'nde iktisat profesörlüğü yapan ve Unô ekolünün saygın önderlerinden olan yazar, bunalım kuramına özgün bir açıklama getirir.

Okurlar, Unô'cuların yürüttükleri araştırmaların ve aldıkları sonuçların ayrıntılı bir bilançosunu Matawari'nin yakın tarihli bir makalesinde bulacaklardır.[10] Unô, belirli sayıda temel kavramı özgün bir tarzda yeniden formüle etmiş olmakla tanınır: değer ölçüsü, para, yeniden üretim, üretim fiyatı, kredi, faiz, bunalımlar. Bu göstergeler, bütün bir yazarlar kuşağının çalışmalarına temel oluşturan gerçek bir araştırma programına ivme vermiştir.[11] Çalışmalar, Japonya'da çok erken ve bağımsız olarak ortaya çıkan farklı bir sorunsalla -kapitalizmin en başından bir dünya sistemi olarak geliştiği yolundaki "dünya kapitalizmi" sorunsalıyla- burada kesişen "aşamalar" üzerinde de odaklanmıştır. Ama bu düşünümün nihai hedefini oluşturan şeyin çağdaş toplum analiz olduğu açıktır. Tsutomu Ouchi'nin İngilizce olarak kısa bir incelemesi[12] çıkmış olan *State Monopoly Capitalism* (Tekelci Devlet Kapitalizmi; 1970) adlı kitabı tartışmanın merkezindedir. Kitap, bunalımı, aşırı sermaye birikiminin ve ona bağlı olarak, ücretlerin artması ve üretkenliğin azalması nedeniyle kârlarda oluşan azalmanın bir sonucu olarak gören Unô'cu yaklaşımı esas alır. Ne var ki, bugün bu görüşe ekolün kendi içinden itirazlar vardır.

Kôzô Unô'da kuram ve diyalektik

Bana öyle geliyor ki, Unô'nun kuramlaştırma çalışması pek çok sorun içeriyor. Bu, Japonya'da enine boyuna tartışılmıştır[13] ve tüm tezlerin zaten dillendirilmiş olduğunu ve tartışmaya oldukça gecikerek yetiştiğimizi varsayabiliriz. Yine de bu tartışmayı yeniden açmanın yararlı olacağı kanısındayım, çünkü bu, Marx'ın kuramında bulunan ve Unô'nun ortaya attığı çözümlerin, reddedilmesi gerektiği zaman bile, ortaya çıkarılmasına yaradığı bazı sahici problemlere dokunuyor.

İlk güçlük, "saf kuram"ın açımlanma planından kaynaklanır. Unō kendisinin tarihsel değil, kuramsal bir planın destekçisi olduğu duyurur. Dolayısıyla, açımlamanın, hiçbir zaman kendi kendini doğal şekilde yeniden üreten bir sistem olarak var olmamış "basit meta üretimi"yle başlaması gerektiğini fikrine katılmaz. Bu nedenle, üretimle ilgili ne varsa *Kapital*'in Birinci Kısmından çıkarır, böylece de kapitalist toplumun yüzeyi olarak anlaşılan "basit dolaşım"dan başlayan *Grundrisse*'nin yaklaşımını radikalleştirir. Daha önce gördüğümüz gibi, Unō ancak ikinci kısımda üretimi (ve emek değerini) ortaya atar. Ama bana öyle geliyor ki, gerçekte, "diyalektik olarak" metadan paraya, para gömülemeye, ticari sermayeye ve sonra sınai sermayeye uzanan farklı türden bir tarihsel-mantıksal yaklaşıma düşer. Ya da daha çok bu diyalektiğin kaynağı, almaşık olarak, verili bir yapının kendi tutarlılığı içinde söylemsel oluşturuluşu (söz gelimi, genel eşdeğersiz hiçbir meta sisteminin olmaması) ve kümülatif süreçlerin niteliksel değişikliklere ortam hazırladığı tarihsel bir dinamiktir. Böylelikle, biriktirilen para ticari satın alım için kullanıma hazırdır: "Para, sermaye hâline gelir".[14] Bu da sınai sermayenin yolunu açar, çünkü sermaye ancak "bir adım daha" atarak, satın aldığından daha fazla değere sahip bir meta üreterek kendi temelini güvenceye alabilir.[15]

Tarihselleştirici bir öneriye dayanarak yapısal tanımlamayı öne çıkaran bu yaklaşım, bana öyle geliyor ki, Marx'ın *Kapital*'de saptadığı ve (prekapitalist değil) *genelde* meta *üretimi* yapısı olarak piyasayı ilk an olarak tanımlama eğilimi taşıyan yaklaşıma kıyasla bir geri adımdır. Bu nokta günümüzde belirleyici önemdedir.[16] Piyasanın, üretim ilişkisi olarak, özgül şekilde kapitalizme ait olup olmadığını ve gelişiminin ancak kapitalizmde mümkün olup olmadığını; ya da aksine, daha genel bir çerçeve oluşturup oluşturmadığını, farklı toplum tiplerinde özgül bir şekilde var olup olamadığını bilmemiz gerekir. Eğer bu piyasa kavramının kategorik olarak özerk bir şekilde gelişebildiği ortaya konulabilseydi, sorun çözülürdü. Unō bu yolu kapatır: Piyasa biçimini ve kapitalizmi "diyalektik olarak" özdeşleştirir.

İkinci güçlük, münhasıran piyasanın düzenlediği bir ekonomi –yani, bireylerin piyasa yasalarıyla, salt özçıkara dayalı kişiliksiz ilişkilerle "harekete ettikleri", şeyler arasındaki katışıksız nesnel ilişkiler gibi anlaşılan bir ekonomi– olarak saf şekilde kapitalist ekonomiye ilişkin Unō'cu anlayışla ilgilidir. Öyleyse, bir yanda işçiyi belirli maliyeti ve üretkenliği olan bir üretim aracı olarak değerlendiren kapitalistle, öte yanda da bir tüketi-

ci olarak kapitalistin çıkarını azamileştiren işçiyle karşı karşıya olurduk. Bir bütün olarak sistem, "kendi kendini düzenleme" anlamında "kendi kendini belirleyici" olurdu.[17] Kişiliksiz ve yalın, dolayısıyla da devingen olarak anlaşılan soyut bir emeğe atıf bununla ilgilidir.[18] Bu nedenle "sınıf mücadelesi" saf kapitalist toplum kuramının dışında kalırdı. Unō'nun görüşüne göre, bu saf kuram, sınıf mücadelesinin nihai sonucu, kaçınılmaz niteliği konusunda bizi aydınlatabilir, ama bu onun alanı dışında kalır. Sömürüyü elbette emeğin ürününe kapitalist tarafından el konulması olarak tanımlar, ama bunu nesnel bir veri olarak alır. Kuramın asıl konusu, onunla bağlantılı sistematik ilişkilerin açıklamaktır –örneğin, bir öğede oluşacak değişimden sistemin diğer öğelerinin nasıl etkileneceğini tanımlamaktır (çalışma saatlerini azaltmanın kâr oranı üzerindeki etkisi gibi). Ne var ki, belki de Marx'ın getirdiği kavramların önemi, bunların katı anlamda siyasal-ekonomik olmaları gerçeğinden kaynaklanır: Üretim için "toplumsal olarak gerekli emek zamanı" bizatihi toplumsal bir karşılaşmada belirlenir.

Bu saf kuram tanımı, ekonomik ile siyasalın paradoksal bir eklemlenmesine götürür. Eğer düzenleme işini piyasa yaparsa, devlete hiç gerek yoktur. Sekine şöyle yazacak kadar ileri gider: "Devlet açıkça sermayeye yabancı bir kurumdur."[19] Albritton, *Rechtsstaat*'ın belirlenimlerini saf kurama ve egemenlik aygıtı olarak devletin belirlenimlerini aşamalar kuramına yükleyerek bir orta yol bulmaya çabalar. Bu tutumun iler tutar yanı yoktur. Albritton'un *Rechtsstaat*'tan anladığı şey, bizatihi meta ilişkilerinin doğasında yatan hukuksal-siyasal belirlenimler dizisidir.[20] Ama bir kapitalist sömürü kuramı olarak kapitalizme ilişkin "saf" kuram bir sınıf devletini ima eder. Bu anlamda, *Rechtsstaat* ile sınıf devleti arasındaki çelişki "saf" bir kuram için içsel kabul edilmelidir.

Bu güçlük, son bir güçlüğe götürür: saf kuram ile aşamalar kuramı arasındaki eklemlenme güçlüğü. İki tutum arasında bir bocalama gözlemlenebilir. Ya saf kuramın tanımladığı durumu on dokuzuncu yüzyıl liberalizmince gerçekleştirilen ve bir anlamda klasik evre olan durumla özdeşleştirme eğilimi vardır. Ya da saf kuram, bizatihi kapitalist yapı için içsel olan *zorunlu* ilişkiler dizisi olarak ele alınır. Saf kapitalizmin serbest rekabetle tanımlanması birinci yoruma elverişlidir; sınıf mücadelesinin dışlanması ise ikincisine. Bu sonuncusu pek kabul edilebilir görünmediği için, yeniden, bir "saf" kuram sorunsalını hafifleten birinci varsayıma yönlendiririliz.

Tüm bu belirsizliklere rağmen, Unō'nun girişiminin, Marksist gelenekte bu bakımlardan birçok eksiklik gözlenen çeşitli kuramsal görevlerin ivediliğini açığa çıkardığı gerçeği ortada durmaktadır.

Birinci olarak, sermayenin genel yapısına ilişkin açımlama ile kapitalizmin genel tarihine ilişkin açımlama arasında ayrım yapılmasına gerek vardır. Marx, sermaye kuramının, sermayenin doğuşuna ilişkin kuram ("ilkel birikim") için bir ön koşul olduğunu gözlemleyerek böyle bir ayrım ilkesini kesinlikle koymuştur. Ama iki genel sorunsalın eklemlenmesine ilişkin eksiksiz bir inceleme yapılmamıştır. Bu inceleme, ancak, bir yanda yapısal bütünlüğü ve diğer yanda tarihsel bütünlüğü sahici (sırf öğretici ya da ansiklopedik açımlama için hammadde değil) kuramsal konular olarak kavrama gerekliliği kabul edilirse yürütülebilir. Saf kuram ve "dünya kapitalizmi" ekollerinin kendi yaklaşımlarıyla yaptıkları budur. Bu gereklilik, Marksist gelenekte takdir görmüş olmaktan uzaktır.

İkincisi, yeterli bir açımlama düzenine gerek vardır, aksi hâlde kategoriler tanımlanmamış olur ve farklı yapısal düzeyler arasındaki (söz gelimi, piyasa ile kapitalizm arasındaki) ilişkiler belirlenmemiş olarak kalır.

Üçüncüsü, kapitalist görüngünün tarihsel eğrisine kapitalizmin en "derin" yapısal öğesi olan piyasadan başlayarak yaklaşmamız –ve piyasanın önceliklilığine aykırı düşen şeyin bizatihi kapitalizmi sorgulanır hâle getirdiği sonucuna (görünüşte Unō tarafında aşırı basitleştirilen sonuca) ulaşmamız– gerekir.

Kuşkusuz, Unō bu hedeflerin herhangi birini doyurucu biçimde karşılayamadı. Yine de böyle sorunları, Marksizmin belli başlı kuramsal ve tarihsel izleklerinden çoğunun tekrar inceden inceye işlenmesine esin kaynağı olmaya yetecek bir derinlikle ortaya attı.

NOTLAR

1 Bkz. Schwarz 1978.
2 Un 1980, s. 15.
3 Itoh 1980, s. 137.
4 Bkz. Unō 1980, s. 87-9.
5 Bkz. Albritton 1986, s. 122-4.
6 Sekine 1984, s. 4.
7 Bkz. Mawatari 1985, s. 407.
8 Albritton 1986, s. 154.
9 Sekine 1984, s. 35.
10 Bkz. Matawari 1985, s. 407-8.
11 Matawari 1985, s. 413-16.
12 Bkz. Ouchi 1982.
13 Bkz. Otani ve Sekine 1987.
14 Unō 1980, s. 12.
15 Bkz. Unō 1980, s. 15.
16 Bkz. Bidet 2000.
17 Albritton 1986, s. 40.
18 Bkz. Unō 1980, s. 34.
19 Unō 1980, s. 154.
20 Bkz. Bidet 1987a ve 1987b.

Bölüm 40

Raymond Williams



Jean-Jacques Lecercle

1

Raymond Williams'ın Marksizmle ilişkisi, araya uzun bir dönemin girdiği iki evreden geçti. Birinci evre, doğaldı. Onun sınıfsal kökenlerinden mirastı. Galler'in kırsal bir bölgesinde, 1926 genel grevine faal olarak katılmış (Williams bu dönemi en iyi romanı *Border Country*'de [Sınır Bölgesi] anlatır) İşçi Partili bir demiryolu emekçisinin oğlu olarak 1922'de doğan Williams'ın siyasal olarak İngiliz işçi hareketiyle buluşması bir anlamda doğaldı. Bu evre, Williams'ın 1939'da Cambridge Üniversitesi'ne gelişiyle doruğuna ulaştı, orada uç sol grupların en faali olan Genç Komünistlere katılan Williams, siyasal ve kültürel gazetecilik mesleğine başladı. Bu dönemde Williams'ın Marksizmi, Üçüncü Enternasyonal'e özgü belirlenimci ve dogmatik türdendi; içinde yer aldığı edebî inceleme dalındaki başat liberal ve gerici eğilimlerin indirgemeci bir eleştirisine adanmıştı. Çok geçmeden, Williams bu basitleştirmeleri usandırıcı buldu. Sahra topçusu olarak görev yaptığı savaştan sonra, Büyük Britanya Komünist Partisi üyeliğini yenilemedi, ama köklerine sadık kalarak, sol kanat fikirlere -toplumsal köklerine- derinden bağlı olan işçi sınıfı kökenli İngiliz aydınlardan birisi oldu. Siyasal olarak, İşçi Partisi hareketinin solunda yer aldı. Entelektüel olarak, *Scrutiny* (F. R. Leavis çevresinde) dergisiyle bağlantılı olan ve yakın okuma ile külliyatı etik temellerde yeniden kurma girişimini birleştiren edebî eleştiri ekolünden etkilendi (Leavis'in en tanınmış yapıtının adı *Revaluation* [Yeniden Değerlendirme] idi). Bu ekol, popüler kültürle de (onaylamayan bir tarzda olsa bile) ilgiliydi: Williams bu sapa yolculuğu anımsayacaktı.

İkinci evre 1960'lı yıllara girildiğinde başladı. Williams o zamanlar bir kültür tarihçisi ve kuramcısı olarak biliniyordu. O, edebiyatı, büyük yapıtların -bir külliyatın- art arda gelişi olarak değil, içine yerleştirildiği ve karşılığında onu belirleyen toplumun tarihinin belirlediği bir kültürel oluşum olarak inceledi. Bu değişim son derece önemliydi, çünkü daha sonra, Williams'ın yaratıcısı sayılması gereken "kültürel incelemeler" dalının doğmasına yol açtı. Williams hâlihazırda iki yetkin kitabın, *Culture and Society* (*Kültür ve Toplum*; 1957) ile *The Long Revolution*'ın (Uzun Devrim; 1961) yazarıydı. Bu kitaplar, Marksizme göndermeler içerir, ama bunlar biraz geçerken yapılmış nostaljik takdirler tarzındadır. 1960'lı yılların ortalarına doğru -İngiliz Marksizminin dikkat çekici bir diriliş yaşadığı dönemde- bu durum kökten değişti. İlk önce, yerli Marksist tarihçilerden oluşan bir çekirdek kadro (örneğin Williams'ın arkadaşlarından olan ve *The Making of the English Working Class* [*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*] adlı kitabı 1963'te yayımlanan E. P. Thompson) seçkin yapıtlar üretmeye başladığı için, ama en başta da -aydınların çoğunun 1956'da terk ettiği- İngiliz Komünist Partisi'nin yıkıntılarından *New Left Review* adlı yayın organıyla aydınlar arasında büyük etkinlik kazanan bir Yeni Sol yükseldiği için oldu bu değişim. Kültürel alanda katı şekilde enternasyonalist olan bu dergi sayesinde, İngiliz aydın tabakası, sayısız çeşitlemesiyle Kıta Marksizmini keşfetti: Derginin yardımlarıyla Lukács, Goldmann, Adorno, Gramsci, Althusser ve başka birçokları çevrildi ve yayımlandı. Williams bu gelişmeye katıldı. *Review*'da yayın kurulu üyesiydi ve yazıları yayımlanıyordu; İngiliz-merkezci içe dönüş çabalarına (örneğin, Thompson bundan bağışık değildi: Bkz. Althusser'e yönelttiği şiddetli saldırı) karşı derginin tutumlarını savundu. Aynı zamanda yeniden siyasal faaliyetlere dönerek, İşçi Partisi'ne ve Nükleer Silahsızlanma Kampanyası'na katıldı. Büyük Britanya ve sol kanat aydınları için (Williams onların ilk örneklerindendi), 1960'lı yıllar ("sallanan altmışlar") hem siyasal olarak (Harold Wilson yönetiminde çoğunluğu elde eden bir İşçi Partisi hükümetinin seçilmesi) hem de kültürel olarak (Osborne'dan Pinter'a avangard tiyatro, The Beatles, saygın bir sinema) verimli yıllardı. Williams kendini bu solun soluna yerleştirdi: İşçi Partisi'nden istifa etti, çünkü Parti sağcı politikalar izliyordu; 1966'da Vietnam ile dayanışma kampanyasına katıldı; komünist olmayan radikal solun bir siyasal bildirgesi olan *May Day Manifesto*'nun (1 Mayıs Manifestosu) editörlüğünü üstlendi. Yine 1961'de, yetişkin eğitimi alanındaki öğretmenlikten ayrıldı (bu mesleki deneyim, onun kültür kuramını besledi) ve Cambrid-

ge Üniversitesi'nde İngiliz edebiyatı eğitimi vermeye başladı. Orada, özellikle tiyatro üzerine bazı klasik akademik incelemeler yürüttü: 1966'da *Modern Tragedy* (Modern Tragedya), 1968'de *Drama from Ibsen to Brecht* (Ibsen'den Brecht'e Drama) ve 1970'de *The English Novel from Dickens to Lawrence* (Dickens'tan Lawrence'a İngiliz Romanı).

Bununla birlikte, Williams'ın bu onyıldaki çalışmalarına damgasını vuran olay, Marksizme geri dönmesiydi, ama Goldmann, Althusser ve Gramsci okumasının zenginleştirdiği bir geri dönüştü bu. Yazılarında ideoloji ve hegemonya kavramları belirdi ve onun kilit nitelikteki kültür kavramını "Markslaştırdı". Bir hümanizm biçiminin (Althusser'e olan sempatisi burada sınıra dayandı) ve belirlenimciliği reddeden bir tutumun (Goldmann'dan ve Gramsci'den, ama aynı zamanda Althusser'den de destek alarak, temelin üstyapıyı doğrusal olarak belirlediği şeklindeki yaygın kanıyı reddetti) tanımladığı kişisel bir Marksizm sürümü ortaya çıktı: kısacası, tipik bir Anglo-Amerikan Marksizmi –yani, toplumsal ve kültürel belirleyicilerden çok, aktörlerin kendi varoluş koşullarını değiştirme yeteneğini vurgulayan özgürlükçü (libertaryen) Marksizm– doğdu. Williams'ın geleneğe katkısı olan bu Marksizm, başat durumdaki "yapısalcı" sürüme aykırı düşer. Bu konudaki tutumu Thompson'ınkine yakın olan Williams, Garaudy tarzı bir yüceltici hümanizme kaymaksızın, bireysel öznenin yapıların kısıtlamalarına karşı eylemini, kişisel ile siyasalın üst üste binişini, kültürel ve ideolojik oluşumların toplumsal bütünlükteki merkezî yerini vurguladı.

Sonraki onyılda bu Marksizm anlayışı, Williams'ın iki alanda çok büyük öneme sahip kuramsal ilerlemeler kaydetmesine olanak sağladı: kültür alanında (1962'de *Communications* [İletişim], 1973'te *Television: Technology and Cultural Form* [Televizyon: Teknoloji ve Kültürel Biçim], 1976'te *Keywords* [Anahtar Sözcükler] ve 1981'de *Culture* [Kültür]); ve edebiyat kuramı alanında (1977'de *Marxism and Literature* [*Marksizm ve Edebiyat*] ve 1973'te *The Country and the City* [Ülke ve Kent]). Williams'ın eserlerinde Marksist gelenek açısından önem taşıyan ve zamanla iyi oturan yön budur. Yaşamının son yıllarında, başka yayınların yanı sıra, yeni postmodernist dalgaya karşı modernizmin ve avangardın sağlam bir savunusuyla öne çıkan makalelerin derlendiği seçkiler (1980'de *Problems in Materialism and Culture* [Maddecilik ve Kültür Problemleri] ile 1989'da *The Politics of Modernism* [Modernizm Siyaseti]) yayımlandı. Raymond Williams 1988'de 66 yaşında öldü.

2

Raymond Williams, en başta, bir kültür kuramcısıydı. Bu alandaki etkisi, Richard Hoggart'ın ve Birmingham'daki (başka bir Marksist kültür kuramcısı olan Stuart Hall'ın bir süre yönettiği) Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi'nin (CCCS) etkisiyle de birleşerek muazzam boyuta ulaştı. Williams, ana konusu açısından bütünüyle yeni bir dalın (paraliteratür [edebî sayılmayan yayınlar], medya, moda, popüler sanatlar) ve yöntemlerin (çalışmalarla ilgilenmekten çok, onların üretildikleri toplumsal koşullarla ilgilenen kültürel oluşum analizi) yolunu açtı. Böylelikle gerçekleştirdiği değişiklik de sırası gelince onun asıl dalını -edebiyat incelemelerini- hem Büyük Britanya'da hem Birleşik Devletler'de köklü bir değişime uğrattı (ABD'deki etkisi, Foucault'nunkiyle birleşerek, "kültürel maddecilik" -kendisinin türettiği bir terim- denilen şeyin doğmasına yol açtı). Metin ve tarih incelemeleri gerileyerek "eleştirel kuram"ın ve yeni eleştirel perspektiflerin (feminist eleştiri, postkolonyal eleştiri, eşcinsel eleştiri) yolunu açtı. Bu alanı çarpıcı şekilde yeniden çizen (ve bazen şaşkınlık uyandıran) bu gelişmelerin tek kaynağı Williams değildi. Ama onun kültür kuramı bunlara çok büyük katkı yaptı.

Bu, görünüşte bir edebiyat tarihi incelemesi olan ve "kültür" sözcüğünün dört modern anlamını açıklayarak söze giren *Kültür ve Toplum* ile başladı: (1) ruhsal bir durum ("yetiştirilmişlik" gerçeği); (2) toplumun bir bütün olarak zihinsel gelişimi (insanlar "yüksek kültür"den söz ederler); (3) bir dizi sanat dalı (aynı adı taşıyan bir bakanlığa bağlanmış); ve (4) bütün bir yaşam biçimi -maddi, zihinsel, manevi (örneğin, Dogon halkının kültüründen söz edilir). Bu dört anlam, bir anlambilim alanının keyfî olarak bölümlenmesini ifade etmez: Williams'ın Büyük Britanya'da on sekizinci yüzyıl sonundan şimdiye kadarki gelişimini başka anahtar sözcüklerin -"sanayi", "demokrasi", "sınıf"- gelişimine koşut olarak izlediği bir tarihi betimler. Burada Williams'ın temel yöntemi gözümüze çarpar: Bir toplumun karmaşık entelektüel tarihinin izlerini onun anahtar sözcüklerinin tarihi aracılığıyla kılı kırk yararcasına yeniden süren bir tarihsel anlambilim. Dolayısıyla, hâlâ Leavis'in etkisini taşıyan bu ilk kitap, bir İngiliz geleneğini anlatır ve hâlâ Marksizmden çok T. S. Eliot'ı (*Notes Towards a Definition of Culture* [Kültür Tanımına Yönelik Notlar]) ve George Orwell'i baş köşeye koyar. "Marksizm ve Kültür" başlığını taşıyan tek bir bölümde, bugün unutulup gitmiş olan 1930'ların Marksist kuramları irdelenir (ama hiç değilse, Marksist estetikçi Christopher Caudwell'e birkaç sayfa ayrılarak, bir haksızlığın düzeltilmesi yönünde adım atılmış

olur). Gerçekte bu kitap, hâlâ, kültürün kalbi olarak belirli bir edebiyat fikrinin hâkimiyetini yansıtır (Leavis'e göre, D. H. Lawrence'ın eserleri yüksek kültürün en üstün anlatımıydı). İkinci kitap *Uzun Devrim* de bu yolu izledi, ama bu arada yukarıda değinilen stratejik yer değişikliğini de gerçekleştirdi. Bu kitapta kültür, *deneyim* kavramı aracılığıyla anlaşılır. Kültür, öznenin deneyimini belirleyen ve anlamlandıran şeydir; özne, deneyim aracılığıyla kültürü sahiplenir, yaşatır ve zenginleştirir. Edebiyat, bu deneyimde önemli bir yer kaplar. Tekbenci değil toplumsal, özel değil aleni olduğu ölçüde, deneyimimi edebî metinler okuyarak oluştururum. Ama burası biricik deneyim yeri değildir ve dolayısıyla, ayrıcalıklı kültür biçimi olması gerekmez. Başka varoluş biçimleri gibi bu da insan gerçekliğinin inşasına katkıda bulunur. Aslında, bugün inşacılık denilen yaklaşımın ön habercisi olan bir yankı Williams'ta vardır (karş. Berger ve Luckmann'ın *The Social Construction of Reality* [*Gerçekliğin Sosyal İnşası*] kitabı da benzer şekilde bilgi sosyolojisi yoluyla Marksizme başvurur). "Tüm deneyimlerimiz, içinde yaşadığımız dünyanın insani bir yorumudur":[1] Burada, görüngübilimcilerin *Lebenswelt*'inin bir yankısını saptarız.

Ama *Uzun Devrim*'de de stratejik bir yer değişikliği yapılır, böylelikle Williams klasik Marksizme yaklaşır ve kültürel incelemeleri kurar. Kitabın ikinci kısmı, İngilizlerin çok iyi olduğu "toplumsal tarih" alanında bir kurum tarihine ve eleştiriye ayrılmıştır. Bölüm başlıkları bugün bayat görünebilir, ama zamanında öyle değillerdi: eğitim-öğretim aygıtının rolü; okuyan kamuoyunun tarihi; popüler basın; "Standart İngilizce" (bu, Büyük Britanya'da Marksizme çok yakın -söz gelimi, Fairclough'un *Language and Power*'ı [Dil ve Güç]- zengin bir dil geleneği hâline gelen ve *avant la lettre* [henüz adı konmamışken] Bourdieu'ye özgü aksanları işittiğimiz şeyin ilk ortaya çıkışıdır); yazar kavramının, ama aynı zamanda da dramatik biçimlerin toplumsal tarihi. Üçüncü kısım, Büyük Britanya'nın 1960'lardaki durumuna ilişkin bir tarihsel-siyasal analizdir (ilk bakışta edebiyat tarihine ilişkin bir denemeden çok, bir Merkez Komitesi raporuna yaraşır bir izlek). Böylece, Leavis'e özgü "yeniden değerlendirme" kavramından, her ne kadar "uzun" diye tanımlansa da, farklı toplumsal katmanlar ve kültürel oluşumlar kendi özgül tarihine sahip olsa da (kültürel üretim koşullarında ve araçlarında) "devrim" kavramına terfi ettiğimizi kavrıyoruz. Yazarın eserlerini ve kastettiği anlamları (kültürünü) -yani, eserlerin ve hareketlerin tarihi olarak edebiyat tarihini- analiz etmekten, kurumları, o kurumların cisimleşmeleri olarak biçimleri ve farklı medya tiplerini analiz etmeye, kısacası çalışmaların üretildiği ortaklaşa

koşulların analizine geçmiş bulunuyoruz. Bu, Williams'ın bugün medya incelemeleri denilen dalı önceden görerek, medyayı analizin merkezine oturttuğu *Communications* ve *Television* ile sürdü -onun *Communications*'daki analizi, apaçık bir Marksist kuramlaştırmadan yoksun olduğu ve Amerikan görgülcü sosyolojisine yersiz şekilde dayandığı için bugün eskimiş olsa bile.

Williams'ın açıkça Marksist olduğu son evrede de kültür kavramı, ilgilerinin merkezinde kalmayı sürdürdü ve ideoloji kavramıyla harmanlanmadı (önde gelen İngiliz Marksist edebiyat eleştirmeni Terry Eagleton'ın sitemine rağmen). *Marksizm ve Edebiyat*, "kültürel maddecilik" açısından -üstyapının temele indirgenmesiyle ilgili belirsizliklere yanıt olarak geliştirilen bir kategori açısından- yani, maddi bir kökene sahip ama öznenin kendi gerçekliğinin deneyimini şekillendirdiği genel "yaşam biçimleri"ni üreten oluşturucu bir toplumsal sürecin adı olarak, "kültür" sözcüğünün bir tanımıyla başlar. Kitap, daha sonra değineceğim üzere kilit kavramın "duygu yapısı" olduğu bir Marksist kültür sosyolojisinin programını anlatarak devam eder.

3

Williams'ın eserlerinin genellikle savsaklanan bir yönü vardır. Ama o yön temel niteliktedir, çünkü tüm diğerlerinin altında o yatar: dil analizi. Bunun niçin savsaklandığını anlamak kolaydır. Williams, dilbilimin pek önemsiz bir yer tuttuğu bir kültür içinde oluştu. Saussure'ü ancak sonradan okudu ve okuduklarına güven duymadı (Saussurecü indirgemecilikten söz etti). Chomsky'ye gelince, onun etkisi henüz kendini hissettirmemişti ve bu, Descartes'çı doğuştancılıkla ve bilişçi programın altını çizen spekülatif yetenek psikolojisiyle taban tabana zıt bir dil felsefesine zımnen sahip olan Williams'ın yararına oldu. Dahası, iyi bilindiği gibi, Marksist gelenek uzun zamandan beri dil sorununu savsaklamıştı, *Alman İdeolojisi*'nden ya da sahte Stalin'in katı sağgörüsünden (*Marksizm ve Dilbilim*) sonu gelmez alıntılar yapmakla yetiniyordu. Bu bilim dalının hâlâ çok belirsiz ve bir kenara itilmiş olduğu bir zamanda Williams, bu nedenle, bugün bile bana hâlâ en ilgi çekici gelen bir *tarihsel anlambilimi* derleyip toparlamak zorunda kaldı.

Fikir yalındır. Dil (ya da daha çok, tarihsel bir konjonktürde doğal bir dil), onu konuşan topluluğun tarihinin ve kültürünün çökelmesidir. Bu, yalnızca, sözcüklerin bir tarihinin olduğunu tanıma sorunu değil, (eti-

moloji [kökenbilim] bu amaçla vardır), onların katılaşmış tarih olduklarını ve tarihin oluşmasına yardım ettiklerini savunma sorunudur da. Dilbilimde böyle bir tutum kolaylıkla gerici damgasını yiyecektir. Biçimcilik utkuya ulaşmıştır, eşsüremlilik (eşzamanlılık) bir ilke konumuna yükseltilmiştir ve bugün Saussurecü *dil* sözcüklerden değil, kurallardan oluşan bir bütün sayılır. Dilbilime hiç eğilmeyen Williams (edebî eleştiride ve dışında onu yapısalcılıktan ayıran şey budur), soy kütüğü olan bir dil felsefesi (söz gelimi, on dokuzuncu yüzyıl sonunun Jakoben dil felsefecisi Horne Tooke -bkz. *Epea Pteroenta, or the Diversions of Purley* [Özdeyişler ya da Purley Oyunları] adlı kitabı) önerir. Onun gözünde sözcükler, bir kültürü meydana getiren ortak deneyimin cisimleşmesidir: Özne, deneyimini, indirgenemez biçimde bireysel (konuşan benim) ve ortaklaşa (kabilenin sözcükleriyle konuşurum; dolayısıyla onlar tarafından da konuşulurum) olduğu sürece sözcükler aracılığıyla oluşturur. Bu bakımdan, Williams'ın kültür kavramını ele alış tarzı aydınlatıcıdır: Williams bu kavrama amaca yönelik bir tanımlama getirmez. Aslında, hiçbir tanımlama getirmez, o kadar. Onun yerine, anlamını oluşturan tarihsel iplerin nasıl dokunduğunu anlatır. Williams'ın kültür kuramı, en başta, "kültür" sözcüğünün tarihinin açığa çıkarılmasıdır.

İşte bu yüzden, *Anahtar Sözcükler* (alt başlığı "Kültür ve Toplum Söz Dağarcığı"dır), sözlük yazımında önemsiz bir girişim değil, Williams'ın kültür ve toplum kuramının kalbidir. (Dilin, söz dağarcığının rolü üzerindeki bu ısrar, savaş sonrası İngiliz kültürünün tipik özelliğidir -örneğin, felsefi problemleri temel olarak dilbilgisel problemler olarak gören Wittgensteincılara bakın.) Williams, bu kitaba, *Kültür ve Toplum* için bir terminoloji eki olarak başladı, ama yayıncı yeterli yer olmadığı gerekçesiyle bunu reddetti. Williams ancak uzun uzadıya düşündükten sonra 1976'da, yani kültür kuramının olgunluğa ulaştığı anda bunu yayımladı. Bu kitapta, 1970'li yıllarda özellikle Marksizm içinde süregiden kuramsal tartışmaya müdahil olmasının özgüllüğünü, benimsediği tarihsel anlambilim anlayışını betimleyerek anlatıyordu:

> Bu notların ve denemelerin ait olduğu anlambilim türü, kuramsal problemlerin gerçekten keskin olduğu ama daha da temel kuramsal problemlerin sorun olarak görülmesini gerektiren *tarihsel anlambilim* bünyesindeki eğilimlerden biridir. Anlamla ve anlam yapılarıyla ilgili problemleri kavramanın bir yolu olarak tarih üzerine yapılan vurgu, bugün daha güçlü konumdaki nesnel idealizm ya da tarihsel olmayan (eşsüremli) yapısalcılık açısından değil, daha çok, tarihsel maddecilik açısından temel bir seçimdir. Bu, ne öğrenilecek bir *geleneğin*, ne benimsenecek bir *oydaşmanın*, ne de "bizim dilimiz" olduğu

> için doğal bir otoriteye sahip bir anlamlar dizisinin ... araştırılmasıdır, ama gerçek koşullarda oluşan bir şekillenme ve yeniden şekillenme olarak ve derinlemesine farklı ve önemli bakış açılarından yapılan bir araştırmadır: kendi dilimizi ve tarihimizi yapmayı sürdürürken kullanacağımız, içinde kendi yollarımızı bulacağımız, değişiklik yapılmasını gerekli gördüğümüz için değiştireceğimiz bir söz dağarcığı.[2]

Burada, Williams'ın düşünüşünün kalbindeyiz ve dilin niçin o düşünüşte böylesine belirleyici bir rol oynadığını anlayabiliriz. Onun ağırlıklı kaygısı, öznenin kendi varlık koşullarını değişime uğratma, dünyayı değiştirme ve dolayısıyla, ortaklaşa bir deneyimde, o deneyimle ve o deneyime karşı kişisel deneyimini inşa etme kapasitesidir. Konuşmacıların anlamlarını onunla ifade etmek için dili edindikleri doğal durum budur.

Bu dil anlayışı, edebiyat eleştirisi açısından dolaysız sonuçlar içerir. Williams'ın üslup kavramını genişletmesine ve bunu edebî, hatta sanatsal alan dışına uygulamasına olanak sağlar (kültürel incelemeler üzerinde etkili olmuş bir şeydir bu: karş. Dick Hebdige'nin *Subculture* (Alt Kültür] kitabı). Williams'a göre üslup, yalnızca, dili sahiplenmenin bireysel bir yoluna özgü olmakla kalmaz, ortak bir *söz söyleme* biçimidir; söz üretiminin tarihsel koşulları değiştikçe, konuşanların kendi dillerini yaşama biçimlerinin kuşaktan kuşağa değiştiği gerçeğini ifade eder. Aynı zamanda, konuşan her kişi kendi üslubunu kuşağının üslubuyla inşa eder. Anlayabildiğimiz gibi, burada üslup, bireysel ile ortak olanın eklemlendiği yerin başka bir adıdır.

4

Kültürel incelemelerin doğuşuna yol açan değişime rağmen (Williams'ın, Amerikalı evlatlarının bazılarıyla kıvanç duyacağından emin değilim), onun düşünümünün ayrıcalıklı zemini edebiyattı. Burada başladı ve olgunluk evresinde, belki de başyapıtı sayılabilecek *The Country and the City*'yi (Kır ve Şehir) burada üretti. En tanınmış kavramını -"duygu yapısı"nı- da burada geliştirdi.

Yine, üslup kavramıyla başlayacağız: dilin tarihselliğine işaret eden ortak bir üslubun içeriği, bir "duygu yapısı"dır. Özneler, ortak kültürün bireysel sahiplenilmesini orada gerçekleştirirler ve kendi gerçekliklerini orada inşa ederler, başka öznelerle ve bu inşaya sınır koyan kurumlarla etkileşim içinde yaparlar bunu. Duygu yapısı, öznenin deneyimini oluşturan şeydir. İfade bilerek paradoksaldır; daha önce anlattığım ve Williams'ın düşünüşünün ta özünde yatan paradoksun cisimleşmesidir.

Sahnenin solunda, bireylerce deneyimlenen, onların deneyimini oluşturan duyguları buluruz ("ayırt edici içtepi, kendini tutma ve ses tonu öğeleri; özgül olarak, bilince ve ilişkilere ait duygulanımsal öğeler: düşünceye karşı duygular değil, hissedildiği şekliyle düşünce ve düşünce olarak duygu: şimdiki türden, yaşayan ve karşılıklı ilişkili süreklilik içinde pratik bilinç").[3] Sahnenin sağında, ortak bir varoluşa sahip, ortak araç olan dilde cisimleşmiş, bu nedenle de aleni olan, ilişkilerin ve gerilimlerin nesnesi olan, güç ilişkilerinin inşasına müdahale eden yapıları buluruz ("[biz] ... bu öğeleri bir 'yapı' olarak": özgül ilişkilere sahip, aynı anda hem birbiriyle kenetlenen hem gerilim içinde olan bir küme olarak tanımlıyoruz").[4] Bundan doğan sonuç, Williams'ın toplumsal ve bireysel, özel ve aleni diyalektiğidir:

> Hâlâ *sürmekte* olan, toplumsal olduğu aslında sıklıkla henüz anlaşılmayıp özel, nevi şahsına münhasır, hatta yalıtıcı sayılan, ama analiz edilince ... beliren, bağ kurucu ve başat karakteristiklere, aslında kendi özgül hiyerarşilerine sahip olan bir toplumsal deneyimi de tanımlıyoruz.[5]

Bir *gelenek* olarak İngiliz edebiyatının -kent ile kır arasındaki ilişkilerin- tarihini anlatan *The Country and the City*'yi şekillendiren kavram budur (Eliot'ın, örneğin "Gelenek ve Bireysel Yeti" makalesinde olduğu gibi, çok değer verdiği bir kavram -ama burada yeni bir içeriğe kavuşturulur: duygu yapıları dizisi). On yedinci yüzyıl İngiliz kırsal yaşamına damgasını vuran kır evlerinin övüldüğü şiirlerden, örneğin George Orwell'in (Williams 1971'de onunla ilgili bir inceleme yazmıştır) romanlarında görülen hâliyle 1930'ların kentine gelininceye kadar, kır ile kent arasındaki toplumsal ilişkilerin tarihi içinde eserlerin, türlerin ve üsluplaın dizilimini analiz eden bu panoramayı birkaç satırda hakkıyla ifade etmek zordur. Çünkü gerçekten yüzyıl ortasındaki İngiltere'de kente ilişkin edebî bir düşünüm vardır ve bunun Marksist bir yorumu Patrick Hamilton'ın romanlarında görülür.

5

Deneyim, gelenek, üslup, duygu yapısı, kültür: Bunlar oldukça alışılmamış Marksist kavramlardır. Bunlar, Williams'ın eserlerinin yeni-Marksizm olarak betimlenmesini haklı çıkarır. Ama kendisi kuşkusuz bunu reddederdi, çünkü ilkeler konusunda katıydı. Her hâlükârda bunlar büyük bir yarar sağlar: Marksist analizin ücra köşelere itmeyi alışkanlık edindiği dili, edebiyatı ve kültürü yeniden sahnenin ortasına oturtur. Ay-

rıca, bireysel ile ortaklaşa, kişisel ile siyasal, üstyapısal ile altyapısal arasındaki ilişkiler sorununa özgün bir çözüm –yöntembilimsel bireyciliğin, Anglo-Amerikan analitik Marksizminin esin verdiği yeniden inşalara kıyasla kaynaklara çok daha sadık bir çözüm– getirir. 1988'de ölümünden bu yana Williams'ın ünü elbette giderek söndü: Belirli bir üslup soyutluğu ve kavramsal kesinliksizlik bunu açıklar. Williams, düşüncesiyle ilgili olarak, halka indirme biçimine bürünmeyen hiçbir sistematik açımlama üretmedi. Williams'a çok ama çok şey borçlu olan kültürel inceleme tutkunları ve kültürel maddeciler, bir şapka çıkarmanın bile yeterli olduğu tarihsel bir kişilik gibi onu bir kenara koymuşlardır. Bayağı taklitçilerin babalarını öldürmek istemeleri normaldir. Ama heykeltıraşın her zaman dikkatini çekecek olan, saygı uyandırıcı beyaz sakalıyla odur.

NOTLAR

1 Williams 1961, s. 34.
2 Williams 1976, s. 20-2.
3 Williams 1977, s. 132.
4 A.g.y.
5 A.g.y.

Katkıda Bulunanlar Hakkında

Tony **Andréani**, Paris-Saint-Denis Üniversitesi'nde siyaset bilimi emekli profesörüdür. *Le socialisme est (à)venir*'in (2 cilt, Paris, 2001-2004) yazarıdır.

Jacques **Bidet**, Paris Nanterre Üniversitesi'nde fahri felsefe profesörü ve bölüm başkanıdır. Yakın tarihli çalışmaları arasında *Explication et reconstruction du "Capital"* (Paris, 2004), *Exploring Marx's* Capital (Leiden, 2007) ve Gérard Duménil ile birlikte, *Altermarxisme: Un autre marxisme pour un autre monde* (Paris, 2007) vardır.

Christopher **Bertram**, Bristol Üniversitesi'nde felsefe eğitimi vermektedir ve yakın zamana kadar *Imprints*'in editörlüğünü yapmıştır. *Rousseau and the Social Contract*'in (Londra, 2003) yazarıdır.

Paul **Blackledge**, Leeds Metropolitan Üniversitesi'nde toplumsal ve siyasal kuram eğitimi vermektedir. *Reflections on the Marxist Theory of History* (Manchester, 2006) yakın tarihli yayınları arasındadır.

Alex **Callinicos**, King's College London'da Avrupa İncelemeleri profesörüdür. Yakın tarihli yayınları arasında *An Anti-Capitalist Manifesto* (Cambridge, 2003) ve *Resources of Critique* (Cambridge, 2006) vardır.

Robert **Carter**, Warwick Üniversitesi'nde sosyoloji eğitimi vermektedir. *Realism and Racism: Concepts of Race in Sociological Research* (Londra, 2000) ve Alison Sealey ile birlikte, *The Limits of Language: Applied Linguistics as Social Science* (Londra, 2004) adlı kitapların yazarıdır.

Vivek **Chibber**, New York Üniversitesi'nde sosyoloji eğitimi vermektedir. *Locked in Place: State-Building and Late Industrialization in India*'nın (Princeton, 2003) yazarıdır.

Thomas **Coutrot**, DARES'te (Paris) araştırmacıdır ve *Capitalisme ou démocratie*'nin (Paris, 2005) yazarıdır.

Frédérick Guillaume **Dufour**, Québec Montréal Üniversitesi'nde sosyolojik araştırma doktorudur. Sussex Üniversitesi'nde ve Toplumsal Kuram ve Karşılaştırmalı Tarih Merkezi'nde (Center for Social Theory and Comparative History, UCLA) uluslararası ilişkiler dalında konuk bilim insanı olarak görev yapmaktadır.

Gérard **Duménil**, CNRS'de (Fransa) kıdemli araştırmacıdır. *Marksizmin 100 Kavramı* (Paris, 2009, M. Löwy ve E. Renault'yla birlikte; Türkçesi: Yordam Kitap, 2012) yakın tarihli yayınları arasındadır.

Fabio **Frosini**, Urbino Üniversitesi'nde felsefe araştırmacısıdır. *Gramsci e la filosofia. Saggio sui "Quaderni del carcere"*nin (Roma, 2003) yazarıdır ve Guido Liguori'yle birlikte *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei "Quaderni del carcere"*yi (Roma, 2004) yayımlamıştır.

Isabelle **Garo**, Lille'de felsefe eğitimi vermektedir. *Marx, une critique de la philosophie*'nin (Paris, 2003) yazarıdır.

Jean-Marie **Harribey**, Bordeaux IV Üniversitesi'nde iktisat eğitimi vermektedir ve şu anda Fransa'da ATTAC başkanıdır. *La Démence sénile du capital: Fragments d'économie critique* (Bordeaux, 2004) yakın tarihli yayınları arasındadır.

Rémy **Herrera**, CNRS'de (Centre d'Economie de la Sorbonne, Paris I Üniversitesi, Panthéon-Sorbonne) araştırmacıdır. Başkanlığını Samir Amin'in yaptığı Dünya Alternatif Forumu'nun koordinatörüdür.

Michel **Husson**, Paris'teki IRES'te ekonomi politik araştırmacısıdır. *Les casseurs de l'Etat social* (Paris, 2003) ve *Le grand bluff capitaliste* (Paris, 2001) adlı kitapların yazarıdır.

Bob **Jessop**, Lancaster Üniversitesi'nde sosyoloji eğitimi vermektedir. *The Future of the Capitalist State* (Cambridge, 2002) ve *State Power* (Cambridge, 2007) yakın tarihli yayınları arasındadır.

Jim **Kincaid**, ekonomi politik araştırmacısıdır. *Historical Materialism* 13/2 2005'te yer alan Christopher J. Arthur'un "Yeni Diyalektik ve Marx'ın *Kapital*'i" konulu sempozyumu düzenlemiştir.

Stathis **Kouvelakis**, King's College London'da siyaset kuramı dersleri vermektedir. *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*'ın (Londra, 2003) yazarıdır; ayrıca Slavoj Zizek ve Sebastian Budgen ile birlikte, *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*'un (*Yeniden Lenin: Bir Hakikat Siyasetine Doğru*; Durham, 2007) editörlüğünü yapmıştır.

Jean-Jacques **Lecercle**, Paris-Nanterre Üniversitesi'nde dilbilim ve edebiyat eğitimi vermektedir. *A Marxist Philosophy of Language*'in (Leiden, 2006) yazarıdır.

Dominique **Lévy**, CNRS'de (Fransa) kıdemli araştırmacıdır. *Capitalism Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution* (Londra, 2004, Gérard Duménil'le birlikte) yakın tarihli yayınları arasındadır.

Neil **Lazarus**, Warwick Üniversitesi'nde İngilizce ve karşılaştırmalı edebiyat eğitimi vermektedir. *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies* (Cambridge, 2002) ve *Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies* (Cambridge, 2004) yakın tarihli yayınları arasındadır.

Esther **Leslie**, Birkbeck College'de (Londra) siyasal estetik eğitimi vermektedir. *Walter Benjamin* (Londra, 2007) yakın tarihli yayınları arasındadır.

Michael **Löwy**, CNRS'de emekli araştırmacıdır ve EHESS'de ders vermektedir. *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"* (Londra, 2006) yakın tarihli yayınları arasındadır.

François **Matheron**, Paris'te felsefe dersleri vermektedir ve Louis Althusser'in *Ecrits philosophique et politiques*'inin (2 cilt, Paris, 1994-1995) editörüdür.

Roberto **Nigro**, Michigan Eyalet Üniversitesi'nde felsefe eğitimi vermektedir ve Michel Foucault, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*'un (Los Angeles, 2007) editörüdür.

Gérard **Raulet**, Paris Sorbonne Üniversitesi'nde Alman fikirler tarihi dersleri vermektedir. Yakın tarihli yayınları arasında, *Positive Barbarei. Kulturphilosophie und Politik bei Walter Benjamin* (Münster, 2004) ve *Critical Cosmology. Essays on Nations and Globalization* (Lanham MD, 2005) vardır.

Jason **Smith**, Occidental College'da ve California Institute of the Arts'ta eğitim vermiştir, şu anda da Art Center College of Design'da felsefe dersleri vermektedir. Jacques Derrida üzerine bir kitap hazırlamaktadır.

André **Tosel**, Nice Üniversitesi'nde emekli profesördür. Yakın tarihli yayınları arasında, *Etudes sur Marx (et sur Engels)* (Paris, 1996) ve *Les marxismes du 20e siècle* (2008'de çıktı) vardır.

Alberto **Toscano**, Goldsmith College'de (Londra) sosyoloji dersleri vermektedir. *The Theatre of Production: Philosophy And Individuation Between Kant and Deleuze*'ün (Londra, 2006) yazarıdır.

Maria **Turchetto**, Venedik Üniversitesi'nde siyaset bilimi dersleri vermektedir ve İtalya Louis Althusser Birliği'nin dergisi *Althusseriana*'nın editörüdür.

Rashmi **Varma**, Warwick Üniversitesi'nde postkolonyal edebiyat ve kuram dersleri ile feminist kuram dersleri vermektedir. Yakın tarihli yayınları arasında, ortak editörlüğünü yaptığı *McGraw-Hill Anthology of Women Writing Globally in English* (2007) ve feminist kuram ve eleştirel ırk incelemeleri konusunda *The Cambridge Companion to Feminist Theory*'de (2006) yayımlanan makalesi vardır.

Jean-Marie **Vincent** (1934-2004), Paris Saint-Denis Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörlüğü yaptı; Frankfurt Okulu ve Marksizm konusunda birçok kitabın yazarıydı, *Abstract Labour: A Critique* (New York, 1991) bunlardandır.

Kaynakça

Abraham, Nicolas ve Maria Torok 1986, *The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonomy*, çev. Nicolas Rand, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ackard, Patrick 1992, 'Corporate Mobilization and Political Power: The Transformation of U.S. Economic Policy in the 1970s', *American Sociological Review*, 57, 5: 597-615.

Actuel Marx 1997a, *Habermas, une politique délibérative*, Cilt 24, Paris: Presses Universitaires de France.

Actuel Marx 1997b, *Marx, Wittgenstein, Arendt, Habermas*, Cilt 25, Paris: Presses Universitaires de France.

Actuel Marx 2000, *L'hégémonie américaine*, Cilt 27, Paris: Presses Universitaires de France.

Adorno, Theodor Wiesengrund 1973, *Negative Dialectics*, Londra: Routledge.

Aglietta, Michel 1979 [1976], *A Theory of Capitalist Regulation: The US Experience*, çeviren David Fernbach, Londra: New Left Books.

Aglietta, Michel 1995, *Macroéconomie financière*, Paris: La Découverte.

Aglietta, Michel 1998, *Le Capitalisme de demain*, Paris: Note de la Fondation Saint-Simon.

Aglietta, Michel ve Robert Boyer 1982, 'Une industrie compétitive en France et dans le monde', *Une politique industrielle pour la France* içinde, Paris: Ministère de la Recherche et de l'Industrie.

Ahmad, Aijaz 1992, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londra: Verso.

Albert, Michael ve Robin Hahnel 1991, *The Political Economy of Participatory Economics*, Princeton: Princeton University Press.

Albiac, Gabriel 1998 [1997], 'Althusser, Reader of Althusser: Autobiography as Fictional Genre', çeviren Christine Campbell, *Rethinking Marxism*, 10, 3: 80-9.

Albritton, Robert 1986, *A Japanese Reconstruction of Marxist Theory*, Londra: Macmillan.

Albritton, Robert ve Thomas Sekine (der.) 1995, *The Japanese Approach to Political Economy: Unoist Variations*, Londra: Macmillan.

Albritton, Robert ve diğ. (der.) 2001, *Phases of Capitalist Development: Booms, Crises and Globalization*, Londra: Palgrave.

Ali, Tarık 2006. *Pirates of the Caribbean: Axis of Hope*. Londra: Verso.

Allen, Theodor W. 2002, 'On Roediger's *Wages of Whiteness*', *Cultural Logic*, 4: 2.

Alquati, Romano 1962, 'Composizione organica del capitale e forza-lavoro alla Olivetti', *Quaderni Rossi*, 2: 63-98.

Alquati, Romano 1976, 'Università, formazione della forza-lavoro e terziarizzazione', *Aut aut*, 154.

Althusser, Louis 1966, 'Matérialisme historique and matérialisme dialectique', *Cahiers marxistes-léninistes*, 11: 90-122.

Althusser, Louis 1969a [1965], *For Marx*, çeviren Ben Brewster, Londra: Allen Lane.

Althusser, Louis 1969b, 'How to Read Marx's *Capital*', *Marxism Today*, Ekim: 302-5.

Althusser, Louis ve Étienne Balibar 1970 [1965], *Reading 'Capital'*, çeviren Ben Brewster, Londra: New Left Books.

Althusser, Louis 1971a, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çeviren Ben Brewster, Londra: New Left Books.

Althusser, Louis, 1971b, 'Ideology and Ideological State Apparatuses', Althusser 1971a içinde.

Althusser, Louis 1972, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, çeviren Ben Brewster, Londra: New Left Books.

Althusser, Louis 1976, *Essays in Self-Criticism*, çeviren Graham Locke, Londra: New Left Books.

Althusser, Louis 1978, 'What Must Change in the Party', çeviren Patrick Camiller, *New Left Review*, I, 109: 19-45.

Althusser, Louis 1979 [1977], 'The Crisis of Marxism', çeviren Grahame Lock, *Il Manifesto, Power and Opposition in Post-Revolutionary Societies* içinde, Londra: Ink Links.

Althusser, Louis 1984, *Essays on Ideology*, çeviren Ben Brewster and Graham Lock, Londra: New Left Books.

Althusser, Louis 1990, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays*, çeviren Ben Brewster ve diğ., Londra: Verso.

Althusser, Louis 1991 [1977], 'On Marx and Freud', çeviren Warren Montag, *Rethinking Marxism*, 4, 1: 17-30.

Althusser, Louis 1993 [1992], *The Future Lasts a Long Time* and *The Facts*, çeviren Richard Veasey, Londra: Chatto & Windus.

Althusser, Louis 1994a, *Écrits philosophiques et politiques*. Cilt I, Paris: Stock/IMEC.

Althusser, Louis 1994b, 'Marx dans ses limites', Althusser 1994a içinde.

Althusser, Louis 1994c, 'Lettre à Merab', Althusser 1994a içinde.

Althusser, Louis 1995a, *Écrits philosophiques et politiques*. Cilt II, Paris: Stock/IMEC.

Althusser, Louis 1995b, *Sur la reproduction*, Paris: Presses Universitaires de France.

Althusser, Louis 1996a, *Pour Marx*: Paris: La Découverte.

Althusser, Louis 1996b, *Psychanalyse et sciences humaines*, Paris: Le Livre de Poche.

Althusser, Louis 1996c [1993], *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, çeviren Jeffrey Mehlman, New York: Columbia University Press.

Althusser, Louis 1997 [1994], *The Spectre of Hegel: Early Writings*, Londra: Verso.

Althusser, Louis 1998, *Lettres à Franca*, Paris: Stock/IMEC.

Althusser, Louis 1999a [1995], *Machiavelli and Us*, çeviren Gregory Elliott, Londra: Verso.

Althusser, Louis 1999b [1988], 'Machiavelli's Solitude', Althusser 1999a içinde.

Althusser, Louis 2003 [1995], *The Humanist Controversy and Other Writings*, Londra: Verso.

Althusser, Louis ve diğ. 1996 [1965], *Lire 'Le Capital'*, Paris: Presses Universitaires de France.

Altvater, Elmar 1992, *Des Preis des Wohlstands, oder Umweltplünderung und neue Welt(un) ordnung*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.

Altvater, Elmar 1993 [1991], *The Future of the Market: An Essay on the Regulation of Money and Nature after the Collapse of 'Actually Existing Socialism'*, çeviren Patrick Camiller, Londra: Verso.

Altvater, Elmar 1997, 'Les contradictions de l'économie politique libérale dans un monde de ressources naturelles fini. Coûts globaux de cette société industrielle', s. 2, 8-9: 23-39.

Altvater, Elmar ve Birgit Mahnkopf 1999, *Die Grenzen der Globalisierung*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Amin, Samir 1974 [1970], *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, çeviren Brian Pearce, New York: Monthly Review Press.

Amin, Samir 1976 [1973], *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, çeviren Brian Pearce, Hassocks: Harvester Press.

Amin, Samir 1978 [1973], *The Law of Value and Historical Materialism*, çeviren Brian Pearce, New York: Monthly Review Press.

Amin, Samir 1980 [1979], *Class and Nation Historically and in the Current Crisis*, çeviren Susan Kaplow, Londra: Heinemann Educational.

Amin, Samir 1990 [1985], *Delinking: Towards a Polycentric World*, çeviren Michael Wolfers, Londra: Zed Press.

Amin, Samir 1994 [1993], *Rereading the Postwar Period: An Intellectual Itinerary*, çeviren Michael Wolfers, New York: Monthly Review Press.

Amin, Samir 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris: L'Harmattan.

Amin, Samir 1997. *Capitalism in the Age of Globalization: The Management of Contemporary Society*, New York: Monthly Review Press.

Amin, Samir, Giovanni Arrighi, André Gunder Frank ve Immanuel Wallerstein 1982, *Dynamics of World Crisis*, New York: Monthly Review Press.

Amin, Samir, Giovanni Arrighi, André Gunder Frank ve Immanuel Wallerstein 1990, *Transforming the Revolution: Social Movements and the World-System*, New York: Monthly Review Press.

Amin, Samir ve Rémy Herrera 2000, 'El Sur en el sistema mundial en transformación', *Marx Ahora*, 10: 161-78.

Amin, Samir ve Rémy Herrera 2005, 'Fifty Years After the Bandung Conference: Towards a Revival of the Solidarity Between the Peoples of the South?', *Inter-Asia Cultural Studies*, s. 6, 4: 546-56.

Anderson, Benedict 1991 [1983], *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, göz. geç. bas., Londra: Verso.

Anderson, Perry 1966, 'Socialism and Pseudo-Empiricism', *New Left Review*, I, 35: 2-42.

Anderson, Perry 1972, 'Introduction to Glucksmann', *New Left Review*, I, 72: 61-7.

Anderson, Perry 1976, *Considerations on Western Marxism*, Londra: New Left Books.

Anderson, Perry 1979, *Lineages of the Absolutist State*, Londra: Verso.

Anderson, Perry 1980, *Arguments within English Marxism*, Londra: Verso.

Anderson, Perry 1983, *In the Tracks of Historical Materialism*, Londra: Verso.

Anderson, Perry 1992a, *A Zone of Engagement*, Londra: Verso.

Anderson, Perry 1992b, *English Questions*, Londra: Verso.

Anderson, Perry 1992c [1987], 'The Figures of Descent', *English Questions* içinde, Londra: Verso.

Anderson, Perry 1992d [1964], 'Origins of the Present Crisis', *English Questions* içinde, Londra: Verso.

Anderson, Perry 1993, 'Maurice Thompson's War', *Londra Review of Books*, 4 Kasım: 13-17.

Anderson, Perry 1998a, 'Introduction', *New Left Review*, I, 229: i-v.

Anderson, Perry 1998b, *The Origins of Postmodernity*, Londra: Verso.

Anderson, Perry 2005. *La pensée tiède*. Paris: Seuil.

Andréani, Tony 1996, 'Un socialisme pour demain', *Congrès Marx international* içinde, Paris: Presses Universitaires de France.

Andréani, Tony 1999: 'Vers une issue socialiste à la crise du capitalisme', *Utopie critique*, 14.

Andréani, Tony 2004a, 'Les «modèles» du socialisme', *La Pensée*, 338: 73-93.

Andréani, Tony 2004b, *Le Socialisme est (a) venir*, Cilt 2: *Les possibles*, Paris: Syllepse.

Andréani, Tony 2005, 'Socialisme et démocratie économique', *Utopie Critique*, 32: 59-74.

Andréani, Tony ve Marc Féray 1993, *Discours sur l'égalité parmi les hommes. Penser l'alternative*, Paris: L'Harmattan.

Ansell-Pearson, Keith 1991, 'The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, the Subject, and Political Theory', *Nietzsche-Studien*, 20: 267-83.

Arato, Andrew ve Paul Breines 1979, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Londra: Pluto Press.

Archer, Margaret S. 1988, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Arendt, Hannah 1963, *On Revolution*, Londra: Penguin.

Ariffin, Yohan 1996, 'The Return of Marx in International Relations Theory', *Economy and Society*, 25, 1: 127-34.

Arnason, Johann 1982, 'Prospettive e problemi del marxismo critico dell'Est Europeo', *Storia del marxismo*, Cilt 4, *Il Marxismo oggi* içinde, Eric Hobsbawm ve diğ. (der.), Torino: Einaudi.

Aron, Raymond 1969, *D'une sainte famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginiares*, Paris: Gallimard.

Aronson, Ronald 1995, *After Marxism*, New York: The Guildford Press.

Arrighi, Giovanni 1970, 'Labour Supplies in Historical Perspective: A Study of the Proletarisation of the African Peasantry in Rhodesia', *Journal of Development Studies*, 3.

Arrighi, Giovanni 1978, *The Geometry of Imperialism*, Londra: New Left Books.

Arrighi, Giovanni 1994, *The Long Twentieth Century*, Londra: Verso.

Arrighi, Giovanni 1996, 'Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Non-Debates of the 1970s', Amerikan Sosyoloji Birliği Toplantısı, New York.

Arthur, Christopher J. 1993, 'Hegel's *Logic* and Marx's *Capital*, Moseley (der.) 1993 içinde.

Arthur, Christopher J. 2002, *The New Dialectic and Marx's 'Capital'*, Leiden: Brill Academic Publishers.

Arthur, Christopher J. 2003, 'The Hegel-Marx Connection', *Historical Materialism* 11, 1: 185-94 ve 195-8.

Arthur, Christopher J. ve Geert Reuten (der.) 1998, *The Circulation of Capital: Essays on Volume Two of 'Capital'*, Londra: Macmillan.

Artous, Antoine 1999, *Marx, l'État et la politique*, Paris: Editions Syllepse.

Assmann, Hugo ve Franz Hinkelammert 1989, *A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, San Paulo: Vozes.

Assmann, Hugo ve diğ. 1980, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, San José (Kosta Rika): DEI.

Assoun, Paul Laurent ve Gérard Raulet 1968, *Marxisme et théorie critique*, Paris: Payot.

Aston, Trevor H. ve Charles H. E. Philpin (der.) 1985, *The Brenner Debate*, Cambridge: Cambridge University Press.

Babson, Steve 1995, *Lean Work: Empowerment and Exploitation in the Global Auto Industry*, Detroit: Wayne State University Press.

Backhaus, Hans-Georg 1997 [1968], *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen Ökonomiekritik*, Freiburg: Ça ira.

Badoloni, Nicola 1962, *Marxismo come storicismo*, Milano: Feltrinelli.

Badaloni, Nicola 1971, *Il marxismo italiano degli anni Sessanta*, Roma: Editori Riuniti.

Badaloni, Nicola 1972, *Per il comunismo. Questione di teoria*, Torino: Einaudi.

Badaloni, Nicola 1975, *Il marxismo di Gramsci: dal mito alla ricomposizione politica*, Torino: Einaudi.

Badaloni, Nicola 1988, *Il problema dell'immanenza nella filosofia politica di Antonio Gramsci*, Venedik: Arsenale Editrice.

Badaloni, Nicola 1987, 'Gramsci e l'espansione della democrazia', *Letture di Gramsci* içinde, Antonio A. Santucci (der.), Roma: Editori Riuniti.

Badiou, Alain 1982, *Théorie du sujet*, Paris: Seuil.

Badiou, Alain 1984, 'La figure du (re)commencement', *Le Perroquet*, 42: 1/8-9.

Badiou, Alain 1985, *Peut-on penser la politique?*, Paris: Seuil.

Badiou, Alain 1986, 'L'usine comme site événementiel', *Le Perroquet* 62-63: 1-6.

Badiou, Alain 1987, 'À bas la société existante! (1)', *Le Perroquet* 69: 1-3.

Badiou, Alain 1991, 'L'être, l'événement, la militance' (Nicole-Édith Thévenin ile görüşme), *Futur Antérieur*, 8, bkz. <http://multitudes.samizdat.net/L-etrel-evenement-la militance.html>.

Badiou, Alain 1992, *Conditions*, Paris: Seuil.

Badiou, Alain 1999, *Manifesto for Philosophy*, çeviren Norman Madarasz, Albany: SUNY.

Badiou, Alain 2001, *Ethics*, çeviren Peter Hallward, Londra: Verso.

Badiou, Alain 2003, 'Philosophy and the "Death of Communism"', *Infinite Thought* içinde, Justin Clemens and Oliver Feltham (der.), Londra: Continuum.

Badiou, Alain 2004, 'Hegel and the Whole', *Theoretical Writings* içinde, Ray Brassier ve Alberto Toscano (der.), Londra: Continuum.

Badiou, Alain 2005a, *Metapolitics*, çeviren Jason Barker, Londra: Verso.

Badiou, Alain 2005b, 'The Triumphant Restoration', çeviren Alberto Toscano, *positions: east asia cultures critique*, 13, 3: 659-62.

Badiou, Alain 2006, *Being and Event*, çeviren Oliver Feltham, Londra: Continuum.

Badiou, Alain 2007, *The Century*, çeviren Alberto Toscano, Cambridge: Polity.

Bahr, Ehrhard 1970, *Georg Lukács*, Berlin: Colloquium.

Bakker, Isabella ve Stephen Gill (der.) 2003, *Power, Production and Social Reproduction*, Basingstoke: Palgrave.

Balibar, Étienne 1974, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris: Maspero.

Balibar, Étienne 1991, *Écrits pour Althusser*, Paris: La Découverte.

Balibar, Étienne 1992, 'Gramsci, Marx et le rapport social', *Modernité de Gramsci?* içinde.

Actes du colloque franco-italien de Besançon. 23-25 novembre 1989, André Tosel (der.), Besançon: Annales Littéraires de l'Université de Besançon.

Balibar, Étienne 1993, 'L'objet d'Althusser', Lazarus (der.) 1993 içinde.

Balibar, Etienne 1994, *Lieux et noms de la vérité*, Paris: Editions de l'Aube.

Balibar, Étienne 1995 [1993], *The Philosophy of Marx*, çeviren Chris Turner, Londra: Verso.

Balibar, Étienne 1997, 'Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme', *La Crainte des masses* içinde, Paris: Galilée.

Balibar, Étienne ve Immanuel Wallerstein 1991 [1988], *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, çeviren Chris Turner, Londra: Verso.

Balibar, Renée 1974, *Les Français fictifs*, Paris: Hachette.

Balibar, Renée ve Dominique Laporte 1974, *Le Français national*, Paris: Hachette.

Banton, Michael 1988, *Racial Consciousness*, Harlow: Longman.

Banton, Michael 1998, *Racial Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.

Banton, Michael 2000, 'Ethnic Conflict', *Sociology*, 3, 34: 481-98.

Baran, Paul ve Paul Sweezy 1966, *Monopoly Capital*, New York: Monthly Review Press.

Baratta, Giorgio 1987, 'Liberiamo Gramsci', *Democrazia proletaria*, Kısım I: n. 1; Kısım II: n. 2.

Baratta, Giorgio 2003, *Le rose e i Quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Roma: Carocci.

Bardhan, Pranab K. ve John Roemer (der.) 1993, *Market Socialism: The Current Debate*, Oxford: Oxford University Press.

Barker, Colin 1997, 'Some Reflections on Two Books by Ellen Wood', *Historical Materialism*, 1: 22-65.

Barrow, Clyde W. 1993, *Critical Theories of the state: Marxist, Neo-Marxist, Post-Marxist*, Madison: University of Wisconsin Press.

Bartelson, Jens 1995, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bartelson, Jens 2001, *The Critique of the State*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bartolovich, Crystal 2002, 'Introduction: Marxism, Modernity and Postcolonial Studies', *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies* içinde, Crystal Bartolovich and Neil Lazarus (der.), Cambridge: Cambridge University Press.

Beaud, Michel 1986, *Le Système national/mondial hiérarchisé*, Paris: La Découverte.

Beck, Ulrich ve Edgar Grande 2004, *Das kosmopolitsche Europa. Wege in die Zweite Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Becker Joachim ve Werner Raza 2000, 'Theory of Regulation and Political Ecology: An Inevitable Separation?', *Économies et sociétes*, 11, 1: 55-70.

Beffa, Jean-Louis, Robert Boyer, ve Jean-Philippe Toufutt 1999, *Les Relations salariales en France*, Paris: Note de la Fondation Saint-Simon.

Behrmann, Günter 1999, 'Zwei Monate Kulturrevolution', *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule* içinde, Albrecht Clemens ve diğ. (der.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Beier, A. L. ve diğ. (der.) 1989, *The First Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bello, Walden 2004, 'Coming: A Re-run of the 1930s?', *World Social Forum: Challenging Empires* içinde, Jai Sen, Anita Anand, Arturo Escobar ve Peter Waterman (der.), New Delhi: Viveka Foundation.

Bellofiore, Riccardo ve Nicola Taylor (der.) 2005, *The Constitution of Capital: Essays on Cilt One of Marx's 'Capital'*, Londra: Palgrave Macmillan.

Benjamin, Walter 1969, *Kommunistische Pädagogik. Spielzeug. Spielen, Kindertheater*, Berlin: Zentralrat der sozialistischen Kinderläden West-Berlin.

Benjamin, Walter 1973, *Charles Baudelaire. A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, Londra: New Left Books.

Benjamin, Walter 1974, *Proletarisches Kinder- Und Lehrlingstheater*, Köln-Nippes: APO-Raubdruck, Rote Maske.

Benjamin, Walter 1986, *Moscow Diary*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Benjamin, Walter 1995a, *Gesammelte Briefe*, Cilt 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin, Walter 1995b, *Gesammelte Briefe*, Cilt 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin, Walter 1995c, *Gesammelte Briefe*, Cilt 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin, Walter 1995d, *Gesammelte Briefe*, Cilt 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin, Walter 1995e, *Gesammelte Briefe*, Cilt 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin, Walter 1999a, *Arcades Project*, Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Benjamin, Walter 1999b, *Selected Writings: Volume 2, 2, 1931_1934*, çeviren Rodney Livingstone ve diğ., Howard Eiland, Michael W. Jennings ve Gary Smith (der.), Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Benjamin, Walter 2003, 'On the Concept of History', *Selected Writings: Volume 4, 1938-1940* içinde, çeviren Edmund Jephcott ve diğ., Howard Eiland ve Michael W. Jennings (der.), Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Bensaïd, Daniel 1990, *Walter Benjamin: sentinelle messianique. A la gauche du possible*, Paris: Plon.

Bensaïd, Daniel 1993, 'Les tourments de la matière', *Écologie et politique*, 7: 91-105.

Bensaïd, Daniel 1995, *La Discordance des temps*, Paris: Editions de la Passion.

Bensaïd, Daniel 1997, *Le Pari mélancolique: métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Paris: Fayard.

Bensaïd, Daniel 1999, *Qui est le juge?: pour en finir avec le tribunal de l'histoire*, Paris: Fayard.

Bensaïd, Daniel 2000, *Le Sourire du spectre*, Paris: Michalon.

Bensaïd, Daniel 2001a, *Les Irréductibles: théorèmes de la résistance à l'air du temps*, Paris: Textuel.

Bensaïd, Daniel 2001b, *Passion Marx, les hiéroglyphes de la modernité*, Paris: Textuel.

Bensaïd, Daniel 2001c, *Résistances: essai de taupologie générale*, Paris: Fayard.

Bensaïd, Daniel 2002, *Marx for Our Times: Adventures and Misadventures of a Critique*, çeviren Gregory Elliott, Londra: Verso.

Bensaïd, Daniel 2003a, *Le nouvel internationalisme: contre les guerres impériales et la privatization du monde*, Paris: Textuel.

Bensaïd, Daniel 2003b, *Un monde à changer: mouvements et stratégies*, Paris: Textuel.

Bensaïd, Daniel 2004, *Une lente impatience*, Paris: Stock.

Bensussan, Gérard 1985, 'Crises du marxisme', Labica ve Bensussan (der.) 1985 içinde.

Bensussan, Gérard 2007, *Marx le sortant: Une pensée en excès*, Paris: Hermann.

Benton, Ted 1977, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Benton, Ted 1989, 'Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction', *New Left Review*, I, 178: 51-86.

Berger, Peter ve Thomas Luckmann 1967, *The Social Construction of Reality*, Londra: Allen Lane.

Berggren, Christian 1992, *Alternatives to Lean Production: Work Organisation in the Swedish Auto Industry*, Ithaca: ILR Press.

Bernstein, Eduard 1961 [1899], *Evolutionary Socialism*, çeviren Edith Harvey, New York: Schocken Books.

Bertram, Christopher 1988, 'A Critique of John Roemer's General Theory of Exploitation', *Political Studies*, 36: 123-30.

Bertram, Christopher 1990, 'International Competition in Historical Materialism', *New Left Review*, I, 183: 116-28.

Bertrand, Hugues 1979, 'Le régime central d'accumulation de l'après-guerre et sa crise', *Critiques de l'économie politique*, 7-8: 114-66.

Bertrand, Hugues, Robert Boyer, Bernard Guibert ve Bruno Théret 1980, *Marx et la crise? Pour un débat entre 'marxistes empiriques'*, inceleme yazısı.

Besnier, Bertrand 1976, 'Conrad Schmidt et les débuts de la littérature économique marxiste', *Histoire du marxisme contemporain* 1976 içinde.

Bhabha, Homi K. 1991, 'A Question of Survival: Nations and Psychic States', *Psychoanalysis and Cultural Theory: Thresholds* içinde, James Donald (der.), New York: St. Martin's Press.

Bhabha, Homi K. 1994, *The Location of Culture*. Londra: Routledge.

Bhabha, Homi K. 2005, 'Foreword: Framing Fanon', Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* içinde, çeviren Richard Philcox, New York: Grove Press.

Bhaskar, Roy 1978, *A Realist Theory of Science*, Hassocks: Harvester.

Bhaskar, Roy 1979, *The Possibility of Naturalism*, Brighton: Harvester.

Bhaskar, Roy 1989, *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*, Londra: Verso.

Bhaskar, Roy 1992, 'Dialectics', Bottomore (der.) 1992 içinde.

Bhaskar, Roy 1993, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, Londra: Verso.

Bhaskar, Roy 2000, *From East to West: Odyssey of a Soul*, Londra: Routledge.

Bidard, Christian (der.) 1984 'Systèmes de prix de production' (CNRS), 2-3, *Cahiers de la RCP*, University of Paris X-Nanterre.

Bidet, Jacques 1987a, 'Capitalisme-Marché-Socialisme', Bidet 2000'in Japonca ve İspanyolca basımlarına önsöz.

Bidet, Jacques 1987b, 'Place des catégories juridicopolitiques dans la théorie du mode de production capitaliste', *Socialism in the World*, 58: 69-86.

Bidet, Jacques 1988, 'Sur l'épistémologie du jeune Croce. A propos du débat Labriola/Croce sur la valeur, 1896-1899', *Labriola d'un siècle à l'autre* içinde, Georges Labica ve Jacques Texier (der.), Paris: Méridiens-Klincksieck.

Bidet, Jacques 1990, *Théorie de la modernité, suivi de Marx et le marché*, Paris: Presses Universitaires de France.

Bidet, Jacques 1992, 'Y-a-t-il une écologie marxiste?', *Actuel Marx*, 12: 96-112.

Bidet, Jacques 1995, *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris: Presses Universitaires de France.

Bidet, Jacques 1999, *Théorie générale. Théorie du droit, de l'économie et de la politique*, Paris: Presses Universitaires de France.

Bidet, Jacques 2000 [1985], *Que faire du 'Capital'? Philosophie, économie et politique dans Le Capital*, Paris: Presses Universitaires de France.

Bidet, Jacques 2004, *Explication et reconstruction du 'Capital'*, Paris: Presses Universitaires de France.

Bidet, Jacques 2007 [1984], *Exploring Marx's 'Capital': Philosophical, Economic and Political Dimensions*, çeviren David Fernbach, Leiden: Brill Academic Publishers.

Bieler, Andreas ve Adam David Morton 2003, 'Globalization, the State, and Class Struggle: A "Critical Economy" Engagement with Open Marxism', *British Journal of Politics & International Relations*, 5, 4: 467-500.

Bieler, Andreas ve Adam David Morton 2004a, 'A Critical Theory Route to Hegemony, World Order and Historical Change: Neo-Gramscian Perspectives in International Relations', *Capital & Class*, 82: 85-113.

Bieler, Andreas ve Adam David Morton 2004b, 'Unthinking Materialism?', *British Journal of Politics and International Relations*, 6, 2: 238-41.

Bieler, Andreas ve Adam David Morton 2001 (der.), *Social Forces in the Making of the New Europe. The Restructuration of European Social Relations in the Global Political Economy*, Londra: Palgrave Macmillan.

Bin Wong, R. 1997, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*, Ithaca: Cornell University Press.

Bischoff, Joachim 2003, *Entfesselter Kapitalismus*, Hamburg: VSA.

Blackburn, Robin 1995, 'The Black Jacobins and New World Slavery', *CLR James: His Intellectual Legacies* içinde, Selwyn Cudjoe ve William Cain (der.), Amherst: University of Massachusetts Press.

Blackburn, Robin 1999, 'Le retour du collectivisme: la nouvelle économie politique des fonds de pension', *Mouvements*, 5: 90-107.

Blackledge, Paul 2002/3, 'Political Marxism: Towards an Immanent Critique', *Studies in Marxism*, 9: 1-20.

Blackledge, Paul 2004, *Perry Anderson, Marxism and the New Left*, Londra: Merlin.

Blackledge, Paul 2005a, 'Brian Manning: Historian of the People and the English Revolution', *Historical Materialism*, 13, 3: 219-28.

Blackledge, Paul 2005b, 'Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Marxist Ethics', *History of Political Thought*, 26, 4: 696-720.

Blackledge, Paul 2005c, 'Leon Trotsky's Contribution to the Marxist Theory of History', *Studies in East European Thought*, 57, 4: 1-31.

Blackledge, Paul 2006, *Reflections on the Marxist Theory of History*, Manchester: Manchester University Press.

Blanchot, Maurice 1986, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Montpellier: Fata Morgana.

Bloch, Ernst 1972, *Das Materialismusproblem. Seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1978, *Atheismus im Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst 1986 [1959], *The Principle of Hope*, 3 Cilt, çeviren Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight, Oxford: Basil Blackwell.

Bloch, Olivier 1995, *Le Matérialisme*, Paris: Presses Universitaires de France.

Blum, William 2001, *Rogue State. A Guide to the World's Only Superpower*, Londra: Zder.

Bobbio, Norberto 1969, 'Gramsci e la concezione della società civile', Rossi (der.) 1969 içinde.

Bodei, Remo 1977, 'Gramsci: volontà, egemonia, razionalizzazione, Crisi organica e Stato in Gramsci', Ferri (der.) 1977 içinde.

Bois, Guy 1985, 'Against Neo-Malthusian Orthodoxy', Aston ve Philpin (der.) 1985 içinde.

Bologna, Sergio 1972, 'Composizione di classe e storia del partitio alle origini de l'ouvrier de métier', *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello Stato capitalistico tra Rivoluzione d'Ottobre e New Deal* içinde, Sergio Bologna ve diğ. (der.), Milano: Feltrinelli.

Bonefeld, Werner ve John Holloway (der.), 1996, *Global Capital, National State and the Politics of Money*, Basingstoke: Macmillan.

Bonss, Wolfgang 1983, 'Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit. Zur Methodologie bei Adorno', *Adorno-Konferenz 1983*, von Friedeburg ve Habermas (der.) 1983 içinde.

Bonss, Wolfgang ve Axel Honneth (der.) 1982, *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bordini, Luigi 1985, *O marxismo e a teologia da libertação*, Rio de Janeiro: Editora Dois Pontos.

Bosteels, Bruno 2005a, 'Post-Maoism: Badiou and Politics', *Positions: east asia cultures critique*, 13, 3: 575-634.

Bosteels, Bruno 2005b, 'The Speculative Left', *South Atlantic Quarterly*, 104, 4: 751-67.

Bosteels, Bruno 2005c, 'Can Change Be Thought? A Dialogue with Alain Badiou', *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions* içinde, Gabriel Riera (der.), Albany: SUNY.

Bottomore, Tom (der.) 1992, *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford: Blackwell.

Boullé, Jacques, Robert Boyer, Jacques Mazier, ve Gaston Olive 1974, 'Le modèle Star', *Statistiques et études financières*, 15.

Bourdet, Yvon 1972, *Figures de Lukács*, Paris: Anthropos.

Bourdieu, Pierre 1982, *Leçon sur la leçon*, Paris: Éditions de Minuit.

Bourdieu, Pierre 1984 [1979], *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, çeviren Richard Nice, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Bourdieu, Pierre 1990 [1980], *The Logic of Practice*, çeviren Richard Nice, Cambridge: Polity.

Bourdieu, Pierre 1996 [1984], *The State Nobility: Grandes Écoles and Esprit du Corps*, çeviren Lauretta Clough, Cambridge: Polity.

Bourdieu, Pierre 1998, *Les Structures sociales de l'économie*, Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre ve Jean-Claude Passeron 1977 [1970], *Reproduction in Education, Culture and Society*, çeviren Richard Nice, Londra: Sage.

Bourdieu, Pierre ve Loïc Wacquant 1992, *Réponses*, Paris: Seuil.

Bowles, Samuel ve Herbet Gintis (der.) 1998a, *Recasting Egalitarianism: New Rules for Communities, States and Markets*, Londra: Verso.

Bowles, Samuel ve Herbert Gintis 1998b, 'Efficient Redistribution: New Rules for Markets, States and Communities', Bowles ve Gintis (der.) 1988a içinde.

Bowles, Samuel, David Gordon ve Tom Weisskopf 1984, *Beyond the Wasteland: A Democratic Alternative to Economic Decline*, New York: Anchor.

Bowles, Samuel ve Tom Weisskopf 1999, 'David M. Gordon: Radical Political Economist and Activist (1944-1996)', *Review of Radical Political Economics*, 31, 1: 1-15.

Boyer, Robert 1978, 'L'évolution des salaires en longue période', *Économie et statistique*, 103: 27-57.

Boyer, Robert 1979, 'La crise actuelle: une mise en perspective historique', *Critiques de l'économie politique*, 7-8: 5-113.

Boyer, Robert 1986, *La Théorie de la regulation: une analyse critique*, Paris: La Découverte.

Boyer, Robert ve diğ. 1987, *Aspects de la crise - Tome III: Les éeconomies au milieu du gué*, Paris: Plan/CEPREMAP.

Boyer, Robert, Alain Lipietz ve diğ. 1977, *Approches de l'inflation: l'exemple français*, Paris: CEPREMAP.

Boyer, Robert ve Jacques Mistral 1978, *Accumulation, inflation, crises*, Paris: Presses Universitaires de France.

Boyer, Robert ve André Orléan 1991, 'Les transformations des conventions salariales entre théorie et histoire. D'Henry Ford au fordisme', *Revue économique*, 42, 2: 233-72.

Boyer, Robert ve Yves Saillard 1995, *Théorie de la régulation: l'état des savoirs*, Paris: La Découverte.

Brand, Ulrich ve Christoph Goerg 2003 *Post-fordistische Naturverhältnisse*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Braudel, Fernand 1979, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XVe-XVIIIe siècle. vols 1-3*, Paris: Librairie Armand Colin.

Braudel, Fernand 1985, *La Dynamique du capitalisme*, Paris: Flammarion.

Braverman, Harry 1974, *Labour and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York: Monthly Review Press.

Brennan, Timothy 1997, *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Brenner, Neil 2004, *New State Spaces: Urban Restructuring and State Rescaling in Western Europe*, Oxford: Oxford University Press.

Brenner, Robert 1976, 'Agrarian Cass Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe', *Past & Present*, 70: 30-75.

Brenner, Robert 1977, 'The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism', *New Left Review*, I, 104: 25-92.

Brenner, Robert 1978, 'Dobb on the Transition from Feudalism to Capitalism', *Cambridge Journal of Economics*, 2: 121-40.

Brenner, Robert 1982, 'The Agrarian Roots of European Capitalism', *Past & Present*, 97: 16-113.

Brenner, Robert 1983, 'World System Theory and the Transition to Capitalism: Historical and Theoretical Perspectives', *Perspektiven des Weltsystems* içinde, Jochen Blaschke (der.), Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Brenner, Robert 1985a, 'Agrarian Class Structures and Economic Development in Pre-Industrial Europe', Aston ve Philpin (der.) 1985 içinde.

Brenner, Robert 1985b, 'The Paradoxes of Social Democracy: The American Case', *The Year Left içinde*, Mike Davis ve diğ. (der.), Londra: Verso.

Brenner, Robert 1986, 'The Social Basis of Economic Development', Roemer (der.) 1986 içinde.

Brenner, Robert 1989, 'Bourgeois Revolution and the Transition to Capitalism', Beier ve diğ. (der.) 1989 içinde.

Brenner, Robert 1990a, 'La base sociale du développement économique', *Actuel Marx*, 7: 65-93.

Brenner, Robert 1990b, 'Feudalism', *The New Palgrave Marxism Economics* içinde, John Eatwell ve diğ. (der.), Londra: Palgrave.

Brenner, Robert 1991, 'Economic Backwardness in Eastern Europe in Light of Developments in the West', *The Origins of Backwardness in Eastern Europe* içinde, D. Chirot (der.), Berkeley: University of California Press.

Brenner, Robert 1991a, 'The Soviet Union and Eastern Europe, Part 1', *Against the Current*, 27-31.

Brenner, Robert 1991b, 'The Soviet Union and Eastern Europe, Part 2', *Against the Current*, 40-5.

Brenner, Robert 1991c, 'Why is the United States at War with Iraq?', *New Left Review*, I, 185: 122-37.

Brenner, Robert 1993, *Merchants and Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.

Brenner, Robert 1996, 'The Rises and Declines of Serfdom in Medieval and Early Modern Europe', *Serfdom and Slavery* içinde, M. Bush (der.), Harlow: Longman.

Brenner, Robert 1997, 'Property Relations and the Growth of Agricultural Productivity in Late Medieval and Early Modern Europe', *Economic Development and Agricultural Productivity* içinde, Amit Bhaduri and Rune Skarstein (der.), Cheltenham: Edward Elgar.

Brenner, Robert 1998, 'The Economics of Global Turbulence: A Special Report on the World Economy 1950-98', *New Left Review*, I, 229, 1-264.

Brenner, Robert 1999a, 'Competition and Class: A Reply to Foster and McNally', *Monthly Review*, 51, 7, bakın: <http://www.monthlyreview.org/1299bren.htm>.

Brenner, Robert 1999b, 'Reply to Critics', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 19, 2: 61-85.

Brenner, Robert 2000, 'The Boom and the Bubble', *New Left Review*, II, 2: 5-43.

Brenner, Robert 2001, 'The Low Countries in the Transition to Capitalism', *Peasants into Farmers* içinde, Peter Hoppenbrouwers (der.), Turnhout: Brepols.

Brenner, Robert 2003a, *Merchants and Revolution*, Londra: Verso.

Brenner, Robert 2003b, 'Towards the Precipice', *Londra Review of Books*, 6 February 2003.

Brenner, Robert 2004, 'New Boom or New Bubble?', *New Left Review*, II, 25: 57-100.

Brenner, Robert ve Mark Glick 1991, 'The Regulation Approach: History and Theory', *New Left Review*, I, 188: 45-119.

Brenner, Robert ve Christopher Isett 2002, 'England's Divergence from China's Yangzi Delta: Property Relations, Microeconmics, and Patterns of Development', *Journal of Asian Studies*, 61, 2: 609-62.

Bromley, Simon 2003, 'Reflection on Empire, Imperialism and United States Hegemony', *Historical Materialism*, 11, 3: 17-68.

Browne, Irene ve Joya Misra 2003, 'The Intersection of Gender and Race in the Labor Market', *Annual Review of Sociology*, 29: 487-513.

Brubaker, Rogers 2004, *Ethnicity Without Groups*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Brumlik, Micha ve Hauke Brunkhorst (der.) 1993, *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Brunkhorst, Hauke 1994, *Demokratie und Differenz. Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Brunkhorst, Hauke (der.) 1998, *Einmischung erwünscht? Menschenrechte und bewaffnete Intervention*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bucharin, Nicolai. I. 1977, *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*, İtalyancaya çeviren Andrea Binazzi, Floransa: La Nuova Italia.

Buci Glucksmann, Christine 1975, *Gramsci et l'Etat*, Paris: Fayard.

Buci-Glucksmann, Christine 1977, 'Sui problemi politici della transizione: classe operaia e rivoluzione passiva, Crisi organica e Stato in Gramsci', Ferri (der.) 1977 içinde.

Buck-Morss, Susan 1977, *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*, New York: Macmillan Free Press.

Buck-Morss, Susan 1989, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, MA.: MIT Press.

Buey, Francisco F. 2001, *Leyendo a Gramsci*, Barcelona: El Viejo Topo.

Burbach, Roger ve William I. Robinson 1999, 'The Fin De Siècle Debate: Globalization as Epochal Shift', *Science & Society*, 63, 1: 10-39.

Bürger, Peter 1983, *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bürger, Peter 1984 [1974], *Theory of the Avant-Garde*, çeviren Michael Shaw, Manchester: Manchester University Press.

Burgio, Alberto 1999, *Modernità del conflitto. Saggio sulla critica marxiana del socialismo*, Roma: DeriveApprodi.

Burgio, Alberto 2000, *Strutture e catastrofi: Kant, Hegel, Marx*, Roma: Editori Riuniti.

Burgio, Alberto 2002, *Gramsci storico. Una lettura dei 'Quaderni del carcere'*, Bari: Laterza.

Burkett, Paul 1996, 'On Some Common Misconceptions about Nature and Marx's Critique of Political Economy', *Capitalism, Nature, Socialism*, 8, 3: 57-80.

Burkett, Paul 1999, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*, New York: St Martin's Press.

Burnham, Peter 1991, 'Neo-Gramscian Hegemony and the International Order', *Capital & Class*, 45: 73-93.

Burris, Val 1987, 'The Political Partisanship of American Business: A Study of Corporate Political Action Committees', *American Sociological Review*, 52, 6: 732-44.

Burris, Val 2005, 'Interlocking Directorates and Political Cohesion among Corporate Elites', *American Journal of Sociology*, 111, 1: 249-83.

Burris, Val ve James Salt 1990: 'The Politics of Class Segments: A Test of Corporate Liberalism Theory', *Social Problems*, 37: 3: 341-59.

Buttigieg, Joseph A. 1999, 'Sulla categoria gramsciana di "subalterno"', *Gramsci da un secolo all'altro* içinde, G. Baratta and G. Liguori (der.), Roma: Editori Riuniti.

Cain, Glenn 1976, 'The Challenge of Labor Market Theories to Orthodox Theory: A Survey', *Journal of Economic Literature*, 14, 4: 1215-57.

Callinicos, Alex 1982, *Is There a Future for Marxism?*, Londra: Macmillan.

Callinicos, Alex 1983, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, Londra: Bookmarks.

Callinicos, Alex 1987, *Making History*, First Edition, Cambridge: Polity.

Callinicos, Alex 1989, *Against Postmodernism*, Cambridge: Polity.

Callinicos, Alex 1991, *The Revenge of History*, Cambridge: Polity.

Callinicos, Alex 1993, *Race and Class*, Londra: Bookmarks.

Callinicos, Alex 1995, *Theories and Narratives*, Cambridge: Polity.

Callinicos, Alex 1996, 'Whither Marxism?', *Economic Political and Weekly*, 27 Ocak: 9-22.

Callinicos, Alex 1998a, 'Marxism and the Crisis of Social History', *Essays on Historical Materialism* içinde, John Rees (der.), Londra: Bookmarks.

Callinicos, Alex 1998b, 'The Secret of the Dialectic', *International Socialism*, 78: 93-103.

Callinicos, Alex 2000, *Equality*, Cambridge: Polity.

Callinicos, Alex 2004, *Making History*, gözden geçirilmiş basım, Leiden: Brill Academic Press.

Calvet, Louis-Jean 1964, *Linguistique et colonialisme*, Paris: Payot.

Campbell, Martha 1997, 'Marx's Theory of Money: A Defense', Moseley ve Campbell (der.) 1997 içinde.

Campbell, Martha ve Geert Reuten (der.) 2001, *The Culmination of Capital: Essays on Volume III of Marx's 'Capital'*, Londra: Macmillan.

Candeias, Mario ve Frank Deppe (der.) 2001, *Ein neuer Kapitalismus?*, Hamburg: VSA.

Carchedi, Guglielmo 1977 *On the Economic Identification of Social Classes*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Carling, Alan 1991, *Social Division*, Londra: Verso.

Carter, Bob 2000, *Realism and Racism: Concepts of Race in Sociological Research*, Londra: Routledge.

Carver, Terell ve Paul Thomas (der.) 1995, *Rational Choice Marxism*, Basingstoke: Macmillan.

Castells, Manuel 1975, *Luttes urbaines*, Paris: Maspero.

Castells, Manuel 1977, *The Urban Question*, çeviren Alan Sheridan, Londra: Edward Arnold.

Cerroni, Umberto 1977, 'Universalità e politica', Ferri (der.) 1977 içinde.

Chakrabarty, Dipesh 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.

Chakrabarty, Dipesh 2002, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago: University of Chicago Press.

Chesnais, François 1997, *La Mondialisation du capital*, Paris: Syros.

Chomsky, Noam 2001, *Rogue States: the Rule of Force in World Affairs*, Londra: Pluto.

Cingoli, Mario 1996, *Il secondo e il terzo libro del 'Capitale'*, Milano: CUEM.

Clark, Timothy J. 2003, 'Should Benjamin Have Read Marx?', *Boundary 2*, 30, 1: 31-49.

Claussen, Detlev 1990, *Georg Lukács. Die Oktober Revolution und Perestroïka*, Frankfurt am Main: Lichterhand/Literaturvert.

Clément, Cathérine 1995, *Sollers. La Fronde*, Paris: Éditions Julliard.

Cliff, Tony 1988, *State Capitalism in Russia*, Londra: Bookmarks.

Coase, Ronald 1960, 'The Problem of Social Cost', *The Journal of Law and Economics*, 3, 1: 1-44.

Cockshott, Paul ve Allin Cottrill 1993, *Towards a New Socialism*, Nottingham: Spokesman.

Cohen, Gerald A. 1978, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford: Clarendon Press.

Cohen, Gerald A. 1982a, 'Reply to Elster on "Marxism, Functionalism and Game Theory"', *Theory & Society*, 11, 4: 483-95.

Cohen, Gerald A. 1982b, 'Functional Explanation, Consequence Explanation and Marxism', *Inquiry*, 25: 27-56.

Cohen, Gerald A. 1988, 'Forces and Relations of Production', *History, Labour and Freedom: Themes from* Marx içinde, Oxford: Clarendon Press.

Cohen, Gerald A. 1989, 'On the Currency of Egalitarian Justice', *Ethics*, 99: 906-44.

Cohen, Gerald A. 1995, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.

Cohen, Gerald A. 1996, 'Self-Ownership, History and Socialism', *Imprints*, 1, 1: 7-25.

Cohen, Gerald A. 1997, 'Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice', *Philosophy and Public Affairs*, 26, 1: 3-30.

Cohen, Gerald A. ve Will Kymlicka 1988, 'Human Nature and Social Change in the Marxist Conception of History', *Journal of Philosophy*, 85, 4: 171-91.

Cohen, Marcel 1950, *Le Langage: structure et evolution*, Paris: Éditions Sociales.

Cohen, Marcel 1971, *Matériaux pour une sociologie du langage*, 2 cilt, Paris: Maspero.

Cohen Margaret 1993, *Profane Illumination; Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley: University of California Press.

Cohen, Robert S. ve Marx W. Wartofsky (der.) 1984, *Hegel and the Sciences*, Dordrecht: Reidel.

Cole, George D.H. 1951-61, *A History of Socialist Thought*, 5 cilt, Londra: Macmillan.

Colletti, Lucio 1973 [1969], *Marxism and Hegel*, çeviren Lawrence Garner, Londra: New Left Books.

Colletti, Lucio 1974, 'A Political and Philosophical Interview', *New Left Review*, I, 86: 3-28.

Colletti, Lucio 1975, 'Introduction', Marx 1975 içinde.

Colletti, Lucio 1980, *Tramonto dell'ideologia*, Bari: Laterza.

Collier, Andrew 1994, *Critical Realism*, Londra: Verso.

Comninel, George 1987, *Rethinking The French Revolution*, Londra: Verso.

Comninel, George 2000, 'English Feudalism and the Origins of Capitalism', *The Journal of Peasant Studies*, 27, 4: 1-53.

Cooper, Fredrick 2005, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley: University of California Press.

Coriat, Benjamin 1994, 'La théorie de la regulation. Origines, spécificité et perspectives', *École de la regulation et critique de la raison économique* içinde, Paris: *Futur Antérieur*/ L'Harmattan.

Corradi, Cristina 2005, *Storia del marxismo in Italia*, Roma: Manifestolibri.

Coutrot, Thomas 1998, *L'entreprise néo-libérale, nouvelle utopie capitaliste?*, Paris: La Découverte.

Cowling, Mark ve James Martin (der.) 2002, *Marx's Eighteenth Brumaire. Post-Modern Interpretations*, Londra: Pluto.

Cox, Oliver Cromwell 1970 [1959], *Caste, Class and Race: A Study in Social Dynamics*, New York: Monthly Review Press.

Cox, Oliver Cromwell 1972, 'Race and Exploitation: A Marxist View', *Race and Social Difference: Selected Readings* içinde, Paul Baxter ve Basil Sansom (der.), Baltimore: Penguin.

Cox, Robert W. 1976, 'On Thinking About the Future of World Order', *World Politics*, 28: 175-96.

Cox, Robert W. 1981, 'Social Forces, States and World Order: Beyond International Relations Theory', *Millennium*, 10: 2: 126-55.

Cox, Robert W. 1987, *Production, Power and World Order, Social Forces in the Making of History*, New York: Columbia University Press.

Cox, Robert W. 1993a, 'Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method', Gill (der.) 1993 içinde.

Cox, Robert W. 1993b, 'Production and Security', *Building a New Global Order: Emerging Trends in International Security* içinde, D. Dewitt, D. Haglund ve J. Kirton (der.), Oxford: Oxford University Press.

Cox, Robert W. 2001, 'Structures sociales et autorité politique', *Une société-monde? Les dynamiques sociales de la mondialisation* içinde, D. Mercure ve diğ. (der.), Québec: Presses de l'Université Laval.

Cox, Robert W. ve Michael G. Schechter 2002, *The Political Economy of a Plural World. Critical Reflections on Power, Morals and Civilization*, Londra: Routledge.

Cox, Robert W. ve Timothy J. Sinclair 1998, *Approaches to World Order*, Cambridge: Cambridge University Press.

Croce, Benedetto 1947, 'Antonio Gramsci, Lettere dal carcere', *Quaderni della 'Critica'*, 8.

Cutler, Anthony 2002, 'Critical Historical Materialism and International Law: Imagining International Law as Practice', *Historical Sociology of International Relations* içinde, Stephen Hobden ve John M. Hobson (der.), Cambridge: Cambridge University Press.

Cutler, Anthony ve diğ. 1977-8, *Marx's 'Capital' and Capitalism Today*, 2 cilt, Londra: Routledge.

D'Hondt, Jacques 1972, *De Hegel à Marx*, Paris: Presses Universitaires de France.

Dal Pra, Mario 1977, *La Dialettica in Marx*, Bari: Laterza.

Daly, Herman E. 1992, 'Il n'y a pas de croissance durable', *Transversales Science/Culture*, 13: 10-11.

Daniele, C. (der.) 2005, *Togliatti editore di Gramsci*, Giriş yazısı G. Vacca, Roma: Carocci.

Darder, Antonia ve Rodolfo D. Torres 2004, *After Race: Racism After Multiculturalism*, New York: New York University Press.

Davidson, Neil 2003, *Discovering the Scottish Revolution*, Londra: Pluto.

Davidson, Neil 2005a, 'How Revolutionary were the Bourgeois Revolutions? Part I', *Historical Materialism*, 13, 3: 3-33.

Davidson, Neil 2005b, 'How Revolutionary were the Bourgeois Revolutions? Part II', *Historical Materialism*, 13, 4: 3-54.

Davies, Matt 1999, *The International Political Economy and Mass Communication in Chile: National Intellectuals and Transnational Hegemony*, New York: St. Martin's Press.

Davies, Matt 2005, 'The Public Sphere of Unprotected Workers', *Global Society*, 19, 2: 131-54.

De Brunhoff, Suzanne 1973, *La Monnaie chez Marx*, Paris: Éditions Sociales.

De Felice, Franco 1977, 'Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci', Ferri (der.) 1977 içinde.

De Giovanni, Biaggio 1977, 'Crisi organica e Stato in Gramsci', Ferri (der.) 1977 içinde.

Dear, Michael 1994, 'Les aspects postmodernes de Henri Lefebvre', *Espaces et sociétés*, 76: 31-40.

Deléage, Jean-Paul 1992, *Histoire de l'écologie. Une science de l'homme et de la nature*, Paris: La Découverte.

Deléage, Jean-Paul 1993, 'L'écologie, humanisme de notre temps', *Écologie politique*, 5: 1-14.

Deleuze, Gilles 1973, 'Marx/désir-besoin/Faye/la monnaie/sur Baudrillard' (28 Mayıs 1973), *Les cours de Gilles Deleuze* içinde, bkz. <www.webdeleuze.com>.

Deleuze, Gilles 1983, *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles 1995, *Negotiations*, New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles 2004, *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*, New York: Semiotext(e).

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari 1984, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Londra: Athlone.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari 1987, *A Thousand Plateaus*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari 1994, *What Is Philosophy?*, Londra: Verso.

Deleuze, Gilles ve Claire Parnet 1996, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Pierre-André Boutang (yönetmen), Paris: Vidéo Editions Montparnasse.

Delgado, Richard ve Jean Stefancic (der.) 1999, *Critical Race Theory: The Cutting Edge*, Philadelphia: Temple University Press.

Della Volpe, Galvano 1980 [1950], *Logic as a Positive Science*, çeviren Jon Rothschild, Londra: New Left Books.

Demirovic, Alex 1999, *Der non-konformistische Intellektuelle*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Denis, Henri, *L''économie' de Marx. Histoire d'un échec*, Paris: Presses Universitaires de France.

Derrida, Jacques 1962, 'Introduction', Edmund Husserl, *L'origine de la géometrie* içinde, Paris: Presses Universitaires de France.

Derrida, Jacques 1967a, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil.

Derrida, Jacques 1967b, *La voix et le phénomène*, Paris: Presses Universitaires de France.

Derrida, Jacques 1972a, *La dissémination*, Paris: Seuil.

Derrida, Jacques 1972b, *Positions*, Paris: Minuit.

Derrida, Jacques 1981, *Glas*, Paris: Denoël/Gonthier.

Derrida, Jacques 1990, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris: Presses Universitaires de France.

Derrida, Jacques 1993a, *Spectres de Marx*, Paris: Galilée.

Derrida, Jacques 1993b, 'Politics and Friendship: An Interview with Jacques Derrida', *The Althusserian Legacy* içinde, E. Ann Kaplan ve Michael Sprinker (der.), Londra: Verso.

Derrida, Jacques 1994, *Force de loi*, Paris: Galilée.

Derrida, Jacques 2002, *Marx and Sons*, Paris: Presses Universitaires de France/Galilée.

Derrida, Jacques 2003, *Sur parole*, Paris: Éditions de l'Aube.

Derrida, Jacques ve Maurizio Ferraris 2001, *A Taste for the Secret*, çev. Giacomo Donis, Cambridge: Polity.

Derrida, Jacques ve Elisabeth Roudinesco 2001, *De quoi demain...*, Paris: Fayard.

Devine, Pat 1988, *Democracy and Economic Planning*, Cambridge: Polity.

Dews, Peter 1987, *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Londra: Verso.

Dimitrov, George 1935 'The Fascist Offensive and the Tasks of the Communist International in the Struggle of the Working Class against Fascism' çevrimiçi: <www.marxists.org/reference/archive/dimitrov/works/1935/08_02.htm#s18>.

Dobb, Maurice 1963 [1946], *Studies in the Development of Capitalism*, Londra: Routledge.

Dockès, Pierre ve Bernard Rosier 1983, *Rythmes économiques. Crises et changement social: une perspective historique*, Paris: La Découverte/François Maspero.

Doeringer, Peter ve Michael Piore 1970, *Internal Labor Markets and Manpower Analysis*, Lexington: Heath.

Dostaler, Gilles 1985, *Un échiquier centenaire*, Paris/Montréal: La Découverte/Presses Universitaires de Québec.

Dowling, William 1984, *Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to 'The Political Unconscious'*, Londra: Methuen.

Drainville, André 1994, 'International Political Economy in the Age of Open Marxism', *Review of International Political Economy*, 1, 1: 105-32.

Drainville, André 2002, 'Quebec City 2001 and the Making of Transnational Subjects', *Socialist Register 2002 - A World of Contradictions* içinde, der. Leo Panitch ve Colin Leys, Londra: Merlin.

Draper, Hal 1977-86 *Karl Marx's Theory of Revolution*, Cilt 1-3, New York: Monthly Review Press.

Dreyfus, Hubert 1994, 'Die Gefahren der modernen Technologie: Heidegger und Foucault', *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie* içinde, Axel Honneth (der.), Frankfurt am Main: Fischer.

Droz, Jacques (der.) 1972-8, *Histoire générale du socialisme*, 4 cilt, Paris: Presses Universitaires de France.

Drucker, Peter 1993, *Post-Capitalist Society*, Oxford: Butterworth-Heinemann.

Du Bois, William E. B. 1939, *Black Folk Then and Now: An Essay in the History and Sociology of the Negro Race*, New York: Henry Holt.

Du Bois, William E.B. 1973 [1903], *The Souls of Black Folk*, New York: Kraus-Thomson.

Dubiel, Helmut 1978, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dubiel, Helmut 1994, 'Ihre Zeit in Gedanken erfasst. Entwicklungsstufen kritischer Theorie', Institut für Sozialforschung an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt am Main, *Mitteilungen*, 4: 5-14'te.

Duménil, Gérard 1975, *La position de classe des cadres et employés. La fonction capitaliste parcellaire*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Duménil, Gérard 1978, *Le Concept de loi économique dans 'Le Capital'*, Paris: Maspero.

Duménil, Gérard 1980, *De la valeur aux prix de production*, Paris: Economica.

Duménil, Gérard ve Dominique Lévy 1994, 'The Emergence and Functions of Managerial and Clerical Personnel in Marx's *Capital*', *Bureaucracy: Three Paradigms* içinde, Neil Garston (der.), Londra: Kluwer Academic.

Duménil, Gérard ve Dominique Lévy 1996, *La dynamique du capital. Un siècle d'économie américaine*, Paris: Presses Universitaires de France.

Duménil, Gérard ve Dominique Lévy (der.) 1999a, *Le triangle infernal. Crise, mondialisation, financiarisation*, Paris: Presses Universitaires de France.

Duménil, Gérard ve Dominique Lévy 1999b, *Costs and Benefits of Neoliberalism: A Class Analysis*, Paris: CEPREMAP-Modem.

Duménil, Gérard ve Dominique Lévy 2001a, 'Periodizing Capitalism: Technology, Institutions, and Relations of Production', *Phases of Capitalist Development: Booms, Crises and Globalisation* içinde, Robert Albritton (der.), Londra: Palgrave.

Duménil, Gérard ve Dominique Lévy 2001b, 'Brenner on Competition', *Capital & Class*, 74: 61-78.

Duménil, Gérard ve Dominique Lévy 2002a, 'The Field of Capital Mobility and the Gravitation of Profit Rates (USA 1948-2000)', *Review of Radical Political Economy*, 12, 34: 417-36.

Duménil, Gérard ve Dominique Lévy 2002b, 'The Profit Rate: Where and How Much Did it Fall? Did it Recover? (USA 1948-2000)', *Review of Radical Political Economy*, 12, 34: 437-61.

Duménil, Gérard ve Dominique Lévy 2003 *L'économie politique marxiste du capitalisme*, Paris: La Découverte.

Duménil, Gérard ve Dominique Lévy 2004 [2000], *Capitalism Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution*, çeviren Derek Jeffreys, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Duncan, C. 1983, 'Under the Cloud of Capital', *Science & Society*, 47, 3.

Dussel, Enrique 1982, 'Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina', *Cristianismo y sociedad*, 74: 19-36.

Dussel, Enrique 1985, *La produccion teórica de Marx. Un comentario a los 'Grundrisse'*, Mexico: Siglo XXI.

Dussel, Enrique 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamérica*, Mexico: Siglo XXI.

Dussel, Enrique 1993, *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella: Verbo Divino.

Dussel, Enrique 2001 [1988], *Towards an Unknown Marx: A Commentary on the Manuscripts of 1861-63*, çeviren Yolanda Angulo, Londra: Routledge.

Eagleton, Terry 1981, *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*, Londra: Verso.

Eagleton, Terry 1990, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Blackwell.

Eagleton, Terry 1991, *Ideology*, Verso: Londra.

Edwards, Richard, David Gordon ve Michael Reich 1975, 'A Theory of Labor Market Segmentation', *American Economic Review*, 63, 2: 359-65.

Edwards, Richard, David Gordon ve Michael Reich 1982, *Segmented Work, Divided Workers: The Historical Transformation of Labor in the United States*, Cambridge: Cambridge University Press.

Egan, Daniel 2001, 'The Limits of Internationalization: A Neo-Gramscian Analysis of the Multilateral Agreement on Investment', *Critical Sociology*, 27, 3: 74-97.

Ehrbar, Hans ve Mark Glick 1986, 'The Labor Theory of Value and its Critics', *Science & Society*, 4: 464-78.

Eliot, Thomas S. 1947, *Notes Towards a Definition of Culture*, Londra: Faber.

Elliott, Gregory 1987, *Althusser: The Detour of Theory*, Londra: Verso.

Elliott, Gregory 2007, *Althusser: The Detour of Theory*, göz. geç. bas. Leiden: Brill Academic Publishers.

Elson, Diane 1988, 'Market Socialism or Socialization of the Market?', *New Left Review*, I, 172: 3-44.

Elster, Jon 1979, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, Jon 1980, 'Cohen on Marx's Theory of History', *Political Studies*, 28, 1: 129-35.

Elster, Jon 1982, 'Marxism, Functionalism and Game Theory', *Theory & Society* 11, 3: 453-82.

Elster, Jon 1983, *Sour Grapes*, Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, Jon 1985, *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, Jon 1986, 'Further Thoughts on Marxism, Functionalism and Game Theory', Roemer (der.) 1986 içinde.

Elster, Jon 1989, *Solomonic Judgements* Cambridge: Cambridge University Press.

Engels, Friedrich 1952, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions Sociales.

Engels, Friedrich 1976 [1934], *Dialectics of Nature*, çeviren Clemens Dutt, Moskova: Progress Publishers.

Engels, Friedrich 1977, *Anti-Dühring*, çeviren Emile Burns, Moskova: Progress Publishers.

Enzensberger, Hans Magnus 1970, 'Baukasten zu einer Theorie der Medien', *Kursbuch* 20: 159-86.

Escolar, Marcelo 1997, 'Exploration, Cartography and the Modernisation of State Power', *International Social Science Journal*, 151: 55-75.

Essed, Philomena 1991, *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, Newbury Park: Sage.

Estrin, Saul 1989, 'Workers' Cooperatives: Their Merits and their Limitations', *Market Socialism* Friedrich, Julian Le Grand and Saul Estrin (der.), Oxford: Clarendon.

Fadini, Ubaldo ve Adelino Zanini 2001 (der.), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*, Milano: Feltrinelli.

Fairclough, Norman 1989, *Language and Power*, Londra: Longman.

Fanon, Frantz 1968, *The Wretched of the Earth*, çeviren Constance Farrington, New York: Grove Press.

Fausto, Ruy 1986, *Marx: logique et politique*, Paris: Publisud.

Fausto, Ruy 1996, *Sur le concept de capital: idée d'une logique dialectique*, Paris: L'Harmattan.

Fehér, Istvàn 1992, 'Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of Irrationality and the Theory of Categories', *Martin Heidegger. Critical Assessments* içinde, Cilt II, Christopher Macann (der.), Londra: Routledge.

Fenton, Steve 2003, *Ethnicity*, Cambridge: Polity.

Fenton, Steve 2007, 'Indifference Towards National Identity: What Young Adults Think about Being English and British', *Nations and Nationalism*, 13, 2: 321-39.

Ferguson, James 2006, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Durham, NC.: Duke University Press.

Ferri, Franco (der.) 1977, *Politica e storia in Gramsci*, iki cilt, Roma: Riuniti-Istituto Gramsci.

Fine, Ben ve diğ. 1999, 'Addressing the World Economy: Two Steps Back', *Capital & Class*, 67: 47-90.

Fine, Ben, Costas Lapavitsas ve Dimitris Milonakis 2000, 'Dialectics and Crisis Theory: A Response to Smith', *Historical Materialism*, 6: 133-7.

Finelli, Roberto 1987, *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo*, Roma: Bulzoni.

Finelli, Roberto 1997, 'Introduzione. Una soggettività immaginaria', Louis Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati içinde*, Roma: Editori Riuniti.

Finelli, Roberto 1998, 'Alcuni tesi su capitalismo, marxismo, e "post-modernità"', *Capitalismo e conoscenza: l'astrazione del lavoro nell'era telematica* içinde, Lorenzo Cillario ve Roberto Finelli (der.), Roma: Manifestolibri.

Finelli, Roberto 2004, *Il parricidio mancato: Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.

Fineschi, Roberto 2001, *Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nelle teoria del 'Capitale'*, Napoli: La Città del Sole.

Fineschi, Roberto 2006, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Roma: Carocci.

Finocchiaro, Maurice A. 1988, *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Fleurbaey, Marc 1993, 'Economic Democracy and Equality: A Proposal', Bardhan ve Roemer (der.) 1993 içinde.

Foley, Duncan 1982a, 'Review of *Principles of Political Economy*', *Journal of Economic Literature*, 22, 2: 219-38.

Foley, Duncan 1982b, 'Value of Money, the Value of Labor Power and the Marxian Transformation Problem', *Review of Radical Political Economics*, 14: 37-47.

Forest, Philippe 1995, *Histoire de 'Tel Quel' 1960-1982*, Paris: Seuil.

Foster, John 1985, 'The Declassing of Language', *New Left Review*, I, 150: 29-45.

Foster John Bellamy 2000, *Marx's Ecology, Materialism and Nature*, New York: Monthly Review Press.

Foster John Bellamy 2002, *Ecology against Capitalism*, New York: Monthly Review Press.

Foster, John Bellamy 1999, 'Is Overcompetition the Problem?', *Monthly Review*, 51, 2, bkz. <http://www.monthlyreview.org/699jbf.htm>.

Foucault, Michel 1961, *Introduction à l'anthropologie de Kant*, yayınlanmamış ikinci tez, Bibliothèque de la Sorbonne, Paris.

Foucault, Michel 1970 [1966], *The Order of Things*, Londra: Tavistock.

Foucault, Michel 1972 [1969], *The Archaeology of Knowledge*, çeviren A.M. Sheridan Smith, Londra: Tavistock.

Foucault, Michel 1983, 'Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahreit?', Gérard Raulet ile görüşme, *Spuren* içinde, Hamburg; tıpkıbasım *Dits et écrits*, C. IV, Paris: Gallimard 1994.

Foucault, Michel 1994a, *Dits et écrits. 1954-1988*, Cilt Bir, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel 1994b, *Dits et écrits. 1954-1988*, Cilt İki, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel 1994c, *Dits et écrits. 1954-1988*, Cilt Üç, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel 1994d, *Dits et écrits. 1954-1988*, Cilt Dört, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel 2004 *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris: Seuil/Gallimard.

Foucault, Michel 2005, *Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981-1982*, Frédéric Gros (der.), Londra: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel 2007a, *Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France 1977-1978*, Michel Senellart (der.), Londra: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel 2007b, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978-1979*, Michel Senellart (der.), Londra: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel 2007c, *Anthropology from a Pragmatic point of View*, Sonsöz ve Eleştirel Notlar ile birlikte çeviren ve hazırlayan Roberto Nigro, Los Angeles: Semiotext(e).

Francioni, Gianni 1977, 'Per la storia dei *Quaderni del carcere*', Ferri (der.) 1977 içinde.

Francioni, Gianni 1984, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei « Quaderni del carcere »*, Napoli: Bibliopolis.

Francioni, Gianni 1992, 'Proposte per una nuova edizione dei *Quaderni del carcere*. (Seconda stesura)', *IG Informazioni*, 2: 85-186 içinde.

Franco, Vittoria 1989, 'Introduzione', Gyorgy Lukács, *La responsabilita sociale del filosofo* içinde, Lucca: Maria Pacini Fazzi.

Frank, André Gunder 1967, *Capitalism and Underdevelopment, in Latin America*, New York: Monthly Review Press.

Frank, André Gunder 1972, *Lumpenbourgeoisie: Lumpendevelopment*, New York: Monthly Review Press.

Frank, André Gunder 1978, *Dependent Accumulation and Underdevelopment*, Londra: Macmillan Press.

Frank, André Gunder 1981, *Crisis in the Third World*, New York: Holmes & Meier.

Frank, Manfred 1989 [1983], *What Is Neostructuralism?*, çeviren Sabine Wilke ve Richard Gray, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Frank, Manfred, Gérard Raulet ve Willem van Reijen (der.) 1988, *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Freedman, Francesca 1973, 'The Internal Structure of the Proletariat: A Marxist Analysis', *Socialist Revolution*, 26: 41-83.

Freeman, Alan 1996, 'Price, Value and Profit: A Continuous, General Treatment', *Marx and Non-Equilibrium Economics* içinde, Alan Freeman ve Guiglielmo Carchedi (der.), Aldershot: Edward Elgar.

Friedeburg, Ludwig von ve Jürgen Habermas (der.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Friedman, Milton 1962, *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press.

Friedrichs, Jens 2001 'The Meaning of New Medievalism', *European Journal of International Relations*, 7, 4: 475-502.

Frosini, Fabio 2000, 'Il divenire del pensiero nei *Quaderni del carcere*', *Critica marxista*, 3-4: 108-20.

Frosini, Fabio 2003a, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui 'Quaderni del carcere'*, Roma: Carocci.

Frosini, Fabio 2003b, 'Sulla "traducibilità" nei *Quaderni* di Gramsci', *Critica marxista*, 6: 29-38.

Frosini, Fabio ve Guido Liguori (der.) 2004, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, Roma: Carocci.

Futur Antérieur 1993, *Sur Althusser. Passages*, Paris: L'Harmattan.

Futur Antérieur 1997, *Lire Althusser aujourd'hui*, Paris: L'Harmattan.

Gajano, Alberto 1979, *La Dialettica della merce*, Napoli: Il Laboratorio.

Gaonkar, Dilip P. 1999, 'On Alternative Modernities', *Public Culture*, 11, 1: 1-18.

Garin, Eugenio 1955, *Cronache di filosofia italiana. 1900-1943*, Bari: Laterza.

Garin, Eugenio 1958, 'Antonio Gramsci nella cultura italiana', *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958* içinde, Roma: Editori Riuniti-Istituto Gramsci.

Garin, Eugenio 1967, 'La formazione di Gramsci e Croce', *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci* içinde, Roma: Quaderni di *Critica marxista*, 3.

Garin, Eugenio 1969, 'Politica e cultura in Gramsci (il problema degli intellettuali)', Rossi (der.) 1969 içinde.

Garin, Eugenio 1997, *Con Gramsci*, Roma: Editori Riuniti.

Garnier, Jean-Pierre 1994, 'L'écologisme ou la fétichisation de l'espace-temps', *Économies et Sociétés*, 6-7: 299-321.

Garo, Isabelle 2000, *Marx, critique de la philosophie*, Paris: Seuil.

Garroni, Stefano 1997, *Dialettica e differenza*, Napoli: La Città del Sole.

Gattei, Giorgio 1982, 'Kozo Uno, *Principles of Political Economy*', *Il pensiero economico moderno*, 2.

Gellner, Ernest 1989, *Plough, Sword and Book*, Oxford: Blackwell.

Georgescu-Roegen, Nicholas 1971, *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Georgescu-Roegen, Nicholas 1995, *La Décroissance: entropie-écologie-économie*, Paris: Sang de la Terre.

Geras, Norman 1985, 'The Controversy about Marx and Justice', *New Left Review*, I, 150: 47-85.

Geras, Norman 1990, *Discourses of Extremity: Radical Ethics and Post-Marxist Extravagances*, Londra: Verso.

Gerratana, Valentino 1967, 'Punti di riferimento per un'edizione critica dei *Quaderni del carcere*', *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci* içinde, Roma: Quaderni di *Critica marxista*, 3.

Gerratana, Valentino 1970, 'Sulla preparazione di un'edizione critica dei *Quaderni del carcere*', Rossi (der.) 1970 içinde.

Gerratana, Valentino 1987, 'Gramsci nel mondo', *Emigrazione*, 8-9.

Gerratana, Valentino 1997, 'Sulla "classicità" di Gramsci', *Gramsci. Problemi di metodo* içinde, Roma: Editori Riuniti. *Geschichte des Marxismus* 1973, 2 cilt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Giddens, Anthony 1976, *New Rules of Sociological Method*, Londra: Hutchinson.

Giddens, Anthony 1979, *Central Problems in Social Theory*, Londra: Macmillan.

Giddens, Anthony 1981, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londra: Macmillan.

Gill, Stephen 1990, *American Hegemony and the Trilateral Commission*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gill, Stephen 1995a, 'Globalization, Market Civilization, and Disciplinary Neoliberalism', *Millennium*, 24, 3: 399-423.

Gill, Stephen 1995b, 'Theorizing the Interregnum: The Double Movement and Global Politics in the 1990s', *International Political Economy: Understanding Global Disorder* içinde, Bjorn Hettne (der.), Londra, Zed Books.

Gill, Stephen 2000, 'Toward a Postmodern Prince? The Battle in Seattle as a Moment in the New Politics of Globalization', *Millennium*, 29, 1: 131-140.

Gill, Stephen 2003, *Power and Resistance in the New World Order*, Londra: Palgrave.

Gill, Stephen (der.) 1993, *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gill, Stephen ve David Law 1988, *The Global Political Economy. Perspectives, Problems and Policies*, Baltimore: John Hopkins University Press.

Gill, Stephen ve James Mittelman (der.) 1997, *Innovation and Transformation in international relations*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gilloch, Graeme 1996, *Myth and Metropolis; Walter Benjamin and the City*, Cambridge: Polity.

Gilroy, Paul 1987, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Londra: Hutchinson.

Gilroy, Paul 1993, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londra: Verso.

Gilroy, Paul 2001, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Godelier, Maurice 1986 [1984], *The Mental and the Material*, çeviren Martin Thom, Londra: Verso.

Godelier, Maurice (der.) 1978, *Sur les Sociétés précapitalistes - Textes choisis de Marx, Engels, Lénine*, Centre d'Études et de Recherches marxistes, Paris: Éditions sociales.

Göhler, Gerhard 1980, *Die Reduktion der Dialektik durch Marx*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Goldberg, David T. 2002, *The Racial State*, Oxford: Blackwell.

Goldfield, Michael 1987, *The Decline of Organized Labor In the United States*, Chicago: University of Chicago Press.

Goldthorpe, John H. 2000, *On Sociology: Numbers, Narratives and the Integration of Research and Theory*, Oxford: Oxford University Press.

Gordon, David 1996, *Fat and Mean: The Corporate Squeeze of Working Americans and the Myth of Managerial 'Downsizing'*, New York: Martin Kessler Books and The Free Press.

Gorz, André 1978, *Écologie et politique*, Paris: Seuil.

Gorz, André 1990 [1988], *Critique of Economic Reason*, çeviren Gillian Handyside and Chris Turner, Londra: Verso.

Gorz, André 1992, 'L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation', *Actuel Marx*, 12: 15-29.

Gorz, André 1994 [1991], *Capitalism, Socialism, Ecology*, çeviren Chris Turner, Londra: Verso.

Gotay, Samuel Silva 1985, *O pensamento cristão revolucionario na América Latina e no Caribe, 1969-73*, San Paulo: Ediçôes Paulinas.

Goux, Jean-Joseph 1973, 'Numismatiques', *Freud, Marx: Economie et symbolique* içinde, Paris: Seuil.

Goux, Jean-Joseph 1984 *Les monnayeurs du langage*, Paris: Galilée.

Gowan, Peter 2000, *The Global Gamble - America's Faustian Bid for World Domination*, Londra: Verso.

Graham, Laurie 1995, *On the Line at Subaru-Isuzu: The Japanese Model and the American Worker*, Ithaca: ILR Press.

Gramsci, Antonio 1948, 'Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce', *Opere di Antonio Gramsci* içinde, Cilt 2, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1949a, 'Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura', *Opere di Antonio Gramsci* içinde, Cilt 3, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1949b, 'Il Risorgimento', *Opere di Antonio Gramsci* içinde, Cilt 4, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1949c, 'Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno', *Opere di Antonio Gramsci* içinde, Cilt 5, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1950, 'Letteratura e vita nazionale', *Opere di Antonio Gramsci* içinde, Cilt 6, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1951, 'Passato e presente', *Opere di Antonio Gramsci* içinde, Cilt 7, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1971a, *La costruzione del Partito comunista. 1924-1926*, Elsa Fubini (der.), Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1971b, *Selections from the Prison Notebooks*, hazırlayan ve çeviren Quintin Hoare, Londra: Lawrence & Wishart.

Gramsci, Antonio 1977a, *Quaderni del carcere*, Valentino Gerratana (der.), 4 cilt, Torino: Einaudi.

Gramsci, Antonio 1977b, *Escritos politicos. 1917-1933*, çev. Juan Carlos Portantiero, Mexico City: Ediciones Pasado y Presente.

Gramsci, Antonio 1991, *Prison Notebooks*, Joseph A. Buttigieg (der.), çeviren Joseph A. Buttigieg ve Antonio Callari, Cilt 1, New York: Columbia University Press.

Gramsci, Antonio 1993, *Grammatica e linguistica*, Roma, Editori Riuniti.

Gramsci, Antonio 1995, *Further Selections from the Prison Notebooks*, çeviren Derek Boothman, Londra: Lawrence & Wishart.

Gramsci, Antonio 2007, *Quaderni del carcere*, 1. *Quaderni di traduzioni (1929-1932)*, Giuseppe Cospito ve Gianni Francioni (der.), Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

Grassi, Enrico 1979, *L'esposizione dialettica nel 'Capitale' di Marx*, Roma: Basilicate.

Green, Pete 2005, 'Review of *The Culmination of Capital* by Martha Campbell and Geert Reuten', *Historical Materialism*, 12, 2: 249-67.

Grenier, Guillermo J. 1988, *Inhuman Relations: Quality Circles and Anti-Unionism in American Industry*, Philadelphia: Temple University Press.

Grey, Piers 2002, *Stalin on Linguistics and Other Essays*, Basingstoke, Palgrave.

Grundman, Reiner 1991, 'The Ecological Challenge to Marxism', *New Left Review*, I, 187: 103-20.

Gustafsson, Bo 1976, 'Capitalisme et socialisme dans la pensée de Bernstein', *Histoire du marxisme contemporain* 1976 içinde.

Gutiérrez, Gustavo 1972, *Théologie de la liberation. Perspectives*, Brüksel: Lumen Vitae.

Gutiérrez, Gustavo 1985, 'Théologie et sciences sociales', *Théologies de la liberation. Documents et débats* içinde, Paris: Éditions du Cerf.

Gwynne, Robert N. ve Cristóbal Kay 1999, 'Latin America Transformed: Changing Paradigms, Debates and Alternatives', *Latin America Transformed: Globalization and Modernity* içinde, Robert N. Gwynne ve Cristóbal Kay (der.), Londra: Arnold.

Habermas, Jürgen 1971 [1968], *Toward a Rational Society*, çeviren Jeremy J. Shapiro, Londra: Heinemann.

Habermas, Jürgen 1972, 'Bewußtmachendeoder rettende Kritk - die Aktualität Walter Benjamins', *Zur Aktualität Walter Benjamins* içinde, Siegfried Unseld (der.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 174-223. ['Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin' adıyla İngilizceye çevrildi: *New German Critique*, No. 17, Özel Walter Benjamin Sayısı (İlkbahar, 1979): 30-59.]

Habermas, Jürgen 1976 [1973], *Legitimation Crisis*, çeviren Thomas McCarthy, Londra: Heinemann.

Habermas, Jürgen 1978 [1968], *Knowledge and Human Interests*, çeviren Jeremy J. Shapiro, Londra: Heinemann.

Habermas, Jürgen 1979 [1976], *Communication and the Evolution of Society*, Londra: Heinemann.

Habermas, Jürgen 1983a, 'Einleitung zum Vortrag von Martin Jay', von Friedeburg ve Habermas (der.) 1983 içinde.

Habermas, Jurgen 1983b, 'Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* - nach einer erneuten Lektüre', *Mythos und Moderne* içinde, Karl Bohrer (der.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen 1985 [1980], 'Modernity - An Incomplete Project', çeviren Seyla Benhabib, *Postmodern Culture* içinde, Hal Foster (der.), Londra: Pluto Press.

Habermas, Jürgen 1987a [1981], *The Theory of Communicative Action*, Cilt İki, çeviren Thomas McCarthy, Cambridge: Polity.

Habermas, Jürgen 1987b [1985], *The Philosophical Discourse of Modernity*, çeviren Frederick Lawrence, Cambridge: Polity.

Habermas, Jürgen 1988 [1963], *Theory and Practice*, çeviren John Viertel, Cambridge: Polity.

Habermas, Jürgen 1989 [1962], *The Structural Transformation of the Public Sphere*, çeviren Thomas Burger ve Frederick Lawrence, Cambridge: Polity.

Habermas, Jürgen 1995, 'Faktizität und Geltung. Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie', *Die Normalität einer Berliner Republik* içinde, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen 1996 [1992], *Between Facts and Norms: Contributions to a Discursive Theory of Law and Democracy*, çeviren William Rehg, Cambridge: Polity.

Habermas, Jürgen ve Niklas Luhmann 1974 [1971], *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Neue Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hacking, Ian 2002, *Historical Ontology*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Haldon, John 1993, *The State and the Tributary Mode of Production*, Londra: Verso.

Haldon, John 1997, *Byzantium in the Seventh Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hallward, Peter 2003, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hamel, Pierre ve Claire Poitras, 'Henri Lefebvre, penseur de la postmodernité', *Espaces et sociétés*, 76: 41-58.

Hardin, Garret 1968, 'The Tragedy of the Commons', *Science*, 162: 1243-8.

Hardt, Michael ve Antonio Negri 2000, *Empire*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Hardt, Michael ve Antonio Negri 2004, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin.

Hardt, Michael ve Kathi Weeks 2000, 'Introduction', *The Jameson Reader* içinde, Oxford: Blackwell.

Harman, Chris 1974, *Bureaucracy and Revolution in Eastern Europe*, Londra: Pluto.

Harman, Chris 1982, *The Lost Revolution*, Londra: Bookmarks.

Harman, Chris 1984, *Explaining the Crisis*, Londra: Bookmarks.

Harman, Chris 1988, *The Fire Last Time*, Londra: Bookmarks.

Harman, Chris 1998, *Marxism and History*, Londra: Bookmarks.

Harman, Chris 1999, *A People's History of the World*, Londra: Bookmarks.

Harootunian, Harry 2000, *History's Disquiet: Modernity, Cultural Practice, and the Question of Everyday Life*, New York: Columbia University Press.

Harré, Rom ve E.H. Madden 1975, *Causal Powers: A Theory of Natural Necessity*, Oxford: Blackwell.

Harribey, Jean-Marie 1997, *L'économie économe. Le développement soutenable par la réduction du temps de travail*, Paris: L'Harmattan.

Harribey, Jean-Marie 1998, *Le développement soutenable*, Paris: Economica.

Harribey, Jean-Marie 1999, 'La soutenabilité, une question de valeur(s)', Bordeaux: Centre d'économie du développement de l'Université Montesquieu.

Harrod, Jeffrey ve Robert O'Brien (der.) 2002, *Global Unions? Theory and Strategies of Organized Labour in the Global Political Economy*, Londra: Routledge.

Hartmann, Klaus 1972, 'Hegel: A Non-Metaphysical View', MacIntyre (der.) 1972 içinde.

Harvey, David 1989a, *The Urban Experience*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Harvey, David 1989b, *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Basil Blackwell.

Harvey, David 2003. *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press.

Haug, Wolfgang Fritz 1974, *Vorlesungen zur Einführung ins 'Kapital'*, Köln: Pahl-Rugenstein.

Hausman, Daniel 1998, 'Problems with Supply-Side Egalitarianism', *Recasting Egalitarianism* içinde, Bowles ve Gintis (der.) 1998.

Hebdige, Dick 1979, *Subculture: The Meaning of Style*, Londra: Methuen.

Hegedus, Andras 1976, *Socialism and Bureaucracy*, Londra: Allison & Busby.

Hegedus, Andras 1977, *The Structure of Socialist Society*, çeviren Rudolf Fisher ve gözden geçiren Peter Szente, Londra: Constable.

Hegel, Georg W.F. 1969, *Science of Logic*, çeviren A.V. Miller, Atlantic Highlands: Humanities Press.

Hegel, Georg W.F. 1970, *Philosophy of Nature*, çeviren A.V. Miller, 3 cilt, Oxford: Oxford University Press.

Heidegger, Martin 1962 [1927], *Being and Time*, çeviren John Maquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell.

Heidegger, Martin 1988, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, Martin 1993 [1947], 'Letter on Humanism', çeviren Frank Capuzzi ve Glenn J. Gray, *Basic Writings* içinde, Londra: Routledge.

Heinrich, Michael 2003 [1999], *Die Wissenschaft vom Wert*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Held, David 1980, *Introduction to Critical Theory*, Berkeley: University of California Press.

Heller, Agnes 1976 [1974], *The Theory of Need in Marx*, Londra: Allison and Busby.

Heller, Agnes 1979a, *On Instincts*, Assen: Gorcum.

Heller, Agnes 1979b, *A Theory of Feelings*, Assen: Gorcum.

Heller, Agnes 1980, *The Power of Shame*, Victoria: Bundoora.

Heller, Agnes 1982, *A Theory of History*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Heller, Agnes 1984, *A Radical Philosophy*, çeviren James Wickham, Oxford: Blackwell.

Heller, Agnes 1990, *A Philosophy of Morals*, Oxford: Blackwell.

Heller, Agnes 1996, *An Ethics of Personality*, Oxford: Blackwell.

Heller, Agnes 1999, *A Theory of Modernity*, Oxford: Blackwell.

Heller, Agnes ve Ferenc Fehér 1980, *Marxisme et démocratie. Au-delà du 'socialisme réel'*, Paris: Maspero.

Heller, Agnes, Ferenc Fehér ve György Markus 1982, *Dictatorship over Needs*, Oxford: Blackwell.

Henry, Michel 1976, *Marx*, iki cilt, I. *Une Philosophie de la réalité*; II. *Une Philosophie de l'économie*, Paris: Gallimard.

Henry, Michel 1983, *Marx: A Philosophy of Human Reality*, çeviren Kathleen McLaughlin, Bloomington: Indiana University Press.

Hering, Christoph 1979, *Der Intellektuelle als Revolutionär; Walter Benjamins Analyse intellektueller Praxis*, Münih: Wilhelm Fink.

Hill-Collins, Patricia 2000, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Londra: Routledge.

Hill, Christopher 1958 [1954], 'The Norman Yoke' *Puritanism and Revolution* içinde, Christopher Hill (der.), Londra: Penguin.

Hill, Christopher 1975, *The World Turned Upside Down*, Harmondsworth: Penguin.

Hill, Christopher 2000 [1948], 'Marxism and History', *Historians on History* içinde, John Tosh (der.), Londra: Longman.

Hilton, Rodney (der.) 1976, *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Londra: New Left Books.

Himmelweit, Susan 1983, 'Marxist Economics in Japan', Bottomore (der.) 1983 içinde.

Hindess, Barry ve Paul Hirst 1974, *Precapitalist Modes of Production*, Londra: Routledge.

Hindess, Barry ve Paul Hirst 1977, *Mode of Production and Social Formation*, Londra: Routledge.

Hiromatsu, W. 1974, *The Philosophy of 'Capital'* (Japonca), Tokyo.

Hirsch, Joachim 1995 *Der nationale Wettbewerbstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus*, Berlin: Edition ID-Archiv.

Hirsch, Joachim 2005 *Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Systems*, Hamburg: VSA.

Hirschman, Charles 2004, 'The Origins and Demise of the Concept of Race', *Population and Development Review*, 30, 3: 385-415.

Histoire du marxisme contemporain 1976, Ciltler 1-5, Paris: UGE-10/18.

Hobsbawm, Eric J. 1962, *The Age of Revolution*, Londra: Weidenfeld & Nicolson.

Hobsbawm, Eric J. 1975, *The Age of Capital*, Londra: Weidenfeld & Nicolson.

Hobsbawm, Eric J. 1978, 'The Historians' Group of the Communist Party', *Rebels and Their Causes* içinde, Maurice Cornforth (der.), Londra: Lawrence & Wishart.

Hobsbawm, Eric J. 1982, 'Il marxismo oggi: un bilancio aperto', Hobsbawm ve diğ. (der.) 1978-82 içinde.

Hobsbawm, Eric J. 1987a, *The Age of Empire*, Londra: Weidenfeld & Nicolson.

Hobsbawm, Eric J. 1987b, 'Per capire le classi subalterne', *Rinascita/Il Contemporaneo* 1987 içinde.

Hobsbawm, Eric J. 1990, *Echoes of the Marseillaise: Two Centuries Look Back on the French Revolution*, Londra: Verso.

Hobsbawm, Eric J. 1995, 'Introduzione', *Gramsci in Europa e in America* içinde, Antonio A. Santucci (der.), Bari: Laterza.

Hobsbawm, Eric J. 2004, 'History: A New Age of Reason', *Le Monde Diplomatique*, December.

Hobsbawm, Eric J. ve diğ. (der.) 1978-82, *Storia del marxismo*, 4 cilt, Torino: Einaudi.

Hoffmann, Jürgen 2006, *Arbeitsbeziehungen im Rheinischen Kapitalismus. Zwischen Modernisierung und Globalisierung*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Hoggart, Richard 1957, *The Uses of Literacy*, Londra: Chatto & Windus.

Holloway, John 2002, *Change the World without Taking Power: the Meaning of Revolution Today*, Londra: Pluto.

Holz, Hans Heinz 1992, *Philosophie der zersplitterten Welt. Reflexionen über Walter Benjamin*, Bonn: Pahl-Rugenstein.

Homer, Sean 1998, *Fredric Jameson: Marxism, Hermeneutics, Postmodernism*, Cambridge: Polity.

Honneth, Axel 1991 [1985], *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, çeviren Kenneth Baynes, Cambridge, MA.: MIT Press.

Honneth, Axel 1995 [1994], *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, Axel 1999 [1990], *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hook, Sidney 1933, *Towards an Understanding of Karl Marx*, Londra: Victor Gollancz.

Hopkins, Terence ve Immanuel Wallerstein 1982, *World-Systems Analysis Theory and Methodology*, Beverly Hills: Sage.

Horkheimer, Max 1947, *Eclipse of Reason*, Oxford: Oxford University Press.

Horkheimer, Max 1972 [1931], 'Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgraben eines Instituts für Sozialforschung', *Sozialphilosophische Studien* içinde, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horkheimer, Max 1996, *Gesammelte Schriften. Briefwechsel*, Cilt 18, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Houlgate, Stephen (der.) 1998, *Hegel and the Philosophy of Nature*, Albany: State University of New York Press.

Houston, David 1992, 'Is there a New Social Structure of Accumulation?', *Review of Radical Political Economics*, 24, 2: 60-7.

Howard, Michael C. ve J.E. King 1989, *A History of Marxian Economics: Volume I, 1883-1929*, Princeton: Princeton University Press.

Howard, Michael C. ve J.E. King 1992, *A History of Marxian Economics: Volume II, 1929-1990*, Princeton: Princeton University Press.

Huang, Philip 1985, *The Peasant Economy and Social Change in North China*, Stanford: Stanford University Press.

Huang, Philip 1990, *The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta, 1350-1988*, Stanford: Stanford University Press.

Hume, David 1970, *A Treatise of Human Nature*, Harmondsworth: Penguin.

Huntington, Samuel 1998. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* Londra: Touchstone.

Hurston, Zora N. 1991, *Their Eyes Were Watching God*, Urbana: University of Illinois Press.

Husserl, Edmund 1964, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, çev. James S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press.

Husson, Michel 1996, *Misère du capital*, Paris: Syros.

Husson, Michel 1999, 'After the Golden Age: *Late Capitalism*', *The Legacy of Ernest Mandel* içinde, Gilbert Achcar (der.), Londra: Verso.

Husson, Michel 2000, *Six milliards sur la planète: sommes-nous trop?*, Paris: Textuel.

Ichida, Yoshihiko 1997, 'Temps et concept chez Louis Althusser', *Futur antérieur* 1997 içinde.

Ilyenkov, Evald Vasilyevich 1977 [1974], *Dialectical Logic: Essays on its History and Theory*, çeviren H. Campbell Creighton, Moskova: Progress Publishers.

Ilyenkov, Evald Vasilyevich 1982, *Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's 'Capital'*, çeviren Sergei Syrovatkin, Moskova: Progress Publishers.

Istituto Gramsci Informazioni 1992, 'Verbale della riunione del comitato di esperti del 3 luglio 1991', n. 2.

Itoh, Makoto 1980, *Value and Crisis: Essays on Marxian Economics in Japan*, Londra: Pluto Press.

Ives, Peter 1998, 'A Grammatical Introduction to Gramsci's Political Theory', *Rethinking Marxism*, 10, 1: 34-51.

Ives, Peter 2004a, *Gramsci's Politics of Language*, Toronto: University of Toronto Press.

Ives, Peter 2004b, *Language and Hegemony in Gramsci*, Londra: Pluto Press.

Ives, Peter 2005, 'Language, Agency and Hegemony: A Gramscian Response to Post-Marxism', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8, 4: 455-68.

Jameson, Fredric 1971, *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton: Princeton University Press.

Jameson, Fredric 1972, *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton: Princeton University Press.

Jameson, Fredric 1981, The *Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press.

Jameson, Fredric 1984 [1961], *Sartre: The Origins of a Style*, New York: Columbia University Press.

Jameson, Fredric 1988a, *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*, Cilt I, *Situations of Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jameson, Fredric 1988b, *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*, Cilt II, *The Syntax of History*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jameson, Frederic 1990, *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic*, Londra: Verso.

Jameson, Fredric 1991, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londra: Verso.

Jameson, Fredric 1993, 'Actually Existing Marxism', *Polygraph*, 6-7: 170-95.

Jameson, Fredric 1997, 'Five Theses on Actually Existing Marxism', *In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda* içinde, Ellen Meiksins Wood ve John Bellamy Foster (der.), New York: Monthly Review Press.

Jameson, Fredric 1998, *The Cultural Turn*, Londra: Verso.

Jameson, Fredric 2002, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, Londra: Verso.

Janka, Walter 1981, *Schwierigkeiten mit der Wahrheit*, Hamburg: Rowohlt.

Janka, Walter 1991, *Spuren eines Leben*, Berlin: Rowohlt.

Jarvis, Simon 1998, *Adorno: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity.

Jauss, Hans Robert 1988, 'Das kritische Potential ästhetischer Bildung', *Die Zukunft der Aufklärung* içinde, Jörn Rüsen, Eberhard Lämmert, and Peter Glotz (der.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jay, Martin 1973, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Boston: Beacon Press.

Jenkins, J. Craig ve Craig M. Eckert 2000, 'The Right Turning Economic Policy: Business Elites and the New Conservative Economics', *Sociological Forum*, 15, 2: 307-38.

Jessop, Bob 1990, *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place*, Cambridge: Polity.

Jessop, Bob 2002, *The Future of the Capitalist State*, Cambridge: Polity.

Jessop, Bob 2007, *State Power: A Strategic-Relational Approach*, Cambridge: Polity.

Johnson, Richard 1978 'Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist-Humanist History', *History Workshop Journal*, 6, 2: 79-100.

Johnson, Richard 1980, 'Culture and the Historians', *Working Class Culture* içinde, John Clarkem (der.), Londra: Hutchinson.

Johnson, Richard 1981, 'Against Absolutism', *People's History and Socialist Theory* içinde, Raphael Samuel (der.), Londra: Routledge.

Jonas, Hans 1984 [1979], *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, çeviren Hans Jonas ve David Herr, Chicago: Chicago University Press.

Joos, Ernest 1993, *Lukács's Last Autocriticism: The Ontology*, Atlantic Highlands: Humanities Press.

Jorland, Gérard 1995, *Les Paradoxes du capital*, Paris: Odile Jacob.

Joseph, Jonathan 2006, *Marxism and Social Theory*, Londra: Palgrave Macmillan.

Kaiwar, Vasant 1992, 'Property Structures, Demography and the Crisis of the Agrarian Economy of Colonial Bombay Presidency', *Journal of Peasant Studies*, 19, 2: 255-300.

Kaiwar, Vasant 1993, 'The Limits of Techno-Malthusianism: A Rejoinder to Sumit Guha', *Journal of Peasant Studies*, 20, 3: 521-31.

Kalecki, Michael 1971, *Selected Essays on the Dynamics of the Capitalist Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kallscheurer, Otto 1986, *Marxismus und Erkenntnis in Western Europa*, Franfurt am Main: Suhrkamp.

Kanoussi, Dora 1999, 'La coerenza filosofica dei *Quaderni*', *Gramsci e il Novecento* içinde, Giuseppe Vacca (der.), Cilt 1, Roma: Carocci.

Kanoussi, Dora 2000, 'Gramsci e la filosofia europea del suo tempo', *Critica marxista*, 3-4: 81-7.

Kaye, Harvey 1992, *The Education of Desire*, Londra: Routledge.

Kaye, Harvey 1995, *The British Marxist Historians*, Londra: Macmillan.

Kelly, Brian 2001, *Race, Class and Power in the Alabama Coalfields, 1908-21*, Urbana: University of Illinois Press.

Kincaid, Jim 2005, 'A Critique of Value-Form Theory', *Historical Materialism*, 13, 2: 84-119.

King, Desmond ve Mark Wickham-Jones 1995, 'Social Democracy and Rational Choice Marxism', Carver ve Thomas (der.) 1995 içinde.

Kirk, Neville 1996, 'Class and the "Linguistic Turn" in Chartist and Post-Chartist Historiography', *Social Class and Marxism* içinde, Neville Kirk (der.), Aldershot: Ashgate.

Kirk, Neville 1997, 'History, Language, Ideas and Postmodernism: A Materialist View', *The Postmodern History Reader* içinde, Keith Jenkins (der.), Londra: Routledge.

Kleinknecht, Alfred, Ernest Mandel ve Immanuel Wallerstein (der.) 1992, *New Findings in Long Wave Research*, Londra: Macmillan.

Kolakowski, Leszek 1976-8, *Main Currents of Marxism*, 3 cilt, Oxford: Oxford University Press.

Kolb, David 1986, *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After*, Chicago: University of Chicago Press.

Kornai, Janos 1980, *Economics of Shortage*, North Holland: Elsevier.

Korsch, Karl 1973 [1931], 'Crise du marxisme', *L'Anti-Kautsky, ou la conception matérialiste de l'histoire* içinde, Paris: Champ Libre.

Kosík, Karel 1976 [1967], *Dialectics of the Concrete: A Study on Problems of Man and World*, çeviren Karel Kovanda ve James Schmidt, Dordrecht: D. Reidel.

Kouvélakis, Eustache 1996, 'Le postfordisme, une lecture à partir de Gramsci et Foucault', *L'ordre capitaliste* içinde, Paris: Presses Universitaires de France.

Kouvélakis, Eustache 2000, 'D'un congrès a l'autre: Marx fin de siècle', *Marx 2000* içinde, Paris: Presses Universitaires de France.

Kouvélakis, Stathis 2004, 'Marx et sa critique de la politique. Des révolutions de 1848 à la Commune de Paris, ou le travail de la rectification', bkz: <http://semimarx.free.fr/article.php3?id_article=8>.

Kouvélakis, Eustache ve Michel Vakaloulis 1994, 'Entretien avec Fredric Jameson', *Futur Antérieur:* 21, bakın: <www.multitudes.samizdat.net/article834.html>.

Kovel, Joel 1984, *White Racism: A Psychohistory*, New York: Columbia University Press.

Kovel Joel 2002, *The Enemy of Nature, The End of Capitalism or the End of the World?*, Londra: Zed Books.

L'Organisation politique 2001, 'Qu'est-ce que l'organisation politique', bkz: <http://www.orgapoli.net/spip.php?article86>.

La Grassa, Gianfranco 1996, *Lezioni sul capitalismo*, Bologna: CLUEB.

La Grassa, Gianfranco 1998, *Movimenti progressivi: verso la ricostruzione di una teoria critica del capitalismo*, Milano: Punto Rosso.

La Grassa, Gianfranco 1999, *La tela di Penelope: conflitto, crisi e riproduzione nel capitalismo*, Pistoia: CRT.

La Grassa, Gianfranco 2005, *Gli strateghi del capitale: una teoria del conflitto oltre Marx e Lenin*, Roma: Manifestolibri.

Labica, Georges 1987, *Le Paradigme du Grand Hornu. Essai sur l'idéologie*, Paris: La Brèche.

Labica, Georges 1989, 'Le marxisme: orthodoxie et hétérodoxie. Pour un bilan critique', *Encyclopédie philosophique universelle*, Vol. 1, *L'univers philosophique*' içinde, Paris: Presses Universitaires de France.

Labica, Georges 2002, *Démocratie et révolution*, Paris: Le Temps des cerises.

Labica, Georges ve Gérard Bensussan (der.) 1985 [1982], *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris: Presses Universitaires de France.

Labriola, Antonio 1934 [1899], *Socialism and Philosophy*, çev. Ernest Untermann, Chicago: Charles H. Kerr.

Labriola, Antonio 1966 [1896], *Essays on the Materialistic Conception of History*, çeviren Charles Kerr, New York: Monthly Review Press.

Labriola, Antonio 1970 [1902], *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris: Gordon & Breach.

Labriola, Antonio 1975, *Lettere a Benedetto Croce, 1885-1904*, Napoli: Istituto italiano per gli studi storici.

Lacher, Hannes 1999a, 'Embedded Liberalism, Disembedded Markets: Conceptualising the Pax-Americana', *New Political Economy*, 4, 3: 343-60.

Lacher, Hannes 1999b, 'The Politics of the Market: Re-Reading Karl Polanyi', *Global Society*, 13, 3: 313-26.

Lacher, Hannes 2002, 'Making Sense of the International System: Promises and the Pitfalls of Contemporary Marxist Theories of International Relations', *Historical Materialism and Globalization* içinde, Mark Rupert ve Hazel Smith (der.), Londra: Routledge.

Lacher, Hannes 2003, 'Putting the State in its Place: The Critique of State-Centrism and its Limits', *Review of International Studies*, 29, 4: 521-41.

Lacher, Hannes 2005, 'International Transformation and the Persistence of Territoriality: Towards a New Political Geography of Capitalism', *Review of International Political Economy*, 12, 1: 26-52.

Laclau, Ernesto 1991, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra: Verso.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe 1985, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londra: Verso.

Lafont, Robert 1978, *Le Travail et la langue*, Paris: Flammarion.

Lakatos, Imre 1978, *Philosophical Papers*, 2 cilt, Cambridge: Cambridge University Press.

Lange, Oskar 1938, 'On the Economic Theory of Socialism', *On the Economic Theory of Socialism* içinde, Oskar Lange ve Fred M. Taylor (der.), Minneapolis: University of Minnesota Press.

Larrain, Jorge 2000, *Identity and Modernity in Latin America*, Cambridge: Polity.

Larsen, Neil 2005, 'Imperialism, Colonialism, Postcolonialism', *A Companion to Postcolonial Studies* içinde, Sangeeta Ray and Henry Schwarz (der.), Oxford: Blackwell.

Latouche, Serge 1986, *Faut-il refuser le développement?*, Paris: Presses Universitaires de France.

Lawler, James 1998, 'Marx as Market Socialist', *Market Socialism: The Debate among Socialists* içinde, Bertell Ollman (der.), Londra: Routledge.

Lazarus, Neil 2002, 'The Fetish of "the West" in Postcolonial Theory', *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies* içinde, Crystal Bartolovich ve Neil Lazarus (der.), Cambridge: Cambridge University Press.

Lazarus, Sylvain 2005, 'Dans quel temps de la politique sommes nous? (éditorial)', *Le Journal Politique*, 2, bkz: <http://www.orgapoli.net/article.php3?id_article=57>.

Lazarus, Sylvain (der.) 1993, *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, Paris: Presses Universitaires de France.

Lazzarato, Maurizio ve Antonio Negri 1992, 'Lavoro immateriale e soggettività', *DeriveApprodi*, 0: 31-7.

Leavis, F.R. 1936, *Revaluation*, Londra: Chatto & Windus.

Lebovici, Renée 1983, 'Shangaï et Gdansk', *Le Perroquet*, 29-30.

Lecercle, Jean-Jacques 1987, 'Le recit-maître de Fredric Jameson', *Actuel Marx*, 1: 84-93.

Lecercle, Jean-Jacques 2007, *A Marxist Philosophy of Language*, Leiden: Brill Academic Publishers.

Lecercle, Jean-Jacques ve Denise Riley, *The Force of Language*, Basingstoke: Palgrave.

Lecourt, Dominique 1973, *Une crise et son enjeu. Essai sur la position de Lénine en philosophie*, Paris: Maspero.

Lefebvre, Henri 1966, *Le Langage et la société*, Paris: Gallimard.

Lefebvre, Henri 1968 [1940], *Dialectical Materialism*, çeviren John Sturrock, Londra: Jonathan Cape.

Lefebvre, Henri 1972, *La Pensée marxiste et la ville*, Paris: Casterman.

Lefebvre, Henri 1973, *La Survie du capitalisme. La reproduction des rapports de production*, Paris: Anthropos.

Lefebvre, Henri 1974a, *Le Droit à la ville*, Paris: Seuil.

Lefebvre, Henri 1974b, *La Révolution urbaine*, Paris: Gallimard.

Lefebvre, Henri 1974c, *Espace et politique*, Paris: Seuil.

Lefebvre, Henri 1978, *De l'État*, Cilt IV, Paris: 10/18.

Lefebvre, Henri 1983, 'Entretien avec Henri Lefebvre', *Villes en parallèle*, 7: 51-63.

Lefebvre, Henri 1989 [1959], *La Somme et le reste*, Paris: Méridiens-Klincksieck.

Lefebvre, Henri 1990 [1974], *The Production of Space*, çeviren Donald Nicholson-Smith, Oxford: Blackwell.

Lefebvre, Henri 1991 [1947], *Critique of Everyday Life*, Cilt I, çeviren John Moore, Londra: Verso.

Lefebvre, Henri 1992, *Éléments de rythmanalyse*, Paris: Syllepse.

Lefebvre, Henri 1995 [1962], *Introduction to Modernity*, çeviren John Moore, Londra: Verso.

Lefebvre, Henri 2002 [1961], *Critique of Everyday Life*, Cilt II, çeviren John Moore, Londra: Verso.

Leff, Enrique 1986, *Ecologia y capital*, Mexico: UNAM.

Leff, Enrique 1999, 'On the Social Reappropriation of Nature', *Capitalism, Nature, Socialism*, 10, 3: 89-104.

Lenin, Vladimir I. 1964, 'On Slogans', *Collected Works*, Cilt 25 içinde, Londra: Lawrence & Wishart.

Lenin, Vladimir 1968 [1909], *Materialism and Empirio-Criticism*, *Collected Works*, Cilt 14 içinde, Moskova: Progress Publishers.

Lenin, Vladimir I. 1996, *Imperialism: the Highest Stage of Capitalism*, Londra: Pluto Press.

Lepre, Aurelio 1978, *Gramsci secondo Gramsci*, Napoli: Liguori.

Lerner, Abba P. 1946, *The Economics of Control*, New York: Macmillan.

Leslie, Esther 2000, *Walter Benjamin: Overpowering Conformism*, Londra: Pluto.

Levine, Andrew ve Erik O. Wright 1980, 'Rationality and Class Struggle', *New Left Review*, I, 123: 47-68.

Lidtke, Vernon L. 1976, 'Bernstein et les premises théoriques du socialisme', *Histoire du marxisme contemporain* 1976 içinde.

Lie, John 1987, 'Reactionary Marxism: the End of Ideology in Japan?', *Monthly Review*, April: 45-51.

Liguori, Guido 1996, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Roma: Editori Riuniti.

Liguori, Guido 1999, 'Le edizioni dei *Quaderni* di Gramsci tra filologia e politica', *Gramsci da un secolo all'altro* içinde, Giorgio Baratta ve Guido Liguori (der.), Roma: Editori Riuniti.

Liguori, Guido 2005, 'Gramsci conteso, dieci anni dopo', Guido Liguori ve Chiara Meta, *Gramsci. Guida alla lettura* içinde, Milano: Unicopli.

Linebaugh, Peter 1991, *The Londra Hanged*, Londra: Allen Lane.

Lipietz, Alain 1979, *Crise et inflation, pourquoi?*, Paris: Maspero.

Lipietz, Alain 1982, 'The So-Called "Transformation Problem" Revisited', *Journal of Economic Theory*, 26, 1: 59-88.

Lipietz, Alain 1993, *Vert espérance. L'avenir de l'écologie politique*, Paris: La Découverte.

Lipietz, Alain 1994, 'De l'approche de la régulation à l'écologie politique: une mise en perspective historique', *École de la regulation et critique de la raison économique içinde*, Paris: *Futur Antérieur*-L'Harmattan.

Lipietz, Alain 1996, 'L'écologie politique et l'avenir du marxisme', *Congrès Marx International. Cent ans de marxisme. Bilan critique et perspectives* içinde, Paris: Presses Universitaires de France.

Lipietz, Alain 1998, 'Économie politique des écotaxes', *Conseil d'analyse économique, Fiscalité de l'environnement* içinde, Paris: La Documentation Française.

Lipietz, Alain 1999, 'Epargne salariale et retraites: une solution mutualiste', bkz: <http://lipietz.net/spip.php?rubrique31>.

Lipietz, Alain 1999, *Qu'est-ce que l'écologie politique? La grande transformation du XXIe siècle*, Paris: La Découverte.

Lippit, Victor 1997, 'The Reconstruction of a Social Structure of Accumulation in the United States', *Review of Radical Political Economics*, 29, 3: 10-21.

Lo Piparo, Franco 1979, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Bari: Laterza.

Looker, Robert 1988, 'Shifting Trajectories: Perry Anderson's Changing Account of the Pattern of English Historical Development', *The Development of British Capitalist Society: A Marxist Debate* içinde, der. Colin Barker ve David Nicholls, Manchester: Northern Marxist Historians Group.

Loren, Charles 1977, *Classes in the United States*, California: Cardinal Publishers.

Lorenzi, Jean-Hervé, Olivier Pastré ve Joëlle Toledano 1980, *La Crise du XXème siècle*, Paris: Economica.

Losurdo, Domenico 2003, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino: Bollati Boringhieri.

Losurdo, Domenico 2006, *Controstoria del liberalismo*, Bari: Laterza.

Lowe, Lisa ve David Lloyd 1997. 'Introduction', *The Politics of Culture in the Shadow of Capital* içinde, Lisa Lowe ve David Lloyd (der.), Durham, NC.: Duke University Press.

Löwy, Michael 1979, *Georg Lukács. From Romanticism to Bolshevism*, çeviren Patrick Camiller, Londra: New Left Books.

Löwy, Michael 1992, 'Benjamins Marxismus', *Argument*, 34: 557-62.

Löwy, Michael 1996, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*, Londra: Verso.

Löwy, Michael 2001, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie - Une lecture des thèses 'Sur le concept d'histoire'*, Paris: Presses Universitaires de France. [*Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'* adıyla İngilizceye çevrildi, Londra: Verso, 2006.]

Löwy Michael (der.) 2005, *Ecologie et socialisme*, Paris: Syllepse.

Lukács, Georg 1963, *Ästhetik. I. Die Eigenart des Ästhetischen, Gesamtausgabe*, 11. ve 12. Ciltler, Luchterland: Darmstadt-Neuwider.

Lukács, Georg 1971, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, Londra: Merlin Press.

Lukács, Georg 1972 [1968], *Political Writings 1919-1929*, çeviren Michael McColgan, Londra: New Left Books.

Lukács, Georg 1978, *Marx's Basic Ontological Principles*, çeviren David Fernbach, Londra: Merlin Press.

Lukács, Georg 1980, *Labour*, çeviren David Fernbach, Londra: Merlin Press.

Lukács, Georg 1983, *Georg Lukács: Record of a Life - An Autobiography*, çeviren Rodney Livingstone, Londra: Verso.

Lukács, Georg 1984, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Sein, Gesamtausgabe*, Cilt 13, Luchterland: Darmstadt-Neuwider.

Lukács, Georg 1990, *Prolegomeni all'ontologia dell' essere sociale. Questioni di principio di una ontologia oggi devenuta possible*, çeviren A. Scarponi, Milano: Guerini.

Lukács, Georg 1991 [1958], *The Process of Democratization*, çeviren Susanne Bernhardt ve Norman Levine, Albany: State University of New York Press.

Lukács, Georg 2000, *A Defence of 'History and Class Consciousness': Tailism and the Dialectic*, Londra: Verso.

Luporini, Cesare 1974, *Dialettica e materialismo*, Roma: Editori Riuniti.

Lutz-Bachmann, Matthias (der.) 1991, *Kritischer Materialismus*, Münih: Hanser.

Lutz-Bachmann, Matthias 1997, *Kritische Theorie und Religion*, Würzburg: Echter.

Lutz-Bachmann, Matthias ve Gunzelin Schmid-Noerr (der.) 1991, *Kritischer Materialismus. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis. Festschrift für Alfred Schmidt zum 60. Geburtstag*, Münih: Hanser.

Luxemburg, Rosa 1970 [1899], 'Reform or Revolution', *Rosa Luxemburg Speaks* içinde, Mary-Alice Waters (der.), New York: Pathfinder Press.

Lyotard, Jean-François 1984 [1979], *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, çeviren Geoff Bennington ve Brian Massumi, Manchester: Manchester University Press.

Macey, David 2000, *Frantz Fanon: A Life*, Londra: Granta.

MacGregor, David 1996, *Hegel, Marx, and the English State*, Toronto: University of Toronto Press.

Macherey, Pierre 1979, *Hegel ou Spinoza*, Paris: Maspero.

Macherey, Pierre 1992, 'Foucault/Roussel/Foucault', Michel Foucault, *Raymond Roussel* içinde, Paris: Gallimard.

Macherey, Pierre 1998, *In a Materialist Way: Selected Essays*, çeviren Ted Stolze, Londra: Verso.

Macherey, Pierre 1999, *Histoires de dinosaure*, Paris: Presses Universitaires de France.

MacIntyre, Alasdair 1998 [1958-9], 'Notes from the Moral Wilderness', *The MacIntyre Reader* içinde, Kelvin Knight (der.), Cambridge: Polity.

MacIntyre, Alistair (der.) 1972, *Hegel*, New York: Anchor Books.

Maclean, B. 1981, 'Kôzô Uno's *Principles of Political Economy*', *Science & Society*, 45, 2.

Maler, Henri 1995, *Convoiter l'impossible. L'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris: Albin Michel.

Mallet, Marie-Louise ve Ginette Michaud (der.) 2004, *Jacques Derrida*, Paris: L'Herne.

Malthus, Thomas R. 1970 [1798], *An Essay on the Principle of Population*, Harmondsworth: Penguin.

Mandel, Ernest 1975 [1972], *Late Capitalism*, çeviren Joris De Bres, Londra: New Left Books.

Mandel, Ernest 1995 [1980], *Long Waves of Capitalist Development: A Marxist Interpretation*, Londra: Verso.

Mangoni, Luisa 1977, 'Il problema del fascismo nei *Quaderni del carcere*', Ferri (der.) 1977 içinde.

Mann, Michael 1986 ve 1993, *The Sources of Social Power*, 2 cilt, Cambridge: Cambridge University Press.

Manning, Brian 1994, 'The English Revolution and the Transition from Feudalism to Capitalism', *International Socialism Journal*, 63: 75-87.

Manning, Brian 1997, 'A Muted Blast: Review of E.M. Wood ve N. Wood's *A Trumpet of Sedition*', *Socialist Review*, 208: 28-9.

Manning, Brian 1999, 'The English Revolution: The Decline and Fall of Revisionism', *Socialist History*, 14: 40-53.

Marazzi, Christian 1994, *Il posto dei calzini: La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica*, Bellinzona: Casagrande.

Marcus, Laura ve Lynda Nead (der.) 1999, *The Actuality of Walter Benjamin*, Londra: Lawrence & Wishart.

Maréchal, Jean-Paul 1997, *Le Rationnel et le raisonnable. L'économie, l'emploi et l'environnement*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Markner, Reinhard 1994, 'Walter Benjamin nach der Moderne. Etwas zur Frage seiner Aktualität angesichts der Rezeption seit 1983', *Schattenlinien* 8-9: 37-47. (Çevrimiçi: <http://markner.free.fr/wbrezept.htm>).

Markus, György 1978, *Marxism and Anthropology*, Assen: Gorcum.

Markus, György 1986 [1971], *Language and Production: A Critique of the Paradigms*, Dordrecht: Reidel.

Martin, James (der.) 2002, *Antonio Gramsci. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, 4 cilt, Londra: Routledge.

Martinez-Alier, Juan 1992a, 'Valeur économique, valeur écologique', *Écologie politique*, 1: 13-39.

Martinez-Alier, Juan 1992b, 'La confluence dans l'éco-socialisme', *L'idée de socialisme a-t-elle un avenir?* içinde, der. Jacques Bidet ve Jacques Texier, Paris: Presses Universitaires de France.

Martinez-Alier, Juan ve Klaus Schlupmann 1987, *Ecological Economics*, Oxford: Basil Blackwell.

Marx, Karl, 1964-72 [1905-10], *Theories of Surplus-Value*, 3 cilt, çevirenlery Emile Burns ve Renate Sampson, Moskova: Foreign Languages Publishing House.

Marx, Karl 1973a [1856], 'Speech at the Anniversary of the People's Paper', *Surveys from Exile* içinde, Londra: Penguin.

Marx, Karl 1973b [1939], *Grundrisse*, çeviren Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin/*New Left Review*.

Marx, Karl 1975a, *Early Writings*, çevirenler Gregor Benton ve Rodney Livingstone, Harmondsworth: Penguin/*New Left Review*.

Marx, Karl 1975b, 'Preface' to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Marx 1975a içinde.

Marx, Karl 1975c, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*, Marx and Engels 1975a'da.

Marx, Karl 1976-81 [1867], *Capital*, 3 cilt, çevirenler Ben Fowkes ve David Fernbach, Harmondsworth: Penguin.

Marx, Karl 1977, *Le Capital - Critique de l'économie politique*, Cilt 1, Paris: Éditions Sociales.

Marx, Karl 1978, *Class Struggles in France, Collected Works*, Cilt 10'da, Londra: Lawrence & Wishart.

Marx, Karl 1981 [1894], *Capital: Cilt Üç*, çeviren David Fernbach, Harmondsworth: Penguin/*New Left Review*.

Marx, Karl ve Frederick Engels 1965, *The German Ideology*, Londra: Lawrence & Wishart.

Marx, Karl ve Frederick, Engels 1969, *Selected Works*, Cilt 1, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl ve Frederick Engels 1976, *Collected Works*, Cilt 3, Londra: Lawrence & Wishart.

Marx, Karl ve Frederick Engels 1978, *On Colonialism*, Moskova: Progress Publishers.

Marx, Karl ve Frederick Engels 1983, *Collected Works*, Cilt 40, Londra: Lawrence & Wishart.

Marx, Karl ve Friedrich Engels 1987, *Collected Works*, Cilt 20: 1864-68, Londra: Lawrence & Wishart.

Masaryk, Tomas G. 1898, 'La crise scientifique et philosophique du marxisme contemporain', *Revue Internationale de Sociologie*, 6.

Matheron, François 1997, 'La recurrence du vide chez Louis Althusser', *Futur Antérieur* 1997 içinde.

Matsuura, Tamotsu 1972, 'Marginalism in Japan', *History of Political Economy*, 4: 533-50.

Mayer, Tom 1994, *Analytical Marxism*, Beverly Hills: Sage.

Mazzone, Alessandro 2001 [1981], *Mega 2: Marx ritrovato*, Roma: Media Print.

McLennan, Gregor 1981, *Marxism and the Methodologies of History*, Londra: Verso.

McNally, David 1988, *Political Economy and the Rise of Capitalism*, Berkeley: University of California Press.

McNally, David 1999, 'Turbulence in the World Economy', *Monthly Review*, 51, 2, çevrimiçi: <http://www.monthlyreview.org/699mcnal.htm>.

McNally, David 2001, *Bodies of Meaning*, New York: State University of New York Press.

McRobbie, Angela 1992, 'The *Passagenwerk* and the Place of Walter Benjamin in Cultural Studies; Benjamin, Cultural Studies, Marxist Theories of Art', *Cultural Studies*, 6, 2: 147-69.

Meaney, Mark E. 2002, *Capital as Organic Unity: The Role of Hegel's 'Science of Logic' in Marx's 'Grundrisse'*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Mercier-Josa, Solange 1980, *Lire Hegel et Marx*, Paris: Éditions Sociales.

Mercier-Josa, Solange 1999, *Entre Hegel et Marx*, Paris: L'Harmattan.

Messner, Dirk 1998 *The Network Society*, Londra: Cass.

Mészáros, István 1970, *Marx's Theory of Alienation*, Londra: Merlin Press.

Mészáros, István 1972, *Lukács's Concept of Dialectic*, Londra: Merlin Press.

Mészáros, István 1986, *Philosophy, Ideology and Social Science*, Brighton: Harvester Wheatsheaf.

Mészáros, István 1995, *Beyond Capital: Towards a Theory of Transition*, Londra: Merlin Press.

Meyerson, Gregory 2001, 'Rethinking Black Marxism: Reflections on Cedric Robinson and Others', *Cultural Logic* 3, 2, çevrimiçi: <http://clogic.eserver.org/3-1&2/meyerson.html>.

Miles, Robert 1982, *Racism and Migrant Labour*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Miles, Robert 1987, *Capitalism and Unfree Labour: Anomaly or Necessity?*, Londra: Tavistock.

Miles, Robert 1989, *Racism*, Londra: Routledge.

Miles, Robert 1993, *Racism After 'Race Relations'*, Londra: Routledge.

Milkman, Ruth 1997, *Farewell to the Factory: Auto Workers in the Late Twentieth Century*, Berkeley: University of California Press.

Miller, Christopher L. 1990, *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*, Chicago: University of Chicago Press.

Mitchell, Timothy J. 1991, 'The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics', *American Political Science Review*, 85, 1: 77-96.

Mizruchi, Mark 1996, 'What Do Interlocks Do? An Analysis, Critique, and Assessment of Research on Interlocking Directorates', *Annual Review of Sociology*, 22: 271-98.

Mizuta, H. 1977, 'Il marxismo in Giappone', *Revista storica italiana*, 89, 2: 281-300.

Monasta, Attilio 1985, *L'educazione tradita. Criteri per una diversa valutazione complessiva dei 'Quaderni del carcere di A. Gramsci'*, Pisa: Giardini.

Moody, Kim 1988, *An Injury to All: The Decline of American Unionism*, Londra: Verso.

Moody, Kim 1997, *Workers in a Lean World: Unions in the International Economy*, Londra: Verso.

Mooers, Colin 1991, *The Making of Bourgeois Europe*, Londra: Verso.

Mordenti Raul 1989, 'Il Gramsci di Togliatti. Appunti per una filologia gramsciana', *Modern times. Gramsci e la critica dell'americanismo* içinde, Giorgio Baratta and Andrea Catone (der.), Milano: Diffusioni '84.

Mordenti, Raul 1996, '*Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci', *Letteratura italiana. Le Opere* içinde, Alberto Asor Rosa (der.), Cilt IV, 2, Torino: Einaudi.

Mordenti, Raul 2007, *Gramsci e la rivoluzione necessaria*, Roma: Riuniti.

Morley, David ve Kuan Hsing Chen (der.) 1996, *Stuart Hall: Critical Dialogues*, Londra: Routledge.

Morton, Adam David 2003a, 'Historicizing Gramsci: Situating Ideas in and Beyond Their Context', *Review of International Political Economy*, 10, 1: 118-46.

Morton, Adam David 2003b, 'Structural Change and Neoliberalism in Mexico: "Passive Revolution" in the Global Political Economy', *Third World Quarterly*, 24, 4: 631-54.

Moseley, Fred 1992, *The Falling Rate of Profit in the Postwar United States Economy*, New York: St. Martin's Press.

Moseley, Fred 1997, 'The Falling Rate of Profit and the Future of Capitalism', *Review of Radical Political Economics*, 29, 4: 23-41.

Moseley, Fred 1993 (der.), *Marx's Method in 'Capital': A Reexamination*, Atlantic Highlands: Humanities Press.

Moseley, Fred ve Martha Campbell (der.) 1997, *New Investigations in Marx's Method*, Atlantic Highlands: Humanities Press.

Moseley, Fred (der.) 2005, *Marx's Theory of Money: Modern Appraisals*, Londra: Palgrave Macmillan.

Moulier Boutang, Yann 1992, *Louis Althusser. Une biographie*, Cilt 1, Paris: Grasset.

Moulier Boutang, Yann 1997, 'L'interdiction biographique et l'autorisation de l'oeuvre', *Futur Antérieur* 1997 içinde.

Mugnai, Massimo 1984, *Il mondo rovesciato: contraddizione e valore in Marx*, Bologna: Il Mulino.

Mulhern, Francis 1978, *The Moment of 'Scrutiny'*, Londra: New Left Books.

Müller, Jens Christian ve diğ. 1994 *Der Staat in den Köpfen: Anschlüsse an Louis Althusser und Nicos Poulantzas*, Mainz: Decaton.

Münster, Arno 1998, *Le Principe 'discussion'*, Paris: Éditions Kimé.

Murphy, Craig N. 1994, *International Organization and Industrial Change. Global Governance since 1850*, Cambridge: Polity.

Murphy, Kevin 2005, *Revolution and Counterrevolution: Class Struggle in a Moscow Metal Factory*, Oxford: Berghahn.

Murray, Martin ve Charles Post 1983, 'The Agrarian Question, Class Struggle and the Capitalist State in the United States and South Africa', *Insurgent Sociologist*, 11, 4: 37-56.

Murray, Patrick 1988, *Marx's Theory of Scientific Knowledge*, Atlantic Highlands: Humanities Press.

Murray, Patrick 1993, 'The Necessity of Money: How Hegel Helped Marx Surpass Ricardo's Theory of Value', Moseley (der.) 1993 içinde.

Murray, Patrick 2002, 'Reply to Geert Reuten', *Historical Materialism*, 10, 1: 155-76.

Nakano-Glenn, Evelyn 1999, 'The Social Construction and Institutionalization of Gender and Race: An Integrative Framework', *Revisioning Gender* içinde, Myra Marx Ferree, Judith Lorber ve Beth B. Hess (der.), Thousand Oaks: Sage.

Napoleoni, Claudio 1973, *Smith, Ricardo e Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.

Napoleoni, Claudio 1985, *Discorso sull'economia politica*, Torino: Bollati Boringhieri.

Naredo, José Manuel 1999, 'Quantifying Natural Capital: Beyond Monetary Value', *Conference of the Groupe Regards Critiques de l'Université de Lausanne*, 19-20 Ocak.

Negri, Antonio 1973, 'Ultimo tango a Mirafiori. Note sul convegno del Gramsci', *Aut aut*, 138: 77-83'te.

Negri, Antonio 1976, *Proletari e Stato. Per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico*, Feltrinelli: Milano.

Negri, Antonio 1977, *La forma Stato*, Feltrinelli: Milano.

Negri, Antonio 1991 [1979], *Marx beyond Marx: Lessons on the 'Grundrisse'*, çeviren Harry Cleaver, Michael Ryan ve Maurizio Viano, Londra: Pluto Press.

Negri, Antonio 1997, 'Lettera dal Carcere di Rebibbia', 10/09/1997, metin İnternette paylaşıldı.

Negri, Antonio 1997, 'Machiavel selon Althusser', *Futur Antérieur* 1997 içinde.

Negri, Antonio 1999, 'Biopolitica e contropotere', *DeriveApprodi*, 18: 40-52.

Negri, Antonio 2005, *La differenza italiana*, Roma: Nottetempo.

Negt, Oskar ve Alexander Kluge 1981, *Geschichte und Eigensinn*, Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

Negt, Oskar ve Alexander Kluge, 1993 [1972], *Public Sphere and Experience: Towards an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*, çeviren Peter Labanyi, Jamie Owen Daniel ve Miriam Hansen, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Neocleous, Mark 2003, *Imagining the State*, Maidenhead: Open University Press.

Nietzsche, Friedrich 1997 [1874], 'On the Uses and Disadvantages of History for Life', *Untimely Meditations* içinde, çeviren R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.

Nitzan, Jonathan ve Shimshon Bichler 2002 *The Global Political Economy of Israel*, Londra: Pluto.

Nohra, Fouad 1997, *Théories du capitalisme mondial*, Paris: L'Harmattan/Forum du Tiers-Monde.

Nordhaug, Christian 2002, 'Globalisation and the State: Theoretical Paradigms', *European Journal of Development Research*, 14, 10: 5-27.

Nove, Alec 1983, *The Economics of Feasible Socialism*, Londra: Allen and Unwin.

Nozick, Robert 1974, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.

O'Connor, James 1992, 'La seconde contradiction du capitalisme: causes et conséquences', *Actuel Marx*, 12: 30-40.

O'Connor, James 1999, 'A Prolegomenon to an Ecological Marxism: Thoughts on the Materialist Conception of History', *Capitalism, Nature, Socialism*, 10, 2: 77-106.

O'Connor, Martin 1996, 'Cherishing the Future, Cherishing the Other: A "Post-Classical" Theory of Value', *Models of Sustainable Development* içinde, Sylvie Faucheux, David Pearce and John Proops (der.), Cheltenham: Edward Elgar.

O'Hanlon, Rosalind 2000, 'Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia', *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* içinde, Vinayak Chaturvedi (der.), Londra: Verso.

Obispos Latinoamericanos 1978, *Los obispos latinoamericanos entre medellín y puebla*, San Salvador: Universidad Centroamericana.

Odum, Howard 1971, *Environment, Power and Society*, New York: Wiley-Interscience.

Offe, Claus 1984 [1972], *Contradictions of the Welfare State*, Londra: Hutchinson.

Okishio, Nobuo 1961, 'Technical Change and the Rate of Profit', *Kobe University Economic Review*, 7: 86-99.

Oldrini, Guido (der.) 1979, *Lukács*, Milano: Mondadori.

Oldrini, Guido (der.) 1981, *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli: Prisimi.

Ollman, Bertell 1993, *Dialectical Investigations*, Londra: Routledge.

Ouchi, Tsutomu 1983, 'Notes on the Theory of State-Monopoly Capitalism', *Annals of the Institute of Social Sciences*, 23, Tokyo University.

Overbeek, Henk 1990, *Global Capitalism and National Decline. The Thatcher Decade in Perspective*, Londra: Unwin Hyman.

Overbeek, Henk (der.) 1993, *Restructuring Hegemony in the Global Political Economy: the Rise of Transnational Neoliberalism in the 1980s*, Londra: Routledge.

Paetzold, Heinz 1974, *Neomarxistische Ästhetik*, Dusseldorf: Schwann.

Paggi, Leonardo 1970, *Antonio Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano*, Roma: Editori Riuniti.

Paggi, Leonardo 1984, *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese. 1923-1926*, Roma: Editori Riuniti.

Palmer, Bryan 1990, *Descent into Discourse*, Philadelphia: Temple University Press.

Panitch, Leo 1994, 'Globalization and the State', Panitch ve diğ., 2004 içinde.

Panitch, Leo 1996, 'Rethinking the Role of the State', James H. Mittleman (der.) *Globalization: Critical Reflections* içinde, Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Panitch, Leo ve diğ. 2004, *The Globalization Decade, A Critical Reader*, Londra: Merlin Press.

Panitch, Leo ve Colin Leys (der.) 1998, *Socialist Register 1998: The Communist Manifesto Now*, Londra: Merlin.

Panzieri, Raniero 1994, *Spontaneità e organizzazione. Gli anni dei 'Quaderni Rossi' 1959-1964*, Pisa: BFS Edizioni.

Papi, Fulvio (der.) 1983, *Dizionario Marx Engels*, Bologna: Zanichelli.

Parker, Mike ve Jane Slaughter 1988, *Choosing Sides: Unions and the Team Concept*, Detroit: Labour Education and Research Project.

Parry, Benita 1987, 'Problems in Current Theories of Colonial Discourse', *Oxford Literary Review*, 9, 1-2: 27-58.

Parry, Benita 2004, *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*, Londra: Routledge.

Pasolini, Pier Paolo 1972, 'Dal Laboratorio (Appunti *en poète* per una linguistica marxista)', *Empirismo eretico* içinde, Milano: Garzanti.

Passet, René 1996 [1979], *L'économique et le vivant*, Paris: Economica.

Pearce, David 1974, 'Economics and Ecology', *Surrey Papers in Economics*, 10.

Pêcheux, Michel 1982, *Language, Semantics and Ideology*, Basingstoke, Macmillan.

Pellerin, Hélène 2003, 'Crisis? What Crisis? The Politics of Migration Regulation in the Era of Globalization', *Globalization. Theory and Practice* içinde, Gillian Young ve Eleonore Kofman (der.), Londra: Continuum.

Pellerin, Hélène ve Henk Overbeek 2001, 'Neoliberal Regionalism and the Management of People's Mobility', Bieler ve Morton (der.) 2001 içinde.

Perroquet 62-3: 1/4-6. İngilizce çevirisi *Prelom*, 8'de, <http://www.prelomkolektiv.org/eng/08.htm> adresinden çevrim içi erişilebilir.

Perry, Matt 2002, *Marxism and History*, Londra: Palgrave.

Petitdemange, Guy 1985, 'Théologie(s) de la libération et marxisme(s)', 'Pourquoi la théologie de la libération' içinde, *Cahiers de l'actualité religieuse et sociale*, 307, ek.

Petrucciani, Stefano 1995, *Marx al tramonto del secolo: teoria critica tra passato e futuro*, Roma: Manifestolibri.

Peyrol, Georges (diğer adıyla Alain Badiou) 1983, '30 moyens de reconnaitre à coup sûr un vieux-marxiste', *Le Perroquet*, 29-30: 5-6. İngilizce çevirisi *Prelom*, 8'de, <http://www.prelomkolektiv.org/eng/08.htm> adresinden çevrimiçi erişilebilir

Pfotenhauer, Helmut 1975, *Ästhetische Erfahrung und gesellschaftliches System: Untersuchungen zu Methodenproblemen einer materialistischen Literaturanalyse am Spätwerk Walter Benjamins*, Stuttgart: Metzler.

Phéline Christian 1975, 'Répartition primaire des revenues et rentabilité du capital (1954-1973)', *Statistiques et Études Financières*, 19.

Pignon, Dominique ve Pierre Rigoulot 1982, 'La gauche schizophrène et la Pologne', *Les Temps Modernes*, 426.

Pigou, Arthur 1920, *The Economics of Welfare*, Londra: Macmillan.

Pinkard, Terry 1985, 'The Logic of Hegel's *Logic*', *Hegel* içinde, Michael Inwood (der.), Oxford University Press.

Pinkard, Terry 2000, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.

Podolinsky, Sergei 1880a, 'Le socialisme et l'unité des forces physiques', *La Revue socialiste*, 8: 353-65.

Podolinsky, Sergei 1880b, 'Le socialisme et la théorie de Darwin', *La Revue socialiste*, 3: 129-48.

Podolinsky, Sergei 1880c, 'Le travail humain et la conservation de l'énergie', *Revue internationale des sciences*, 5: 57-70.

Polanyi, Karl 1957 [1944], *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press.

Pomeranz, Kenneth 2000, *The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton: Princeton University Press.

Portantiero, Juan-Carlos 1981, *Los usos de Gramsci*, Mexico City: Folios Ediciones [2. basım Buenos Aires: Folios Ediciones, 1983; 3. basım Buenos Aires: Grijalbo, 1999].

Post, Charles 1982, 'The American Road to Capitalism', *New Left Review*, I, 133: 30-51.

Post, Charles 1995, 'The Agrarian Origins of US Capitalism: The Transformations of the Northern Countryside Before the Civil War', *Journal of Peasant Studies*, 22, 3: 389-445.

Post, Charles 1997, 'The Agrarian Revolution in the United States: The Development of Capitalism and the Adoption of the Reaper in the Antebellum US North', *Science & Society*, 61, 2: 216-28.

Postone, Moishe 1996, *Time, Labour and Social Domination*, Cambridge: Cambridge University Press.

Poulantzas, Nicos 1973, 'L'internationalisation des rapports capitalistes de l'État-nation', *Les Temps Modernes*, 319: 1456-500.

Poulantzas, Nicos 1975 [1974], *Classes in Contemporary Capitalism*, çeviren David Fernbach, Londra: New Left Books.

Poulantzas, Nicos 1978, *State, Power, Socialism*, Londra: Verso.

Power, Nina 2005, 'What Is Generic Humanity? Badiou and Feuerbach', *Subject Matters*, 2, 1: 35-46.

Power, Nina ve Alberto Toscano 2003, 'Think, Pig!: An Introduction to Badiou's Beckett', Alain Badiou, *On Beckett içinde*, Nina Power and Alberto Toscano (der.), Manchester: Clinamen Press.

Prakash, Gyan 1990, 'Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography'. *Comparative Studies in Society and History*, 32, 2: 383-408.

Préli, Georges 1977, *La Force du dehors. Extériorité, limite et non-pouvoir à partir de M. Blanchot*, Fontenay-sous-Bois: Recherches.

Prestipino, Giuseppe 2002, *Realismo e utopia: in memoria di Lukacs e Bloch*, Roma: Editori Riuniti.

Preve, Costanzo 1984, *La filosofia imperfetta: una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*, Milano: Franco Angeli.

Preve, Costanzo 1992a, *L'assalto al cielo: saggio su marxismo e individualismo*, Milano: Vangelista.

Preve, Costanzo 1992b, *Il pianeta rosso: saggio su marxismo e universalismo*, Milano: Vangelista.

Preve, Costanzo 1999, *I secoli difficili: introduzione al pensiero filosofico dell'ottocento e del novecento*, Pistoia: CRT.

Preve, Costanzo 2004, *Marx inattuale: eredita e prospettiva*, Torino: Bollati Boringhieri.

Preve, Costanzo 2007, *Storia critica del marxismo: dalla nascità di Marx alla dissoluzione de comunismo storico novescentesco*, Napoli: La Città del Sole.

Prigogine, Ilya ve Isabelle Stengers 1979, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris: Gallimard.

Prigogine, Ilya ve Isabelle Stengers 1984, *Order Out of Chaos*, Londra: Fontana.

Przeworski, Adam 1985, *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Przeworski, Adam 1991, *Democracy and the Market*, Cambridge: Cambridge University Press.

Quiniou, Yvon 1989, *Problèmes du matérialisme*, Paris: Méridiens Klincksieck.

Raddatz, Fritz 1979, 'Die Kräfte des Rausches für die Revolution gewinnen. Der Literaturbegriff des preußischen Snobs und jüdischen Melancholikers Walter Benjamin', *Revolte und Melancholie* içinde, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rancière, Jacques 1974, *La Leçon d'Althusser*, Paris: Gallimard.

Rancière, Jacques 1993, 'La scène du texte', Lazarus (der.) 1993 içinde.

Rancière, Jacques 1994, *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rancière, Jacques 1999, *Disagreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Raulet, Gérard 1988, 'Die neue Utopie. Die soziologische und philosophische Bedeutung der neuen Kommunikationstechnologien', *Die Frage nach dem Subjekt* içinde, Manfred Frank, Gérard Raulet ve Willem van Reijen (der.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Raulet, Gérard 1989a, 'Stratégies consensuelles et esthétique post-moderne', *Recherches sociologiques*, 20, 2.

Raulet, Gérard 1989b, 'Ornament und Demokratie', *Kunstforum international*, 100: 342-53.

Raulet, Gérard 1998, 'Über eine Materialismusdebatte, die nicht stattfund', *Kann Hoffnung enttäuscht werden?, Bloch-Jahrbuch 1997* içinde, Tübingen: Talheimer.

Raulet, Gérard 1999a, 'Demokratie zwischen Ornament und Dissens. Zur Architektonik des Global Village', 8. Uluslararası Bauhaus Kolokyumu, Weimar, Ekim.

Raulet, Gérard 1999b, *Apologie de la citoyenneté*, Paris: Cerf.

Raulet Gérard (der.) 1986, *Réification et utopie: Ernst Bloch et György Lukács. Un siècle après*, Arles: Actes Sud.

Raulet, Gérard ve Jochen Hörisch 1992, *Soziokulturelle Auswirkungen moderner Informations- und Kommunitionstechnologien in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich*, Frankfurt am Main: Campus.

Rawls, John 1971, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.

Raymond, Pierre (der.) 1997, *Althusser philosophe*, Paris: Presses Universitaires de France.

Rebitzer, James 1993, 'Radical Political Economy and the Economics of Labor Markets', *Journal of Economic Literature*, 31: 1394-434.

Rees, John (der.) 1998a, *Essays on Historical Materialism*, Londra: Bookmarks.

Rees, John 1998b, *The Algebra of Revolution: The Dialectic and the Classical Marxist Tradition*, Londra: Routledge.

Reich, Michael 1993, 'Radical Economics in Historical Perspective', *Review of Radical Political Economics*, 25, 3: 43-50.

Reich, Michael 1997, 'Social Structure of Accumulation Theory: Retrospect and Prospect', *Review of Radical Political Economics*, 29, 3: 1-10.

Reichelt, Helmut 1970, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.

Reichelt, Helmut 2001, *Zur logischen Structur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Freiburg: Ça ira Verlag.

Renault, Emmanuel 1995, *Marx et l'idée de critique*, Paris: Presses Universitaires de France.

Renton, David 2004, *Dissident Marxism*, Londra: Zder.

Rethinking Marxism 1998, *Rereading Althusser*, 10, 3.

Reuten, Geert 1989, 'Value as Social Form', *Value, Social Form and the State* içinde, Geert Reuten ve Michael Williams (der.), Londra: Routledge.

Reuten, Geert 2000, 'The Interconnections between Systematic Dialectics and Historical Materialism', *Historical Materialism*, 7: 137-65.

Ricoeur, Paul 1986, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press.

Righi, Maria Luisa (der.) 1995 [1989], *Gramsci nel mondo, Atti del convegno internazionale di studi gramsciani, Formia*, Roma: Fondazione Istituto Gramsci.

Rinascita/Il contemporaneo 1975, *Gramsci: L'edizione critica dei 'Quaderni del carcere', n. 30* (Valentino Gerratana, Dino Ferreri, Eric J. Hobsbawm, Christine Buci-Glucksmann, Leonardo Paggi, Nicola Badaloni, Paolo Spriano, Giacomo Marramao'nun makaleleriyle).

Robelin, Jean 1989, *Marxisme et socialisation*, Paris: Méridiens Klincksieck.

Robelin, Jean 1992, 'Gramsci et Althusser: problèmes et enjeux de la lecture althusserienne', *Modernité de Gramsci?* içinde, André Tosel (der.), Besançon: Annales Littéraires de l'Université de Besançon.

Robelin, Jean 1994, *La Petite fabrique du droit*, Paris: Kimé.

Robelin, Jean 1998, *Les Sagesses de l'art*, Paris: Kimé.

Roberts, Marcus 1996, *Analytical Marxism: A Critique*, Londra: Verso.

Robinson, Joan 1962, *Essays in the Theory of Economic Growth*, Londra: Macmillan.

Robinson, William I. 2004, *A Theory of Global Capitalism*, Baltimore: Johns Hopkins Universty Press.

Rockmore, Tom (der.) 1988, *Lukács Today: Essays in Marxist Philosophy*, Dordrecht: Reidel.

Roediger, David R. 1999, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Londra: Verso.

Roediger, David R. 2006, 'The Retreat from Race and Class', *Monthly Review*, 58, 1: 1-12.

Roemer, John 1981, *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Roemer, John 1982a, *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Roemer, John 1982b, 'New Directions in the Marxian Theory of Exploitation and Class', *Politics and Society*, 11, 3: 363-73.

Roemer, John 1982c, 'Exploitation, Alternatives and Socialism', *Economic Journal*, 92, 365: 87-107.

Roemer, John 1986, 'Should Marxists be Interested in Exploitation?', Roemer (der.) 1986 içinde.

Roemer, John 1992, 'Can There Be a Socialism after Communism?', *Politics and Society*, 3: 261-72.

Roemer, John 1994, *A Future for Socialism*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Roemer, John 1995, *Theories of Distributive Justice*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Roemer, John (der.) 1986, *Analytical Marxism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Roemer, John 1996 (der.), *Equal Shares*, Londra: Verso.

Rorty, Richard 1998, *Achieving Our Country*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Rorty, Richard 1999, 'Back to Class Politics', *Philosophy and Social Hope* içinde, Londra: Penguin.

Rosdolsky, Roman 1977 [1969], *The Making of Marx's 'Capital'*, çeviren Pete Burgess, Londra: Pluto Press.

Rosenberg, Justin 1994, *The Empire of Civil Society. A Critique of the Realist Theory of International Relations*, Londra: Verso.

Rosenberg, Justin 1996, 'Isaac Deutscher and the Lost History of International Relations', *New Left Review*, I, 215: 3-15.

Rosenberg, Justin 2000, *The Follies of Globalization Theory*, Londra: Verso.

Rosenberg, Justin 2005, 'A Post-Mortem to Globalization Theory', *International Politics*, 42, 1: 2-74.

Rosenberg, Justin 2006, 'Why There is No International Sociology?', *European Journal of International Relations*, 12: 307-40.

Rosenberg, Justin ve Alex Callinicos, yakında, 'Uneven and Combined Development: The Social-Relational Substratum of "the International"?', *Cambridge Review of International Affairs*.

Rosenthal, John 1998, *The Myth of the Dialectic*, Londra: Macmillan.

Rosewarne, Stuart 1997, 'Marxism, the Second Contradiction and Socialist Ecology', *Capitalism, Nature, Socialism*, 8, 2: 99-120.

Rossi, Mario 1974, *Cultura e rivoluzione*, Roma: Editori Riuniti.

Rossi, Pietro (der.) 1969, *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani*, Cilt I, Roma: Editori Riuniti-Istituto Gramsci.

Rossi, Pietro (der.) 1970, *Gramsci e la cultura contemporanea*, Cilt II, Roma: Editori Riuniti-Istituto Gramsci.

Rossi-Landi, Ferruccio 1982, *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, ikinci basım gözden geçirildi ve genişletildi, Milano: Mondadori.

Rossi-Landi, Ferruccio 1983, *Language as Work and Trade*, South Hadley, Mass.

Rossi-Landi, Ferruccio 1990, *Marxism and Ideology*, Oxford: Oxford University Press.

Rousset, Pierre 1994, 'Biosphère, crise écologique et crise sociale', *Politis: La Revue*, 8: 81-4.

Ruben, David-Hillel 1977, *Marxism and Materialism*, Hassocks: Harvester.

Rubin, Isaac I. 1972 [1928], *Essays on Marx's Theory of Value*, çeviren Milos Samardzija ve Fredy Perlman, Detroit: Black and Rder.

Runciman, Walter G. 1989, *A Treatise on Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rupert, Mark 1995, *Producing Hegemony: The Politics of Mass Production and American Global Power*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rupert, Mark 2000, *Ideologies of Globalization: Contending Visions of a New World Order*, Londra: Routledge.

Rupert, Mark 2003, 'Globalizing Common Sense: A Marxian-Gramscian (Re)Vision of the Politics of Governance/Resistance', *Review of International Studies*, 29, 1: 181-98.

Saad-Filho, Alfredo 2002, *The Value of Marx: Political Economy for Contemporary Capitalism*, Londra: Routledge.

Sachs, Wolfgang ve Gustavo Esteva 1996, *Des ruines du développement*, Montreal: Ecosociété.

Said, Edward W. 1979, *Orientalism*, New York: Vintage.

Said, Edward W. 1994, *Representations of the Intellectual*, Londra: Vintage.

Said, Edward W. 2004, *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward W. Said*, Gauri Viswanathan (der.), Londra: Bloomsbury.

Salt, James 1989, 'Sunbelt Capital and Conservative Political Realignment in the 1970's and 1980's', *Critical Sociology*, 17: 145-65.

Samuel, Raphael 1980, 'British Marxist History', *New Left Review*, I, 120: 21-96.

Samuel, Raphael 1991, 'Reading the Signs', *History Workshop Journal*, 32, 3: 88-109.

Samuel, Raphael 1992, 'Reading the Signs: II. Fact-Grubbers and Mind-Readers', *History Workshop Journal*, 33, 2: 220-51.

Sandevince, Paul 1984a, 'La politique sous condition', *Le Perroquet*, 42: 1-3.

Sandevince, Paul 1984b, 'Les formes de conscience (Octobre 1980)', *Le Perroquet*, 42: 5-6.

Sandevince, Paul 1984c, 'La fin des références (Mayıs 1982)', *Le Perroquet*, 42, 1984.

Sartre, Jean-Paul 1968 [1960], *Search for a Method*, çeviren Hazel Barnes, New York: Vintage Books.

Sasso, Gennaro 1991, 'Gramsci, troppo politico per essere filosofo', röportaj G. Lehner, *Avanti!* içinde, Ocak 20-1.

Sasso, Gennaro 2003, 'Gramsci e l'idealismo (Appunti e considerazioni)', *La Cultura*, 3: 351-402'de.

Saville, John 1977, 'The Radical Left Expects the Past to Do its Duty', *Labour History* 18, 2: 267-74.

Saville, John 1987, *1848: The British State and the Chartist Movement*, Cambridge: Cambridge University Press.

Saville, John 2003, *Memoirs from the Left*, Londra: Merlin.

Sayer, Andrew 2005, *The Moral Significance of Class*, Cambridge: Cambridge University Press.

Scheuerman, William E. 2004, *Liberal Democracy and the Social Acceleration of Time*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Schmid-Noerr, Gunzelin 1988, *Metamorphosen der Aufklärung. Vernunftkritik heute*, Tübingen: Diskord.

Schmidt, Alfred 1965, 'Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus', *Existentialismus und Marxismus: eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel* içinde, Alfred Schmidt (der.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schmidt, Alfred 1971a, 'Der strukturalistische Angriff auf die Geschicht', *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie* içinde, Alfred Schmidt (der.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schmidt, Alfred 1971b [1962], *The Concept of Nature in Marx*, çeviren Ben Fowkes, Londra: New Left Books.

Schmidt, Alfred 1977a, *Studien über Materialismus (Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem)*, Münih: Piper.

Schmidt, Alfred 1977b [1973], *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, Münih: Hanser.

Schmidt, Alfred 1981 [1971], *History and Structure: An Essay on Hegelian-Marxist and Structuralist Theories of History*, çeviren Jeffrey Herf, Cambridge, MA.: MIT Press.

Schmidt, Alfred ve Werner Post 1975, *Was ist Materialismus?*, Münih: Kösel.

Scholem, Gershom 1976, *On Jews and Judaism in Crisis*, New York: Schocken Books.

Scholem, Gershom 1981, *The Story of a Friendship*, New York: New York Review of Books.

Schürmann, Reiner 1982, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris: Seuil.

Schwarz, Bill 1982, '"The People" in History: The Communist Party Historians' Group, 1946-1956', *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics* içinde, Richard Johnson ve diğ. (der.), Minneapolis: University of Minnesota Press.

Schwarz, Winfried 1978, *Die Strukturgeschichte des Marxschen Hauptwerkes*, Batı Berlin: DEB.

Schwarz, Yves 1988, *Expérience et connaissance du travail*, Paris: Messidor/Éditions Sociales.

Schwarz, Yves 1992, *Travail et philosophie: convocations mutuelles*, Toulouse: Octarès.

Schwarz, Yves 2000, *Le paradigme ergologique ou Un métier de philosophe*, Toulouse: Octarès.

Schweickart, David 1992a, 'Economic Democracy: A Worthy Socialism that Would Really Work', *Science & Society*, 56, 1: 9-38.

Schweickart, David 1992b, 'Socialism, Democracy, Market, Planning: Putting the Pieces Together', *Review of Radical Political Economics*, 24, 3-4: 29-45.

Schweickart, David 1993, *Against Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Science & Society 2001-2, 'The Transnational Ruling Class Formation Thesis: A Symposium', 65, 4: 464-533.

Scott, David 1999, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton: Princeton University Press.

Scott, James 1998, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven: Yale University Press.

Seel, Martin 1996a, *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Seel, Martin 1996b [1991], *Eine Ästhetik der Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Seel, Martin 1997 [1985], *Die Kunst der Entzweiung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Segesvary, Victor 2004, *World State, Nation States, or Non-Centralized Institutions? A Vision of the Future in Politics*, Lanham: University Press of America.

Sekine, Thomas 1975, 'Uno-Riron: A Japanese Contribution to Marxian Political Economy', *Journal of Economic Literature*, 13, 3: 847-77.

Sekine, Thomas 1980, 'The Necessity of the Law of Value', *Science & Society*, 44, 3: 289-304.

Sekine, Thomas 1981, 'The Circular Motion of Capital', *Science & Society*, 45, 3: 288-305.

Sekine, Thomas 1982-3, 'The Law of the Market Value', *Science & Society*, 46, 4.

Sekine, Thomas 1984-6, *The Dialectic of Capital*, 2 cilt, Tokyo: Yushindo Press.

Sekine, Thomas 1997, *An Outline of the Dialectic of Capital*, 2 cilt, Londra: Macmillan.

Serequeberhan, Tsenay 1997, 'The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy', *Postcolonial African Philosophy içinde*, Emmanuel Chukwudi Eze (der.), Oxford: Blackwell.

Sertel, Murat 1982, *Workers and Incentives*, Kuzey Hollanda: Elsevier.

Sève, Lucien 1980, *Une Introduction à la philosophie marxiste*, Paris: Éditions Sociales.

Sève, Lucien 1998, *Commencer par les fins*, Paris: La Dispute.

Sève, Lucien 2004, *Penser avec Marx aujourd'hui*, Volume 1, *Marx et nous*, Paris: La Dispute.

Sève, Lucien (der.) 1998, *Sciences et dialectique*, Paris: La Dispute.

Sève, Lucien (der.) 2005, *Émergence, complexité et dialectique: sur les systèmes non-linéaires*, Paris: Odile Jacob.

Shaikh, Anwar 1992, 'The Falling Rate of Profit as the Cause of Long Waves: Theory and Empirical Evidence', Kleinknecht, Mandel ve Wallerstein (der.) 1992 içinde.

Shaw, Martin 2000, *Theory of the Global State. Globality as an Unfinished Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shilliam, Robbie 2004, 'Hegemony and the Unfashionable Problematic of "Primitive Accumulation"', *Millennium*, 32, 1: 59-88.

Shohat, Ella ve Robert Stam 1994, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, Londra: Routledge.

Sivanandan, Ambalavaner 1981, 'From Resistance to Rebellion: Asian and Afro-Caribbean Struggles in Britain', *Race and Class* 23, 2-3: 111-52.

Sivanandan, Ambalavaner 1991, *A Different Hunger: Writings on Black Resistance*, Londra: Pluto Press.

Sivanandan, Ambalavaner 2006, 'Race, Terror and Civil Society', *Race and Class* 47, 3: 1-8.

Skirbekk, Gunnar 1974, 'Marxisme et écologie', *Esprit*, 440: 643-52.

Slaughter, Anne-Marie 2004 *A New World Order*, Princeton: Princeton University Press.

Slaughter, Cliff 1980, *Marxism, Ideology and Literature*, Londra: Macmillan.

Smith, Tony 1990, *The Logic of Marx's 'Capital': Replies to Hegelian Criticism*, Albany: State University of New York Press.

Smith, Tony 1993, 'Marx's *Capital* and Hegelian Dialectical Logic', Moseley (der.) 1993 içinde.

Smith, Tony 2000, *Technology and Capital in the Age of Lean Production: A Marxian Critique of the 'New Economy'*, Albany: State University of New York Press.

Smith, Tony 2003, 'On the Homology Thesis', *Historical Materialism*, 11, 1: 185-94.

Smith, Tony 2006, *Models of Globalisation: A Systematic Marxist Account*, Leiden: Brill Academic Publishers.

Sohn-Rethel, Alfred 1971, *Warenform und Denkform*, Frankfurt: Europa Verlag.

Sohn-Rethel, Alfred 1978, *Intellectual and Manual Labour*, Basingstoke, Macmillan.

Soja, Edward 1989, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Modern Critical Social Theory*, Londra: Verso.

Soldani, Franco 1994, *Il Cristallo e l'organismo. Natura del modo di produzione capitalistico*, Milano: Punto Rosso.

Sollers, Philippe 1974, 'Critiques', *Tel Quel*, 57: 127-37.

Sorel, Georges 1982, *La Décomposition du marxisme*, Paris: Presses Universitaires de France.

Spivak, Gayatri Chakravorty 1988, 'Can The Subaltern Speak?', *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (der.), Urbana: University of Illinois Press.

Stalin, Joseph 1951, *Concerning Marxism in Linguistics*, Londra: *Soviet News*.

Ste. Croix, Geoffrey de 1981, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londra: Duckworth.

Ste. Croix, Geoffrey de 1984, 'Class in Marx's Conception of History, Ancient and Modern', *New Left Review*, I, 146: 94-111.

Stedman Jones, Gareth 1983, *Languages of Class*, Cambridge: Cambridge University Press.

Stiegler, Barbara 2001, *Nietzsche et la biologie*, Paris: Presses Universitaires de France.

Stiglitz, Joseph 1993, 'Market Socialism and Neoclassical Economics', Bardhan ve Roemer (der.) 1993 içinde.

Stroshane, Tim 1997, 'The Second Contradiction of Capitalism and Karl Polanyi's *The Great Transformation*', *Capitalism, Nature, Socialism*, 8, 3: 93-116.

Sugihara, Shiro 1983, 'Uno, Kôzô', *Kodansha Encylopedia of Japan*.

Sung, Jung Mo 1989, *A idolatria do capital e a morte dos pobres*, San Paulo: Edições Paulinas.

Sung, Jung Mo 1995, *Teologia e economia*, Petropolis: Vozes.

Taylor, Charles 1975, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles 1978/9, 'The Validity of Transcendental Arguments', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79: 151-65.

Taylor, Peter J. 1994, 'The State as Container: Territoriality in the Modern World System', *Progress in Human Geography*, 18, 3: 151-62.

Teeple, Gary 1983, *Marx's Critique of Politics, 1842-1847*, Toronto: University of Toronto Press.

Tertulian, Nicolas 1980, *Georges Lukács: étapes de sa pensée esthétique*, Paris: Sycomore.

Tertulian, Nicolas 1981, *Lukács. La rinascità dell'ontologia*, Roma: Riuniti.

Tertulian, Nicolas 1993, 'Georg Lukács et le stalinisme', *Les Temps Modernes*, 563: 1-45.

Teschke, Benno 1997, 'Review of Guy Bois's *The Transformation of the Year 1000*', *Historical Materialism*, 1: 96-202.

Teschke, Benno 1998, 'Geopolitical Relations in the European Middle Ages', *International Organization*, 52: 325-58.

Teschke, Benno 2001, 'The Non-Modernity of the Westphalian System of State: Dynasticism, Territoriality, Equilibrium', UCLA/Center for Social Theory and Comparative History.

Teschke, Benno 2002, 'Theorizing the Westphalian System of States: International Relations from Absolutism to Capitalism', *European Journal of international relations*, 8, 1: 5-48.

Teschke, Benno 2003, *The Myth of 1648. Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations*, Londra: Verso.

Teschke, Benno 2005, 'Bourgeois Revolution, State Formation and the Absence of the International', *Historical Materialism*, 13, 2: 3-26.

Texier, Jacques 1998, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris: Presses Universitaires de France.

Thoburn, Nicholas 2003, *Deleuze, Marx and Politics*, Londra: Routledge.

Thomas, Paul 1994, *Alien Politics: Marxist State Theory Revisited*, Londra: Routledge.

Thompson, Dorothy 1993, *Outsiders: Class, Gender and Nation*, Londra: Verso.

Thompson, Edward P. 1957, 'Socialist Humanism', *New Reasoner*, 1: 105-43.

Thompson, Edward P. 1958, 'Agency and Choice', *New Reasoner*, 5: 89-106.

Thompson, Edward P. 1976, *Whigs and Hunters*, Harmondsworth: Penguin.

Thompson, Edward P. 1978, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londra: Merlin.

Thompson, Edward P. 1980 [1963], *The Making of the English Working Class*, Londra: Penguin.

Thompson, Edward P. 1981, 'The Politics of Theory', *People's History and Socialist Theory* içinde, Raphael Samuel (der.), Londra: Routledge.

Thompson, Edward P. 1994 [1986], 'Agenda for Radical History', *Persons and Polemics* içinde, Edward Thompson (der.), Londra: Merlin.

Thompson, Willie 2000, *What Happened to History?*, Londra: Pluto.

Ticktin, Hilel 1998, 'The Problem Is Market Socialism', *Market Socialism: The Debate among Socialists* içinde, Bertell Ollman (der.), Londra: Routledge.

Togliatti, Palmiro 2001, *Scritti su Gramsci*, Guido Liguori (der.), Roma: Editori Riuniti.

Tomba, Massimiliano, yakında, 'The Differentials of Surplus-Value', *Historical Materialism*.

Tooke, J. Horne 1993 [1786-1805], *Epea Pteroenta, or The Diversions of Purley*, Londra: Routledge.

Toscano, Alberto 2004a, 'Communism as Separation', *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* içinde, Peter Hallward (der.), Londra: Continuum.

Toscano, Alberto 2004b, 'From the State to the World?: Badiou and Anti-Capitalism', *Communication and Cognition*, 37, 3/4: 199-224, ayrıca çevrimiçi: <http://www.goldsmiths.ac.uk/csisp/papers/toscano_stateToWorld.pdf>.

Toscano, Alberto 2006a, 'Can Violence Be Thought? Notes on Badiou and the Possibility of (Marxist) Politics', *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture*, 5, 1: 6-38.

Toscano, Alberto 2006b, 'The Bourgeois and the Islamist, or, The Other Subjects of Politics', *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 2, 1-2: 15-38.

Tosel, André 1974, 'Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917. Histoire de la philosophie', *Encyclopédie de la Pleiade* içinde, Cilt 3, Paris: Gallimard.

Tosel, André 1981, 'Filosofia marxista e traducibilità dei linguaggi e delle pratiche', Bronislaw Baczko ve diğ., *Filosofia e politica. Scritti dedicati a Cesare Luporini* içinde, Floransa: La Nuova Italia.

Tosel, André 1984, *Praxis: vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris: Messidor/ Éditions Sociales.

Tosel, André 1991, *L'Esprit de scission. Études sur Marx, Gramsci, Lukács*, Besançon: Annales Littéraires de l'Université de Besançon.

Tosel, André 1996, *Études sur Marx (et Engels). Vers un communisme de la finitude*, Paris: Kimé.

Touboul, Hervé 2004, *Marx, Engels et la question de l'individu*, Paris: Presses Universitaires de France.

Toussaint, Eric 1998, *La Bourse ou la vie: la finance contre les peuples*, Brüksel: CADTM.

Trân Duc Thao 1973, *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*, Paris, Éditions Sociales.

Trebitsch, Michel 1991, 'Preface', Lefebvre 1991 içinde.

Tronti, Mario 1971 [1966], *Operai e capitale*, Einaudi: Torino.

Tronti, Mario 1980, *Il tempo della politica*, Roma: Editori Riuniti.

Tronti, Mario 1998, *La politica al tramonto*, Torino: Einaudi.

Truffaut, François 1978, *Hitchcock*, Londra: Granada.

Turchetto, Maria 1999, *Lavoro impresa capitale: lezioni di storia del pensiero economico*, Saonara: Logos.

Turner, Graeme 1990, *British Cultural Studies*, Unwin Hyman: Londra.

UCFML 1983, 'Le Marxisme comme politique', *Le Perroquet*, 29-30: 1-3.

Uchida, Hiroshi 1988, *Marx's 'Grundrisse' and Hegel's 'Logic'*, Londra: Routledge.

Uno, Kôzô 1980 [1950-2], *Principles of Political Economy: Theory of a Purely Capitalist Society*, çeviren Thomas Sekine, Brighton: Harvester.

Vacca, Giuseppe 1977, 'La "questione politica degli intellettuali" e la teoria marxista dello Stato nel pensiero di Gramsci', Ferri (der.) 1977 içinde.

Vacca, Giuseppe 1999, *Appuntamenti con Gramsci. Introduzione allo studio dei 'Quaderni del carcere'*, Roma: Carocci.

Vadée, Michel 1987, *Marx, penseur du possible*, Paris: Méridiens Klincksieck.

Van der Pilj, Kees 1984, *The Making of the Atlantic Ruling Class*, Londra: Verso.

Van der Pilj, Kees 1998, *Transnational Classes and International Relations*, Londra: Routledge.

Van der Pijl, Kees 2001-2, 'Globalization or Class Society in Transition?', *Science & Society*, 65, 4: 492-500.

Van der Pijl, Kees 2005, 'Gramsci and Left Managerialism', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8, 4: 499-511.

Van Parijs, Philippe 1981, *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*, Totowa: Rowman and Littlefield.

Van Parijs, Philippe 1993, *Marxism Recycled*, Cambridge: Cambridge University Press.

Van Parijs, Philippe 1995, *Real Freedom for All*, Oxford: Oxford University Press.

Vanek, Jaroslav 1970, *The General Theory of Labour Managed Economics*, Ithaca: Cornell University Press.

Veca, Salvatore 1977, *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Milano: Il Saggiatore.

Velho, Otavio Guilherme 1982, *Sociedade e agricultura*, Rio de Janeiro: Editora Zahar.

Vernadsky, Vladimir 1924, *La Géochimie*, Paris: Félix Alcan.

Vincent, Jean-Marie 1973, *Fétichisme et société*, Paris: Anthropos.

Vincent, Jean-Marie 1991 [1987], *Abstract Labour: A Critique*, çeviren Jim Cohen, New York: St. Martin's Press.

Vincent, Jean-Marie 2001, *Un autre Marx*, Lausanne: Page 2.

Virdee, Satnam (yakında) 'Race, Class and the Dialectics of Social Transformation', *Handbook of Race and Ethnic Studies* içinde, Patricia Hill-Collins and John Solomos (der.), Londra: Sage.

Virno, Paolo 1990, 'Citazioni di fronte al pericolo', *Luogo commune*, 1: 9-13.

Virno, Paolo 2002, *Grammatica della moltitudine*, Roma: Derive Approdi.

Vivien, Franck-Dominique 1994, *Économie et écologie*, Paris: La Découverte.

Vivien, Franck-Dominique 1996, 'Marxisme et écologie politique, le rendez-vous manqué de Sergueï Podolinsky', *Actualiser l'économie de Marx* içinde, Paris: Presses Universitaires de France.

Voigt, Rudiger (der.) 2000, *Abscheid vom Staat - Rückkehr zum Staat?* 3. dijital basım, çevrimiçi: <www.staatswissenschaft.de>.

Voloshinov, Valentin N. 1973, *Marxism and the Philosophy of Language*, New York: Seminar Press.

Von Laue, Theodore 1987, *The World Revolution of Westernization: The Twentieth Century in Global Perspective*, Oxford: Oxford University Press.

Voza, Pasquale 2004, 'Rivoluzione passiva', *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei 'Quaderni del carcere'* içinde, Fabio Frosini ve Guido Liguori (der.), Roma: Carocci.

Vranicki, Predrag 1961, *Historija marksisma*, Zagreb: Naprijder.

Vygodskij, Vitali S. 1976, *Wie 'Das Kapital' enstand*, Berlin: Dietz Verlag [V.S. Vygodski, *The story of a great discovery. How Karl Marx wrote 'Capital'* adıyla İngilizceye çevrildi, Londra: Abacus Press, 1974.]

Vygotsky, Lev S. 1962, *Thought and Language*, Cambridge, MA., MIT Press.

Wagner, Birgit 1991, 'Antonio Gramsci. La radicale provvisorietà del pensiero. Questione di metodo: Una rilettura del Quaderno 11', *Il Manifesto* içinde, 6 Kasım.

Wallerstein, Immanuel 1974-88, *The Modern World System*, 3 cilt, New York: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel 1983, *Historical Capitalism*, Londra: Verso.

Wallerstein, Immanuel 1991, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Cambridge: Polity.

Warin, François 1994, *Nietzsche et Bataille. La parodie à l'infinie*, Paris: Presses Universitaires de France.

Watanabe, H. 1983, 'Logico-Genetical Approximation: The Analysis of the Unfolding of the Value Form', *Keisai Gaku*, 44, 4 and 45, 1.

Wayne, Mike 2001, 'Redeeming Walter Benjamin', <http://clogic.eserver.org/3-1&2/wayne.html> adresinde çevrimiçi erişilebilir.

Weisskopf, Thomas 1992, 'Towards a Socialism for the Future, in the Wake of the Demise of the Socialism of the Past', *Review of Radical Political Economics*, 24, 3-4: 1-28.

Weisskopf, Thomas E. 1993, 'A Democratic Enterprise-Based Market Socialism', Bardhan ve Roemer (der.) 1993 içinde.

Wellmer, Albrecht 1985, 'Adorno, Anwalt des Nicht-Identischen', *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* içinde, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wells, David 1982, *Marxism and the Modern State. An Analysis of Fetishism in Capitalist Society*, Brighton: Harvester.

Werckmeister, Otto Karl 1992, 'Walter Benjamins 'Passagenwerk als Modell für eine kunstgeschichtliche Synthese', *Frankfurter Schule und Kunstgeschichte* içinde, Andreas Berndt, Peter Kaiser, Angela Rosenberg ve Diana Trinkner (der.), Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Werckmeister, Otto Karl 1997, *Linke Ikonen. Benjamin, Eisenstein, Picasso - Nach dem Fall des Kommunismus*, Münih: Carl Hanser. [*Icons of the Left: Benjamin and Eisenstein, Picasso and Kafka after the Fall of Communism* adıyla İngilizceye çevrildi, Chicago: University of Chicago Press, 1999.]

Wickham, Chris 1988, 'Historical Materialism, Historical Sociology', *New Left Review*, I, 171: 63-78.

Wiggershaus, Rolf 1994 [1986], *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, çeviren Michael Robertson, Cambridge: Polity.

Williams, Michael (der.) 1989, *Value, Social Form and the State*, Londra: Routledge.

Williams, Raymond 1958, *Culture and Society*, Londra: Chatto & Windus.

Williams, Raymond 1961, *The Long Revolution*, Londra: Chatto & Windus.

Williams, Raymond 1962, *Communications*, Londra: Penguin.

Williams, Raymond 1966, *Modern Tragedy*, Londra: Chatto & Windus.

Williams, Raymond 1968, *Drama from Ibsen to Brecht*, Londra: Chatto & Windus.

Williams, Raymond 1971, *Orwell*, Londra: Fontana.

Williams, Raymond 1973, *The Country and the City*, Londra: Chatto & Windus.

Williams, Raymond 1974, *Television: Technology and Cultural Form*, Londra: Fontana.

Williams, Raymond 1976, *Keywords*, Londra: Fontana.

Williams, Raymond 1977, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

Williams, Raymond 1979, *Politics and Letters: Interviews with 'New Left Review'*, Londra: New Left Books.

Williams, Raymond 1981, *Culture*, Londra: Fontana.

Williams, Raymond 1989, *The Politics of Modernism*, Londra: Verso.

Willke, Helmut 1992, *Die Ironie des Staates*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wilson, Scott 1995, *Cultural Materialism*, Oxford: Blackwell.

Wissel, Jens 2007, *Die Transnationalisierung von Herrschaftsverhältnissen. Zur Aktualität von Nicos Poulantzas' Staatstheorie*, Baden-Baden: Nomos.

Witte, Bernd 1975, 'Benjamin and Lukács. Historical Notes on the Relationship Between Their Political and Aesthetic Theories', *New German Critique*, 5, 3-26.

Witte, Bernd 1992, 'Allegorien des Schreibens: Eine Lektüre von Walter Benjamins Trauerspielbuch', *Merkur*, 2, Şubat: 125-36.

Wolff, Edward 1992, 'Structural Change and the Movement of the Rate of Profit in the USA', Kleinknecht, Mandel ve Wallerstein (der.) 1992 içinde.

Womack, John, Daniel T. Jones, Daniel Roos 1990, *The Machine that Changed the World: Based on the Massachusetts Institute of Technology 5-Million Dollar 5-Year Study on the Future of the Automobile*, New York: Rawson Associates.

Wood, Ellen M. 1972, *Mind and Politics*, Berkeley: University of California Press.

Wood, Ellen M. 1978, 'C. B. Macpherson: Liberalism and the Task of Socialist Political Theory', *Socialist* Register 1978 içinde, Ralph Miliband be John Saville (der.), Londra: Merlin Press.

Wood, Ellen M. 1981a, 'Liberal Democracy and Capitalist Hegemony: A Reply to Leo Panitch on the Task of Socialist Political Theory', *Socialist Register* 1981 içinde, Ralph Miliband ve John Saville (der.), Londra: Merlin Press.

Wood, Ellen M. 1981b, 'The Separation of the Economic and the Political in Capitalism', *New Left Review*, I, 127: 66-93.

Wood, Ellen M. 1984, 'Marxism and the Course of History', *New Left Review*, I, 147: 95-107.

Wood, Ellen M. 1985, 'The State and Popular Sovereignty in French Political Thought: A Geneology of Rousseau's 'General Will'', *History from Below* içinde, der. Frederick Krantz, Oxford: Blackwell.

Wood, Ellen M. 1988, *Peasant-Citizen and Slave*, Londra: Verso.

Wood, Ellen M. 1991, *The Pristine Culture of Capitalism*, Londra: Verso.

Wood, Ellen M. 1992, 'Locke Against Democracy: Consent, Representation and Suffrage in the Two Treaties', *History of Political Thought*, 13, 4: 657-89.

Wood, Ellen M. 1994a, 'Radicalism, Capitalism and Historical Contexts: Not Only a Reply to Richard Ashcroft on John Locke', *History of Political Thought*, 15, 3: 323-72.

Wood, Ellen M. 1994b, 'From Opportunity to Imperative', *Monthly Review*, 46: 14-44.

Wood, Ellen M. 1995a, *Democracy Against Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, Ellen M. 1995b, 'Chronology of the New Left', *Socialist Register* 1995 içinde, Leo Panitch (der.), Londra: Merlin Press.

Wood, Ellen M. 1995c, 'Rational Choice Marxism: Is the Game worth the Candle?', Carver ve Thomas (der.) 1995 içinde.

Wood, Ellen M. 1996, 'Capitalism, Merchants and Bourgeois Revolution: Reflections on the Brenner Debate and its Sequel', *International Review of Social History*, 41: 209-32.

Wood, Ellen M. 1999a, *The Origin of Capitalism*, New York: Monthly Review Press.

Wood, Ellen M. 1999b, 'The Politics of Capitalism' *Monthly Review*, Eylül 1999, 12-26.

Wood, Ellen M. 1998 [1986], *The Retreat from Class: A New 'True' Socialism*, Londra: Verso.

Wood, Ellen M. 2002, *The Origins of Capitalism. A Longer View*, Londra: Verso.

Wood, Ellen M. 2003, *Empire of Capital*, Londra: Verso.

Wood, Ellen M. ve John Bellamy Foster (der.) 1997, *In Defense of History*, New York: Monthly Review Press.

Wood, Ellen M. ve Neal Wood 1978, *Class Ideology and Ancient Political Theory*, Oxford: Blackwell.

Wood, Ellen M. ve Neal Wood 1997, *A Trumpet of Sedition*, Londra: Pluto.

Wood, Neal 1983, *The Politics of Locke's Philosophy*, Berkeley: University of California Press.

Wood, Neal 1984, *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley: University of California Press.

Wright, Erik Olin 1978, *Class, Crisis, and the State*, Londra: Verso.

Wright, Erik Olin 1985, *Classes*, Londra: Verso.

Wright, Erik Olin 1989, 'Rethinking, Once Again, the Concept of Class Structure', *The Debate on Classes* içinde, Erik Olin Wright (der.), Londra: Verso.

Wright, Erik Olin 1994, *Interrogating Inequality*, Londra: Verso.

Wright, Erik Olin 1997a, 'Reflections on Socialism, Capitalism and Marxism: An Interview with Erik Olin Wright', *Imprints*, 2, 2.

Wright, Erik Olin 1997b, *Class Counts*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wright, Erik Olin 1998, 'Equality, Community and "Efficient Distribution"', Bowles ve Gintis (der.) 1998 içinde.

Wright, Erik Olin, Andrew Levine ve Elliot Sober 1992, *Reconstructing Marxism*, Londra: Verso.

Yale French Studies 1995, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey and the Labor of Reading*, 88.

Young, Robert 1990, *White Mythologies: Writing History and the West*, Londra: Routledge.

Zeitlin, Jonathan ve Philippe Pochet (der.) 2005, *The Open Method of Co-ordination in Action: the European Employment and Social Inclusion Strategy*, Brüksel: P.I.E.-Lang.

Ziltener, Patrick 2001, *Strukturwandel der europäischen Integration. Die Europäische Union und die Veränderung von Staatlichkeit*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Žižek, Slavoj 1998, 'Psychoanalysis in Post-Marxism: The Case of Alain Badiou', *The South Atlantic Quarterly*, 97, 2: 235-61.

Žižek, Slavoj 1999, *The Ticklish Subject*, Londra: Verso.

Zourabichvili, François 1998, 'Deleuze et le possible, de l'involontarisme en politique', *Gilles Deleuze, une vie philosophique* içinde, Eric Alliez (der.), Paris: Synthélabo.

Dizin

Abensour, Miguel 80
Abu-Manneh, Bashir 314
Actuel Marx 14, 79, 126, 540
adalet 23, 45, 70, 88, 98, 99, 143, 144, 145, 173, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 310, 358, 583, 637
Adorno, Theodor 36, 79, 91, 93, 149, 150-155, 160-162, 164, 165, 351, 377, 385, 455,-458, 460, 461-467, 509, 511, 519, 607, 640, 647, 678
  Aydınlanmanın Diyalektiği 150, 152-154, 156, 157, 161, 455
  Negatif Diyalektik 153
Afganistan 314
Afrika 92, 215, 218, 258, 307, 311, 313, 314, 316, 394, 404, 671
Against the Current 267
Aglietta, Michel 127, 176, 177, 179, 180, 182, 186, 187, 350, 362
Ahmad, Aijaz 300, 315, 316
Albert, Michael 230, 246
Albritton, Robert 386, 402, 671, 672, 675, 676
Ali, Tarık 315, 690
Alquati, Romano 275, 276, 277, 281, 293
Althusser, Louis 13, 26, 36, 39-43, 48-50, 52, 60-62, 65, 70, 71, 76, 78, 79, 81, 82, 86, 87, 91, 93, 94, 96, 97, 102, 103, 150, 176, 178, 220, 221, 287, 294, 325, 326, 356, 357, 358, 362, 375, 407, 408, 409, 410, 441, 443, 450, 451, 468-489, 529, 539, 540, 559, 568, 574, 577, 578, 580, 582,-585, 587- 594, 597, 598, 608, 612, 614, 622, 640, 646, 650
  Marx İçin 41, 441, 475, 476, 477, 486
  Kapital'i Okumak 61, 471-476, 478, 479, 481, 487, 529
Altvater, Elmer 198, 204, 350, 362, 402, 691
Amerika 12, 48, 91, 151, 187, 215-224, 226, 249, 251, 252, 254, 287-289, 314, 315, 351, 394, 395, 400, 403, 404, 460, 463, 615, 639, 640, 649, 672
Amerikalı radikaller 93, 247, 252, 256
Amin, Samir 126, 205, 206, 210-213, 218, 297, 300, 350, 362, 563
analitik Marksizm 30, 132, 133, 141, 148, 349, 350, 375, 381
Anderson, Benedict 47, 303
Anderson, Perry 49, 50, 91-95, 100-105, 258, 260, 269, 270, 272, 273, 303, 316, 317, 323,-325, 327-329, 332, 333, 575, 639, 650
Andréani, Tony 62, 227, 246, 350, 362, 687, 692
André Gunder 205, 206, 216, 221, 223
Annales okulu 206
Antelme, Robert 577
antikapitalizm 78, 222, 328
antropoloji 62, 170, 299, 302, 554, 599, 602, 637
Aragon, Louis 581
Archer, Margaret S. 421, 422
Arendt, Hannah 87, 171, 289, 505, 507
Aristoteles 355, 450
Aron, Raymond 485, 489
Aronson, Ronald 99, 104
Arrighi, Giovanni 126, 205, 206, 214, 215, 216, 218, 294, 300, 350, 362, 423
Arrow, Kenneth 229, 255
Artaud, Antonin 593
Arthur, Chris 354, 362, 372, 375, 378-381, 384, 386
Assmann, Hugo 221, 224, 226
Attali, Jacques 179, 187
avangard 514, 667
Avrupa merkezcilik 11, 302, 311
Aydınlanma 76, 155, 161, 288, 301, 306, 310, 312, 357, 403, 645

Baader, Andreas 508
Backhaus, Hans-Georg 36, 351, 352, 362, 384, 386, 467
Badaloni, Nicola 64, 65, 66, 622, 623
Badiou, Alain 80, 490-507, 559, 574, 589
bağsızlaşma 212
Bahtin, Mihail 442, 446, 644
Bakker, Isabella 423, 424, 438
Balibar, Étienne 48, 50, 61, 62, 81, 82, 86, 87, 209, 213, 218, 356, 362, 410, 411, 422, 442, 452, 487, 488, 489, 589, 606, 607, 609, 622, 647, 650
Banton, Michael 417, 422
Baran, Paul 91, 126, 165, 178, 206, 216, 249, 300, 350, 362
Baratta, Giorgio 77, 622, 623

Bardhan, Pranab 147, 148, 235, 246
Barthes, Roland 441, 443, 593
Bartolovich, Crystal 300, 316, 695
Batı Marksizmi 50, 91, 93, 221, 634, 646
Bauer, Otto 181, 390
Beffa, Jean-Louis 186, 187
Bello, Walden 315, 316
Benjamin, Walter 74, 82, 84, 102, 153, 377, 466, 508, 509, 510-523, 583, 640, 658, 665
Pasajlar Projesi 514, 515, 516, 519
"Sanat Yapıtı" makalesi 519
Benoist, Jean-Marie 575
Bensaïd, Daniel 79, 82, 84, 85, 193, 203, 511, 521, 523, 575
Bensussan, Gérard 12, 42, 49, 60
Benton, Ted 190, 192, 195, 203, 422
Berger, Benjamin 513
Berger, Peter 681
Berger, John 512
Bergson, Henri 561, 565, 575, 619
Berlin Duvarı 53, 71, 253, 256, 299, 445, 511
Bernstein, Eduard 39, 40, 41, 45-50, 104, 181, 208
Bertram 131, 134, 148, 687
Bhabha, Homi 287, 303, 308, 309, 316, 696
Bhaskar, Roy 372, 385, 524-539, 540, 541
Bidet, Jacques 11, 15, 19, 36, 48, 61, 78, 80-83, 85, 89, 104, 126, 127, 192-194, 200, 202-204, 209, 218, 349, 362, 542, 624, 638, 665, 666, 676
Binswanger, Ludwig 599
Blackburn, Robin 127, 320, 332, 350, 362
Blackledge, Paul 258, 272, 273, 317, 332, 333, 687
Blanchot, Maurice 577, 578, 600, 608, 698, 729
Bloch, Ernst 52, 61, 70, 71, 75, 79, 82, 148, 151, 164, 166, 174, 196, 203, 221, 225, 226, 640, 644, 647
Joseph, Joseph 318
Bobbio, Norberto 69, 70, 622
Bofill, Ricardo 658
Bogdanov, Aleksandr 517
Bohrer, Karlheinz 154, 713
Bois, Guy 13, 259, 272, 350, 362, 430
Bonss, Wolfgang 150, 153, 164
Bosteels, Bruno 490, 506, 507
Bottomore, Tom 12, 350, 362, 384, 697, 698, 715
Bourdieu, Pierre 13, 22, 30, 350, 357, 361, 442-557, 681
Bowles, Samuel 147, 252- 257, 350, 362
Boyer, Robert 127, 176, 177, 180,- 184, 186, 187, 350, 362
Braudel, Fernand 205, 206, 213, 217, 218, 423, 432
Braverman, Harry 249, 341-344, 348
Brecht, Bertolt 476, 518, 679
Brenner, Robert 15, 47, 94, 98, 101, 102, 103, 105, 126, 127, 132, 141, 147, 148, 218, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 318, 330, 331, 338, 347, 348, 402, 429, 430, 431, 433, 434, 438
Brentano, Clemens 533
Bretton Woods'110
Brezilya Komünist Partisi 222
Britanya Komünist Partisi 91, 319, 677
Brubaker, Roger 422
Brunkhorst, Hauke 163, 165
Buck-Morss, Susan 513, 523
Budapeşte okulu 170
Buharin, Nikolay 181, 300, 517, 620
Burgio, Alberto 74, 77, 622
Burkett, Paul 191, 193, 203
Burnham, Peter 429, 438
Butler, Judith 441
Bürger, Peter 155, 156, 164

Callinicos, Alex 32, 50, 90, 105, 272, 317, 330, 332, 333, 369, 374, 384, 385, 386, 412, 413, 414, 422, 438, 524
Calvet, L. J. 452, 702
Câmara, Dom Helder 220
Cambridge okulu *bkz.* Keynesçilik 181
Carchedi, Guglielmo 339, 348, 702, 709
Carling, Alan 134, 141, 147, 148, 702
Carter, Robert 348, 403, 422, 687, 702
Caudwell, Christopher 680
celbetme 26, 408, 409, 441, 451, 452
Césaire, Aimé 302
Cezayir 208, 303, 574
Chakrabarty, Dipesh 310, 312, 313, 316, 702
Chibber 334, 687
Chomsky, Noam 126, 402, 443, 444, 447, 449, 452, 682
Clark, T. J. 515, 516, 519, 523, 702
Clarke, Simon 332, 429
Cliff, Tony 94, 103, 520, 702, 735
Coase, Ronald 201, 203, 204, 702
Cockshottv 230, 246, 702
coğrafya 299
Cohen, G. A. 36, 94, 96, 98-100, 102, 105, 126, 131-135, 139, 141, 142, 143, 147, 148, 327, 358, 362, 384, 440, 523
Colletti, Lucio 64, 65, 67, 91, 354, 362, 623, 671
Collier, Andrew 525, 540, 541, 703
Comninel, George 265, 273, 429, 430, 431, 438
Conrad, Joseph 48, 611, 646, 696
Consiglio, Franco 77
Cooper, Fredrick 311, 316, 703
Coriat, Benjamin 184, 187, 350, 362
Cottrell, Allin 230, 246

Coutrot 187, 247, 350, 362, 687
Cox, O. C. 300, 404, 405, 406, 407, 412, 422
Cox, Robert W. 423, 424, 428
Croce, Benedetto 73, 610, 611, 619, 622, 697
Çartizm 319, 328, 329, 330
Çin 20, 21, 23, 24, 90, 91, 209, 231, 245, 258, 310, 488, 489, 496, 650

Daly, Herman 195, 203
Darwin, Charles 134, 729
Davidson, Donald 525
Davidson, Neil 102, 300, 318, 330-333
Deborin, Abram 517
DEI 223, 225, 693
Delbraccio, Mireille 80
Deléage, Jean-Paul 197, 203, 704
Deleuze, Gilles 13, 36, 354, 447, 448, 449, 451, 533, 534, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 608, 689, 704, 705, 736, 741
Della Volpe, Galvano 64, 65, 70, 79, 91, 93, 612,
demokrasi 23, 27, 44, 46, 52, 53, 55, 56, 61, 69, 70, 72, 75, 80, 88, 163, 227, 228, 230, 239, 249, 254, 310, 311, 314, 319, 389, 412, 499, 507, 520, 572, 579, 583, 628, 637, 680
Derrida, Jacques 22, 26, 88, 93, 102, 151, 152, 154, 354, 362, 529, 574, 576-589, 591, 592, 593, 594, 689, 705, 723
différance 588, 589
Marx'ın Hayaletleri 576, 577
Descartes, René 288, 471, 682
de Tracy, Destutt 582
Deutscher, Isaac 94, 164, 165, 317, 318, 731
Devine, Pat 230, 246, 705
devlet kapitalizmi 94, 231, 279, 291, 388
devrim 33, 38, 45, 47, 50, 64, 67, 80, 86, 109, 111, 115, 131, 143, 156, 228, 265, 268, 278, 287, 292, 299, 320, 323, 330, 395, 424, 448, 491, 493, 509, 511, 524, 546, 558-564, 569, 571, 572-574, 577, 606, 612-614, 634, 645
Dewey, John 90
Dimitrov, Georgi 319, 332
diyalektik 33-35, 52, 59, 65, 66, 75, 77, 81, 82, 83, 125, 160, 166, 168, 170, 176, 191, 202, 286-288, 290, 293, 294, 323, 351, 352, 354-356, 359-361, 363, 365, 366, 369-373, 375, 377-386, 424, 480, 484, 486, 493, 518, 529-534, 536- 540, 547, 555, 568, 569, 581-590, 593, 599, 601, 608, 614, 620, 633, 635, 640, 641, 642, 646, 648, 649, 650, 654, 667, 669, 673, 674
diyalektik maddecilik 83, 581, 582, 583, 585, 586, 590
Dobb, Maurice 91, 218, 261, 262, 272, 319, 320, 331, 699, 705
Dockès, Pierre 181, 187, 705
Doeringer, Peter 250, 705
Dubiel, Helmut 153, 154, 164, 706
Dufour 423, 687
Duménil, Gérard 30, 32, 47, 79, 106, 126, 127, 350, 362, 687, 688, 706
Duras, Marguerite 577
Durkheim, Émile 92, 553, 628, 629, 631
Dussel, Enrique 219, 220, 223, 225, 226, 352, 362
Dutschke, Rudi 463
Dünya Bankası 110, 224, 225, 229, 253, 316, 386, 396
Dünya Sosyal Forumu 427
Dworkin, Ronald 98, 102

Eagleton, Terry 15, 102, 521, 523, 682
Edwards, Richard 250, 251, 257, 707
ekoloji 32, 190, 191, 194, 197, 200, 201, 202
ekonomizm 124, 467, 489
eleştirel gerçekçilik 524, 529, 539
Eleştirel Irk Kuramı 414
Eliot, T. S. 680, 685, 707
Elson, Diane 244, 246, 350, 362, 707
Elster, Jon 36, 97, 102, 132-135, 142, 147, 148, 358, 362
emek 12, 23, 24, 25, 27, 32, 35, 48, 49, 55, 58, 61, 62, 64-66, 68, 71, 72, 75, 76, 88, 91, 97, 98, 108, 112-115, 122, 124, 125, 135, 136, 139, 144-146, 174, 175, 184, 189, 190, 192-195, 197, 199, 205, 207, 210-212, 215, 216, 219, 230, 233, 238, 239, 241, 244, 249-253, 255, 276, 278-280, 282-285, 292, 293, 315, 334, 336, 337, 340-344, 346, 347, 350, 353, 354, 356, 359, 360, 364, 365, 367, 369, 370, 371, 374-376, 380, 385, 391, 406, 410, 411, 425, 426, 432, 433, 442, 452, 456, 457, 462, 471, 503, 516, 544, 547, 575, 582, 583, 613, 625-627, 632-636, 656, 664, 668,-670, 674, 675
emek değer kuramı 112, 353
emperyalizm 14, 31, 32, 78, 84, 110, 206, 215, 258, 291, 299, 300, 313, 404, 452, 668, 671
Emmnanuel, Arghiri 211
enerji 174, 191, 195, 199, 560, 563, 575, 619
Engels, Friedrich 40, 46, 48, 61, 74, 80-82, 99, 127, 148, 190, 191, 195, 203, 208, 218, 318, 322, 351, 363-365, 383-385, 387, 390, 404, 439, 480, 483, 503, 532, 557, 575, 689

entropi 195
Enzenberger, Hans Magnus 510
epistemolojik kopuş 357
Esteva, Gustavo 195, 203, 313, 732
Estrin, Saul 241, 246, 708
eşcinsellik 34
eşitlikçilik 254
evrim 143, 212, 256, 260, 290, 350, 383, 445, 447, 630-632

fabrika 127, 276, 277, 278, 279, 281-283, 292, 328, 391, 502, 503, 522, 668, 672
Fairclough, Norman 681
Fanon, Frantz 226, 300, 302, 303, 304, 308, 316
faşizm 73, 102, 520, 612
Fehér, Ferenc 170, 171
feminizm 15, 36, 312
fenomenoloji 354, 586, 587
Fenton, Steve 417, 422
Ferguson, James 313, 316
Ferraris, Maurizio 576
Feyerabend, Paul 524
Finelli, Roberto 64, 77, 351, 362, 622
Fineschi, Roberto 77, 351, 352, 354, 362, 402
Fischbach, Franck 81
Fleurbaey, Marc 243, 244, 246, 708
Fordizm 31, 179, 182, 185, 276, 282, 291, 342, 450, 616
Foster, John Bellamy 191, 196, 203, 272, 333, 700, 708, 713, 717, 740
Foucault, Michel 13, 22, 30, 87, 95, 151-154, 161, 162, 164, 302, 357, 399, 400, 402, 410, 462, 465, 473, 476, 529, 559, 561, 565, 574, 595- 609, 614, 622
Francesco, Assisili 293, 294, 623
Francioni, Gianni 64, 616, 623, 709, 712
Frank, André Gunder 151, 152, 164, 205, 206, 216-218, 221, 223, 267, 300, 350, 362
Frankfurt Okulu 35, 82, 93, 149-152, 156, 160, 294, 349, 350, 353, 488, 513, 515, 624
Fransız Devrimi 13, 38, 645
Fransız Komünist Partisi (FKP) 49, 83, 176, 177, 477, 483, 489, 559, 561, 577-581, 592, 593
Freud, Sigmund 87, 446, 469, 473, 477, 563, 565, 568, 605, 691, 712
Friedeburg, Ludwig von 149, 153, 164, 698
Friedman, Milton 144, 148
Frosini, Fabio 77, 610, 622, 623, 688
Frye, Northrop 641
Fukuyama, Francis 286

Gadamer, Hans-Georg 641
Garnier, Jean-Pierre 202, 204
Garo, Isabelle 81, 558, 688
Geist 365, 366
Genovese, Eugene 317, 322, 644
Georgescu-Roegen, Nicholas 191, 203
Gerçek Ütopyalar projesi 254
Gerratana, Valentino 64, 166, 615, 616, 622, 623
Geymonat, Ludovico 66, 357
Giddens, Anthony 105, 528, 540
Gill, Stephen 423, 424, 426, 427, 438, 694
Gilroy, Paul 408, 409, 422
Gintis, Herbert 253, 254, 255, 256, 257, 350, 362
Glick, Mark 126, 268, 273
Glucksmann, André 58, 60, 575, 622
Godelier, Maurice 62, 196, 203, 218, 351, 362
Goethe, Johan Wolfgang 165, 518
Goldberg, David T. 413, 414, 422
Goldmann, Lucien 221, 226, 678, 679
Goldthorpe, John H. 403, 422
Gordon, David 250, 251, 252, 257
Gorz, André 193, 196, 201, 203, 204, 350, 362
görgülcülük 325, 471, 529, 531, 598
Gramsci, Antonio 35, 43, 51, 52, 54, 60, 63, 64, 66, 69, 70, 74, 75, 77, 79, 82, 86, 91, 96, 166, 174, 226, 248, 294, 351, 390, 391, 402, 406-409, 423-425, 427, 429, 442, 445, 450, 451, 480-582, 610-623, 678, 679, 688
Granel, Gérard 81
Green, Pete 384
Greimas, Algirdas 641, 643
Grundman, Reiner 192, 203
Guattari, Félix 447, 448, 449, 451, 533, 534, 558, 561, 563, 566, 573, 574, 575
Gutiérrez, Gustavo 219, 220, 221, 226
Guttman, Herbert 344
gündelik yaşam 354, 648
Güney Amerika 351, 404

Habermas, Jürgen 13, 22, 23, 26, 85, 104, 105, 150-165, 171, 172, 361, 444, 445, 508, 523, 556, 624- 638,
habitus (Bourdieu) 545, 546, 549, 552, 554
Hahnel, Robin 230, 246, 690
Haldon, John 101, 105
Halk Cephesi 90, 320
Hall, Stuart 93, 407, 408, 615, 680, 725
Hamilton, Patrick 685
Hardin, Garret 201, 204
Hardt, Michael 77, 285, 287, 291, 294, 295, 313, 314, 362, 388, 395, 402, 521, 522, 523, 650
İmparatorluk 77, 79, 216, 274, 285, 286, 289-295, 313, 314, 395, 521
Harman, Chris 94, 103, 272, 330, 333
Harootunian, Harry 309, 316
Harré, Rom 385, 525
Harribey, Jaen-Marie 32, 188, 203, 204, 350, 362, 688

Hartmann, Klaus 366, 384
Harvey, David 15, 47, 287, 315, 322, 350, 362, 665
Haug, Wolfgang Fritz 12, 351, 352, 362
Hausman, Daniel 255, 257
Haussmann, Georges 514
Hayek, Friedrich 58, 73, 90, 97, 203, 228, 564
Hebdige, Dick 684
Hegedus, Andras 171
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 35, 52, 64, 69, 71, 77, 80, 81, 165, 167, 207, 287, 288, 331, 351, 354, 355, 363-370, 372-382, 384, 385, 461, 471, 506, 529, 530, 531, 538, 567, 568, 575, 580, 581, 587-589, 593, 594, 599, 627, 634, 646, 648, 668, 672
hegemonya 28, 46, 48, 59, 213, 215, 216, 297, 324, 389, 390, 406, 407, 408, 423, 425, 426, 492, 613, 614, 615, 620, 623, 679
Heidegger, Martin 70, 75, 76, 81, 491, 518, 578, 597, 598, 601, 608, 641,
Heller, Agnes 170, 171, 172, 173, 174, 351, 362
Henri-Lévy, Bernard 30, 32, 47, 58, 79, 106, 126, 127, 350, 362, 575, 688
Hering, Christoph 510, 523, 715
Herrera 205, 218, 688, 692
Hilferding, Rudolf 113, 291, 300, 666
Hill, Christopher 91, 92, 101, 102, 273, 319, 320, 321, 332, 689
Hiller, Kurt 516
Hinkelammert, Franz 224, 226, 693
Hobbes, Thomas 31, 288, 613
Hobsbawm, Eric 50, 56, 89, 91, 92, 101, 102, 105, 317, 319, 320, 332, 433, 615, 622, 649
Hoggart, Richard 680
Holloway, John 388, 402, 698
Holz, Hans-Heinz 510, 523
Honneth, Axel 150, 153, 160, 161, 162, 163, 164, 165
Hook, Sidney 90, 105
Horkheimer, Max 91, 149-151, 153, 154, 156, 157, 160, 161, 164, 165, 457, 460, 461, 467, 647
Houdebine, Jean-Louis 588, 589, 592, 594
Houston, David 253, 257
Hruşçov, Nikita 92
hukuk 25, 57, 72, 85, 88, 149, 155-160, 167, 270, 393, 394, 414, 544, 583, 630, 632, 636, 637
Humboldt, Wilhelm von 446, 512
Hume, David 385, 524, 527, 540
Hurston, Zora Neale 422
Husserl, Edmund 578, 579, 583-586, 592, 593, 641, 646, 705, 716
Husson, Michel 127, 176, 187, 203, 204

hümanizm 71, 287, 290, 294, 309, 321, 441, 461, 489, 647, 679

IMF 110, 225, 253, 316, 386
Irak 314, 445
Isaacs, Harold 90
Itoh, Makoto 670, 671, 673, 676, 717

idealizm 103, 444, 446, 501, 526, 531, 584, 585, 683
ideoloji 61, 148, 195, 212, 271, 285, 289, 301-303, 315, 344, 404, 405, 408, 410, 418, 441-443, 446, 451, 469, 476, 477, 486, 508, 562, 581, 582, 607, 618, 643, 644, 645, 647, 648, 672, 679, 682
İngiliz Devrimi 265, 333
İran 497
İrlanda 208, 404
İşçi Partisi (İngiltere) 92, 101, 324, 328, 677, 678
işçi sınıfı 19, 24, 41, 42-46, 50, 53, 56, 58, 123, 124, 145, 201, 219, 267, 270, 271, 276, 277, 280, 281, 282, 293, 324, 328, 330, 349, 350, 405, 406, 482, 489, 492, 496, 497, 501, 520, 619, 662, 677
İtalyan Komünist Partisi (İKP) 52, 53, 58, 67-69, 77, 280, 285, 610-614, 619

Jackson, Stevi 36
James, C. L. R. 90, 126, 191, 200, 300, 302, 319, 320, 342
Jameson, Fredric 36, 42, 47, 50, 102-105, 126, 309, 316, 385, 495, 506, 513, 523, 639,-651, 658, 664, 665
Jauss , Hans Robert 155, 164
Jay, Martin 154, 164
Jessop, Bob 387, 396, 398, 400, 402, 688
Jonas, Hans 196, 202, 203
Jones, Daniel 148, 329, 330, 333, 342
Jung Mo Sung 225

Kalecki, Michael 147, 181, 718
Kant, Immanuel 31, 40, 49, 69, 71, 77, 80, 288, 302, 471, 501, 527, 535, 556, 557, 581, 688, 689, 701, 709
kapitalizm
  bunalımları 111, 271, 628
  ruhu 223, 261, 645
  tarımsal 261, 263, 264, 430
kâr oranının düşmesi 117, 193, 369
Kautsky, Karl 40, 46, 50, 54, 181, 208, 279, 291, 294, 404, 477
Kaye, Howard 322, 332
Kelly, Brian 317, 332
kent 214, 265, 294, 432, 563, 652, 656, 658, 660, 661, 662, 663, 665, 685

Keynes, John Maynard 90, 117, 119
Kızıl Ordu Fraksiyonu 508
Kidron, Michael 94
Kincaid 354, 363, 385, 386, 688, 718
Kirk, Neville 329, 333, 718
Kojève, Alexandre 533
Kolb, David 366, 372, 384, 718
Komintern 319 *bkz.* Üçüncü Enternasyonal
komünizm 35, 49, 59, 61, 72, 76, 78, 85, 166, 172, 228, 290, 444, 490, 495, 497, 503, 507, 518, 569, 575, 579, 645, 648
Kondratyev, Nikolay 180, 251
Kornai, Janos 234, 246, 719
Korsch, Karl 41, 49, 76, 90, 518, 719
Kosik, Karel 178, 351, 362
Kouvelakis, Stathis 11, 37, 80, 506, 507, 622, 639, 651, 688
Kovel, Joel 200, 204, 415, 422, 719
köylüler 263, 336, 385, 545, 664
Krahl, Hans-Jürgen 463
Kuhn, Steve 38, 524, 529
kurtuluş teolojisi 219-225
Kuzey Amerika 217, 249, 251, 252, 254, 287, 400, 615, 649
Kültür Devrimi 496
kültürel incelemeler 93, 299, 513, 640, 678, 684
kültürel maddecilik 680, 682
küresel ısınma 188
küreselleşme 22, 48, 72, 73, 77, 88, 107, 109, 174, 218, 308, 314, 387, 395, 397, 416, 427, 428, 436, 437, 554
küreselleşme karşıtı 48, 395, 427

Labica, Georges 12, 60, 80, 650
Labor Notes 343
Labriola, Antonio 40, 46, 48, 49, 89
Lacan, Jacques 13, 93, 357, 441, 452, 469, 476, 499, 533, 641, 650, 691
Lacher, Hannes 429, 433, 435, 436, 437, 438
Lacis, Asja 517, 518
Laclau, Ernesto 46, 48, 50, 96, 218, 490, 491, 492, 494, 506, 507
Ladurie, Le Roy 430
La Grassa, Gianfranco 78, 79
Lakatos, Imre 524, 538, 541
Lange, Oskar 147, 203, 228, 235, 246
Larsen, Neil 305, 316
Latin Amerika 12, 48, 215-224, 226, 289, 314, 315, 394, 615
Latouche, Serge 195, 203
Lawrence, D. H. 679, 681
Lazarus, Sylvain *bkz.* Sandevince, Paul 296, 316, 494, 500, 507
Leavis, F. R. 677, 680, 681
Lecercle, Jean-Jacques 439, 641, 647, 650, 677, 688
Lefebvre, Henri 12, 36, 41, 49, 54, 60, 79, 82, 221, 442, 651- 665
Leff, Enrique 193, 201
Leibniz, Gottfried Wilhelm 444, 471, 527
Lenin, V. İ. 31, 43, 48, 54, 68, 69, 78, 82, 83, 86, 94, 113, 178, 181, 279, 291, 292, 294, 295, 300, 335, 390, 440, 448, 449, 479, 480, 484, 485, 489, 494, 577, 579, 582, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 622, 666, 688
Lerner, Abba P. 228, 721
Leslie 319, 508, 521, 523, 688
Lévi-Strauss, Claude 357, 476, 601, 650
Lévy, Dominique 30, 47, 106
liberalizm 55, 63, 74, 87, 299, 492, 668
Linebaugh, Peter 101
Lipietz, Alain 126, 127, 176, 177, 178, 179, 182, 187, 196, 197, 203, 204, 268, 350, 362
Locke, John 69, 87, 525, 536, 540
Lojkine, Jean 88, 350, 362
Looker, Bob 328, 333
Losurdo, Domenico 71, 73, 74, 77, 79, 575
Lowenthal, Leo 93
Löwy, Michael 61, 82, 204, 219, 226, 511, 512, 521, 523, 688
Luckmann, Thomas 681, 696
Luhmann, Niklas 161-163, 165, 631, 713
Lukács, György 52, 61, 63, 70, 71, 74-76, 79, 82, 90, 91, 103, 132, 147, 165-171, 173-175, 221, 226, 351, 386, 445, 509, 517, 523, 623, 640, 646, 653, 655, 664, 665, 671, 678
Luporini, Cesare 65, 66, 226
Luxemburg, Rosa 41, 46, 50, 94, 165, 181, 291, 300, 404, 516
Lyotard, Jean-François 151, 152, 158, 162, 164, 287, 574, 639

MacarDevrimi 91, 92
Macey, David 308, 316
Macherey, Pierre 356, 362, 589, 608
Machiavelli 43, 69, 469, 470, 472, 474-476, 479-483, 487, 488, 489
MacIntyre, Alasdair 318, 331-333, 698, 714, 723
maddecilik 15, 20, 36, 47, 81, 83, 96, 132, 134, 141, 150, 151, 190, 213, 258, 260, 311, 321, 323, 325, 349, 356, 357, 359, 361, 384, 423, 444, 452, 477, 481, 485, 486, 534, 542, 546, 553, 557, 569, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 590, 629, 630, 642, 672, 680, 682, 683
Madonia, Franca 469, 472, 487
Maler, Henri 81, 196, 203, 723
Malthus 185, 195, 224, 723
Mamardashvili 484

Mandel, Ernest 94, 127, 178, 187, 218, 221, 226, 251, 350, 362, 717, 718, 723, 734, 739
Mann, Michael 100, 101, 105, 319, 393, 402
Mann, Tom 321
Maoizm 489, 490, 494, 506
Mao Zedong 54
Marcuse, Herbert 93, 151, 153, 156, 221, 464, 467, 607, 625, 640
Mariátegui 221, 300
Marksizm 11-13, 19, 21-23, 30, 32, 37-41, 43, 44, 46, 47, 49, 51, 53-56, 58, 60, 67, 71, 72, 73, 76, 86, 87, 89-92, 94-96, 99, 100, 103, 104, 119, 120, 124, 131-133, 135, 137, 139, 141, 143, 145-149, 166, 170, 173, 174, 176, 178-181, 187-189, 191, 193, 195-197, 199-203, 206, 218-221, 226, 258-261, 263, 265, 269, 27-273, 296, 300, 314, 316, 318, 326, 331, 344, 349, 350, 352, 354, 357, 363, 372, 375, 381, 383, 388, 403, 404, 408, 410-413, 415, 416, 418, 421-423, 429, 432, 436, 439, 440, 442, 446, 447, 486, 490-497, 500, 502, 504, 506, 507, 511, 512, 515, 516, 522, 542, 559, 560, 566, 569, 570, 580, 582, 585, 589, 592, 593, 596, 606, 607, 610, 615, 618, 620, 621, 624, 629, 635, 639, 640, 641, 642, 645, 661, 664
Markus, György 170, 171, 174, 634, 637
Marr, Nikolai 440
Martin, Jacques 15, 154, 160, 402, 479, 623
Martinez-Alier, Juan 191, 194, 198, 202, 203, 204, 350, 362
Marx, Karl 11-15, 22-34, 36, 38-46, 48-58, 60-67, 69-90, 94, 96-98, 100, 101, 104-107, 112-119, 121-127, 131, 132, 134, 135, 137, 140-144, 147, 148, 151, 165, 167-173, 176-180, 189-195, 197, 199, 202, 203, 206-210, 213, 218, 220, 221, 223, 225, 228, 237, 238, 240, 258-263, 265, 269, 271, 274-276, 282, 285, 286, 290, 293, 295, 300, 302, 310-319, 322, 323, 325, 331, 332, 335, 337, 338, 349, 351-360, 363-387, 390, 391, 402, 404, 418, 436, 439, 441, 451, 455-458, 461-464, 467, 470-480, 483, 486-491, 495, 503-507, 510, 511, 515, 516, 519-521, 529-531, 537-540, 542-553, 556-558, 560-577, 579-583, 585, 587, 595, 596, -599, 601 - 608, 612, 618, 621, 622, 624-627, 629, 631, 632-643, 656, 657, 664-668,
Masaryk, Tomas G. 39, 40, 48, 49
Massé, Pierre 176, 183
Matawari 673, 676
Matheron, François 468, 488, 489
Mayıs 68 olayları 558-561, 574, 576, 577, 592
McNally, David 272, 451, 452
Mehring, Franz 50, 516, 518
Mercier-Josa, Solange 80, 351, 362
Merleau-Ponty, Maurice 452, 584, 593
Mészáros, István 170, 173-175, 351, 362
meta 26, 85, 107, 122, 167, 188, 194, 197, 199, 204, 210-212, 223, 229, 238, 283, 353, 356, 360, 363-365, 369, 374, 377, 380, 383, 386, 435, 456, 502, 503, 505, 516, 542, 543, 552, 581, 582, 626, 633, 653, 654, 656, 658, 668, 669, 671, 672, 674, 675
meta fetişizmi 377, 456
Miles, Robert 409, 410, 41 l. 422
Milkman, Ruth 343
Milton, John 144, 644, 710
Montgomery, David 344
Monthly Review 91, 205, 226, 249, 691
Moody, Kim 343, 348
Mooers, Colin 272, 430, 438
Morris, William 531
Morton, Adam David 319, 320, 423, 438
Moseley, Fred 126, 127, 354, 362, 363, 384, 693
Mouffe, Chantal 46, 48, 50, 96, 490, 491, 494, 506, 507
Murray, Patrick 272, 354, 370, 375, 376, 377, 385
mübadele değeri 198, 199, 278, 352, 365, 367, 371, 653, 656
Münster, Arno 61, 82, 689, 691

Nairn, Tom 270
Naredo, José Manuel 199, 204
Nazizm 417, 445
Negri, Antonio 36, 68, 69, 77, 79, 81, 216, 274, 277, 280-285, 287, 291, 293-295, 313, 314, 350, 355, 362, 388, 395, 402, 488, 521, 522, 523, 561, 564, 622
Negt, Oskar 160, 164, 165
Neil Davidson 318, 330, 331
neoliberalizm 30, 32, 43, 73, 110, 120, 123, 125
New Left Review 91, 270, 637, 650, 678
Nietzsche 70, 74, 76, 154, 155, 161, 473, 561, 564, 565, 567, 569, 575, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 608, 692,
Nigro, Roberto 15, 595, 689
nihilizm 322
nouveaux philosophes 94, 498, 566
Novack, Michael 224
Nozick, Robert 142, 148

O'Connor, James 191, 193, 194, 197, 200, 203, 204, 350, 362
Odum, Howard 195, 203
Offe, Clause 160, 165

O'Hanlon, Rosalind 306, 307, 316
Oldrini, Guido 74
Olin Wright, Erik 30, 94, 132, 139, 147, 254, 255, 335, 339, 350, 358, 362, 544, 740
ontoloji 169, 175, 372, 424, 492, 562, 599
Operaismo (işçicilik) 77, 274, 279, 284, 285
Orléan, André 184, 187, 699
Orwell, George 680, 685, 739
Oryantalizm (E. Said) 301, 302, 303
Ouchi, Tsutomu 673, 676

Paetzold, Heinz 509, 523
Paggi, Leonardo 64, 613, 622, 623
Palmer, Bryan 329, 332, 333, 727
Panzieri, Raniero 67, 68, 274, 275, 277, 278, 279, 281, 283, 293, 611
Paris 12, 60, 181, 514, 515, 517, 560, 577, 578, 609, 665
Parker, Mike 343, 348
Parry, Benita 305, 313, 314, 316
Parsons, Talcot 625, 628
Passeron, Jean-Claude 545, 699
Passet, René 191, 198, 203, 204
Pearce, David 198, 204, 691
Péguy, Charles 84
Perroux, François 206
Petrucciani, Stefano 637, 728
Pfotenhauer, Helmut 509, 523
Phéline, Christian 178
Piaget, Jean 629
Pinkard, Terry 366, 372, 384, 385
Piore, Michael 250
Piparo, Franco Lo 64, 614, 622
piyasa sosyalizmi 146, 228, 229, 231, 234, 237, 254
Platone, Felice 616
Podolinsky, Sergei 195, 203
Polanyi, Karl 197, 203, 428, 554
Polonya 208, 231, 497, 506
Popper, Karl 53, 58, 64, 65, 73, 97, 354, 373, 443
Portantiero, Juan Carlos 615, 623
post-Fordizm 31
postkolonyalizm 300
post-Marksizm 46, 491, 494, 500, 629
postmodernizm 100, 103, 618, 639, 649
post-yapısalcılık 95, 154, 412
Poulantzas, Nicos 62, 127, 339, 348, 390, 396, 400, 402, 410, 423
Prebisch, Raúl 206
Prestipino, Giuseppe 75, 623, 729
Preve, Costanzo 70, 71, 75, 76, 77, 78, 729
Prigogine, Ilya 191, 203, 206, 384, 729
proletarya 66, 86, 92, 222, 280, 281, 396, 492, 499, 500, 520, 583
Proudhon, Pierre Joseph 575
Przeworski, Adam 132, 139, 140, 142, 147, 148
psikanaliz 38, 564, 590, 591, 592, 642

Quaderni Rossi 274, 275, 277, 283, 293, 611, 690
Quiniou, Yvon 88, 730

Raddatz, Fritz 510, 523
Rancière, Jacques 80, 452, 478, 488, 489
Raulet, Gérard 15, 61, 82, 149, 164, 689, 693
Rawls, John 23, 70, 85, 98, 102, 142, 143, 146, 200, 204, 636
Reagan, Ronald 58, 95, 224, 256, 347
Rebitzer, James 249, 257
Rechtsstaat 25, 160, 672, 675
Rees, John 384
Reich, Michael 250, 251, 253, 256, 257, 509, 563, 607
Reichelt, Helmut 36, 351, 352, 362, 384, 386
rekabet 75, 111, 113, 114, 136, 183, 238, 240, 241, 246, 251, 269, 359, 367, 369, 374, 381, 383, 426, 456, 548, 549, 628, 662
Renault, Emmanuel 15, 78, 81, 351, 362
Ricardo, David 97, 112, 118, 199, 371, 378, 471
Ricoeur, Paul 584, 641
Rifkin, Jeremy 286
Ristat, Jean 581, 593
Robelin, Jean 61, 82, 87, 88, 622
Robinson, Joan 165, 181, 187, 402, 438
Rodney, Walter 91, 300, 302, 319, 695
Roediger, David 415, 416, 422, 690
Roemer, John 97, 98, 102, 105, 132, 135-139, 142, 145, 146, 147, 148, 235, 236, 241, 246, 358, 362, 544
Roos, Daniel 342
Roosevelt, Theodore 289, 291
Rorty, Richard 103, 105
Rosdolsky, Roman 351, 362, 374, 385
Rosenberg, Justin 429, 433, 434, 435, 436, 437, 438
Rosier, Bernard 181
Rote Armee Fraktion 508
Roudinesco, Élisabeth 584, 705
Rousseau, Jean-Jacques 23, 69, 71, 288, 687
Rudas, Lazslo 517
Rupert, Mark 423, 424, 427, 438
Rus Devrimi 50, 73, 208, 440, 517
Russell, Bertrand 601
Rychner, Max 518

Saad-Filho, Alfredo 382, 386,
Sachs, Wolfgang 195, 203
Said, Edward 301, 302, 305, 306, 307, 316
Samuel, Raphael 147, 226, 319, 329, 332, 333, 699

sanat 84, 155-157, 163, 173, 462, 476, 509, 510, 513, 514, 521, 551, 555, 571, 632, 653, 654, 656, 657, 658, 680
Sandevince, Paul 494, 496, 506, 507
Sartre, Jean-Paul 53, 82, 89, 91, 476, 559, 574, 593, 640, 642
Saussure, Ferdinand de 93, 407, 443, 446, 682
Saville, John 317, 319, 330, 332, 333
Sayer, Andrew 419, 422, 733
Scarpetta, Guy 588, 592
Schmidt, Alfred 48, 150, 151, 160, 164, 190, 203, 351, 362, 696
Schmitt, Karl 68, 76
Scholem, Gershom 512, 516, 517, 520, 523
Scholem, Werner 520
Schumpeter, Joseph 251, 269, 288
Schwartz, Yves 62, 88
Schwarz, Winfried 320, 332, 676
Schweickart, David 243, 246, 257, 350, 362, 734
Scott, David 310, 316, 402, 509
Sekine, Thomas 354, 362, 386, 666, 671, 672, 673, 675, 676, 690
Sen, Amartya 98, 147, 695
sermaye 30, 66, 81, 97, 107, 108, 109, 112, 114, 116, 118, 119, 121, 122, 125, 139, 145, 174, 180, 181, 186, 187, 189, 192, 193, 202, 205, 207, 209-213, 215, 223, 229-233, 235, 236, 238-244, 251-253, 275, 280, 282, 292, 293, 309, 315, 343-345, 356, 360, 365, 369, 370, 372, 374, 376, 378-381, 386, 388-392, 395, 400, 406, 426-429, 432, 433, 437, 455, 457, 505, 542-544, 546, 548, 549, 552, 553, 556, 563, 569, 604, 613, 633, 661, 663, 668, 669, 670, 672, 673, 674, 676
Sertel, Murat 241, 246
Sève, Lucien 59, 77, 83, 84, 351, 362
Shaw, Martin 396, 402
sınıf mücadelesi 33, 34, 73, 109, 111, 123, 248, 264, 265, 298, 334, 341, 344, 383, 457, 485, 489, 494, 562, 569, 602, 635, 636, 644, 645, 675
Simon, Herbert 142, 148, 176, 186, 332, 429, 433, 690, 695
Sivanandan, Ambalavaner 412, 413, 422
sivil toplum 66, 148, 163, 310, 376, 394, 424, 425, 492, 499, 612, 614, 615
siyasal Marksizm 259, 260, 318, 423, 436
Skirbekk, Gunnar 198, 204
Slaughter, Cliff 343, 348, 402, 520, 523, 728, 735
Slaughter, Jane343
Smith, Adam 23, 112, 199, 263-265, 354, 375, 376, 378, 380, 381, 385, 386, 431, 471, 478, 483, 576
Sohn-Rethel, Alfred 353, 442
Sollers 577, 581, 592, 593, 594
Sorel, Georges 40, 41, 46, 48, 49, 50, 619, 735
sosyal bilim 140, 220, 385, 416, 419, 528
Sovyetler Birliği (SSCB) 20, 21, 23, 24, 43, 51, 52, 53, 55, 71, 78, 99, 146, 174, 215, 231, 236, 271, 387, 404, 412, 440, 466, 518, 521
Spinoza, Baruch 35, 69, 81, 87, 294, 354, 357, 473, 479, 482, 483, 484, 489, 567, 591
Spivak, Gayatri C. 304, 305, 306, 307, 316, 623
Sraffa, Piero 97, 147, 350, 362

Stalin, Jozef 54, 319, 322, 326, 440, 442, 452, 477, 486, 682
Stalinizm 44, 104, 166, 178, 272, 321, 322, 515, 520, 531
Ste. Croix, Geoffrey de 101, 332, 333, 338, 347, 348
Stedman Jones, Gareth 329, 330, 333
Stiglitz, Joseph 229, 246, 256
Stirner, Max 568
Strachey, John 90
Sweezy, Paul 91, 102, 126, 165, 178, 218, 249, 267, 350, 362, 431

Tanrı 223, 224, 225, 288, 294, 366, 484, 515, 539, 545, 599, 600, 601
Tarihçiler Grubu (Britanya) 91, 318, 320
tarihsel maddecilik 15, 36, 95, 132, 134, 150, 151, 213, 258, 260, 321, 323, 325, 349, 357, 359, 361, 423, 477, 481, 486, 534, 542, 546, 553, 557, 584, 585, 629, 630, 642, 672
Taylor, Charles 384, 393, 402, 535, 536, 541
teleoloji 34, 259, 260, 547
Tel Quel 577, 581, 588, 593, 594
temel/üstyapı 259, 260, 322, 331, 332
Terörle Savaş 314, 404
Tertulian, Nicolas 61, 735
Teschke, Benno 272, 318, 332, 402, 429, 434, 435, 436, 437, 438
Texier, Jacques 60, 78, 80, 402
Thao 442, 585, 586, 593
Thatcher, Margaret 58, 95, 347, 409
Thompson, Dorothy 329
Thompson, Edward 91, 92, 93, 102, 103, 105, 259, 260, 272, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 330, 331, 332, 333, 344, 350, 362, 678, 679
Tom Mann 319, 321
Tooke 683
Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü 149, 151, 460, 519
toplumsal hareketler 201, 202, 248, 349, 497, 502, 661
Torr, Dona 319, 321, 332

Toscano 15, 490, 506, 507, 689, 694, 729, 736
Tosel, André 44, 50, 51, 60, 80, 81, 166, 622, 689, 694
totalitercilik 172, 466
Touboul, Hervé 81
Troçki, Lev 94, 102, 104, 317, 320, 404, 433, 434, 436, 517, 519, 520, 521
Troçkizm 103, 511
Tronti, Mario 68, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 293
Turchetto, Maria 68, 274, 689

Uganda 671
ulusçuluk 296, 299, 300, 305, 412
uluslararası ilişkiler 13, 423, 424, 429, 430, 433, 434, 435, 436, 687
Uno, Kôzô 36, 352, 362, 386, 666

Üçüncü Enternasyonal 23, 52, 55, 59, 61, 67, 275, 335, 613, 619, 677
ütopya 23, 24, 59, 66, 72, 74, 75, 196, 220, 271, 647, 648

Vadée, Michel 81
van der Pijl, Kees 423, 426, 428, 438
van der Veen, Robert 144, 147
Vanek 244, 246
Van Parijs 97, 132, 144, 145, 147, 148
Varma 296
Veca, Salvatore 70
Velho, Otavio Guilherme 223, 226
Veneto 285
Vernadsky, Vladimir 191, 203
Vestfalya sistemi 393
Vietnam Savaşı 289
Vincent, Jean-Marie 62, 79, 80, 351, 362, 455
Virno, Paolo 284, 293, 450, 738
Voloşinov, Valentin 439, 440, 442, 446, 447, 650
von Hayek, Friedrich 58
Vygotsky, Lev S. 351, 442, 451

Wallerstein, Immanuel 53, 61, 62, 89, 127, 205, 206, 213, 214, 218, 267, 300, 350, 362, 410, 411, 422, 430, 431, 650
Walter 74, 82, 302, 313, 377, 508, 509, 511, 512, 513, 521, 583, 658, 665
Wayne, Mike 521, 523
Weber, Max 30, 70, 75, 76, 92, 100, 261, 422, 465, 551, 553, 556, 612, 627, 631, 645
Weisskopf, Thomas 227, 241, 242, 246, 252, 253, 257
Wellmer, Albrecht 155, 156, 160, 162, 164
Werckmeister, Otto Karl 511, 523
Whitehead, A.N. 561
Williams, Raymond 36, 93, 253, 329, 332, 442, 451, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686
Wilson, Woodrow 289, 290, 678
Witte, Bernd 509, 511, 523
Wittgenstein, Ludwig 81, 601
Wolf, Eric 304, 433
Womack, James 342, 348
Wood, Ellen Meiksins 50, 141, 148, 258, 259, 260, 261, 265, 270, 271, 272, 273, 330, 350, 362, 402, 429, 430, 431, 432, 433, 438, 490, 494, 506
Wood, Neal 330
Wright, Erik Olin 30, 94, 98, 101, 102, 103, 105, 132, 139, 147, 148, 254, 255, 257, 335, 336, 339, 340, 348, 350, 358, 362, 544

yabancılaşma 65, 72, 83, 168, 169, 171, 194, 353, 411, 461, 477, 504, 539, 562, 569, 633
Yeniden Kuruluş 77
yeniden üretim 30, 98, 118, 180, 181, 207, 211, 279, 337, 350, 357, 392, 424, 431, 433, 435, 519, 542, 543, 544, 545, 546, 550, 552, 553, 582, 636, 652, 663, 668, 672, 673
Yeni Filozoflar 58, 59
yeni-Kantçılık 59
yersiz yurtsuzlaşma 563
Yugoslavya 231, 243, 412

Žižek, Slavoj 491, 506

Çağdaş Marksizm İçin Eleştirel Kılavuz, ABD, Avrupa, Asya ve diğer yerlerde Marksist kuramda yaşanan yeni gelişmelerin geniş kapsamlı ve tam bir panoramasını sunmayı amaçlayan, uluslararası ve disiplinler arası bir kitaptır. Alanın en yetkin isimlerinden otuz bilim insanının çalışmalarına dayanan *Kılavuz*, tüm beşeri ve toplumsal bilimleri kapsamaktadır.

Kılavuz, yetkin bir çağdaş Marksizm rehberi olarak, kapsamı ve derinliğiyle yıllarca aşılamayacak bir çalışma ortaya koymaktadır.

Kitaba makaleleriyle katkıda bulunanlar:
Tony Andréani, Christopher Bertram, Jacques Bidet, Paul Blackledge, Alex Callinicos, Robert Carter, Vivek Chibber, Thomas Coutrot, François Matheron, Frédérick Guillaume Dufour, Gérard Duménil ve Dominique Lévy, Fabio Frosini, Isabelle Garo, Jean-Marie Harribey, Rémy Herrera, Michael Husson, Bob Jessop, Jim Kincaid, Stathis Kouvelakis, Neil Lazarus ve Rashmi Varma, Jean-Jacques Lecercle, Esther Leslie, Michael Löwy, Roberto Nigro, Gérard Raulet, Jason Smith, Alberto Toscano, André Tosel, Maria Turchetto, Jean-Marie Vincent



50 TL. KDV DAHİL
ISBN: 978-605-4836-70-3
9 786054 836703

Yordam Kitap