praksis

"tarihsel materyalizmin güncelliği"

üç aylık sosyal bilimler dergisi

kış 2001

1

Yayın Kurulu:

A. Ekber Doğan
Ali Şimşek
Altan Çankçı
Beycan Mura
Burak Sönmezer
E. Attila Aytekin
Ebru Deniz Ozan
Ecehan Balta
Emre Arslan
Faruk Ataay
Gülseren Adaklı
Gökhan Atılgan
Mustafa Bayram Mısır
Mustafa Kemal Bayırbağ
Mustafa Şener
Nazım Güveloğlu
Sevilay Kaygalak
Sinan Kadir Çelik

Danışma Kurulu:

Cem Somel
E. Ahmet Tonak
Fuat Ercan
Galip Yalman
H. Tarık Şengül
İzzettin Önder
Korkut Boratav
Mehmet Türkay
Mehmet Yetiş
Ömür Sezgin
Sibel Özbudun
Taner Timur
Tülin Öngen
Yüksel Akkaya
Zülküf Aydın

Sayı Sorumlusu:
E. Attila Aytekin

praksis üç aylık sosyal bilimler dergisi

Ürün Basın Yayın Turizm Tic. Ltd. Şti. adına
Sahibi: Metin Turan
Sorumlu Yazışleri Müdürü: Mustafa Bayram Mısır
Kapak Tasarım: Atınç Özdemir
Sayfa Düzeni: Ecehan Balta
Baskı: Gurup Matbaası
PK. 583 Yenişehir ANKARA
e-mail: praksisdergi@yahoo.com
url: www.geocities.com/praksisdergi
Abonelik için: İş Bankası Meşrutiyet Şubesi 4 13 0661989 no.lu hesaba 8 milyon TL yatırılmalı ve dekont teslim adresiyle beraber PK. 583 Yenişehir/Ankara adresine postalanmalıdır.

praksis

Sayı: 1 Kış 2001

İçindekiler

çıkarken 5

bu sayıda 9

Post-Marksizmin Kuramsal ve Siyasal Açmazları 13
Gülseren Adaklı

Post-Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi 34
Sevilay Kaygalak

Yaşama Sanatına Brecht'in Katkısı:
Diyalektik, Hegemonya ve Yabancılaştırma Kuramı 60
Emre Arslan

Marksizm: İnsan Özgürleşmesinin Felsefesi 82
Ecehan Balta

İlişki ve Süreç Olarak Sınıf 92
Ellen Meiksins Wood

Tarihsel ve Toplumsal Çerçeveler Olarak Sınıflar 120
Mustafa Bayram Mısır

Bob Jessop'la Görüşme 136
Sinan Kadir Çelik-Ebru Deniz Ozan

Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme
Faydalı Olabileceği Beş Nokta 149
Jonathan Joseph

"Birey ve Toplum" İkiliğine Karşı
Tarihsel Materyalizmin Nesnesi Olarak Toplumsal İlişkiler 171
Nazım Güveloğlu

Tarihsel Materyalizmi Yeniden Düşünmek:
Açık Marksizm İlişkisel Yaklaşım ve Praksis 183
Sinan Kadir Çelik

Tarihsel Materyalizmde İdeoloji ve Üstyapı'ya Önsöz **224**
Frank Füredi

kitap eleştirisi

Anthony Giddens'ın Çağdaş Eleştirisi 247
A. Ekber Doğan

Yediyüz: Osmanlı Beyliğinden 28 Şubata
Bir Devlet Geleneğinin Anatomisi 260
E. Attila Aytekin

kongre değerlendirmesi

Uluslararası Eleştirel Gerçekçilik Birliği Kongresi 270
E. Attila Aytekin

abstracts 274

yazarlar hakkında 280

p | çıkarken

Sosyalistlerin asla yapmamaları gereken şey, kendilerinin tümüyle yerleşik kurumlara –yayınevleri, ticari medya, üniversiteler, vakıflar- bağımlı olmalarına izin vermektir. Bu kurumların tümü baskıcıdır demiyorum –muhakkak ki onlarla birlikte pek çok şey yapılabilir. Ama sosyalist entelektüeller doğrudan kendilerinin olan bir alan kaplamalıdırlar: Kendi dergileri, kendi teorik ve pratik merkezleri olmalıdır. Herkesin not ya da terfi için değil toplumu dönüştürmek için çalıştığı, eleştiri ve özeleştirinin hararetli ama aynı zamanda karşılıklı yardımın ve teorik ve pratik bilgi değişiminin de yoğun olduğu yerler: Bazı yönlerden geleceğin toplumunu önceden canlandıran yerler.

E. P. Thompson

Fin de Siecle Fransızca bir deyiş ve 'yüzyıl sonu' anlamına gelmekte. Kavram 1800'lerden 1900'lere girilirken toplumların içinde bulunduğu kaos, bunalım ve umutsuzluğu anlatmak için kullanılmıştı. Bu umutsuz havayı 20. yüzyılın ilk yarısında işçi sınıfı devrimleri ve ulusal kurtuluş hareketleri dağıtmıştı. Ne var ki, söz konusu atılımların emperyalist-kapitalist sistem karşısında yüzyılın ikinci yarısında uğradığı yenilgi, 21. yüzyılın başlangıcında olduğumuz şu günlerde benzer bir havayı dünyada belki daha şiddetli biçimde estiriyor. 'Tarihin meleği' arkasına baktığında, yenilen ya da teslim alınan devrimci atılımları ve çöken ülkeleri görüyor.

İçinden geçmekte olduğumuz gericilik sürecinde, geçmiş ve gelecek, sağdan ve 'soldan' gelen 'tarihin sonu' tezleriyle şimdinin içine hapsedilirken, dünya da sermayenin tahakkümü altında büyük bir hapishaneye dönüşmektedir. Sermayenin kendi suretinde yarattığı bu hapishanede insanlar daha fazla sömürü için kendilerine reva görülen bir yaşamı sürdürmeye zorlanmaktadır. Sermayenin bu gerici saldırısının başladığı 1970'lerden beri ekonomiden siyasete, eğitimden iletişime toplumsal yaşamın her alanında bilgi üretim ve dağıtımının iktidarına sahip bulunanlar hep bir ağızdan bıktırıncasına tekrarlıyorlar: "Ya barbarlık, ya barbarlık!.."

Bu noktada bugünün dünden farkı; geçmişte sermayeye daha mesafeli, toplumsal eşitlik ve toplumsal kurtuluş mücadelesine daha yakın duran bilim, kültür ve sanat alanlarında çalışan insanların önemlice bir kısmının sermayenin bu gerici korosuna katılmakta olmasıdır. Televizyon ve gazete haberlerinden sinema salonlarına, kürsülerden kitaplara kadar her şey, Nazım'ın şiirlerini kaleme aldığı günlerdekiyle karşılaştırılamayacak ölçüde yalanlarla doludur.

Akademik dünya *post-modernizm, post-yapısalcılık, radikal demokrasi* gibi modalarla; *bilgi toplumu, toplam kalite, küreselleşme, yönetişim* gibi kavramlarla her geçen gün gerçeğin üzerini daha fazla örtmekte ve insanların

beyinlerini Ortaçağ kilisesini aratacak ölçüde yıkamakta, uyuşturmaktadır. Bu uyuşturma sürecinin kendisi de argümanları gibi skolastiktir. Skolastiktir, ideolojik ve teorik süreçlerin nasıl işlediği hakkında üretilen onca söylem, düstur ve literatüre rağmen bütün bu süreçlerin niye üretildiği hakkında bir şey söylemez. Dahası var; bunların neden ve kim için üretildiği sorusuna cevap arayan Marksistlere karşı sürekli bir epistemolojik suikast gerçekleştirilir. Yani, onların savlarını kendi istedikleri bağlama sokarak karşı savları anlamsızlaştırırlar.

Türkiye de bütün bu gelişmelerden azade değildir. Neoliberal politikaların askeri darbe ile yürürlüğe girmesinden ve sosyalist inşa süreçlerinin kapanmasından beri emekçiler her geçen gün sahip oldukları kazanımların ellerinden alındığına tanık oluyorlar. Yapısal uyum programlarıyla dünya çapında sömürgecilik politikaları uygulanırken, aynı zamanda sermaye tahakkümünün restorasyonu gündeme geliyor. Bu restorasyon bilim, sanat ve siyaset alanındaki aydınlar arasında kendisini bir tasfiye süreci olarak gösteriyor. "Sınırların aşıldığı bir çağda" teorik ve ideolojik muğlaklık, tam da tasfiye sürecinde tutunmaya çalışan aydınların tavrı olarak ortaya çıkıyor. Çoğu zaman bir erdemmiş gibi sunulan bu tavra sol/sosyalist aydınlar arasında da sıkça rastlanmaktadır. Sınıflar arası uzlaşmaya, siyasetsizliğin siyasetine, teorik alanı dil oyunlarıyla söz mezbahasına çevirmeye denk düşen sol liberalizm, bu tavrın sol içerisindeki en yaygın dışavurumudur.

Yaşanan bu süreç, emekten ve sosyalizmden yana konumlananların omzuna sorumluluklar yüklüyor. Düşünsel üretimin kapsamı, kategori ve yöntemleri her geçen gün genişlemekte ve teori alanının bu denli genişlemesi, emekten yana konumlanan bilim insanlarının, dünyanın yorumlanması ve değiştirilmesinin bilgisini üretmek için daha yoğun bir çaba içine girmesini gerekli kılıyor. Böylesi bir çaba, yalnızca kapitalizmin eğilimleriyle belirlenmiş teorik üretimlerin savunmacı bir tarzda eleştirisiyle sınırlı olan değil, kendi bahçemiz olan sosyalizm ve tarihsel materyalizm alanını zenginleştirmeyi ve derinleştirmeyi de içeren bir çaba olmalıdır.

Theoria görmek demektir ve görmek bilgi ile olur. Bilginin edinilmesi ise karmaşık bir süreçtir. Gerçekliğin tanınması süreci hem gözlemlenen nesneyi hem de gözlemleyen özneyi değiştirir. Başka bir deyişle bilgilenme süreci, insanın bir yandan maddi dünya ile ilişkisi içinde dönüşürken, diğer yandan da nesne edindiği bilgiyi dönüştürmesini içerir. Bu dönüşüm ise amacını kendi içinde taşıyan bir etkinlik olarak praksisle olur. Praksis; teoriyle pratiğin, sözle eylemin birlikteliği anlamında, akademik bir etkinliğin ötesinde çağrışımlara sahip bir kavram olarak 'praksis felsefesini' -Marksizmi- yeniden düşünmeyi, tarihsel materyalist yöntemle düşünmeyi, akademideki ve akademi dışındaki bilim, sanat ve siyaset insanları arasında yaygınlaştırmaya çalışacağı için salt bir teorik üretim değil, aynı zamanda bir eylem olacaktır. Teorik üretimin kendisi, Türkiye gibi tarihsel materyalizmin pek fazla gelişip kökleşemediği; özgün kurucu metinlerden çok, şabloncu tarzda sahiplenen ya da reddeden metinlerle anlatıldığı bir ülkede moral ve en-

telektüel hegemonya açısından yakıcı bir görevdir. Tarihsel materyalizme, Türkiye'nin ve akademilerinin olduğu kadar, sosyalistlerinin de çok ihtiyacı bulunduğu düşüncesiyle bizler,

* Sosyal bilimler alanında -özel olarak da Marksizmde- kalıplaşmış, sulanmış, orijinal anlamından uzaklaşmış ya da kullanılmaz hale gelmiş kavramlar ve kavram kümelerinin yol açtığı teorik deformasyonun üstesinden gelmek,

* Tarihsel materyalist bir bakış açısının kuramsal, metodolojik ve siyasal olarak sorgulamacı - eleştirel bir duruşun önkoşulu olduğunu göstermek,

* Tarihsel materyalist yaklaşımın ve sınıf temelli siyasetin bugün Türkiye için vazgeçilmez olduğunu anlatmak,

* Her geçen gün birbirinden daha çok kopan sosyal bilimler ve toplumsal gerçeklik arasına bir köprü kurmak,

* Eşitlik ve özgürlük idealine bağlılığını koruyan, emekten ve sosyalizmden yana konumlanan ancak, düşüncelerini ve üretimlerini yayacak kanallardan yoksun oldukları için başka bazı kanallara yönelmek durumunda kalan ya da yayın yapma motivasyonu körelen akademisyenlere ve araştırmacılara bir üretim, iletişim ve tartışma kanalı açmak,

* Kapitalizmin bilimsel eleştirisini güncelleştirip canlı tutarken, sosyalist inşa süreçlerini ve ütopyayı tartışmak ve geliştirmek, bu anlamda, dünyayı yalnızca yorumlamak değil, aynı zamanda onu değiştirme mücadelesine katkı sağlamak için...

Praksis yürüyüşüne başladık.

bu sayıda

praksis'in yayınlanma amaçları doğrultusunda ilk sayının dosya konusunu "Tarihsel Materyalizmin Güncelliği" olarak belirledik. Bu başlık altında yayınladığımız yazılardan bazıları tarihsel materyalizme yöneltilen kimi eleştirileri değerlendirirken, bazıları tarihsel materyalizmin temel kavramlarını tartışıyor, bazıları da tarihsel materyalizmdeki çeşitli meseleleri konu ediniyor. Elinizdeki sayıya, tarihsel materyalist kavram ve tartışmaları konu edinen yazılardan önce, tarihsel materyalizme yöneltilen eleştirileri cevaplayan yazılarla başlamayı ve oradan ilerlemeyi uygun gördük.

İlk yazımız Gülseren Adaklı'nın post-Marksist perspektifin felsefi ve kuramsal temellerini eleştirel bir değerlendirmeye tabi tuttuğu **Post-Marksizmin Kuramsal ve Siyasal Açmazları** adlı makalesi. Adaklı, yapısalcılığı ve postyapısalcılığı/söylem kuramlarını ele alırken bu yaklaşımların zaaflarını Marksist kurama taşıyan post-Marksizmin hem kuramsal olarak çelişki, zorlama ve tahriflerle malul olduğunu hem de işçi sınıfına duyduğu derin güvensizlik ve muğlak siyasal projesiyle devrimci siyasetin ufkunu daralttığını ileri sürüyor. Sevilay Kaygalak'ın yazısı da benzer bir bağlama oturmakla birlikte post-Marksizmin kuramsal öncüllerinden ziyade, siyasal projesi olan Radikal Demokrasi'ye odaklanıyor. **Post-Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi** isimli makalesinde Kaygalak, temel olarak iki noktanın altını çiziyor: İlk olarak, Radikal Demokrasi projesinin kurucuları olan Laclau ve Mouffe'un Marksizm diye sundukları ve eleştirdikleri şey aslında Marksizm'in çarpıtılmış ve dogmatik bir karikatürüdür. İkinci olarak, Radikal Demokrasi bir sosyalist demokrasi inşa etme projesi olamaz; gerek kuramsal öncülleri gerekse Marksist siyaset anlayışına yönelttiği eleştiriler Radikal Demokrasi'nin liberal niteliğini açıkça ortaya koymaktadır.

Post-Marksizmi konu edinen ve eleştiren bu iki yazıdan sonra yine bir yanıyla güncel bazı akımlara bir eleştiri olarak değerlendirilebilecek ancak bir yanıyla da tarihsel materyalizm içi bir tartışma olan bir yazı var. Emre Arslan'ın **Yaşama Sanatına Brecht'in Katkısı: Diyalektik, Hegemonya ve Yabancılaştırma Kuramı** isimli makalesi, Marksist sanat insanı Bertolt Brecht'in eserlerini tarihsel materyalist bir açıdan değerlendiriyor. Arslan'a göre Brecht'in yabancılaştırma etkisinin postmodern bir

tarzda yorumlanması ancak bu etkinin içeriğinden soyutlanıp bir kurallar yığını olarak algılanmasıyla olur. Arslan buna karşı, yabancılaştırma etkisinin diyalektik ve hegemonya kavramlarıyla birlikte düşünüldüğünde daha doğru ve Brecht'in genel siyasal ve sanatsal tavrıyla daha uyumlu bir biçimde anlaşılabileceğini ileri sürüyor.

Ecehan Balta'nın **Marksizm: İnsan Özgürleşmesi'nin Felsefesi** isimli makalesi, Marksizmin gerek onu reddedenler, gerekse benimseyenler tarafından sıklıkla ihmal edilen bir yönüne vurgu yapıyor. Balta'ya göre Marx'ın tüm çalışmalarının temelinde yatan düşünce insan özgürleşmesidir ve sömürünün ortadan kalkması, adil bir bölüşümün sağlanmasıyla değil ancak emeğin yabancılaşmasının ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilecektir. Balta'nın yazısı, negatif ve bireysel bir özgürlük kavramsallaştırmasına dayanan burjuva özgürlük anlayışına karşı Marksizmin pozitif ve kolektif özgürlük anlayışının üstünlüklerini vurguladığı için de dergimiz için ayrıca önemli.

Ellen Meiksins Wood'un **İlişki ve Süreç Olarak Sınıf** ve Mustafa Bayram Mısır'ın **Toplumsal ve Tarihsel Çerçeveler Olarak Sınıflar** isimli makaleleri tarihsel materyalizmin merkezi bir kavramına yoğunlaşıyor. Wood, E. P. Thompson'ın anıtsal eseri *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*'nda benimsediği kuramsal çerçeveyi eleştirilere karşı savunduğu ve/hatın sayılır biçimde geliştirdiği yazısında, sınıfı gelir ve servet bölüşümüne dayanan sabit bir kategori olarak gören sosyolojik ve yapısalcı sınıf kavrayışlarına karşı, sınıfın ancak süreç içerisinde görülüp değerlendirilebilecek bir ilişki olduğunu ileri sürüyor. Wood'un yazısı, hayli yoğun bir kuramsal tartışmayı bu tür bir sınıf kavrayışının sosyalist siyaset açısından sonuçlarını tartışarak sonlandırdığı için ayrıca değerli. Mısır'ın makalesiyse sınıf kavramına Marksist ve Marksist olmayan çeşitli yaklaşımları eleştirel biçimde değerlendiriyor ve sınıfın salt ekonomik olana indirgenemeyeceğinin altını çiziyor. Mısır'a göre Marksizm'de ekonomik sınıf ile siyasal sınıf/tarihsel özne arasındaki ayrılıktan hareketle yapılacak bir sınıf tanımına yer yoktur. Wood Thompson'ın sınıf kuramını bütünüyle savunurken, Mısır'ın yazısında, Thompson'ın yaklaşımı genel olarak benimsenmekle birlikte bu yaklaşımın belirli yönlerinin eleştirilmesi de iki yazı arasındaki 'diyaloğu' kuran bir başka unsur.

Bu iki yazıyı bir görüşme izliyor. Sinan Kadir Çelik ve Ebru Deniz Ozan'ın Marksist devlet kuramının ve düzenleme okulunun önemli ismi Bob Jessop'la yaptığı görüşmeyi ilgi çekici ve faydalı bulacağınızı umuyoruz. Sonraki sayılarımızda da fırsat buldukça bu tür görüşmeler yayınlamayı planlıyoruz.

Bu söyleşiyi birbiriyle ilişkili üç yazı takip ediyor. Jonathan Joseph dergimiz için yazdığı **Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş**

Nokta isimli makalesinde Roy Bhaskar'ın kurucusu olduğu eleştirel gerçekçiliğin Marksizm'in çeşitli sorunlarını çözmede faydalı olabileceğini ileri sürüyor. Joseph'a göre bir bilim olarak Marksizm dünyaya dair bilgi üretirken genel olarak felsefe, özel olarak da eleştirel gerçekçilik Marksizm'in alanına müdahale etmemeli, onunla arasındaki mesafeyi korumalı ve dünyayı açıklama işini daha iyi yapabilmesi için Marksizm'e bir zemin hazırlama görevini üstlenmelidir. Joseph, 'Klasik Marksizm' ile 'Batı Marksizmi' arasında yapılagelen ayrımı eleştirip eleştirel gerçekçiliğin bu ayrımın ortadan kaldırılmasına yardım edebileceğini de söylüyor. Joseph'ın dergimize adını veren 'praksis' kavramına yönelik mesafeli tavrı ve bu kavramı benimseyen Marksistlere yönelttiği eleştiriler de bu yazının dergimizin ilk sayısında yayınlanamamasının önemini artırıyor. Nazım Güveloğlu'nun **'Birey ve Toplum' İkiliğine Karşı Tarihsel Materyalizmin Nesnesi Olarak 'Toplumsal İlişkiler'** başlıklı makalesi sosyal bilimlerdeki 'yılların eskitemediği' tartışmalardan biri olan birey/toplum ilişkisi sorununu ele alıyor ve toplumsal ilişkileri analiz nesnesi edinen tarihsel materyalizmin bu sorunun üstesinden gelebileceğini vurguluyor. Güveloğlu'na göre gerek soyut bir birey anlayışına dayanan yöntemsel bireycilik gerekse Bhaskar'ın ilişkisel olma iddiasındaki modeli yapı-fail ikiliğini aşmayı başaramaz. Joseph'ın ve Güveloğlu'nun Roy Bhaskar'ın kuramına ilişkin aldığı farklı tavra da ayrıca dikkat çekelim. Bu üçlü grubun son yazısı Sinan Kadir Çelik'e ait. Çelik bu 'hacimli' makalesinde İngilizce literatürde dahi çok yaygın olmayan, Türkiye'de ise neredeyse hiç bilinmeyen kapsamlı bir "tarihsel materyalizmi yeniden kurma" girişimini; 'Açık Marksizm'i ele alıyor. Çelik'e göre kavramsal kategorilerin açıklığına, sınıf mücadelesinin tarihsel ve kavramsal önceliğine ve metodolojik olarak da biçim analizi yöntemine vurgu yapan Açık Marksizm'in tarihsel materyalizm için önemli tespit ve uyarıları olsa da, kayda değer sorun ve sınırlılıkları da vardır. Çelik, Açık Marksizm'den başlattığı tartışmayı tarihsel materyalizmin genel meselelerine taşıyor ve makalesini 'praksis' kavramının 'mana ve ehemmiyetinin' altını çizerek noktalıyor. Böylelikle de onun makalesiyle Joseph'ın makalesi arasındaki ilişki tesis edilmiş oluyor. Joseph 'praksis Marksizmi' diye nitelediği yaklaşımı gayet açık bir biçimde eleştirirken Çelik için praksis kavramı tarihsel materyalizmin merkezi kavramlarından birini oluşturuyor.

Bu üç yazıyı Frank Füredi'nin Franz Jakubowski'nin *Tarihsel Materyalizmde İdeoloji ve Üstyapı* adlı kitabının 1990 baskısına yazdığı önsöz izliyor. Füredi'nin yazısı tarihsel materyalist düşünce içerisinde ilginç bir figür olan Jakubowski'nin kitabını tanıtmanın yanısıra, tarihsel materyalizmin genel kuramsal ve siyasal meselelerine değinmesi açısından da önemli. Bu sayımızda iki de kitap eleştirisine yer verdik. Ancak bunlar alışılmış kitap tanıtımı formatının dışında, ele aldığı kitabı derinlemesine incele-

yen yazılar. A. Ekber Doğan, son dönemlerin 'gözde' yazarı, 'Üçüncü Yol' kuramcısı Anthony Giddens'ın kısa süre önce Türkçe'de yayınlanan kitabı *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*'ni değerlendiriyor. E. Attila Aytekin ise Osmanlı İmparatorluğu'nun yediyüzüncü yılı tartışmalarında sessiz kalan sol çevrelerden çıkan nadir seslerden birini, Fikret Başkaya'nın *Yediyüz. Osmanlı Beyliği'nden 28 Şubata Bir Devlet Geleneğinin Anatomisi* isimli kitabını ele alıyor.

Dergimizde yeri geldiğince bilimsel etkinliklerin değerlendirildiği yazılara da yer vereceğiz. Bu sayımızda E. Attila Aytekin *Uluslararası Eleştirel Gerçekçilik Birliği*'nin 18-20 Ağustos 2000 tarihlerinde gerçekleştirilen yıllık konferanslarının sonuncusunu değerlendiriyor.

Praksis'in her sayısında size derginin sonraki üç sayısıyla ilgili bilgi vermeyi umuyoruz. Bahar 2001'de yayınlanacak olan ikinci sayımızın başlığı **Kent ve Kapitalizm**. Üçüncü sayımız (Yaz 2001) **Sosyal Bilimlerde Yöntem**, dördüncü sayımız (Güz 2001) ise **İletişim, Kültür, İdeoloji Sorunları** başlığını taşıyacak. Tüm sayılarımızda dosya konusu dışındaki yazılara da yer vereceğimizi ayrıca belirtelim. Katkılarınızı bekliyoruz...

Evet, Praksis'in ilk sayısı elinizde. Elinizde tuttuğunuz dergiye yeni bir başlangıcın heyecanının yansımış, ilk sayı acemiliğinin yansımamış olmasını diliyoruz...

Praksis (1) 2001, 13-32.

Post-Marksizmin Kuramsal ve Siyasal Açmazları

Gülseren Adaklı

Giriş

1985 yılında yayınlanan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* (HSS) adlı çalışmalarıyla post-Marksist konumlarını ifade eden Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, tarihin itici gücü olarak sınıf mücadelesi, sosyalist değişimin faili olarak işçi sınıfı, nesnel sınıf çıkarları, üretim ilişkilerinin belirleyiciliği, toplumsal bir proje olarak sosyalizmin güncelliği ve nihayet siyasal Devrim gibi temel Marksist tezlerden, kısacası Marksizmin kendisinden kopuyorlardı[1].

Bu kopuşun temsil ettiği şeyi, Marksizmin günümüzdeki önemli savunucuları çeşitli adlarla andılar: Ellen Meiksins Wood, Marx'ın Sol Hegelcilere verdiği adı günümüze uyarlayarak *yeni hakiki sosyalizm* deyişini kullandı (Wood, 1986:47).

Alex Callinicos ise, postmodernist yaklaşımların tipik kavramlarını ve kuramsal çerçevesini benimseyen post-Marksizmi bu akrabalık dolayısıyla sınıftan kaçışın yeni versiyonu olarak bir 'semptom' gibi görüyordu (1990:6).

Norman Geras, bir entelektüel hastalığının ileri aşaması olarak değerlendirdiği ve herhangi bir kuramsal derinlik göremediği HSS'yi iki nedenle incelemeye değer bulmuştu: Birincisi, Avrupa solunun bir bölümünün sağa kayışının bütün anahtar konumlarını ortaya koyması ve ikincisi post-Marksistlik iddiasının kendisi. Post-Marksist terimini, aynı hat boyunca bir ileriye taşınmayı anlatması nedeniyle reddeden Geras, bunun yerine *ex-marxism*'i öneriyordu. Çünkü Laclau ve Mouffe'un teorik evreninde, onunla derin bir karşıtlık kurma dışında Marksizm adına hiçbir sey yoktur; post-Marksizm denilen sey esasen Marksizm-dışıdır (Geras, 1987).

Kavramsal araçlarını postyapısalcılık ve/veya söylem kuramlarında bulan post-Marksizm, bir siyaset tarzı/projesi önermesi dolayısıyla bir farklılığa işaret eder. Foucault, Lacan ve Derrida'nın çözümlemeleri kimi siyasal sonuçlara yol açsa da bir politik strateji önermezler[2]. Buna karşın Laclau ve Mouffe postyapısalcı ve postmodernist akımların şemsiyesi altında bir 'radikal' demokrasi projesi sunarlar. Bu yazarlar, dar bir ekonomi tanımından kalkarak eleştirdikleri

ekonomik indirgemeciliğe karşı siyaseti başat kılmaya çalışsalar da öne sürdükleri siyaset tasarımı, kendi kendini yok eden bir kuramsal çerçeveye sıkışmaktadır.

Kuramsal tartışmalarını, evrensel ilkelere dayalı bütün teorik ve politik konumlara olduğu ölçüde Marksizme karşı da yürüten bu yaklaşımla hesaplaşabilmek için öncelikle düşünsel zeminlerinin kuruluşuna, yani yapısalcı dilbilimin ve postyapısalcılığın temel önermelerine bakmak gerekiyor. Post-Marksizmin uç vermesini kolaylaştıran kimi tarihsel gelişmeler de bu çerçevenin içine alınmak durumunda. Söz konusu gelişmeler temel olarak sosyalist yapıların geçirdikleri dönüşümlere ve işçi sınıfının rolüne ilişkindir. Post-Marksizmin işçi sınıfına duyduğu derin güvensizlik, yapı-özne ilişkisinin sorunlaştırılmasında ve işçi sınıfının değiştiği hatta yok olmaya yüz tuttuğu iddialarında da görülür. Bu bölümde Avrupa solunun 'yeni zamanlar' başlığı altında toplanabilecek genel kuramsal ve pratik konumu ortaya konulacaktır. Bunun ardından tipik temsilcileri Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe olan post-Marksizmin modernizm, pozitivizm, temelcilik (*foundationalism*), evrenselcilik gibi kavramlar üzerinden yaptıkları Marksizm eleştirileri sergilenecek. Sonuç bölümünde post-Marksizmin siyasal bir proje iddialarının önüne geçen karmaşık ve muğlak üslubu ile devrimci siyasetin ufkunu daraltıcı etkisi eleştiri konusu yapılacaktır.

Yapısalcı Dilbilim

İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün 19. yüzyıl sonlarında dilin yalnızca sözcüklerle, gramer yapısıyla kısaca söz edimiyle üretilen kısmıyla ilgilenen egemen dilbilim anlayışına karşı geliştirdiği yapısalcı dilbilim yaklaşımı, sonraları toplumbiliminden politikaya kadar pek çok alan için yeni bir kuramsal zemin üretmiştir. Saussure'ün 1906 ile 1911 yılları arasında verdiği derslerde öğrencilerinin tuttukları notlar, 1916 yılında *Genel Dilbilim Dersleri* başlığı altında derlenerek yayımlanmıştır. Yapısalcı dilbilimin kurucusu olan Saussure'ün konumuz açısından önemi, göstergelerin değerini oluşturan farka yaptığı vurgudan başlayarak postyapısalcı kavram çerçevesinin kuruluşuna hizmet etmesidir. Saussure'ün fitilleştiği ateş, zaman içerisinde Fransız yapısalcı ekolünün temel dinamiğini oluşturmuş, bu andan itibaren toplumun tüm temel yapılarının da dil gibi ele alınabileceği varsayımı işlerlik kazanmıştır.

Saussurecü dilbiliminin öncülük ettiği pek çok alan, onun *gösteren*le *gösterilen* arasındaki ilişkiye dayalı *gösterge* formülasyonundan yararlanmıştır. Saussure'e göre tek tek bireylerin dilsel edimleri (*parole*) aslında büyük harfle Dil'in (*Langue*) bireysel kullanımıdır ve belirleyici olan, sözü yöneten (*govern*) yapı budur. Saussure'e göre dil, onun yal-

nızca bireysel kullanıma ilişkin bölümü ile ve artzamanlı (*diacronical*) olarak değil, bireysel kullanımın altyapısını oluşturan ve onun *langue* dediği bölümüyle birlikte ve eşzamanlı olarak incelenmelidir. Başka bir deyişle Saussure, dilin tarihselliği, tarih içindeki değişimleri kadar dilin değişmeyen yapısal özelliklerinin de incelenmesi gerektiğini savunmuştur (Hawkes, 1991:19-20). Ona göre, bir kelimeyi içsel ya da dışsal olarak 'telaffuz' ettiğimizde dilsel bir göstergeyi oluşturan iki öğeyi birbirine bağlamış oluruz: Kullandığımız sözcüğün kavramsal ifadesi olan gösterilen; o sözcüğün işitim imgesi olan gösteren. Buna göre örneğin, 'ağaç' sözcüğünün gösterileni ağaç kavramıdır, gösteren ise a-ğ-a-ç harflerinden oluşan ses-imgesidir. Bu şemadaki üçüncü önemli kavram, bir göstergenin gerçek yaşamdaki nesnesi anlamındaki *göndergedir*. Kavramla işitim imgesinin birleşimine gösterge denir ve bu ikisi arasında keyfi (*arbitrary*) bir ilişki söz konusudur, yani kavramla işitim imgesi arasında bir tekabüliyet olması gerekmez (Saussure,1985:71). Bu tekabüliyetsizlik düşüncesi postyapısalcılıkta temel bir varsayım olarak derinleştirilecektir.

Öte yandan Saussure, dili bir farklılıklar sistemi olarak ele almış, her göstergenin değerinin başka bir gösterge tarafından belirlendiğini öne sürmüştür. Bu mantığa göre örneğin siyahın değerini beyaz olmayışı sağlar. 'Farklılık' da post-Marksizmin temel kavramlarından biridir; bu kavram, 'ötekilik' kavramıyla birlikte bir kimlik siyasetinin kurucu öğesi olmaktadır.

Yapısalcı dilbilimin koyduğu analitik öğeleri farklı disiplinlere uygulayanlar Saussure'ün açtığı yolu, özellikle gerçeklik ile temsil, özne ile yapı arasında derin bir uçurum yaratma pahasına takip ettiler. Örneğin, yapısalcı antropolojinin babası olarak bilinen Claude Levi-Strauss, ilkel toplumlardaki kan bağı ve ekonomi sistemlerini dil'e benzeterek yapısalcılığı genel bir teori olarak resmen başlatmıştır. Levi-Strauss, Kartezyen özne anlayışını eleştirirken, bir yandan dil ile toplum arasında kusurlu bir analoji kurmakta, diğer yandan her türlü özne tasavvurunu ortadan kaldıracak bir mantığı harekete geçirmektedir. Ona göre varlığın merkezi olarak insan öznesi 'felsefenin şımarık veleti'dir (Sarup,1995: 1). Hiçbir yapısal ve tarihsel belirlenim ilişkisi öngörülmeksizin tarihin yapıcısı olarak insanın merkeze alındığı Kartezyen özne anlayışını eleştirmek elbette gerekir; ancak bu eleştiri, insanın yapılara mahkum olduğu ya da yalnızca onların taşıyıcısı olduğu yönündeki önermelerle bitiştirildiğinde sorunlu hale gelmektedir. Marx'ın kendisi de en çok alıntılanan pasajlarından birinde "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan belirli olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar." (Marx, 1990:13) diyerek 'yapı'nın belirleyiciliğini ortaya koymuştur. Ancak aynı Marx, bil-

insel çalışmalarının temel motivasyonunu 'dünyanın değiştirilmesi' fikrinden aldığı için Engels'le birlikte kaleme aldıkları *Feuerbach Üzerine Tezler*'de şunları da söylemektedir: "koşullar insan tarafından değiştirilir" (...) "koşulların değiş[mesi] ile insan faaliyetinin ya da insanın kendisinin değişmesinin örtüşmesi, ancak devrimci pratik biçiminde kavranırsa ussal olarak anlaşılabilir" (Marx ve Engels, 1992: 21).

Yapısalcıların, tüm toplumsal kategorileri onun terimleriyle analize yöneldikleri Saussure'ün dil dışı alanlarda bu formülasyonun ya da analojilerin tehlikesine işaret etmesi göz ardı edilmiştir. Saussure bu tehlikeye şu sözlerle işaret etmiştir: "Dil öyle bir beşeri kurumdur ki, yazı istisna tutulduğunda, tüm diğer beşeri kurumlar, eğer analojilerine güvenecek olursak onun gerçek özü hakkında bizi ancak yanıltabilirler" (aktaran Anderson, 1986:54). Anderson yapısalcı dilbilimin farklı disiplinlere uygulanması ve dil modelinin başka fenomenlere benzetilmesini sorunlu bulur. Anderson, dilbilimsel kategorilerin Levi-Strauss tarafından antropolojiye ve Lacan tarafından psikanalize uygulanmasını eleştirir; çünkü dil ile toplum ya da dil ile ben/bilinçdışı, ilişkili kavramlar olmakla birlikte özdeş değildir (1986:55).

Yapıların bütün öznelerin ötesinde bir dünyada hüküm sürdüğünü öne süren yapısalcı anlayış, Althusser'in ideoloji kuramında 'öznesiz tarih' anlayışına kapı açmıştır. Althusser'in yapısalcılık ile Marksizm arasındaki salınımları ise, 70'li yıllardan itibaren Foucault'nun söylem kuramıyla buluşmuştur. Foucault'yla birlikte özne ve iktidar ilişkisi yeni bir sorunsal alanına kavuşmuş, Althusser'de ideolojiye atfedilen kurucu rol bu sefer iktidar ve söyleme doğru kaydırılmıştır: Bu yaklaşıma göre özne, iktidar/söylem tarafından kurulur (Deveci: 1999).

Postyapısalcılık ve Söylem Kuramları

Yapısalcılık ile postyapısalcılık, öznenin yapı tarafından üretildiği, en iyi halinde yapının özneye öncel olduğu konusunda temel bir ortaklığa sahiptir. Bu iki yaklaşım, tarihi yapan özne ve evrensel hakikat/doğruluk iddialarını sorgulamak konusunda ortaklaşırlar. Kartezyen özne düşüncesine dayanan birey merkezli bütün kuramsal yaklaşımları eleştirmeye soyunan postyapısalcı yaklaşımlar, radikal bir eleştiri zeminini kurmaya çalışırken, en genel anlamda statükoya müdahale etmeyen bir kavramsal şemaya ulaşırlar.

Postyapısalcılıkta Saussure'ün dilbilim modelinde yer alan *gösterilen*in önemi azaltılıp *gösteren* ön plana çıkarıldı. Bu ise, önermelerle gerçek arasında hiçbir tekabüliyet olmadığı anlamına gelir. Psikanalizi yapısal-

cı terimlerle yeniden kuran Jacques Lacan, gösterilenin gösterenin altından durmaksızın kaydığını öne sürdü. Derrida ise daha da ileri giderek dilin dışında herhangi bir göndergeyi, yani kendine yeter bir nesnel gerçeklik fikrini reddetti. Madan Sarup'un da belirttiği gibi yapısalcılığın bu versiyonu, gösterilenden (kavramdan) gösterene (imgeye) doğru bir kayışı kapsadığından ve erekliliğini kaybetmiş olduğundan "doğruya giden yol bundan böyle ister istemez sapa olacaktır" (1995: 3-4). İnsani öznenin bütüncül bir bilince sahip olmadığı, dil ve söylem yoluyla yapılandığını savunan bu yaklaşımda herhangi bir nedensellik ve belirlenim ilişkisi de kuşkuyla karşılanmaktadır.

Foucault ve Derrida'nın eserlerinde tipik örneklerini bulabileceğimiz söylem kuramları genel olarak belirli felsefi geleneklerin eleştirel değerlendirmesini esas almış ve temelde aşkıncılık karşıtı bir kavramsal çerçeve kurarak işe başlamıştır. Aşkıncılık, bir şeyin olabilirlik koşullarını bir kurucu ilkeye bağlı olarak (örneğin Hegel'de tin, Husserl'de aşkın ego, kurucudur), olgusal varoluşunun önüne geçirmektir. Söylem kuramı ise olabilirlik koşullarını, kurucu bir aşkın özneye dayanmadan, tarihsel olarak önceden varolan bir söylemsel kuruluşa bağlar (Torfing, 1999:1-8). Söylemi kurucu bir kategori olarak tarihe mal eden Foucault'yu, metnin dışında bir şey olmadığını söyleyen Derrida izlemiştir. Her ikisi de öznenin merkeze alınmasına karşı çıkarlar ve onun ideoloji ya da söylem aracılığıyla oluşturulduğunu düşünürler[3]. Aralarındaki ayrımlar ise Foucault'nun, Althusser'de korunan bütünlük, altyapı ve üstyapı ve hatta ideoloji kategorilerine karşı çıkmasıyla belirir (Larrain, 1995:129).

1967 yılında üç temel eserini veren Derrida yapısalcılığı, hala belirli yasalara bağlı kaldığı ve ikili karşıtlıklara dayalı bir çözümleme mantığı önerdiği için eleştirmiştir; ona göre tarihe ve topluma belirli yasalar ve ikilikler aracılığıyla bakmak, Batı metafiziğinin ürünüdür. Her türlü evrensellik ve sabitlik düşüncesine karşı kendi -sabit- kategorilerini öneren Derrida, postyapısalcı ve postmodernist terminolojide her türlü olgu ve olayın adı olan metin'in dışında hiçbir şey olmadığı biçimindeki ünlü önermesiyle düşünce dizgesini özetler (aktaran Norval, 1990). Gösterenden bağımsız hiçbir gösterilen yoktur ve anlam, içinde gösterilenlerle oynanan sonsuz bir oyundan ibarettir; anlam hakkında 'karar verilemez' (Sarup,1995:65). Bu keyfi düzen içerisinde belirlenime, sınıfa (özneye) özsel bir rol atfeden Marksizmle tartışmak bile gereksiz görünür; ama alttan alta yapılmaya çalışılanlardan biri Marksist düşüncenin dışlanmasıdır (Sarup, 1995: 69).

Cinsellik ve delilik gibi söylemlerin tarihsel 'kuruluşlarını' inceleyen Foucault da evrensellik içeren düşünce sistemlerine karşı ayrımsız biçimde husumet beslemiştir. 17. yüzyıldan itibaren belirli bir bütünselliğe

kavuşan kapitalizmin ve burjuvazinin radikal bir eleştirisini sunan Foucault, bu soruşturmalarını öznesiz bir tarih anlayışına dayandırmıştır. Bu ise demokratik ya da sosyalist herhangi bir toplumsal dönüşümü imkansız hale getiren yeni bir epistemolojidir. Zaten Marksizmle ciddi bir hesaplaşmaya girişmiş olan Foucault böylesi bir dönüşüm imkanına olanak tanımamaktadır. 1970'ten sonraki çalışmalarında iktidarın olumsuz içeriğini olumlu bir karakterle dolduran Foucault, Althusser'de ideolojiye atfedilen rolü iktidara yönlendirir: özneyi kuran iktidardır. Merkezi ve farklılaşmış bir iktidar olarak devlet ya da sermaye sınıfı, bu her yere yayılmış iktidar ilişkileri evreninde daha ayrıcalıklı bir yere sahip olamaz. İktidar ilişkileri sermaye sınıfından ya da devletten yayılmaz; makro iktidarlarla mikro iktidar adacıkları birbirinin içine girmiştir: "iktidar her yerdedir".

Foucault'da akışkan ve her yerde hazır bulunan iktidar kavramsallaştırması, merkezileşmiş iktidar yapılarını ve bunlara karşı bütünlüklü bir mücadele pratiğini öngörülemez kılmaya hizmet eder. Foucault, görüşlerinin geçerliliğini tanıtlamadığı ve kullandığı yöntembilimsel unsurları sunmadığı için eleştirilmiştir (Sarup, 1995:101). Öte yandan, iktidarın olduğu yerde direnmenin de olacağını belirtmesine karşın bu direnmenin biçimi hakkında bir ipucu da vermez. Baskı ve tahakkümün özgül biçimleri üzerine yaptığı incelemelerin, uyarıcı bir çok yön taşımasına rağmen, Foucault'nun iktidar kavrayışı modern kapitalist iktidarlara karşı mücadeleden kaçışı ateşler.

Dili yörüngesinden çıkaran postyapısalcı hamlenin doğal sonucu, her türlü hakikat iddiasının sorgulanması ve geçersizliğinin tescili olmuştur. Dilin gerçeklikle (gönderge) bağının koparılması ve gösterenlerin oyununa indirgenmesi, nesnel gerçekliğin kendisinin reddine kadar giden bir epistemolojiyi ortaya çıkarmıştır. Postyapısalcılığın kuramsal zemini 1960'lar ve 1970'ler boyunca doğuş ve gelişme dönemlerini yaşamış, 1980'lerden itibaren de belirli bir olgunluğa ulaşmıştır.

'Yeni Zamanlar' ve Post-Marksizm

Alex Callinicos, postmodernizm ve post-Marksizmin bir arada eriyişinin *Marxism Today* dergisi tarafından çok iyi ifade edildiğini belirtiyor (1990: 4). 80'lerden itibaren İngiliz solunun en güçlü 'sınıfçılık' düşmanı olarak konum alan bu derginin ilan ettiği 'Yeni Zamanlar', postmodernizm kadar, post-Marksizm için de kuramsal zeminin inşasında önemli bir yer tutmaktadır. Yeni Zamanlar, "eski kitlesel-üretimden ve Fordist ekonomiden; bilgisayar ve enformasyon teknolojilerine dayanan yeni, esnek, post-Fordist bir düzene kayma" olarak tanımlanmaktadır.

Yeni Zamanlar formülasyonunun en önemli hedefi Marksist sınıf kavramı olmuştur: Toplumsal sınıfa ilişkin Marksist vurgu indirgemecidir, çünkü sınıflar çözülmektedir. Bu yaklaşımın politik kalkış noktası kültüreldir ve farklı kimliklerde köken bulurlar (ırk, cinsiyet, etnisite, cinsel tercih) (Petras, 1996). Bu formülasyonların en gözde kavramı kuşkusuz 'kimlik'tir. Din, etnisite, cinsiyet gibi fenomenlere dayalı kimliklerin çoğaldığı ve bunların her türlü evrensellik fikrini tehdit ettiği bir kez saptanınca, politika kürsüsünün hakkını vermek üzere 'kimlik siyaseti' doğrultusunda bütün bunları eklemleme uğraşına girişildi. Üstelik bu siyasetin nedensellik zincirinde solun çok büyük bir suçluluk payı vardı; kimlikleri parçalayan neredeyse Marksizmin kendisiymiş gibi sunulabildi. Oysa Hobsbawm'ın açıkladığı gibi söz konusu kolektif kimliklerin çoğu "deriden çok gömlek gibi"dir; Kendiliğinden, doğal biçimde değil, toplumsal olarak yapılandırılmış, seçmeciliğe dayanan bir kimlik oluşumu söz konusudur, kapitalist sistemin uluslararası ölçekli müdahalelerinden ve/veya üretim ilişkilerinin farklılaşan yeni boyutlarından muaf olarak gelişmiş değillerdir (Hobsbawm, 1996).

Callinicos'un 'yeni zamanlar koalisyonu' dediği düşünce akımının öncülleri, 1960'larda solun entelektüel serüvenine katılan ve temelde Marksist tartışmaların eksenini-yönünü değiştiren Fransız yapısalcılığı tarafından ortaya konulmuştur. Anderson'a göre 1960'lı yılların Fransız entelektüel ortamında belirli bir olgunluğa erişen Marksist tartışmalarda bütün çekişmeler, tek bir ana sorun etrafında dönmüştür:

> Yapısalcılığa Marksizm üzerinde tartışmasız bir zafer sağlayan, tam da onun Marksizm'in kendi toprakları üzerindeki üstünlüğüymüş –ilk kertede- gibi görünecektir. Bu sorun neydi? Esas olarak şöyle konulabilir: İnsan tarihi ve toplumunda yapı ve özne arasındaki ilişkinin doğası (1986:43-44).

Toplumsal gerçekliği açıklamada, genel olarak yapıyı ya da özneyi eksene alan iki farklı nedensellik ya da açıklama ilkesinin Marksizme eklemlenmesi sorunu uzun zaman çeşitli tartışmaların gündeminde kalmış ve post-Marksizm de bu tartışmaların içerisinden doğmuştur. 'Marksizmin krizi' olarak adlandırılan tartışmalar dizisine Marksizmin dışından gelen dilbilimsel yanıt, yapılara öncelik veren bir modele dayanıyordu ve model, yukarıda kısaca değinildiği üzere, "öznesiz bir süreç olarak tarih" fikrine kadar takip edilmiştir. İsviçreli dilbilimci Saussure'ün dilbilim için geliştirdiği modelin, iktisat, toplumbilim, psikiyatri, antropoloji gibi başka disiplinlerde de kullanılmaya başlanması, Marksizm içi tartışmalarda rotayı oldukça farklı bir yöne doğru değiştirmiştir. Anderson'a göre Marksizmin krizi denilen şey esasında "Marksizme ilişkin tartışmaların siyasal partilerden kovulmasıyla ortaya çıkan yarılma"nın sonu-

cudur. Anderson, Marksizmin mevzilerinin 20. yüzyılın başlarından itibaren giderek sendikalar ve siyasal partilerden araştırma enstitülerine ve üniversite kürsülerine doğru yer değiştirdiğini belirtmektedir (Anderson, 1986:23). Gerçekten de, Marksizm içi tartışmaların 1970'lerden itibaren üretim ilişkileri, mülkiyet ve sınıfsal oluşumlar gibi konulardan, daha fazla kültürel alana kaydığı ve zaman içerisinde felsefi bir dilin egemen olduğu postyapısalcı ve post-Marksist argümanlara da destek sağladığı doğrudur. Ancak Anderson'un burada kurduğu nedensellik bağı, Marksizmin, bir başka deyişle tarihsel materyalist kuramın, entelektüel gelişmenin toplumsal pratik biçimlerine bağlı olduğu önermesiyle çelişmektedir (Larrain, 1998:12). Jorge Larrain'e göre Batı Marksizminin karakterini onun pratikten kopukluğunu vurgulayarak açıklamak mümkün değildir; sorun, onun pratikle kurduğu özgül ilişkidedir. Bu ilişki tarihseldir ve toplumsal pratiklerle bağıntılıdır:

> [Batı Marksizmi] bir yanıyla *status quo*'ya radikal bir şekilde karşı çıkmayan ve şimdiye kadar refah devleti çerçevesinde yeniden çözümlenen kısmi ve parçalanmış çatışmaların mecrasına dökülen işçi sınıfı hareketinin kararsız pratiğinin sonucudur. Tabii ki bu devrimci bir pratik değildir, ama her şeye rağmen bir pratik biçimidir. Kapitalist toplumların işçi hareketini kontrol etmesini ve onunla bütünleşmesini sağlayan ideolojik ve kültürel özelliklerin keşfinde Batı Marksizminin payı, bu pratiğe denk düşer. Sosyalizm doğrultusunda herhangi bir şans elde etmek için cepheden saldırı zorunluluğunu gerektirmeyen bir devlet kavramına sahip bulunan bazı akımların teorik araştırmaları da bu pratiğe fazlasıyla denk düşer (1998:13).

Sınıfa dayalı kuramsal yaklaşımların konjonktürelliğini öne süren post-Marksistlerin de bu pratiğe denk düştüklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Eagleton da benzeri bir perspektiften bakmaktadır; ona göre post-Marksizm, "1960'lı ve 70'li yılların başlarında ortaya çıkan radikal akımların, siyasal sağın bir dizi saldırgan baskısı sonucu zayıfladığı bir tarihsel dönemde destek bulmuştur" (Eagleton, 1996: 284).

Post-Marksist konum, Bolşevik Devrimi'nin öncüsü Lenin ve halefi Stalin'in uygulamalarını esas alacak biçimde, Sovyetler Birliği güdümünde olan Doğu Avrupa ülkelerindeki Sovyetik iktidarlara ve Batılı demokrasilerdeki komünist partilere tepkiyi, kuramsal inşalarının temel örnekçesi olarak kullanmaktadırlar. Ancak bu yaklaşım, banyo suyuyla birlikte bebeğin de atılması deyişini anımsatacak biçimde bütünüyle Marksizme, onun kurucu kategorilerine topyekun bir saldırı biçimini almıştır. Belirli olgulara yönelik seçmecilik, Marksizmin kendisini hedef tahtasına yerleştirmenin araçları olmuştur adeta. Post-Marksistler bu bağlamda, tarihe tek ve kaçınılmaz bir yön atfettiğini öne sürdükleri Leninizmi reddettiler ve onu "dışlayıcı, seçkinci, hiyerarşik ve disipliner" olarak yorum-

ladılar (Rosenau,1998:259). Ancak bunun ardından, beklenebilecek şeyi, yani disipliner olmayan, eşitlikçi ve özgürlükçü bir "izm"i yaratmayı tercih etmediler.

1917 ile 1990 yılları arasında geçen 70 küsur yıl, her bakımdan görkemli bir açılış ve kapanış arasını temsil eder. Bu sahnelerin arasında sergilenenler ise, post-Marksist konumun nesnelliğidir aynı zamanda[4]. Eğer bu tiyatro analojisini sürdürecek olursak iki perdelik bu oyunun birinci perdesinin 1956 yılında sona erdiğini söyleyebiliriz. Özellikle Fransız Marksistleri arasında 'karanlık' bir devrin kapanışına ve umut vaat eden bir geleceğe ilişkin inançlar, ikinci perdenin sonuna doğru sönümlenmeye başlamıştı. SSCB'de Kruşçev'le başlayan reformizmin giderek gözden düşmesiyle birlikte batılı Marksistlerin yeni bir cazibe alanı olarak kültür devrimini yaratan Mao'nun siyasal hedeflerine iyimser bakışları, bu çizginin Sovyet çizgisinden daha ağır sonuçlara ulaşmasıyla ciddi biçimde zaafiyete uğradı.

Avrupa'daki komünist partiler, bulundukları ülkelerdeki burjuva iktidarlarıyla yakınlaşmaları ve giderek kitlelerden ve işçi sınıfı hareketinden kopmaları sonucunda ya toptan yok olmuş ya da sosyal demokrat çizgideki partilere dönüşmüştü[5]. Avrupa'daki sosyalist ve komünist partilerindeki çözülme ve revizyonist eğilimler, işçi sınıfına atfedilen devrimci rolün, son gelişmelerle birlikte geçersizleştiği iddialarıyla destekleniyordu. İşçi hareketinin 1970'lerin sonlarından itibaren İngiltere ve ABD'de aldığı yenilgiler, işçi sınıfının ayrıcalıklı konumunun sorgulanmasında temel gösterge olarak değerlendirilmeye başlanmıştı. İngiltere'de yeni sağ politikaların temsilcisi Thatcher'ın ilk hükümeti döneminde Gorz'un *Elveda Proletarya*sı İngilizce'ye çevrilirken, KP üyesi Hobsbawm, *Marxism Today*'de yayınladığı bir dizi makalede işçi sınıfının gerileme içine girdiğini öne sürmekteydi. Callinicos'a göre İngiltere'de 1984-85'teki madenci grevlerinin yenilgiyle bitmesi ve İşçi Partisi'nin 1983 ve 1987'deki genel seçim yenilgileri, "işçi sınıfının toplumsal ve politik bir güç olarak tükendiği fikrine görünüşte geçerlik kazandırmıştır" (1994:7).

Post-Marksist 'Söylem'

Post-Marksist yaklaşımlar genellikle, postyapısalcılığın ortaya attığı kavramlardan biri olan söylem kategorisi yoluyla farklı bir siyaset anlayışını gündeme getirirken, Hirst ve Hindess'te olduğu gibi, toplumsal gerçekliği sorunsuz biçimde kavrayabilecek "ayrıcalıklı bir epistemolojik dil"in (Eagleton, 1996:281) varlığını sorgulamışlardır. Tikelci (*particularist*) siyasal kimliklerin günümüzde giderek arttığını öne süren Laclau, modernlik projesinin en önemli sonuçlarından birisinin, her türden evrensel gerekçelendirmelere karşı derin bir güvensizlik yaratması olduğunu varsayar.

Bu varsayıma göre evrensel özneler olarak Marx'ın 'sınıf'ı da Hegel'in *geist*'ı da aşılması gereken epistemik engeller olarak karşımıza dikilmiştir. Bu evrenselcilik karşıtlığı, özcülük, nesnellik, temelcilik, eskataloji[6] gibi bir dizi eleştiri nesnesini daha yanına alarak Laclau ve Mouffe'un 1970'lerden bu yana süren girişimlerinin temel motivasyonunu oluşturmuştur. Bu kavramlar aracılığıyla hedef tahtasına hep Marksizm ve sınıfa dayalı siyaset yerleştirilmekte; bunlar evrenselci, özcü, nesnelci, bir tür mesihçi olarak mahkum edilmeye çalışılmaktadır.

Post-Marksizmde modernizm eleştirisi, evrenselcilik kategorisine bağlı olarak Marksizm eleştirisiyle kol koladır, hatta yer yer bir ve aynı şey olarak kurgulanır:

> Modernlik, bir tamlığı, kusursuz bir şekilde kurumlandırılmış bir toplumsal düzeni başarmaya muktedir, sınırsız bir tarihsel eyleyici hayaliyle yola çıktı. Bu tamlığa giden yol nasıl bir şey olursa olsun -dağınık bireysel iradeler çoğulluğunu bir arada tutacak bir 'görünmez el' ya da saydam ve akılcı bir toplumsal ilişkiler sistemi kuracak bir evrensel sınıf- her zaman, bu tarihsel dönüşümün faillerinin her türlü tikelciliğin ve her türlü kısıtlamanın üstesinden gelebileceğini ve kendisiyle barışık bir toplum dünyaya getirebileceğini ima etti (Laclau, 2000: 26-7).

Oysa Laclau'ya göre 'Modernizm'in iddialarının aksine günümüzde İslami fundamentalizmden etnik çatışmalara kadar pek çok tikelcilik biçimi, gerek Modernist, gerekse Marksist evrensellik idealini ve iddiasını ampirik olarak geçersiz kılmaktadır. Önemli bir ayraç: 'post-izmler çağı'nın (Laclau, 1990) evrensel ideallere dönük eleştiri okları, halkları karşı karşıya getiren, milyonlarca insanı işsiz, aç ve geleceksiz bırakan kapitalizmin hiçbir yerine batmadığı gibi, onun analiz nesnesi olarak gözlerden ırak kalınmasına hizmet etmektedir. Öte yandan post-Marksizmde Marksizm ile Modernizm arasında kurulan ilişki, her ikisine de eskatalojik bir karakter atfedilmesinden kaynaklanmaktadır[7]. Hıristiyan eskatalojisinin çağdaş izlerini keskin bir gözlem gücüyle eleştiren Marx ve Engels için bu tür bir ima gayet yakışıksız kaçmaktadır. Eskataloji eleştirisine karşı, Marksizmin kurucularının Hristiyan öğretisine kadar uzattığı tinselcilikle mücadeleyi anımsamak gerekir; onların 'eleştirel eleştiri'cilerle polemiklerine, felsefi bir problemi çözmenin ötesinde politik bir bilincin ve dünyayı değiştirme istencinin somutlaşması olarak bakmak gerekiyor kuşkusuz:

> Gerçek insancılığın Almanya'da gerçek bireysel insan yerine "Kendinin bilinci" ya da "tin"i koyan ve İncil yazarları ile birlikte: "Her şeye can veren tindir, ten hiçbir şeye yaramaz" diye öğreten tinselcilik ya da kurgucu idealizmden daha tehlikeli bir düşmanı yoktur. Bu ete

> kemiğe bürünmemiş tinin ancak imgelemde tin sahibi olduğu kolay anlaşılır. Bauer'in Eleştiri'sinde bizim karşı çıktığımız şey, kurgunun karikatürsel yeniden üretiminin ta kendisidir. Bu yeniden üretim bizim gözümüzde 'Eleştiri'nin ta kendisini aşkın bir erkliğe dönüştürerek son kartını oynayan hıristiyan-germen ilkenin en eksiksiz dışavurumudur (Marx ve Engels, 1994: 21).

Marksizmin, tek bir sınıf, ırk, cinsiyet, etni, din için değil bütün toplum için evrensel bir kurtuluş şeması çizdiği doğrudur ama bunun, temelde burjuva idealleriyle kurulan Modernist projeyle ilişkisi bir süreklilikten çok, kopuşa tekabül eder[8].

Laclau ve Mouffe'un *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* adlı çalışmaları ise tipik biçimde, evrensel bir özgürleşme projesi olarak Marksizmden kopuşun karmaşık ve muğlak ifadelerle bezeli bir manifestosu niteliğindedir. Kitabın önsözünde bu kopuşu şu sözlerle açıklıyorlar:

> Marksist kategorilerin günümüzde ne ölçüde geçerli olduklarını ciddiyetle tartışmak, ancak bir "evrensel sınıf"ın ontolojik olarak ayrıcalıklı konumuna dayanan her türlü epistemolojik imtiyazdan vazgeçtiğimiz takdirde olanaklı olacaktır. Bu noktada açıkça ifade etmeliyiz ki, şimdi artık post-Marksist bir zeminde duruyoruz. Artık ne Marksizm'in işlediği öznelik ve sınıflar anlayışını, ne onun kapitalist gelişmenin tarihsel yönelimi görüşünü, ve tabii ne de antagonizmaların ortadan kalktığı saydam bir toplum olarak komünizm anlayışını sürdürmek olanaklıdır (Laclau ve Mouffe,1992: 8-10).

Klasik Marksizme karşı Laclau ve Mouffe'un önerileri ise, eleştirdikleri modernist liberal yaklaşımın derinleştirilmesini kapsıyordu, daha fazlasını değil. Gülnur Savran bu önerileri şöyle özetliyor:

> 1. Nesnel çıkarlar temelinde oluşmuş özneler yerine, politik düzlemde istikrarsız bir biçimde işgal edilen özne konumsallıkları,
>
> 2. Olumsallık/gereklilik ikiliğinin dolayımlanması yerine, bu ikiliğin kendisinin yadsınmasına dayalı bir istikrarsızlık ve sabitolmayış ilkesi,
>
> 3. Toplumsal faillerin üretim ilişkilerindeki konumlarıyla sosyalizm arasındaki gerekli ilişki yerine, hiçbir öncelik taşımayan çeşitli benzeşmez özne konumlarından inşa edilen bir anti-kapitalist mücadele,
>
> 4. "Kendi kısmi süreçlerini temellendiren bütün" anlamında bir 'toplum' kavramı yerine, "toplumsal olanın açık uçluluğu(nun) varolanın olumsuz özü olarak düşünülmesi (1990).

Laclau ve Mouffe'un kendilerinin de belirttiği gibi kuramsal konumları, işçi sınıfının kendi içinde parçalanıp, homojen, bütünlüklü bir kimlik olmaktan çıktığı, diğer yandan yeni mücadele pratiklerinin ivme kazandığı Batı toplumlarında varlık kazanabilmiştir. Onlar için, her türlü evrenselleştirmenin meşruiyet zeminini kaybettiği günümüzde en önemli siyasal gelişme, tikelci siyasal kimlik çoğalmasıdır (1995:9). Laclau ve Mouffe, işçi sınıfını terk ederken, 'yeni toplumsal hareketler' olarak literatüre geçen "partikülarist kimliklerin totalleştirici olmayan, demokratik yönü"nü yeğlemektedirler. Bu kimlikler çoğalmasıyla birlikte ortaya çıkan görev, bunların nasıl eklemleneceği sorusu olmaktadır artık. Eklemlenme sürecini, ya da farklılığa dayalı siyasetin inşasını sınıfa dayalı hegemonya yerine kolektif iradeye dayalı hegemonya kavramlaştırmasıyla yapan Laclau ve Mouffe, "Eklemleyen özne kimdir?" (1992: 168) sorusunu sorduklarında zaten kendi kendini sürekli çözme eğiliminde olan kuramsal dayanakları çökmektedir. "Kendi tamlığı içinde evrenseli somutlayan özne --örneğin Marx'taki 'evrensel sınıf' gibi- düşüncesinin kesin bir şekilde zayıflamakta olduğu bir anlamda doğrudur. Kendi başına an ve evrensel insan özü olan bir özne fikri, temelde antidemokratiktir" (Laclau, 1995:13). Postmarksizmin antidemokratik olduğunu ileri sürdükleri düşünceye alternatifi yoktur, dolayısıyla tuhaf biçimde yine söyleme başvurulur: demokratik bir toplum modeli 'öznesiz' biçimde söylemsel olarak kurulacaktır!.

Temel bir ayrım çizgisinin temsilcisi olarak gördükleri Gramsci'nin "hegemonik öznelerin zorunlu olarak temel sınıflar düzleminde kurulduklarını" tezini de reddettikleri için (1992: 172) geriye bırakılan işçi sınıfını, herhangi bir özne kalmamaktadır. Eklemleyici özne olsa olsa söylemsel formasyondur. Bilindiği gibi Gramsci, 'tarihsel blok' kavramıyla, hegemonyanın sınıfsal zorunluluk ilkesini derinleştirirken, belli özne konumlarının çeşitli sınıfsal kesimleri kesmesi gereğini vurgulamıştır. Ancak Gramsci, bunun hemen ardından şunu eklemekteydi: "her hegemonya sürecinde birleştirici bir ilke olmalıdır ve bu ilke ancak temel sınıflardan birinden kaynaklanabilir." Buna karşın post-Marksistlerin önerdiği mücadele pratikleri, genel olarak işçi sınıfının durumu ne olursa olsun, ona herhangi bir öncelik atfetmenin zaten ekonomist, sınıf indirgemeci bir tahlili varsaydığı, dolayısıyla da savunulamaz bir yaklaşım olduğu görüşünden yola çıkılarak temellendirilmeye çalışılıyor. Ve tarihsel blok gibi özsel bir kategori, basit bir manevrayla, söylemsel formasyonla ikame edilmeye çalışılıyor. Buradaki temel yanılgı, sınıf düşüncesinin donmuş/katı bir sınıf tasavvuruna bağlanması; sınıfın her şeyden önce 'ilişki ve süreç' olarak düşünülmemesidir. Geoffrey de Ste Croix'nın tanımıyla sınıf, özünde bir ilişki olarak "sömürü olgusunun, sömürünün toplumsal bir yapıda somutlaşmış halinin kolektif ifadesidir." Sınıf, üretim koşullarıyla ve diğer sınıflarla girilen ilişkiyle tanımlanabilir (aktaran Callinicos ve Harman, 1994:12)[9].

Oysa Laclau ve Mouffe'da böylesi bir ilişkiselliğe rastlamak olanaksızdır, sınıfların anlamlı bir özne konumu işgal etmediği bir toplumda solun yeni bir mücadele biçimi geliştirmesi gerekmektedir ve temel soru şudur: "Belli bir politik etki yaratabilmek için özne konumlarının böylesine dağıldığı bir temel üzerindeki bir mücadeleyi nasıl birleşikleştirebiliriz? Önceden verili bir mitik yapıya başvurarak bir birleştirme yapmayan yeni politik formları nasıl kurabiliriz?" Yanıtı tipiktir: "Bütün bu soruları ancak Marksizmin kuramsal ve politik ufkunun ötesine geçerek ele alabiliriz" (Laclau, 1990).

Marksizm, kapitalist sistemi, bütün karmaşıklığı içinde üretim ilişkileri, üretici güçler ve sınıf mücadelesi üstbaşlıkları altında ele alırken, ekonominin dar kalıplarından yola çıkmaz; kapitalist sistem ekonomik olduğu kadar siyasal ve ideolojik ilişkileri de bağrında taşır. Bu özelliği, post-Marksist söylemde gözlerden ırak olduğundan dar bir ekonomizm eleştirisine zemin çoktan hazırdır. Böylesi bir ekonomi kavramlaştırımı için de siyasete başat bir rol biçilir. Ekonomik alanın kendisi de söylemsel olarak politika alanında kurulduğu için, ekonomik alanın doğası ile oluşumu arasında hiçbir bağlantı görmeyen Laclau ve Mouffe, ekonominin ağırlığının ancak göreli bir ağırlık olabileceğini söylerler. Burada söz konusu olanın gerçekten ekonomik indirgemeciliğin ya da sınıfçılığın herhangi bir türü olması gerekmiyor. Çünkü artık tartışmanın bağlamı maddi hayatın üretimi ve yeniden üretimi gibi bir meseleden, tikel kimliklerin özgürleşim imkanlarına ama daha çok 'imkansızlıklarına' kaymıştır.

Laclau ve Mouffe'un yazıp çizdiklerinde en sık geçen sözcüklerden biri 'imkansızlık'tır. Her şeyin ötesinde toplumun kendisi imkansızdır. Laclau'nun *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme* olarak Türkçe'ye çevrilen derlemesinde imkansızlık sözcüğü, her türlü tanıtlamanın önvarsayımı olarak kullanılmaktadır:

> Sistem (...) bizzat bağlamın mantığının gerektirdiği ama, buna rağmen imkansız olan bir şeydir (2000:29).
> Yani, öyle görünüyor ki, hangi yöne gidersek gidelim, özgürleşim imkansızlaşmaktadır (2000:62)
> Bütünlük imkansızdır (2000:66).
> Akıl gereklidir ama aynı zamanda imkansızdır da (2000:67).
> ...bütünsel tasvir/temsil ed(il)ebilirlik artık bir imkan olarak ortada yok (2000:67)"

İmkansızlık sözcüğünün bu kadar fazla yer kapladığı bir politik iddianın kendisinin nasıl mümkün olduğu sorusu önemlidir. Eğer bütünlük ve toplum önsel olarak 'imkansızlık' biçiminde tanımlanıyorsa, insanlığın tamamının özgürleşmesi mümkün değildir[10].

Özcülük Sorunu?

Laclau ve Mouffe'un Marksizme yönelik özcülük eleştirisinin mantığı şudur: İşçi sınıfının nesnel çıkarlarını savunmak, tarihin zorunlu yasalarının bulunduğunu iddia etmek belirli bir özselliğe işaret etmek demektir. Oysa göndergesel (*referential*) dil yaklaşımını artık terk ettiğimize göre, gerçeklik ile temsil, özne ile yapı, kavram ile varlık arasındaki özsel bağı, bir tekabüliyet ilişkisini aramak nafile bir çabadır.

Özcülük, en saf anlamda özlerin tarihsel varoluşlarından koparılarak tarihsizleştirilmeleri, mutlaklaştırılmalarıdır. Oysa Marksizmde bırakın böylesi bir tarihsizleştirmeyi, her bir analiz birimi ve onlardan oluşan bütün bir tarihsellik perspektifiyle düşünülmektedir. Hatta ironik olan nokta şudur ki, her türlü maddi pratiği, üretim ilişkilerini, sınıf mücadelesini vb. tartışmanın dışına iterek bütün bir tarihin ve yaşamın söylemsel olarak kurulduğunu iddia eden post-Marksistlerin kendileri özcüdür. Tarihüstü ve kurucu bir kategori olarak söylem, tam da onların özcülüğünün göstergesidir.

Özcülük eleştirisi, günümüzde postmodernist yaklaşımların ortaklaştığı eleştirel konumun en önemli özelliklerinden de birisidir. Terry Eagleton, "postmodernizmin kitabındaki en büyük suçlardan biri" olarak nitelediği özcülüğü şu sözlerle açımlıyor:

> En zararsız biçimiyle özcülük, şeylerin belli niteliklerden oluştuklarını, bu niteliklerden bazılarının fiilen bu şeyin kurucusu olduğunu ve dolayısıyla bu kurucu nitelikler dışarıda bırakıldığı ya da radikal ölçüde dönüştürüldüğü takdirde söz konusu şeyin başka bir şey olacağını ya da hiçbir şey olmayacağını bildiren öğretidir. Böyle ifade edildiğinde özcülük öğretisi açıkça, önemsizlik ölçüsünde doğrudur ve birilerinin bunu niçin yadsımak isteyeceğini anlamak zordur (1999:118).

Post-Marksistlerin ve postmodernistlerin özcülüğü eleştirirken kullandıkları en tipik ifade 'indirgemeci'liktir; ekonomik indirgemecilik, sınıf indirgemeciliği vb. Oysa bir nesnenin 'özsel' bazı nitelikleri olduğunu kabul etmek kendi başına indirgemecilik anlamına gelmez; Eagleton'un da belirttiği gibi özcülüğü savunmak, bir şeyin tüm niteliklerinin o şey açısından özsel olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Yazarın örneğinden yola çıkarsak, belirli bir hacme sahip olmak bir insan için özsel iken, şişman ya da sarışın olmak böyle değildir.

Örneklemeyi toplumbilimlerinde yapmaya kalktığımızda daha zorlu sorunlarla karşılaşılabilir elbette, kaldı ki özcülük eleştirisi, postmodern ve post-Marksist literatürde daha çok toplumsal süreçlere, tarihe, toplumsal fiillere ilişkin olarak geliştirilmiştir. Kimi özcü anlayışların gerici,

ezme-ezilme ilişkilerini pekiştirici (örneğin bir ırkın ya da cinsin aşağılık ya da güçsüz bir öz taşıdığını iddia etmek) özellikleri vardır. Kadınların özleri itibarıyla tabi kılınmaya uygun varlıklar olduğu önermesine yaslanan anlayışları açıkça yanlış sayabiliriz; ancak bunu açıklamak için başvurduğumuz kategoriler çoğunlukla bir öz'e yaslanmak durumundadır. Eagleton, bu bağlamda özcülüğün gerici biçimlerine işaret ederken, solu, Marksizm'in bünyesindeki 'en temel' bazı özlere sahip çıkmaya çağırıyor:

> Aslında öz kavramının indirgeyici, hatalı biçimde ebedileştirici, kaba biçimde homojenleştirici kullanımları bulunuyor ve bu kullanımlar özellikle toplumsal cinsiyet ve etniklik alanlarında epey zarar ziyana neden oldu. Burada özcülük, bir şeyin "değişmez bir doğa ya da tip olarak şeyleştirilmesi" gibisinden bir anlama gelir ve bazı feministler ve etnik eylemciler de bizzat bu yola başvurmuş olsalar da genelde patriyarkların, ırkçıların ve emperyalistlerin cephaneliğindeki güçlü silahlar olmuştur. Ama radikal amaçlarla kullanılabilecek her kavram, radikallere karşı da kullanılabilir diyerekten ıskartaya çıkarılsaydı, radikalizm söylemi aslında çoktan yıpranmış olurdu (1999:125).

Eleştiriler ve Sonuç

Post-Marksizm, kendisini her türlü indirgemecilikten uzak tutma uğraşında kaçınılmaz olarak başka türlü bir indirgemecilikle yüz yüze kalmaktadır. Maddi ilişkilerin dönüştürülmesi sürecinde siyasete özerk bir düzey olarak sürekli vurgu yapmalarına karşın, toplumsal dönüşümün en önemli konularına karşı sessiz kalıyorlar. Örneğin mülkiyet gibi temel bir sorun, post-Marksizmin siyasal tahlillerinde kendisine yer bulamıyor; radikal demokratik projenin mülkiyet ilişkilerini dönüştürme konusunda bir öngörüsü bulunmuyor.

Gülnur Savran (1990), Laclau ve Mouffe'un temel zaafının, sınıf belirlenimini 'çelişki'ye değil de 'farklılık'a dayandırmalarından kaynaklandığını belirtiyor. Savran soruşturmasına, Wood'un 'yeni hakiki sosyalizme' yönelttiği sorusunu yineleyerek başlıyor: "Şayet sosyalizmin hedefi gerçekten sınıfların ortadan kaldırılması ise, bunun soyut bir erdem değil de gerçek bir hedef olması kimin için daha olasıdır?" Bu sorudan yola çıkarak Savran, işçi sınıfının özgül konumunu özetliyor:

> Üretimdeki konumu dolayısıyla işçi sınıfının kapitalizme müdahale etme, kapitalist üretimi engelleme kapasitesi var. Bu, mevcut sistemin yıkılması açısından işçilerin sahip olduğu ayrıcalıklı konumu açıklıyor. Bunların ötesinde, kolektif üretici olma niteliğiyle işçi sınıfının örgütlenme ve yeni bir toplumu kurma, düzenleme potansiyeli, sınıf olarak herkesten çok. Kısacası nesnel çıkarını radikal bir biçimde gerçekleştirmesini olanaklı kılan bir konumu var işçi sınıfının. Bunun bir

> potansiyel olduğu, işçi sınıfının sınıf mücadelesi içinde her zaman "devrimci" olmadığı çok açık. Ama "dönemsel olarak" bu noktaya gelmesi bile bu potansiyelin varlığının göstergesi.
>
> Bu potansiyelin gerçekleşmesi sınıf bilincinin oluşması sorunuyla doğrudan bağlantılı (...) İşçi sınıfı ikili bir nitelik taşır "Herhangi bir verili anda, sadece tekil üyelerinin 'toplamı' olarak proletarya sosyolojik bir olumsallıktan ibarettir (...) Ancak, aynı proletarya, burjuvazi karşısındaki zorunlu tâbiiyeti dolayısıyla kapitalist toplumun uzlaşmaz yapısal antagonizmasının bir parçasıdır da (Savran, 1990).

Savran özcülük saldırısına karşı, Marx'ı hem Hegelci hem de Althusserci çizgiden ayıran şeyin onun, somut tarihsel malzemeden soyutlamalar yoluyla basit, genel kavramlar, özsel ilişkiler saptaması ve daha sonra karmaşık dolayımlamalara girişmesi olduğunu belirtiyor:

> Marx'ın sisteminde, özsel ilişkinin üzerinde yükselen karmaşık, dolayımlanmış ilişkilerin kendi iç dinamikleri vardır. Bu dinamiğin ortaya çıkışı ancak özsel ilişkiye başvurularak anlaşılabilir; ama dinamiğin kendisi özsel ilişkinin bir yansıması değildir, onun kavranması için ek veriler gerekir (1990).

Laclau ve Mouffe'a yönelik kapsamlı eleştirilerden biri de Norman Geras'a ait. Ona göre her nesnenin söylemsel karakterli olduğunu kabullenmek, söylemsel idealizmin en tipik biçimlerinden birine yakalanmaktır; Geras, mutlak olarak her şeyin söylemselliğinin olanaklılık koşullarının sorgulandığı postmarksizmde söylemselliğin kendisinin nereden kaynaklandığının es geçildiğine dikkati çekmektedir (1987).

Laclau ve Mouffe'un tarihe bakışlarının eksenine yerleşen olumsallık mantığı, sosyalizm ile işçi sınıfının toplumsal konumu arasında zorunlu hiçbir ilişki varsaymıyor (1992:112); "(...) proletaryanın kapitalist gelişmenin ürünü olduğunu hiç tereddütsüz iddia edebiliriz, (...) ancak (...) onun 'kurtarıcı bir özne' olarak ortaya çıkışını" gösteren bir kanıt bulunmuyor (Laclau, 2000:61). Marksizm bir kez eskatolojik bir karakterde algılandığında ve işçi sınıfı da mesihvari bir kurtarıcı kimliğine indirgendiğinde varılacak sonuç bundan başka bir şey olamazdı.

Genel olarak post-Marksist yaklaşımları ele aldığı çalışmasında Wood, "yeni revizyonist" olarak gördüğü yaklaşımların kuramsal temellerini Poulantzas'tan başlayarak çözümlüyor. 1984-85'te İngiltere'de gerçekleşen madenci grevlerinin verdiği özgüvenle yazılan Wood'un çalışması şu sözlerle bitiyor:

> İngiltere'de ve başka yerlerde gerçekleşen binlerce işçi sınıfı mücadelesinden öğrenilmesi gereken bir çok ders vardır. Bunların en baş-

> ta ortaya koydukları şey, görev uzun ve çetin olsa bile sosyalizmin malzemesinin, işçi sınıfının çıkarlarında, dayanışmalarında ve stratejik yeteneklerinde varolduğudur. Zaferleri ve hatta yenilgileri ile bu mücadeleler, işçi hareketi görevini yapmaya hazır bir siyasal araca sahip olsaydı nelerin başarılabileceğini; kurtuluş ve 'evrensel değerler' için verilen bütün kopuk kopuk ve özel mücadeleler, salt 'söylem'in hayaletleriyle ya da yüzeysel seçim bağlarıyla değil, fakat sınıf politikasıyla birleştirilseydi başarılabilecek olan muazzam hedefleri göstermiştir (1992: 231-232).

Jorge Larrain de sosyalist politik pratiğin ortaya konulması için hiçbir ayrıcalıklı özne kategorisini tanımaması dolayısıyla post-Marksizmi eleştirirken, doğası gereği bu konumla sosyalizm arasında zorunlu bir ilişki olmadığını belirtiyor:

> sosyalizm ile ilgilendiklerini hiç kanıtlamadıkları gibi, kuramlarının zorunlu sonucu olan şeyi, yapısal bir neden olmadıkça, sosyalizmin istenmesi için herhangi bir gerekçe bulunmadığını kabul etmiyorlar... Kadınlar, homoseksüeller vd. niçin sosyalizmi istesinler ki?
> Laclau ve Mouffe, feminizm ile kadın, ırkçılık karşıtlığı ile siyahlar ve benzerleri gibi zorunlu bir ilişkinin sosyalizm ile işçi sınıfı arasında varolduğunu ve bunun yalnızca rastlantısal bir ilişki olmadığını anlamıyorlar (1995:144,145).

Marksizmi, kuramsal tartışmalardan ve siyasal pratiklerden kolayca uzaklaştırmaya yeltenen bir siyasetin, Eagleton'ın belirttiği gibi konjonktürel olduğunu görmek için elimizde yeterince kanıt var. Bu kanıtları, Anderson'ın, Marksizm'in hala yaşayan bir kuram ve ideoloji olarak gücünü oluşturan üç özelliğini anımsayarak yeniden sunabiliriz:

> 1. Marksizm, entelektüel bir sistem olarak dikey çalışma alanını inşa etmiştir.
> 2. Marksizm, tarihsel gelişimin temel teorisidir.
> 3. Marksizm, kapitalizme karşı mücadelede önerdiği siyasi programla sosyalist düşüncenin bütün diğer geleneklerinden ayrı bir yere sahiptir (Anderson, 1983:104-5).

Marksizmin bu sonuncu özelliğinin, yani önerdiği radikal siyasetin, günümüzün 'post-izm'leri ile aşılması veya ikame edilmesi mümkün değildir. Kendilerine akademik bir orijinalite kazandırmaya çalışan bu cenahın Marksizm'e yönelik saldırıları dil oyunları, muğlak ve karışık ifadelerle değil açık seçik bir Marksist sınıf siyaseti ile aşılabilir. Marksistler, liberal demokrasinin değil, Marksizm'in özündeki dinamiklerin derinleştirilmesiyle uğraştıkları süreçte de büyük D ile yazılan Devrim güncelliğini koruyacaktır.

Notlar

1 Laclau, 1988 tarihli bir çalışmada marksizmi yapıbozumuna uğratmayı ve gerekiyorsa toptan terk etmeyi önermektedir (aktaran Rosenau, 1998: 258-259).
2 Ben Agger, Derrida ve Foucault'nun kendi felsefi çalışmalarının açıkça politik olduğunu, heterodoks Fransız sol projesine, özellikle feminist ve eşcinsel hareketlere katkıda bulunduğunu düşündüklerini söylüyor ancak Laclau ve Mouffe'un yaptığı, 'toplumu dönüştürecek bütünlüklü bir radikal demokrasi projesi önermeleridir (1996).
3 Foucault ve Derrida'nın -ve elbette Laclau ve Mouffe'un- kuramsal inşa çabalarında özne kaybolduğu halde, postyapısalcı kuramın öncülerinden Lacan'da özne ve hakikat merkezi yerini büyük ölçüde korumaktadır ve bu yüzden Derrida'nın eleştirilerine hedef olmuştur.
4 Laclau, Norman Geras'la yaptığı polemikte, sözünü ettiğimiz nesnel koşulları şu sözlerle ifade ediyor: "Geras'ın Stalinizm'den, tek parti sisteminden, basın üzerindeki sansürden, Çin'deki Kültür Devrimi'nden, Polonya'daki hükümet darbesinden, Sovyet tanklarının Prag'a ve Budapeşte'ye girişinden haberi yok mu?" Laclau'ya göre bütün bu olgular, laik bir eskataloji olarak Marksizmin yanlışlanmasına kanıt teşkil ediyordu (1992).
Laclau'nun makalesinin Türkçe'ye çevrilmesiyle ilgili ilginç bir durum söz konusu; sınırlı sayıda ve kapsamda çevirinin yapıldığı Türkçe'de, post-Marksizmin temel eserleri mevcut iken, yayıncılar onun eleştirilerini de basmakta yeterince istekli görünmüyorlar. Norman Geras'ın *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'yi eleştirmek üzere yazdığı makale Türkçe'ye çevrilmez iken, ona yanıt teşkil eden Laclau'nun yazısı basılıyor. Bu durumun en hafifinden bilimsel etiğe aykırı ama ondan daha önemlisi, -yayıncılarının kendilerini hala solda tanımlamalarını esas alarak- 'toplumcu sorumlulukla bağdaşmadığını teslim etmek gerekir. Bu eksikliği gidermek üzere Praksis, takibeden sayılarında geç de olsa Geras'ın metninin Türkçe'sini okurlarına sunacaktır.
5 Bu dönüşümün bir biçimi Fransız Komünist Partisi'nin 1970'lerde parti tüzüğünden proletarya diktatörlüğünü çıkarmasıydı. Althusser bu operasyonu şu sözlerle eleştirdi: "Galileo'dan bu yana maddeci olan herkes bilir ki, pek çok sonucu olan gerçek bir sorun üzerine nesnel olarak düşünen bilimsel bir kavramın yazgısı, bir siyasal karara konu oluşturamaz" (aktaran Balibar, 1991:143).
6 Hıristiyanlıkta bir gün tüm kötülüklerin son bulacağını öne süren 'kurtuluş' (*salvation*) söylemi.
7 Bu yaklaşım Derrida'da da hararetle savunulmaktadır. "Derrida, Marksizm ve dinin, mesihçi bir eskatolojiye özgü aynı formel yapıyı paylaştıklarını" düşünür (Laclau, 2000:120).
8 Ellen Meiksins Wood, postmodernizmin modernizm, modernite, Aydınlanma ve bunlara bağlı olarak marksizme dönük itirazlarını, 'banyo suyunu tutup bebeği atmak' olarak yorumluyor: "Postmodernistler bizi Aydınlanma projesinin en iyi özelliklerini -özellikle evrensel kurtuluş vaadini- tehlikeli bir gemideki yükün denize atılması gibi atmaya ve bizi, kapitalizme atfetmemiz gereken yok edici etkiler için Aydınlanmanın değerlerini suçlamaya davet ediyorlar" (1997).
9 Ellen Meiksins Wood, sınıf hakkında kuramsal olarak düşünmenin yalnızca iki yolu olduğunu belirtiyor: ya bir yapısal yer (*location*), ya da toplumsal bir ilişki (*relation*). Wood'un bu görüşlerinin yer aldığı yazısının çevirisi Praksis'in elinizdeki sayısında yer alıyor.
10 Kullanılan dilin karmaşıklığı ve muğlak ifadeleri, postmarksizmi retorik düzeyde bir cazibe merkezine dönüştürüyor gibi görünmekte. Özünde, son derece yalınkat/sığ politik söylevler, postmarksizmin söylem evreninde yer alan geniş

kavramlarım setiyle 'renklenmektedir'. Örneğin, entelektüel olma hevesindeki genç üniversite öğrencileri söz konusu retorik cazibeye kolayca kapılabilmektedir.

Kaynakça

Agger, B. (1996) "Postponing the Postmodern", *Cultural Studies*, 1(1), 37-46.

Anderson, P. (1986) *Tarihsel Materyalizmin İzinde*, çev. M. Balarcı ve H. Gürvit, İstanbul: Belge.

Aruoba, Oruç (1982) "Foucault'nun Kavramlarından: İktidar ve Bilgi" *Tan*, Sayı:3-4, 84-90.

Balibar, E. (1991) *Althusser İçin Yazılar*, çev. H. Tufan, İstanbul: İletişim.

Callinicos, A. (1990) *Against Postmodernism*, New York: St. Martin's.

Callinicos, A. ve Harman, C. (1994) *Değişen İşçi Sınıfı: İşçi Sınıfının Değişen Yapısı Üzerine Denemeler*, çev. O. Akınhay, İstanbul: Z.

Deveci, Cem (1999) "Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılamazlığı" *Doğu Batı*, 9, 23-40.

Eagleton, T. (1996) *İdeoloji*, çev. M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı.

Eagleton, T. (1999) *Postmodernizmin Yanılsamaları*. çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı.

Geras, N. (1987) "Post-Marxism?", *New Left Review*, 163, 40-82.

Hawkes, T. (1991) *Structuralism and Semiotics*, London: Routledge.

Hobsbawm, E. (1996) "Kimliğe Dayalı Politika ve Sol", *Sosyalist Politika*, sayı 11, 71-81.

Laclau, E. (1995) *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, çev. A. Fethi, İstanbul: Sarmal.

Laclau, E. (1990) "Letter to Aletta", *New Reflections on The Revolution of Our Time* içinde, London: Verso, 158-175.

Laclau, E. (1992) "Amasız Fakatsız Marksizm Sonrası", çev. A. Kardam, *Marksizm ve Gelecek*, 5, 9-39.

Laclau, E. (2000) *Evrensellik. Kimlik ve Özgürleşme* çev. E. Başer, İstanbul: Birikim.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (1992) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji. Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. A. Kardam ve D. Şahiner, İstanbul: Birikim.

Larrain, Jorge (1995) *İdeoloji ve Kültürel Kimlik: Üçüncü Dünya Gerçeği*, çev. N.N. Domaniç, İstanbul: Sarmal.

Larrain, Jorge (1998) *Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandırmak*, çev. S. Çeviker, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.

Marx, K. ve Engels, F. (1994) *Kutsal Aile, ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. K. Somer, Ankara: Sol.

Marx, K. (1990) *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.

Norval, A.J. (1990) "Letter to Ernesto", Laclau, E. (der.), *New Reflections on The Revolution of Our Time* içinde, London: Verso, 135-158.

Petras, J. (1997-1998) "A Marxist Critique of Post-Marxists", *Links*, 9,

Rosenau, P. (1998) *Postmodernizm ve Toplumbilimleri*, çev. T. Birkan, Ankara: Ark.

Sarup, M. (1995) *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. A.B. Güçlü, Ankara: Ark.
Savran, G. (1990) "Öz'lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine", *11. Tez*, 10, 108-133.
Torfing, J. (1999) *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford: Blackwell.
Wood, E.M. (1992) *Sınıftan Kaçış: Yeni Haldki Sosyalizm*, çev. Ş. Alpogut, İstanbul: Alaş.
Wood, E.M. (1995) "Class as Process and Relationship", *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism* içinde, Cambridge: Cambridge University.
Wood, E.M. (1997) "Modernite, Postmodernite ya da Kapitalizm", *Sosyalist Politika*, 12, 117-129.

Praksis (1) 2001, 33-59.

Post-Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi

Sevilay Kaygalak

Giriş

Marksist teori ve onun sosyal bilimler alanındaki bilimsel yöntemi olan "tarihsel materyalizm" bugüne kadar çok sayıda eleştirinin hedefi olmuştur. Sağın liberal, muhafazakar, milliyetçi ve benzeri kesimlerinin yanı sıra kendisini sosyalist politika içinde konumlandıranların Marksizmin sığ ve dogmatik yorumuna dayalı eleştirileri de bunlar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Marksist teoriye yönelik bu ikinci tür eleştiriler, özellikle Yeni Sağın (Liberal Muhafazakarlık) 1980'lerdeki yükselişiyle birlikte gerek akademide, gerekse sol siyaset içinde oldukça etkili olmuş, sosyalizm mücadelesi geriledikçe gücünü arttırmış ve Marksizm karşıtı bir konuma savrulmanın basamağı olmuştur.

Son dönemde siyaset bilimi disiplininde devlet, demokrasi, toplumsal değişim süreçleri üzerine yapılan çalışmalarda sıkça göndermede bulunulan "radikal demokrasi" ve bu kavramsallaştırmanın dayandığı teorik çerçeve olarak post-Marksizm de, böyle bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır. Özne, nesnellik, toplum ve tarihsel-toplumsal süreç konularındaki klasik Marksist öncüllerden uzaklaşmayı öneren bu yaklaşım, gerçeklikte verili hiçbir düzen olmadığını ve onun tamamen söylem yoluyla keyfi biçimde anlamlandırıldığını ileri sürmektedir. Buna göre, gerçekliğin içinde zorunlu ilişkiler doğuracak hiçbir nedensel hiyerarşi yoktur, onun yerine, *söylem, eklemlenme* ve *rastlantısallık* gibi kategoriler gerçekliğin biçimlenmesinde etkili olmaktadır. Felsefi nitelikteki bu savların politik düzeydeki karşılığı ise, işçi sınıfının ontolojik merkeziliğine (üretim ilişkileri içindeki konumuna bağlı olarak) dayanan sınıf politikası yerine, söylem yoluyla (hegemonik olarak) bir araya getirilmiş çeşitli toplumsal faillerin demokratik mücadelelerinin tanınması olmuştur.

Yeni Sağ ideolojinin ve neo-liberal ekonomi politikalarının saldırgan baskısı altındaki 1980'lerin belirsiz ve toplumsal muhalefet güçleri açısından umutsuz ortamında[1] güçlenerek gerek akademideki sol çevrelerde, gerekse de solun siyasal pratik içinde yer alan kadroları arasında etkili hale gelmiş olan post-Marksizm, özellikle siya-

sal pratik alanında yarattığı etkiyi Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'a borçludur. Bu yazarların ortak yayınları olan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Bir Demokrasiye Doğru -Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democracy-* (1992) adlı kitap başta olmak üzere yaptıkları tüm çalışmalar, post-Marksist bir eleştiri temelinden yükselen yeni bir politik tasarımı inşa etmek adına kaleme alınmıştır. Bu, 'sosyalist bir demokrasi olduğu' iddiasını da taşıyan Radikal Demokrasi (RD) projesidir.

Bu yazı, söz konusu projenin ve onun dayandığı teorik zeminin bir değerlendirmesi olacaktır. İlk olarak post-Marksizmin teorik ve politik öncülleri üzerinde kısaca durulacak[2], sonrasında RD'nin genel teorik çerçevesi ortaya konmaya ve tartışılmaya çalışılacaktır. Ayrıca çalışmada RD'nin, aynı zamanda sosyalist bir niteliğinin olduğu şeklindeki iddiaya, sosyalist bir demokrasiden ne anlaşılması gerektiği ve tarihsel olarak demokrasi ve sınıflar mücadelesi arasındaki ilişki doğrultusunda yanıt verilmeye çalışılacaktır. Burada temel olarak iki amaç güdülmektedir: İlki, Laclau ve Mouffe'un Marksizm diye sundukları ve eleştirilerinin odağına koydukları şeyin, aslında bu teorinin çarpıtılmış ve kabalaştırılmış bir karikatürü olduğunu göstermek; diğeri ise yazarların sosyalizm adına savunduklarının aslında sosyalist politikayı liberalleştirmek ve işçi sınıfının mücadelelerinden uzaklaştırmak olduğunu ortaya koymaktır. Bu amaçlar doğrultusunda yazı geliştirilirken ekonomi-siyaset ilişkisi, işçi sınıfının sosyalizmdeki rolü, sınıf mücadelesi-demokrasi ilişkisi, devletin sınıfsal karakteri ve sosyalist demokrasi gibi konulara da değinilecektir.

1. Teorik ve Politik Öncüller

Günümüzde Laclau ve Mouffe ile birlikte, Barry Hindess, Paul Hirst, Antony Cuttler, Athar Hussain, Gareth Stedman Jones gibi geniş bir akademisyen çevre içinde kabul gören post-Marksizm, ideoloji ve politikayı ekonomiden ve sınıfsal ilişkilerden uzaklaştıran bir yaklaşım olarak, esasında Marksist teorinin işçi sınıfının öncülüğü, üretim tarzı ve ilişkilerinin belirleyiciliği, proletarya diktatörlüğü, sosyalizme politik bir devrim yoluyla ulaşılacağı gibi temel kabullerinin sol içinden sorgulanması ve reddidir. Bu özellikleri düşünüldüğünde, Ellen Meiksins Wood'un yaptığı gibi (1992)[3] 1840'lara kadar gerilere götürülebilecek olan söz konusu yaklaşımın, daha yakın dönemli/doğrudan öncülleri ise, politik boyutta Avrupa Komünizmi, teorik boyutta Altusserci yapısalcılık ve bunun daha sonra Marksizmden büsbütün uzaklaşması olarak post-yapısalcılıktır.

Batı Marksizmi ile Slav Marksizmi arasında 1914'de Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin savaş bütçesini onaylaması ile başlayan kopuş[4], Sovyetler Birliği'nin 1930'larda faşizme karşı mücadele için önerdiği

Halk Cephesi deneyimi, savaş sonrasında Batı Avrupa ülkelerindeki refah devleti uygulamaları (hızlı bir birikim süreci sayesinde, bu uygulamaların ekonomik ve toplumsal hakları genişletmesi ve böylece sınıfsal çelişkileri kısmen örtmesi), bir gençlik hareketi olarak kalan "1968" ve Nükleer Karşıtı Hareket ve Barış Hareketi ile diğer yeni toplumsal hareketlerin Batı Avrupa'da işçi sınıfı eksenli politikayı tartışılır kılması, post-Marksist düşüncenin politik öncülleri olarak sayılabilir. Ayrıca, SSCB'nin Kruşçev'den itibaren kapitalist dünyayla "barış içinde bir arada yaşama" yolunu seçerek Avrupa'daki Komünist Partilerin önüne hedef olarak koyduğu muğlak ve evrimci bir niteliği olan "ileri demokrasi" ve "yenilenmiş demokrasi" stratejileri de[5] post-Marksizmin politik düzlemdeki kaynakları arasındadır. "Yeni" toplumsal muhalefet odaklarının (öğrencilerin, feministlerin, çevrecilerin, eşcinsellerin vb.) belirmesi ve bunların da toplumsal dönüşüme öncülük edebileceği düşüncesinin yayılmasına neden olan tüm bu tarihsel gelişmeler, burjuva demokratik yollarla sosyalizme geçişi ve esas olarak da, sınıflar arası "halk" ittifakı temalarını merkezileştiren Avrupa Komünizminin ortaya çıkış koşullarını hazırlamıştır. Avrupa Komünizmi, Marksizmin sınıf egemenliği ve proletarya diktatörlüğü kavramlaştırmalarının terk edilerek, sınıf politikası yerine, kitle demokrasisine ağırlık verilmesini gerekli gören bir teorik konumlanış olarak 1970'lerin sonlarında gelişmiş ve post-Marksist anlayışın da esin kaynağı olmuştur.

Böyle bir politik yönelimin ortaya çıkmasında etkili olan düşünsel atmosfer ise yapısalcılık ve post-yapısalcılık tartışmaları etrafında gelişmiştir. Toplumsal olguları dilsel ve toplumsal yapılar, kurallar, kodlar ve sistemler çerçevesinde analiz eden ve özneyi söylemsel bir inşa olarak kabul edip, yaratıcı bir etkililiğinin olmadığını savunan yapısalcılık ve sonrasında öznenin söylem ve iktidar yoluyla üretildiği savını, öznenin ölümünü ilan ederek daha da ileri götüren post-yapısalcılık akımı, söylemi, hegemonya kurmanın en önemli aracı olarak değerlendiren yeni bir siyaset tarzının tartışılmasını gündeme getirmiştir. Bu doğrultuda Marksist kuram içinde de ideoloji kavramı giderek daha ağırlıklı bir biçimde ele alınmaya başlanmış ve "ekonomik/sınıfsal çelişkilere indirgenemeyen" toplumsal hareketlerin büyük itici gücüne göndermeler yapılarak, halk ittifakları ve demokratikleşme stratejisi üzerindeki vurgular artmıştır.

Politik ve teorik kökenleri açısından bu kadar gerilere götürülebilecek post-Marksist anlayışın, 1980'lerde hem akademik hem de politik çevrelerde popülerlik kazanmasına yol açan en büyük hamle ise Laclau ve Mouffe tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu yazarların 1985 yılında yayımlanan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Bir Demokrasiye Doğru* (1992) (HSS) adlı kitapları, RD projesinin dayandığı teorik mantığı tüm argümanları, çelişkileri ve muğlaklığı ile ortaya koyması açısından

önemli bir başlangıç olmuştur. Daha sonraki çalışmalarında da söz konusu yazarlar, adı geçen kitabın koyduğu temel mantığı geliştirmeye çalışmışlardır. Şimdi sol için yeni bir strateji olarak tarif edilen RD yaklaşımını, yazarların diğer bazı çalışmalarını da içerecek biçimde ama esas olarak HSS kitabını temel alarak incelemeye çalışalım[6].

2. Radikal Demokrasi Yaklaşımının Genel Teorik Çerçevesi

Laclau ve Mouffe'a göre, *"işçi sınıfının ontolojik merkeziliğine, bir toplum tipinden diğerine geçişte kurucu moment olan Devrimin rolüne ve tamamen bütünleşmiş ve homojen bir kolektif irade"* öngörüsüne dayanan sosyalizm anlayışı krizdedir. Bu krizin kökenlerinin 1873'e[7] kadar uzandığı ve çağdaş toplumsal mücadelelerin çoğulluğu ve içerdiği zenginlikler karşısında bugün daha da büyümüş olduğu iddia edilmektedir (1992: 8). Yazarlar işe neden Marksizmle başladıklarını, Marksizmin yeni bir politika anlayışının formüle edilmesini olanaklı kılan geleneklerden biri olması ve kendi geçmişlerini de oluşturması ile açıklamakta ancak şu an üzerinde durdukları zeminin ise post-Marksizm olduğunu eklemektedirler[8](1992: 10). Ekonominin belirleyiciliği ve işçi sınıfının devrimci rolünü reddeden anlayışlarını ise Marksist teori içindeki kimi boşlukları ortaya çıkardığını düşündükleri Marksizm içi bazı tartışmalarla temellendirmeye çalışmaktadırlar. Yazarlar, Rosa Luxemburg, Eduard Bernstein, Antonio Gramsci gibi yazarların kimi düşüncelerini klasik Marksist teoriden uzaklaşmak olarak değerlendirmektedirler. Örneğin, Luxemburg'un işçi sınıfı hareketini, sıkı merkeziyetçi bir öncü partiden çok işçi sınıfının kendi bağımsız girişim ve deneyimlerine bağlamasını "olumsal olana bir rol verilmesi" olarak tanımlamakta ve Luxemburg'un bu kendiliğindencilik mantığının sınıfçı kategorileri aşan belirsiz bir birleşik özne tipini öngördüğünü iddia etmektedirler (1992:19). Oysa, Luxemburg'un kendisi, sosyalizme ulaşmak için proleter başkaldırısına ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Perry Anderson'un belirttiği gibi, onun özgün yanı, bu başkaldırıyı siyasal şartların elverişliliği açısından işçi sınıfının kapsamlı dalgaları içine oturtma eğiliminde olmasıydı (1988: 107). Bu bağlamda Luxemburg ayrıca, küçük burjuvaziyi, serbest meslek sahiplerini, küçük polis memurlarını, lümpen proletaryayı vs. içeren 1905 devrimine karşı çıkmış ve tıpkı Vladimir İlyiç Lenin gibi, Rusya için proletaryanın önderliğinde ve proletaryanın mücadele yöntemleriyle yürütülecek bir burjuva devrimini savunmuştur (Bottomore, 1993: 373). Ayrıca, Laclau ve Mouffe, Luxemburg'un öncü bir partiye karşı olduğunu söylerken onun Spartaküs Birliği'nin kurucusu olduğunu unutmuş gözükmektedirler.

Luxemburg dışında Bernstein'ın siyasalın ekonomik temelden özerk olduğu düşüncesinin ve Gramsci'nin 'tarihsel blok' kavramının da kendi

perspektiflerinin dayandığı teorik uğraklar olduğunu belirtmektedirler (1992: 45). Ancak bu yazarların söz konusu argümanlarını Marksizme karşı düşünsel bir ayaklanma olarak değerlendirmek yanıltıcı olur. Nitekim, Bernstein'ın siyasal iktidarın işçi sınıfınca fethedilmesinin, bu sınıfın politik ve ekonomik haklarının genişlemesini gerektirdiğini kabul ettiği bilinmektedir (Bottomore,1993: 78). Gramsci'nin tarihsel blok kavramı ise sınıfı birleştirici ilke olarak ele almakta ve bu haliyle de Marksizmde herhangi bir yanılmaya yol açmamaktadır (Gramsci,1984: 83).

Dolayısıyla Laclau'nun, Norman Geras'ın kendilerine yöneltiği eleştirilere karşılık yazdığı makalesinde (Laclau,1992: 29) de tekrarladığı "Marksizmin iç hareketinin kendilerini çağdaş düşüncenin keşfettiği 'dil oyunları' ve 'anlamlaştırıcının mantığı' alanına oturtuverdiği iddiası' temelsizdir. Bu alabetin vebali tamamen kendilerine aittir.

Burada Laclau ve Mouffe'un teorik konumlarını incelemeye girişirken dört farklı düzey tanımlayacağız. Aslında bu düzeyler, Laclau ve Mouffe'un teorik yaklaşımlarını bir bütünlük içinde ortaya koymaya çalışırken üzerinde durdukları başlıca tartışma konularıdır. Bunlar, a) *Hegemonya*, b) *Toplum*, c) *Siyaset ve Özne*, d) *Toplumsal Çatışmalar* başlıkları altında toplanabilir.

a) Hegemonya

Laclau ve Mouffe'un çıkış noktası, toplumsal mücadele pratiklerinin gittikçe karmaşıklaşan bir zeminde meydana geldiği günümüz gelişmiş ve endüstrileşmiş toplumlarında, çeşitli toplumsal failler arasında eklemlenmeyi sağlayacak sınıfların ötesinde bir hegemonik stratejinin yaratılmasının zorunlu olduğu düşüncesidir (1992: 183). Bu düşünsel bağlam içinde hegemonya ve eklemlenme kavramları Marksist teorinin temel kategorilerinin açıklayamadığı bir toplumsal mantığı ortaya koymaktadır. Yazarlar, toplumsalın kuruluşunun zorunlu karakterde bir belirlenim mantığına değil oluşsallık içindeki söylemsel pratiklere tabi olduğunu iddia etmektedirler (1992: 62-63). Bu tarz bir toplumsallık mantığı toplumu açıklamada belirleyici ilkelere başvurulamayacağını iddia eder. Laclau ve Mouffe toplumsalın çözümlenmesindeki bu farklı yaklaşımın sonucu olarak kendi hegemonya kavramlarının, Marksist literatürde bu kavramı kullanan Lenin ve Gramsci'den ayrıldığını ileri sürerler. Onların hegemonya kavramsallaştırması altyapı-üstyapı ayrımını ve ekonominin belirleyiciliğini, hegemonik bir gücün nihai çekirdeğinin bir temel sınıftan ibaret olduğu varsayımını reddeder (1992: 168). Onlara göre hegemonya kavramı, ekonomik düzeye ait değildir (1992: 98). Ancak Gramsci'nin hegemonya kavramının, oluşsallığa olanak tanıyan bir karakteri olduğunu ileri sürerek, kendilerinin kalkış noktasının ise, Gramsci'nin

bu özgül yaklaşımını radikalleştirmek olduğunu da belirtmektedirler. Onlara göre Gramsci, Lenin'in "sınıf ittifakları"nın ötesine giden bir hegemonya kavramını geliştirmiştir (1992: 86-88).

Laclau ve Mouffe, bundan sonra Lenin ve Gramsci'nin hegemonya kavramları üzerinden bir tartışma yürütürler. Yazarlar, Lenin'in 'otoriteryen' kavramlaştırmasının tersine Gramsci'nin hegemonyayı, 'demokratik' bir pratik olarak tanımladığını ileri sürmektedirler. Çünkü, Lenin'in hegemonya kavramı, temsil etme ilişkisine dayalı, işçi sınıfının ontolojik merkeziliği zemininde kurulmuş sınıflar arası bir ittifaktan ibarettir (1992: 74). Gramsci ise, temsil etme ilişkisi yerine eklemlenme ilkesini koyduğu hegemonya kavramı ile sınıfa dayalı bir önderlikten çok, ahlaki ve entelektüel düzlemde kurulan fikirler ve değerler toplamının birçok kesim tarafından paylaşılmasını ifade etmektedir (1992:86). Bu noktada, Gramsci'nin klasik hegemonya sorunsalına ilişkin iki yeni ve temel yer değiştirme yaptığını iddia ederler: Birincisi ideolojinin maddi bir temeli olduğu ("bir tarihsel bloğu birtakım eklemlenme ilkeleri çevresinde bir araya kaynaklayan, kurumlarda ve aygıtlarda cisimleşmiş, organik ve ilişkisel bir bütünlük olarak") ve bu nedenle kolayca "üstyapısal" olarak yorumlanamayacağı; ikincisi ise, politik öznelerin artık sınıflar değil, "karmaşık kolektif iradeler" olduğudur (1992:87). Ne var ki, Laclau ve Mouffe'un Lenin ve Gramsci'ye ilişkin bu değerlendirmelerinde yanılmış olduklarını gösterecek yeterince kanıt vardır. Öncelikle Lenin, "hegemonya" terimini demokratik devrimde köylülükle ittifaka dayanan siyasal liderliğe işaret etmek için kullanmıştır. *Ne Yapmalı*'dan yapacağımız şu uzunca alıntı, onun hegemonya kavramının "demokratik" niteliğini hiç şüpheye yer bırakmadan ortaya koymaktadır:

> Proletaryanın siyasal bilincini tam olarak geliştirmeyi gerçekten gerekli sayıyorsa, sosyal-demokrasinin "nüfusun bütün sınıfları arasına" gitmesi gerektiğini söyledik. Bu, şu soruya yol açıyor: Bu nasıl yapılacaktır? Bunu yapmaya yeterli güçlerimiz var mıdır? Bütün öteki sınıflar arasında böyle bir çalışmaya zemin var mıdır? Bu, sınıf bakış açısından bir gerileme demek değil midir, ya da bizi bir gerilemeye götürmeyecek midir? Bu soruları ele alalım. Biz teorisyenler olarak, propagandacılar olarak, ajitatörler olarak ve örgütçüler olarak "nüfusun bütün sınıfları arasına gitmeliyiz". Sosyal-demokratların teorik çalışmalarının çeşitli sınıfların toplumsal ve siyasal koşullarının bütün özgül özelliklerini incelemeyi amaç edinmesi gerektiği konusunda kimsenin kuşkusu yoktur, ama fabrika yaşamının özgül özelliklerinin incelenmesi yolunda yapılanlarla kıyaslandığında, bu yönde yapılanlar son derece yetersizdir. (...) Elbette ki asıl önemli olan şey, halkın bütün katları arasında *propaganda* ve *ajitasyon*dur. Batı Avrupa sosyal-demokratlarının çalışması, bu bakımdan herkesin katılabileceği mitingler ve gösterilerle, sosyal-demokratın parlamentoda bütün sı-

> nıfların temsilcilerine seslenıyor olması olgusuyla kolaylaşmaktadır. Bizde ne parlamento var, ne de toplanma özgürlüğü; bununla birlikte biz, bir sosyal-demokratı dinlemek isteyen işçiler için mitingler düzenleyebiliyoruz. *Bir demokratı* dinlemek isteyen bütün toplumsal sınıfların temsilcileri için de mitingler düzenleme yol ve araçlarını bulmalıyız; çünkü pratikte "komünistlerin her devrimci hareketi desteklediklerini", ve bundan ötürü sosyalist inançlarımızı bir an bile gizlemeksizin bütün halk önünde genel demokratik görevlerimizi açıklamak ve vurgulamak zorunda olduğumuzu unutan kimse, sosyal-demokrat olamaz. Pratikte, *her türlü* genel demokratik sorunun ortaya atılmasında, öneminin belirtilmesinde ve çözüme bağlanmasında herkesin önüne geçme yükümlülüğünde olduğunu unutan kimse, sosyal demokrat değildir. (Lenin, 1977: 103-105).

Gramsci'ye gelince, onların iddia ettiğinin (1992: 91) tersine Gramsci, sınıfın kendi kimliğini, mücadeleler ve demokratik talepler çoğulluğuna eklemleyerek dönüştüreceğini öne sürmediği gibi sınıftan ayrı, belirsiz bir "popüler" kategoriyi -karmaşık kolektif irade- politikanın öznesi olarak da tanımlamamaktadır. Gramsci, hegemonyayı sınıfsal bağlamda tanımlamakta ve hegemonik özneden sınıfı kastetmektedir. Yalnızca temel sınıfların (burjuvazi ve işçi sınıfı) hegemonik güç olabileceğini söyleyen Gramsci'ye göre, bu iki temel sınıf dışındaki sınıf kesimleri ya da ara toplumsal katmanlar, temel sınıfların hegemonyaları altında yer alırlar. "Tarihsel blok" ise, bir toplumsal güçler şeklinde birleşmiş çeşitli müttefiklerle bir araya gelmiş hakim bir sınıfın hegemonyasına dayanır (Gramsci, 1984: 83). Ve bu hegemonyanın kaynağını aldığı maddi temel ise söz konusu sınıfın ekonomik gücüdür. Görüldüğü gibi, her ne kadar yazarlar kendilerinin kalkış noktasının, Gramsci'nin hegemonya yaklaşımını radikalleştirmek olduğunu belirtseler de, onların, hegemonyayı, eklemleyici bir gücün söylemsel yeteneğine dayandırmaları Gramsci'nin hegemonya kavramlaştırmasından daha baştan ayrı düşmelerine neden olmaktadır. Hegemonik eklemleme gücünün sınıfa, ekonomik temel tarafından verildiğini kabul eden Gramsci'ye göre, hegemonya, üretim ilişkilerinin üstyapısal düzeydeki en yüksek gelişimidir. Nitekim *Modern Prens* kitabında bu yaklaşımını açıkça ortaya koymaktadır (1984: 56-57).

> Hegemonya olayı şüphesiz, kendilerine hegemonyanın uygulanacağı grupların çıkar ve eğilimlerinin hesaba katılmasını, belli bir uzlaşma dengesinin oluşmuş olmasını, yani üretici grubun ekonomik korporatif türünden özverilerde bulunmasını gerektirir. Ama böylesi özverilerin, böylesi uzmanlaşmanın öze ilişemeyeceği de şüphesizdir; çünkü hegemonya, eğer ethik-politik ise ekonomik olmadan da olamaz, [yani] temelini yönetici grubun ekonomik faaliyetin yaşamsal özüne uyguladığı kesin işlevinde bulur.

Dolayısıyla Gilbert Moget'nin de (Gramsci,1986:74) belirttiği gibi, Gramsci'nin hegemonya kavramlaştırması Lenin'in temel tezinin (" 'hegemonya aygıtı' ["*apparato egemonico*"] olan partisi tarafından örgütlenmiş yönetici sınıf olarak proletarya") özgün biçimde geliştirilmesine dayanır. Farklı olarak o, bu terimi ilk kez burjuvazinin kendi yönetimini kurması ve sürdürmesinin yolu olarak da analize katmıştır ve geliştirmiştir. Nitekim yazarlar da HSS'nin ilerleyen sayfalarında -daha önce söyledikleriyle (1992: 87) çelişecek biçimde- Gramsci'nin hegemonik öznelerin zorunlu olarak sınıf temelinde kurulduğu konusundaki ısrarından söz ediyorlar ve hem bu konuda hem de organik krizlerin ortaya çıktığı durumlar dışında her toplumsal formasyonun kendisini tek bir hegemonik merkez çevresinde yapılandırdığı konusunda Gramsci'den farklı düşündüklerini belirtiyorlar (1992: 172). Çünkü ilk olarak bu hegemonik eklemlenme, katılanlar arasında bir ilişki kuran ve sonrasında bunların kimliklerini değiştiren bir pratiktir: "Hem eklemlenen hem de eklemleyen, her ikisi de sürekli bir bozulma ve yeniden tanımlanma sürecinin etkisi altındadır". Bu nedenle, bu süreç boyunca eklemleyen gücün kimliğinin aynı ve değişmemiş olarak kalmasının olanaklı olmadığı vurgulanmaktadır (1992:173). İkinci olarak, yazarlara göre belirli bir toplumsal formasyonda çeşitli hegemonik düğüm noktaları bulunabilir. Toplumsal, kendisine temel oluşturan herhangi bir bütünsel ilkeye indirgenebilir olmayan bir sonsuzluk olduğu ölçüde, toplumsalın bir merkezi olduğu şeklindeki basit fikrin herhangi anlamı yoktur (1992:174). Hiçbir hegemonik mantığın toplumsalın tamamını açıklayamadığı ve onun merkezini oluşturamadığı ileri sürülmektedir (1992:177). Bu noktada Laclau ve Mouffe, Gramsci'nin hegemonya kavramlaştırmasının önemli bir boyutunu gözden kaçırmaktadırlar: Hegemonyanın ele geçirilmesinde 'zor'un (*force*) önemi. Gramsci'ye göre, bir sosyal grubun üstünlüğü ele geçirmesi entelektüel ve ahlaki bir liderliğin yanında, antagonistik grupları (diğer hegemonik düğüm noktaları) tasfiye edecek ya da boyun eğdirecek silahlı zoru da gerektirmektedir (1986:14). Gramsci'de hegemonyanın anlamı 'söylem'den öte bir temele dayanmaktadır.

b) Toplum

Hegemonya kavramının kendi analizlerine kaynaklık eden bir düğüm noktası olduğunu belirten yazarlara göre, hegemonyanın ortaya çıktığı alan bir merkezi özü olan, kapalı ve dikişli[9] bir bütünselliği içermemektedir. Hegemonik pratikler, kendi deyimleriyle, "toplumsalın tamamlanmamış ve açık karakterini" gerektirmektedir. "Politikanın hegemonik boyutu ancak toplumsalın açık, dikişsiz karakteri gelişirken yükselir" denmekte ve bu tarz bir toplumsallığın, eklemlenme pratiklerini olanaklı kılacak tikelliklerin alanı olduğu ileri sürülmektedir (1992: 173). Öncelikle belirtilmelidir ki, yazarların bu yaklaşımı, Laclau'nun orijinal basımı

1996 olan ve Türkçe'ye "Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme" -*Emancipations(s)*-(Birikim, 2000) (EKÖ) adıyla çevrilen kitabında bir muğlaklığa düşmektedir (2000: 63-64):

> 'Tikelcilik' özü itibariyle bağlantısal bir kavramdır: bir şey diğer tikel hususiyetlere bağlı olarak tikeldir ve tikellikler korosu toplumsal bütünlüğü önvarsayar – her bir tikeli bizzat kuran bütünlüktür bu. Onun için, eğer bizzat toplumsal bütünlük nosyonu masaya yatırılıyorsa, 'tikel' kimlikler nosyonu da eşit ölçüde tehdit altındadır. Bütünlük kategorisi tam da yokluğundan türeyen etkiler yoluyla Demokles'in kılıcı gibi tepemizde sallanır durur.

Aynı kitapta, 'bütünlük' düşüncesinde olduğu gibi, 'evrensellik' düşüncesinin reddinde de bir geri adım söz konusudur. HSS'de ise;

> Radikal demokrasinin söylemi artık evrenselin söylemi değildir; "evrensel" sınıf ve öznelerin içinden konuştukları epistemolojik yuva bütünüyle ortadan kalkmıştır ve onun yerini her biri kendi indirgenmez söylemsel kimliğini kuran seslerin bir polifonisi almıştır. Bu nokta belirleyicidir: Evrenselin söylemini ve onun ancak az sayıda öznenin ulaşabileceği "doğru"ya ayrıcalıklı bir yaklaşma noktasının varolduğu şeklindeki örtük varsayımını terk etmeden hiçbir radikal ve çoğul demokrasi olamaz.

denilir (1992: 234) HSS'de demokrasi, toplum ve tarihi açıklama gücüne sahip bütünsel, birleştirici kurallar ya da evrensel ilkelerin imkansızlığından söz edilirken; EKÖ'de Laclau "...[Evrensel] ne türde olursa olsun her cins siyasal etkileşim için mutlak anlamda elzemdir, çünkü evrensel bir referans yoksa hiçbir siyasal etkileşim de yoktur" demekte (Laclau, 2000: 40) ve tikellik iddiasının zorunlu olarak evrensel bir biçimde dile getirilmesi gerektiği belirtilmektedir:

> Örneğin, tüm etnik gruplar için kültürel özerklik haklarını savunmak, ancak evrensel gerekçelerle doğrulanabilecek bir iddiayı tartışmaya açmak demektir. Kendi adına tikellik iddiasında bulunabilmek için, o tikelliğe aşkın bir şeylere başvurmak icap eder. Bir grup ne kadar fazla tikelse, bağrında faaliyet gösterdiği genel cemaatsel alanı kontrol gücü de o ölçüde azalacak ve iddialarının doğruluğunu, daha evrensel bir düzlemde gerekçelendirmek zorunda kalacaktır (Laclau, 2000: 23).

Bu kararsız tutum bir yana bırakılıp, HSS'deki genel çerçeve içinde düşünüldüğünde yazarların bütünsellik ve evrensellik ilkelerini reddettiği görülmektedir. Ancak Laclau ve Mouffe'un bütünsellik ve evrensellik ilkelerine karşı çıkarak, toplumsalı sabitlenmemiş karaktere sahip özne konumları ve oluşsallıklarla dolu (hegemonik pratiklerin at koşturacağı)

bir alan olarak tanımlamalarının, söylem öncesi bir nesnel gerçekliğin reddi olarak anlaşılmasının yolu açıktır. Ne var ki, Laclau ve Mouffe, HSS'nin yayımlanmasının hemen ardından önemli bir tartışma noktası haline gelen bu konu ile ilgili kendilere yöneltilen eleştiriyi[10] kabul etmemişlerdir. Laclau, bu konuda kendilerine yöneltilen eleştirinin aslında bu eleştiriyi yapanların, kendilerini tam olarak anlamamış olmalarıyla ilgili bir durum olduğunu öne sürmüştür (1992:13-23). Ardından yazar kendilerinin, nesnelerin söylemsel bağlam dışında bir *varlığa* sahip olduğunu inkar etmediklerini, reddettikleri şeyin ise, nesnelerin söylemsel bağlam dışında bir *oluşa* sahip oldukları düşüncesi olduğunu belirtmiştir. Oysa, böyle düşünüyorlarsa bile Laclau ve Mouffe eleştiriden kurtulmuş olmayacaklardır. Bu durumda da, örneğin "İşçileri işçi sınıfı olarak bir oluşa ve tarihe ulaştıran şey onların üretim ilişkileri içinde 'işçi' olarak gösterdikleri varlıktan/varoluştan ne kadar bağımsızdır?" gibi bir soruya yanıt vermeleri beklenir[11]. Nitekim, Laclau'nun dil tuhaflıklarıyla bulanıklaştırmaya çalıştığı açıklamaya Çulhaoğlu'nun itirazı oldukça anlamlıdır. Nesnelerin oluşları konusundaki 'hakikat'in teorik ve söylemsel bağlam içinde değil "gerçek" ile ilişkisi bağlamında ortaya çıkabileceğini belirten yazar, hakikat dışında kalan nesnel gerçeğin dışlanmasına karşı çıkarak, nesnelerin söylem-dışı bir varlığın yanı sıra bir oluşa da sahip olduğunu ve Marksizmin varlığı sürekli bir oluş olarak tanımladığını açıklamaktadır (Çulhaoğlu,1997: 294).

c) Siyaset ve Özne

Laclau ve Mouffe'un hegemonik eklemlenme düşüncesinin vardığı mantıksal sonuç ise, iktidar sorununun, bir hegemonik formasyonun[12] merkezini, hangi sınıfın (*class*) ya da hangi egemen kesimin (*the dominant sector*) oluşturduğunun araştırılması olarak ortaya konamayacağıdır (1992:178). Çünkü bu bakış açısında, toplum bir failler öbeğinden (toplumsal formasyon durumunda) bir söylemler öbeğine (hegemonik formasyon durumunda) dönüşmüş durumdadır. Bu, eklemleyici pratikler olmaksızın toplumsal faillerin herhangi bir formasyon oluşturamayacağı anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, "bir sınıfa kimliğini sadece bir hegemonik formasyon içindeki eklemlenişi verir", bu nedenle kimlik (onların deyimiyle *özne konumları*), sabit ve kararlı olmayıp tamamen ilişkiseldir. Siyaset ise hegemonik pratikler yoluyla kurulacak konjonktürel *özne konumlarına* dayanmaktadır (1992:111).

Kimliklerin bu şekilde söylemsel ve değişken olduğunun varsayılması, toplumsal faillerin nesnel çıkarlara dayanan sınıf birliği üzerinde bir tartışmanın da başlangıcı olmaktadır. Çünkü yazarların dış gerçekliğin/nesnelerin hegemonik pratikler (söylem) dışı bir 'oluş'a sahip olmadığı iddiası bütün özne konumlarının da söylemsel karakterde olduğu

anlamına gelmektedir. Böylece, ideolojik ve politik çıkarların söylem yoluyla kurulabileceğini iddia ederek yazarlar, siyasetin hegemonik pratiklere yönelen bir söylem kurma süreci olduğunu ve herhangi bir sınıfın maddi çıkarları üzerinden biçimlendirilemeyeceğini, güncel duruma uygun olarak çoğullaşmış özne konumlarını eklemleyecek bir pratik olarak kavranması gerektiğini belirtmektedirler. Bu noktada da Marksist teoriyi, siyaset ile ekonomi arasında birebir bir ilişki tanımlamış olmak ve üretim ilişkilerindeki yerinden türetilmiş ortak çıkarlar çevresinde oluşan bir politik özne olarak işçi sınıfını merkeze koymakla eleştirmektedirler. Onlara göre, ekonomik alanın kendi dışında kalan toplumsal süreçlerin belirlenimindeki göreli ağırlığından ve işçi sınıfının politik önder (Lenin) ya da bir tarihsel bloğun eklemleyici çekirdeği (Gramsci) olduğundan söz etmek gibi belli kategorilere ve özne konumlarına diğerleri karşısında ayrıcalık tanıyan 'özcü' anlayışlar terk edilmelidir. Sosyalist hedeflerle işçi sınıfının çıkarları arasında mantıksal ve zorunlu bir ilişki bulunmadığı öne sürülmektedir (1992: 98). Onlara göre, politikanın öznesi, hegemonik eklemlenme pratiği içinde konjonktürel olarak bir araya gelen *özne konumları*dır. Bu *özne konumları*, tekil sınıf çıkarlarına karşılık gelmeyen değişik toplumsal grupları içermektedir: barış eylemcileri, feministler, eşcinseller, çevreciler, öğrenciler, etnik azınlıklar vb... Ne var ki, Laclau ve Mouffe (gerçekten de sosyalist bir politikanın görmezden gelemeyeceği bir toplumsal muhalefet potansiyelini temsil eden) bu oluşumların değişken ve kimi zaman birbirinin karşıt çıkar sahibi öznelerini aynı politik proje içinde nasıl bir araya getirebilecekleri konusunda hiçbir şey söylemiyorlar. Bu arada bir parantez açmak gerekmektedir. Yazarlar, günümüz toplumlarında evrensel kimlikler ve nesnel çıkarlardan söz edilemeyeceği ve mücadelelerin çeşitlendiğini, bu doğrultuda 'yeni' toplumsal hareketlerin politikanın merkezine yerleştiğini iddia ederken, Gülnur Savran'ın (1990: 113) da dikkat çektiği gibi, bu hareketler içinde önemli yer tutan barış ya da çevre hareketinin özneleri açısından evrensel bir nitelik taşıdığını ise göz ardı etmektedirler. Nitekim bu hareketler bütün insanlığın paylaştığı gereksinimlere/çıkarlara dayanmaktadırlar. Bu noktada nesnel temeli bulunan bir birleşik çıkar kategorisi kabul edilmiş olmuyor mu?

Yazarların bütün bu tartışmalarla vardıkları sonuç, işçi sınıfının anti-kapitalist mücadelenin *ayrıcalıklı özneleri* olmadığı ve onların mücadelesinin yönünün de, bütün diğer toplumsal mücadeleler gibi, verili bir hegemonik bağlam içindeki söylemsel oluşa bağlı olduğudur (1992: 112) Ne var ki, Laclau ve Mouffe, söylemsel pratiklerin çıkarları inşa etmenin ve politika yapmanın temel araçları haline geldiğini öne sürerken, toplumsal formasyonda bu söylem çeşitliliğini üreten şeyin ne olduğunu açıklamıyorlar. Terry Eagleton'un deyişiyle, "çıkarların nereden geldiği, post-Marksizm için, küçük bir çocuk için bebeklerin nereden geldiği me-

selesi kadar karanlık bir meseledir" (Eagleton, 1991: 285). Diğer yandan Mouffe, yakın zamanda Türkçe'ye çevrilen bir makalesinde, "herhangi bir iktidar kendini empoze edebilmişse bunun nedeni bazı kesimler tarafından meşru bulunmasıdır" derken iktidar ile belli kesimler arasında organik bir ilişkilenmenin olduğunu kabul ediyor gözükmektedir (Mouffe, 2000: 58). Çünkü böyle bir ifade, Laclau ve Mouffe'un genel teorik yaklaşımları düşünüldüğünde bazı sorular gündeme getirmektedir: Eğer bu iktidar hegemonik bir pratiğin ürünüyse, bazı özne kesimlerini içine alan bu söylemsel güç, diğer özne konumları üzerinde neden başarılı olamamıştır? Katılanların kimliklerini dönüştüren bir pratik olarak bu hegemonik eklemlenme neden bütün katılanlar üzerinde aynı meşruluğu sağlayamamaktadır? Demek ki, belli özneler ile belirli politik hedefler arasında mantıksal ve zorunlu bir ilişkinin (çıkarlar) bulunduğu Mouffe tarafından da reddedilmiyor.

Gerçek şu ki, Marx'ın sınıf/tarihsel özne kavramını eleştiren yazarlar, toplumsal ilişkileri dışlayan, kaba ve indirgemeci bir ekonomi anlayışını Marx'a atfederek bu eleştiriyi temellendirmeye çalışmaktadırlar[13]. Marksizmin bu tür yorumları da olmakla beraber, toplumsal ilişkilerin üretim alanı ve süreçleri üzerindeki rolü Marx'ın temel vurguları arasındadır ve ekonomi, Marksist bilim yönteminde en üst soyutlama düzeyi olarak analize katılmaktadır. Engels'in 1890 yılında Joseph Bloch'a yazdığı mektupta bu konu yeterince açıktır (1972: 294):

> Materyalist tarih anlayışına göre, eninde sonunda tarihi belirleyen şey gerçek yaşamın üretim ve yeniden üretimidir. Ben de Marx da bunun dışında bir şey iddia etmedik. Bundan dolayı, eğer birileri çıkıp da, bu söylediğimize ekonomik öğenin tek belirleyici olduğu anlamını verirse bunu, anlamsız, soyut ve saçma bir ibareye dönüştürmüş olur. Ekonomik durum temeldir, fakat üstyapının çeşitli öğeleri de — tarihsel mücadelelerin gidişi üzerinde kendi etkilerini uygular ve çoğu durumda da bunların biçimlerini belirlemekte ağırlıklarını gösterirler. Sonsuz rastlantılar kalabalığı arasında ekonomik hareketin, sonunda zorunlu olarak kendisini dayattığı bir karşılıklı etkileşim vardır.

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere, Marksistler, yapı ile üstyapı arasında diyalektik bir ilişki olduğunu varsaymaktadır. "Sınıfların tarihsel özneler olarak toplumsal dönüşümde oynadıkları rol ancak ekonomi ile siyaset arasındaki diyalektik ilişkinin kavranmasıyla mümkündür" (Öngen, 1996: 228). Tülin Öngen, ancak bu ilişkinin anlaşılması sayesinde, hem sınıfın yalnızca bir ekonomik kategori olmayıp, aynı zamanda toplumsal bir güç olduğunun hem de sınıfın toplumsal dönüşümün aktörü olarak oynadığı rolün öneminin görüleceğini belirtmektedir. Tek tek bireyler olarak toplumsal üretim ilişkileri içindeki ortak konumları (*nesnel çıkarlar*), işçi sınıfını, bu ilişkilerin antagonistik doğasının[14] kaynaklık

ettiği siyasal mücadelenin temel aktörü haline getirmektedir (Öngen, 1996: 57, 228). Ancak bu nesnel çıkarların sınıf olgusunun ortaya çıkışı ile ilgili her şeyi açıklamayacağı da Marksist teorinin öngörüleri arasındadır. Öngen'in de belirttiği (1996: 242) gibi, bu nesnel çıkarların varlığı siyasal ve ideolojik düzeyde bir sınıf olgusunu doğrudan getirmez. Nitekim Felsefenin Sefaleti'nde, Marx'ın kendisi de, "sınıf" kavramını, "kendinde sınıf" ve "kendisi için sınıf" terimlerini kullanarak hem ekonomik hem de ideolojik-politik süreçleri kapsayan bir çerçevede çözümlemektedir (1999: 171-172):

> Ekonomik koşullar ülkenin halk yığınlarını işçi haline getirir. Sermayenin dayanışması, bu yığın için ortak bir durum, ortak çıkarlar yaratmıştır. Bu yığın, böylece, daha şimdiden sermaye karşısında bir sınıftır, ama henüz kendisi için değil. Ancak birkaç evresini belirtmiş bulunduğumuz bu savaşım içinde bu yığın birleşir, ve kendisini kendisi için bir sınıf olarak oluşturur. Savunduğu çıkarlar, sınıf çıkarları olur. Ama sınıfın sınıfa karşı savaşımı, politik bir savaşımdır.

Görüldüğü gibi, Laclau ve Mouffe'un sunuş biçiminin aksine Marx'ın sınıf çözümlemesi tek boyutlu bir açıklamaya dayanmamaktadır. Sınıfların kuruluşunda ilk koşul maddi varoluşun ("kendinde sınıf"-*class in itself* durumu) gerçekleşmesidir. Maddi süreçlerde/ekonomik düzlemde ortaya çıkan ortak çıkarlar sınıfın oluşması için yeterli değildir. Sınıfın oluşumu, nesnel çıkarlar doğrultusunda sınıfın üyelerinin toplumsal bir bilince ulaşması ve ideolojik-politik bir figür haline gelmesine ("kendisi için sınıf"-*class for itself* durumu) bağlıdır. Ancak bu düzeyde sınıflar politik özneler olarak toplumsal dönüşümü gerçekleştirebilirler.

Elbette ki, özellikle gittikçe karmaşıklaşan bugünkü toplum yapısı içinde, işçi sınıfının, kendi çıkarlarının farkına varmasının önüne geçen yığınla mekanizma söz konusudur. Emek süreci içindeki çatışma ve bağımlılık ilişkileri, emeğin içsel farklılaşmaları, sınıf çıkarları ile dolaylı bir ilişkisi bulunan üretici güçlerin gelişmesine ilişkin sorunlar ve üstyapı düzeyindeki mücadeleler bu tür mekanizmaları işleten süreçlerdir (Öngen, 1996: 248-263). Buna rağmen, söz konusu süreçler, nesnel çıkarları ortaya çıkaran maddi temelleri yok etmemektedir. Wood (1992: 22), işçi sınıfının potansiyel olarak devrimci sınıf olduğu önermesinin, metafizik bir soyutlama olmadığını aksine, maddeci ilkelerin bir uzantısı olduğunu belirterek, bu ilkeleri şöyle sıralamaktadır:

> 1) İşçi sınıfı, sosyalizme geçişin sağlanmasında en dolaysız nesnel çıkarı olan toplumsal gruptur; 2) İşçi sınıfı, baskının en temel ve en belirleyici biçimine –elbette tek biçimine değil- doğrudan doğruya hedef olduğu için, başka sınıflara baskı uygulamakta hiçbir çıkarı

bulunmayan bir sınıf olduğu için, kendini özgürleştirme mücadelesi verirken bütün insanların özgürleşmesi için gerekli koşulları yaratabilir; 3) Sömüren sınıflarla sömürülen sınıflar arasında, başka yapısının özünü oluşturan temel ve kesinlikle çözümsüz bir karşıtlık bulunduğu için, *sınıf mücadelesi*, bu özgürleştirici dönüşümün başlıca lokomotifi olmalıdır; 4) İşçi sınıfı, devrimci bir kuvvet haline gelebilmesi için gerekli stratejik toplumsal güce sahip olan tek toplumsal gruptur.

Bireyin sosyo-ekonomik açıdan işgal ettiği yerle, politik-ideolojik çıkarları arasında herhangi bir zorunlu ilişki olmadığının iddia edilmesi ve bu şekilde, sınıf ile politik çıkarlar arasındaki zorunlu bağın koparılması, politika ve ideolojiyi kendi kendini yaratan pratikler haline getirmektedir (Eagleton, 1991: 295). Ayrıca, sınıf ile politik çıkarlar arasındaki ilişkinin inkar edilmesi, 19. yüzyıldan bu yana dünyanın değişik yerlerinde gerçekleşmiş olan işçi mücadelelerinin açıklanmasını da olanaksız kılar.

d) Toplumsal Çatışmalar

Toplumsal çatışmanın a priori ayrıcalıklı faillerde (işçi sınıfı) yoğunlaşmadığını iddia eden Laclau ve Mouffe (1992: 187), toplumsal çatışmaların mantığını ortaya koyarken, tabiyet ilişkilerinin (bir failin bir başkasının kararlarına boyun eğdiği ilişkiyi kastettiklerini belirtiyorlar) antagonist ilişkiler olmadığı kabulüyle hareket etmektedirler. Onlara göre, toplumsal failler arasındaki farklılıklara dayanan eşitsiz bir ilişki, antagonist olmadığı gibi, bütün antagonizmaların ortadan kaldırılmasının da ideal koşullarını ortaya çıkarmaktadır. Kendileri her ne kadar, "her toplumsal kimliği pozitiflik olarak kuran bir farklılıklar sistemi"nden söz etseler de, bir tabiyet ilişkisinin olduğu her bağlamda, toplumsal kimliklerin hiyerarşik olarak tanımlanmasına dayalı bir farklılıklar sisteminin olacağı açık ve kesindir. Kimliklerin hiyerarşik olarak tanımlanması da, antagonist çatışma düzeyine varabilecek çelişkileri barındıran bir iktidar ilişkisi demektir. Daha kısaca belirtmek gerekirse, bir tabiyet ilişkisi, bir antagonist ilişkiyi de beraberinde getirecektir.

Antagonizmanın ancak bağımlı özne konumunun, pozitif farklılık karakteri bozulduğu ölçüde ortaya çıkabileceğini söyleyen yazarlara göre, serf, köle ve benzerleri kendi içlerinde antagonist konumlar ifade etmemektedir. Ne zaman ki farklı bir söylemsel formasyon, tabiyet söylemini kesintiye uğratırsa, o durumda tabiyet ilişkisi, antagonist bir başka ilişkisine dönüşmektedir (1992: 189). Başka bir deyişle, her durumda, direniş biçimlerinin kolektif mücadele karakterini almalarını sağlayan şey, tabiyetin farklılık olarak istikrar kazanmasını engelleyen bir dış söylemin varlığıdır (1992: 195). Şöyle denmektedir: "Eğer kadınları özneler olarak kuran söylemler onları -onyedinci yüzyıla kadar olduğu gibi- saiça ve

basitçe tabi bir konumda sabitleştirseydi, kadınların tabi olmalarına karşı bir mücadele hareketi olarak feminizm ortaya çıkmazdı." (1992: 189). Demek ki, bütün toplumsal çatışma ve mücadele biçimleri havada çarpışan söylemlerin *manifestidir*, öznelerin bu olup bitenlerle iradi hiçbir ilişkisi yoktur. Eğer böyleyse, demokrasi mücadelesinin kitlelere yayılması ve genişletilmesinden nasıl bir fayda umulmaktadır? Ayrıca karanlıkta kalan önemli bir soru da, madem ki toplumsal failler bu kadar şuursuz ve acizdir, öyleyse, tabiyet söylemini kesintiye uğratacak dışsal söylemler "ne" (ortada özne olmadığına göre) tarafından kurulacak ve ortaya atılacaktır?

Laclau ve Mouffe'un toplumsal çatışma mantığını ortaya koyarken, Marksist teorinin özcü ve sınıf indirgemeci olduğunu iddia ettikleri açıklamalarına eksenlerinden uzaklaşa uzaklaşa vardıkları sonuç, artık kapitalist bir toplumda yaşanmadığı düşüncesidir. Öngen'in de (1995: 39) belirttiği gibi Laclau ve Mouffe'un ortaya koyduğu anlayış, anti-kapitalist bir yaklaşıma sahip değildir, çünkü post-kapitalist bir topluma geçildiği kabulünden hareket etmektedir. Sınıflı toplumun kapitalizmin karakteristik bir unsuru olmaktan çıktığı, burjuvazi ve proletaryanın farklılaştığı ve çalışanların üretici kimliklerinden (ekonomik koşullarından) çok tüketici, yurttaş ya da azınlık kimlikleri ile tanımlanan özne konumları edindikleri öne sürülmektedir. Sonrasında ise, paradoksal biçimde bireyin ekonomik koşullarının, toplumsal konumu üzerinde hala ne kadar belirleyici olduğundan söz edilmektedir (1992: 201):

> Bu iletişim araçları, geleneksel kimlikleri derinlemesine sarsacak olan yeni bir kitle kültürünü olanaklı hale getirirler... bu medyaya dayanan kültür, inkar edilmez yığınlaştırma ve tekdüzeleştirme etkileri yanında, eşitsizliklerin bozulması için güçlü öğeler de içermektedir: Tüketim toplumundaki egemen söylemler bu kültürü, nüfusun büyük çoğunluğunu gittikçe daha fazla eşya edinme fırsatı sağladığı ölçüde, toplumsal gelişme ve demokrasinin ilerlemesi olarak sunmaktadırlar. (...) Tüketicilik kapasitelerinde eşit olanlar olarak adlandırılanların *[interpellated]* gittikçe daha kalabalık grupları, varolmaya devam eden gerçek eşitsizlikleri reddetmeye zorlanmaktadır. (...) Gençlerin durumu özellikle ilginçtir ve antagonizmaların ortaya çıkışı için yeni bir eksen oluşturuyor olmaları gerektiği konusunda tereddüte düşmek için hiçbir neden yoktur. *Yeni ve güçlü ihtiyaçlar yaratmak üzere, gittikçe daha çok 'özgül bir tüketici kategorisi' haline gelmektedirler ve bu da gençleri toplumun kendilerine hiçbir koşulda vermediği bir mali özerklik arayışına itmektedir. Ekonomik kriz ve işsizlik ise durumlarını gerçekten güçleştirmektedir* [15].

Laclau ve Mouffe, kapitalist üretim ilişkilerinin genişlemesi ve yeni-bürokratik devlet biçimlerinin oluşumunu, günümüz "post-kapitalist"

toplumlarında, işçi sınıfı ile burjuvazi arasındaki antagonizmayı giderek kanlgan ve muğlak bir duruma getiren iki gelişme olarak değerlendirmektedirler. Onlara göre, birey yalnızca bir emek-gücü satıcısı olarak değil, diğer pek çok toplumsal ilişki yoluyla sermayeye bağımlı hale gelmiştir ve kapitalist üretim ilişkilerinin her yere nüfuz edişi toplumsal yaşamın metalaşmasına yol açmıştır (1992:197). Toplumsal yaşamın metalaşmasının yanı sıra, devletin gitgide daha geniş toplumsal yeniden-üretim düzeylerindeki müdahalesine eşlik eden, devlet pratiklerinin büyüyen bürokratikleşmesinin de toplumdaki eşitsizliklerin ve çatışmaların kaynaklarından biri olduğu belirtilmektedir. "Devletin müdahale ettiği bütün alanlarda, toplumsal ilişkilerin politikleşmesi, sayısız yeni antagonizmaya temel oluşturmaktadır" (1992:199). Yazarlara göre, burjuva devletinin, Keynesçi refah devleti bağlamında, daha önce özel alanın bir parçasını oluşturduğu düşünülen toplumsal ilişkileri düzenlemeye kalkışması, yeni tabiyet biçimlerini empoze etmesi anlamına gelmiş ve söz konusu devleti farklılaştırmıştır. Bunun sonucunda "adalet", "özgürlük", "hakkaniyet", "eşitlik" gibi temalar etrafında devletin de taraf olduğu yeni bir çıkarlar ve haklar kategorisi oluşmuştur (1992:199-200).

Laclau ve Mouffe'a, öne sürdükleri bu çerçeve doğrultusunda yöneltilebilecek ilk soru, devletin bir taraf olarak ortaya çıkışının 'yeni' bir olgu mu olduğudur. Nitekim, Marksist teoride, kapitalist toplum yapısı içinde devlet, sömürü ve bağımlılık ilişkilerinin dışında değerlendirilmemekte ve devletin belli bir toplumsal kesimin çıkarları ve hakları için taraf olduğu zaten kabul edilmektedir. Toplumun giderek karmaşıklaşan yapısı içinde sömürü ve çatışma alanlarının çoğaldığı doğrudur. Ancak bu yeni eşitsizlikleri, bağımsız bir toplumsal özne olarak devletin yarattığını iddia etmek sorunludur. Laclau ve Mouffe, devleti toplumdaki eşitsizliklerin ve çatışmaların "yeni" bir kaynağı olarak tanımlarken, bu gelişmenin 1970'lerden başlayarak devletin siyasal ve ideolojik işlevlerindeki azalma ile ilgili olabileceğini gözden kaçırmaktadırlar. Şöyle ki, kapitalizmin 1970'lerde yaşadığı krizin ardından gündeme gelen devletin yeniden yapılandırılması politikaları, devletin, siyasal ve ideolojik hegemonyanın yaratılmasındaki merkezi önemini yitirmesi yönünde sonuçlar doğurmuş/doğurmakta ve bu nedenle de sınıfsal karakterini daha belirgin kılmaktadır. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen Keynesçi-Fordist dönemin hızlı ekonomik büyüme, güçlü sendikalar, malların kitlesel üretimi ve kitlesel tüketimi biçimindeki canlı bir sermaye birikimine (canlı bir iç pazar) dayanan ulusal kalkınmacı (refah) devleti, burjuva hegemonyasının sağlanmasında 1970'lere kadar merkezi bir yer işgal etmiştir. Toplumsal yararı gözeten, sınıflar arası çelişkileri gizleyen ve yatıştıran refah devleti uygulamaları ile bu dönemin devleti, toplumun meşruiyet temelinin genişlemesinde önemli rol oynamıştır. 1970'lerin krizinden önce

geçerli olan bu ortam, 1980'lerde etkili olmaya başlayan Yeni Sağ ideolojinin, devletin toplumsal ve ekonomik alandaki müdahale ve düzenlemelerinin azaltılması ve bu alanlarda piyasa mekanizmasının işleyişini hakim kılmasıyla değişmeye başlamıştır. Ve devlet neo-liberal yeniden yapılanma politikaları doğrultusunda sosyal adaleti gözeten uygulamalarından uzaklaşarak geniş toplum kesimlerini gözden çıkarmıştır. Dolayısıyla bugün toplumsal yapıda antagonizmaları çoğaltan ve adalet, özgürlük, hakkaniyet, eşitlik gibi başlıklar etrafında hak taleplerini gündeme getiren gelişme devletin bürokratikleşmesinin değil, ekonomik ve siyasal yeniden yapılanmasının sonucudur ve bu nedenle de sınıfsallık ilişkilerinin dışında değildir. Nitekim devletin ideolojik ve politik işlevlerinde aşınma yaratan bu gelişmelere paralel olarak sermayenin hegemonya kurmada yeni araçlara ağırlık verdiği görülmektedir. Artık devletin yanı sıra, bireyleri bu topluma eklemleyen, devlete daha uzak sermayeye daha yakın yeni bağlanma kanalları, kapitalist işleyişin toplumsal düzeydeki meşruluk kaynakları olarak belirmeye başlamaktadır [16].

İkinci olarak yazarlar, günümüz toplumlarındaki yeni sömürü alanları ve biçimlerinin en önemli kaynağı olarak devleti gördüklerini belirtmelerine rağmen önerdikleri (bir sonraki alt başlıkta tartışacağımız) siyaset modelinde (radikal demokrasi) devlete ilişkin herhangi bir mücadele anlayışı ya da biçiminden söz etmemektedirler. Bu siyaset anlayışının ufku sivil toplumla sınırlı olduğundan devlet hiçbir şekilde siyasal mücadele alanlarından biri olarak telaffuz edilmemektedir.

Toparlarsak, buraya kadar ortaya koymaya çalıştığımız argümanları doğrultusunda Laclau ve Mouffe, "hegemonik pratiklere ağırlık veren" yeni bir siyaset tarzı tanımlamaktadırlar. Yazarlar, kendilerinin çizdiği ve tanımladığı çerçevede, antagonizmaların bu çoğalmasının ve yeni politik öznelerin ortaya çıkışının, sol siyaseti yeni stratejiler geliştirmeye zorladığını ve radikal demokrasi (RD) olarak tanımladıkları bu siyaset tarzının ise, demokrasinin genişletilmesi ve derinleştirilmesi açısından klasik demokrasi anlayışının ötesinde olanaklara ve araçlara sahip olarak bu tür bir arayışa yanıt oluşturabileceğini iddia etmektedirler.

3. Yeni Bir Politik Tasarım Olarak Radikal Demokrasi

Ayrıcalıklı kopuş noktalarının reddedilmesi ve toplumsalın çoğulluğunun ve belirlenmemişliğinin kabul edilmesi, "radikal demokrasi" olarak adlandırılan ve köklü bir şekilde özgürlükçü ve klasik solunkilerle karşılaştırılamayacak ölçüde büyük hedefleri olduğu iddia edilen yeni bir politik tasavvurun iki temel dayanağı olarak gösterilmektedir (1992: 187).

Bütünsel, saydam ve dikişli bir varlık olarak özne kategorisinin terk edilmesi ve farklı *özne konumları* temelinde oluşmuş antagonizmaların tanınması RD nosyonuna ait teorik zeminin ilk koşullarıdır. "Ancak özne konumlarının pozitif ve bütünsel bir kurucu ilkeye geri götürülemeyeceği kabul edildiği taktirde çoğulculuk radikal sayılabilir" (1992: 204). "Ve bu radikal çoğulculuk, kimliklerin her birinin kendini-oluşturuculuğu eşitlikçi tasavvurun yerdeğiştirmelerinin sonucu olduğu ölçüde *demokratiktir*"denmektedir (1992:205). Daha somut olarak, Laclau ve Mouffe'un söylemek istedikleri, radikal bir demokrasinin doğrultusuna yerleştirilmeyi sağlayacak hegemonik eklemlenmeler kurulmak isteniyorsa, bizzat demokrasi zemininde açılan olanaklar sahasının bütün radikal heterojenliği içinde ele alınmasının gerekli olduğudur (1992: 206).

Yazarlara göre kentsel, ekolojik, anti-otoritaryen, anti-kurumsal, feminist, etnik, anti-ırkçı gibi bir dizi oldukça farklı mücadeleyi bir araya toplayan yeni toplumsal hareketler, toplumsal çatışmaların gittikçe daha çok sayıda ilişkiye dağılmış olmasının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Toplumsal mücadelelerin "bütünsel" öznelerinin parçalanması sorununu görmemizi sağladığı ileri sürülen bu direniş biçimlerinin ifade ettiği 'yeni antagonizmalar', toplumsal yaşamın metalaştırılması, bürokratikleştirilmesi ve homojenleşmesinden türemekte ve gittikçe daha fazla öne çıkan bir bireycilik yoluyla ortaya konmaktadır (1992: 201-202). Laclau ve Mouffe, solun, bugün bile, liberal diye bir tarafa bırakmaya eğilim gösterdiği bu mücadeleleri dikkate almak için hazırlıklı olmadığından yakınmakta ve bunların, sağın, ayrıcalıkların savunulmasının söylemi tarafından eklemlenebilmeleri tehlikesine işaret etmektedirler (1992:202). Bu yeni mücadelelerin zorunlu olarak ilerici bir karaktere sahip olmadığı ve kendi hallerine bırakıldıkları durumda çok farklı söylemlere eklemlenebileceği öne sürülmektedir (1992: 207). Bunların çokanlamlı olduklarını ve anti-demokratik bir söyleme eklemlenebileceklerini Yeni Sağın son yıllardaki ilerleyişinin açıkça gösterdiği dile getirilmektedir. Yazarlara göre, işte bu noktada hegemonik eklemlenme pratiklerinin en iyi politika araçları olduğu gerçeği gözler önüne serilmektedir. Çünkü antagonizmaların çokanlamlı karakterinin, politik mücadeleyi, karşıt güçlerin kimliklerinin, baştan beri oluşmuş olduğu bir oyun olarak düşünmeyi olanaksız kıldığı dile getirilmektedir (1992: 209).

Yeni Sağın, çok çeşitli özne konumlarını, hakların bireyci bir tanımı ve negatif bir özgürlük çevresinde birleştiren yeni bir hegemonik eklemlenme kurmaya yönelmiş olması karşısında, Solun da yeni bir alternatif olarak kendini geliştirmesinin beklendiği vurgulanmaktadır. Arkasından, solun, Liberal Demokratik ideolojiyi reddetmek yerine, onu radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmesi ve genişletmesi önerilmektedir (1992:216). Çünkü yazarlara göre, bireyin insani kapasi-

telerini gerçekleştirme özgürlüğünü savunan ahlaki bir ilke olarak liberalizm bugün her zamankinden daha fazla geçerlidir (226). Yeni bir alternatif olarak kendini geliştirmek yolunda Solun öncelikle, kendi eylem ve siyasi analiz nesnesini ciddi biçimde sınırladığı iddia edilen sınıfçılık politikasından vazgeçmesinin gerekliliği savunulmaktadır (217). İkinci olarak, değişimler gerçekleştirmenin önündeki temel engeller olduğuna inanılan devletçilik –"devletin rolünün genişletilmesinin tüm sorunların çaresi olduğu fikri"- ile ekonomizm –başarılı bir ekonomik stratejiyi zorunlu olarak bir dizi politik sonucun izleyeceği fikri- yaklaşımının terk edilmesinin zorunlu olduğu öne sürülmektedir. Bu üç kavramın düğüm noktasını oluşturduğu belirtilen "devrim" anlayışının ise Gramsci'nin –bütün radikal dönüşümlerin süreç karakterini ifade eden "mevzi savaşı" kavramı ile ikame edilmesinin gerektiği belirtilmektedir [17].

Laclau ve Mouffe'a göre, sınıfçılık, devletçilik, ekonomizm ve bunların nihai çekirdeğini oluşturan devrim, radikal bir demokrasinin gerektirdiği çoğulluk ve açılma ile bağdaşmayan bir perspektiftir (1992: 218). Buna karşılık, tabiyet ilişkilerinin kökünde bulunan kapitalist üretim ilişkilerine son vermenin gerekliliğine inanan RD tasarısının sosyalist bir boyut içerdiği de açıklanmaktadır. Yazarlar, sosyalizmin de bu tasarının bileşenlerinden biri olduğunu belirtmektedirler (1992: 219). Ancak, kapitalist üretim ilişkilerinin son bulmasını, diğer eşitsizliklerin de ortadan kaldırılmasının izleyeceği fikri reddedilmektedir (1992: 235).

Ne var ki, Savran'ın da belirttiği gibi, nesnel çıkar ya da nesnel olarak antagonistik sömürü ilişkileri kavramlarına yer tanımayan bir teorik yaklaşımın ürünü olan RD projesinde sosyalizmle ilgili somut bir tasarımın temeli de ortadan kalkmış demektir (Savran, 1990: 123). Tarihsel kökleri İngiliz İç Savaşı yıllarına (1642-1652) uzanan sosyalizm (toplumculuk) terimi, daha sonra Fransız Devrimi sırasında Babeuf ve Eşitler Komplosu ile yeniden kullanıma girmiş, İngiliz ve Fransız ütopik sosyalistleriyle birlikte de iyice yaygınlaşmıştır. Bu dönemde, toplumdaki ekonomik ve siyasal eşitsizliklere karşı eşitlik ve kolektivizm çözümlerini getiren sosyalizm, Marx ve Engels'in birlikte kaleme aldıkları *Komünist Manifesto*'yla birlikte bugüne kadar gelen içeriğine kavuşmuştur. HSS kitabından beri RD teorisyenlerinin yapmaya çalıştıkları şeylerden biri de sosyalizmin bu içeriğinden koparılmasıdır. Söz konusu içerikte, eşitlik ve özgürlüğün sağlanmasının aşamalarından biri olan ve alacağı biçim ya da biçimler tarihsel süreç tarafından ortaya çıkarılacak olan sosyalizm, hem kapitalizmin gelişme yasalarının bir ürünüdür, hem de kapitalizmin aşılmasıyla hayat bulacaktır. Daha somut bir ifadeyle, kapitalist toplumdaki temel çelişki olan işin toplumsal niteliği ile mülkiyetin özel karakteri arasındaki çelişkiden kaynaklanan sosyalizm, çok genel anlamda, bu çelişkinin ortadan kaldırıldığı, artık dünyayı kanın yönetmediği, bireyin

insanca bir yaşam sürdüreceği koşulların yaratıldığı bir toplumsal sistem olarak tanımlanmaktadır. Manifestodan bu yana sosyalizme geçişin yolu olarak gösterilen kapitalizmin yıkılmasının ise söz konusu temel çelişkinin iki tarafından biri ve kaybedeni olan işçi sınıfının öncülüğünde gerçekleşeceği belirtilmektedir. Oysa, daha önce de belirttiğimiz gibi, RD teorisyenlerinin de benimsediği post-kapitalist paradigmalara göre, günümüzde, iletişim ve bilişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler kapitalist üretimi de değişime uğratmış; sanayide çalışan işçi sayısı azalırken, hizmet sektörü genişlemiş, üretimde makineler ağırlık kazanmış, emek-sermaye arasındaki çelişki ortadan kalkmış, toplam kalite yönetimiyle (ve endüstriyel demokrasinin diğer yollarıyla) işbirliği olanakları artırılmış ve tüm bu gelişmelerin sonucu olarak toplumsal değişimi gerçekleştirmede işçi sınıfının öncülüğü tezi geçersizleşmiştir. RD'nin sosyalizm hedefini de içerdiğini belirten yazarlar, ne var ki bu post-kapitalist argümanlardan hareket ederek sosyalizmin bugüne kadarki kavramışı içinde önemli yer tutan proletarya diktatörlüğü kavramını da reddetmektedirler.

Laclau ve Mouffe'un olumsuzlayarak demokrasi ile uzlaşmaz bir karşıtlık içinde tanımladıkları proletarya diktatörlüğü terimi, sosyalist demokraside devletin sınıfsal karakterine yapılan bir göndermedir. Bu kavram, "baskıcı bir yönetme tarzı"nı tanımlamaktan çok, işçi sınıfının iktidarı, işçi devleti, proletaryanın ve çoğunluğun egemenliği gibi anlamlarla kullanılmıştır. Sosyalist demokrasi içinde, politik alanın ayrı varlığının ortadan kalkmaya ve devletin sönüp gitmeye yüz tuttuğu bir dönemde toplumun daha büyük bir çoğunluğunun yönetimindeki bir devlet biçimidir proletarya diktatörlüğü. Burada tam anlamıyla bir devletten değil, devletin sönüp gitmesi yönünde bir geçiş süreci devletinden söz edilmektedir. Marx'a göre, komünist topluma geçişin birinci evresi olan sosyalist toplum, içinden doğduğu kapitalizmin izlerini taşımaktadır. Bu izlerden dolayı, toplumun egemen sınıfı olarak işçilerin kendi devletlerine ihtiyaçları olduğunu belirtmektedir. Proletarya diktatörlüğü bu devletin bir başka adı olarak, yeni egemen sınıfı düşmanlarına karşı koruyacaktır. Bu geçici bir evredir ve devletin sönümlenmesine karşılık gelen ikinci evreyi hazırlayacaktır (Marx ve Engels, 1989: 41). Hal Draper (1990:37) da, "Marx ve Engels açısından, en başından meslek yaşamlarının sonuna dek ve tek bir istisnası görülmeden, 'proletarya diktatörlüğü', 'proletaryanın egemenliği'nden daha fazla ve daha az hiç bir anlama gelmiyordu" demektedir. Lenin'e göre ise, "Proletarya diktatörlüğü sorunu, proletarya devletinin burjuva devletiyle karşılaştırılması, proletarya demokrasisinin burjuva demokrasisiyle karşılaştırılması sorunudur" (1992:100). Lenin, proletarya diktatörlüğünü burjuva diktatörlüğü karşısına koyarken, diktatörlük ve demokrasi kavramlarının ancak sınıfsal bağlamlarıyla anlamlanabileceği öncülünden hareket etmektedir (Yetiş, 1993: 56).

Gerçekten de, burjuva demokrasisi olarak nitelendirilen olgunun altında burjuva devrimlerinden bu yana çok taraflı bir sınıfsal ilişkiler yumağının yattığının da altını çizmek gerekir. Bu demokrasinin çerçevesi, burjuvazi, aristokrasi ve işçi sınıfı başta olmak üzere toplumsal sınıflar arasındaki mücadele ve güç ilişkileri tarafından çizilmiştir. İşçi sınıfı, 19. yüzyıldan beri politik ve ekonomik örgütleriyle verdiği mücadelelerle, kapitalist ülkelerde demokrasinin ve özgürlüklerin genişlemesinde en etkili güç olmuştur. Bu nedenle, günümüz liberal demokrasisi sınıf mücadelesinden ayrı düşünülmemelidir. Bu demokrasi, işçi sınıfının (ve sosyalist devletlerin) güçlü olduğu dönemlerde genişlemiş, bunların güç kaybına uğradığı dönemlerde daralmış ya da en azından biçimselleşmiştir. Bir üst-yapı kurumu olan devlet ise, söz konusu ilişkileri birikim sürecinin ihtiyaçlarını gözeterek yasal bir çerçeveye büründürmektedir.

Sivil toplumculuğu, söylem stratejilerini öne çıkaran RD teorisyenleri ve daha genel olarak ekonomi ve politikayı birbirinden koparırarak demokrasiyi ve onun gelişimini açıklamaya çalışan tüm diğer yaklaşımlar, günümüzün karmaşıklaşmış olsa da hala kapitalist olmaya devam eden toplumlarında, devletin ve demokrasinin bu sınıfsal niteliğini göz ardı etmekte, ekonomik düzlemdeki bağımlılık ve sömürü ilişkileri sürerken, siyasal alanda demokrasinin gelişeceği yanılsamasını içinde taşımaktadırlar. Oysa, "ekonomik alanın yönetimi kapitalist sınıfın tekelinde kaldıkça, politik alandaki 'oyun' bir sirk oyunundan, anlamsız bir 'gösteri'den öteye gidemez" (Başkaya, 1999:5).

Laclau ve Mouffe'un sosyalist siyaseti, özünden uzaklaştırarak liberal bir düzleme çekmeye çalıştıkları RD projesinin, ekonomik ve toplumsal yaşamdaki sınıfsal eşitsizliklerin sürdüğü günümüzde sol için 'yeni' ve anlamlı bir strateji olarak değerlendirilmesi oldukça güçtür. Çünkü RD, toplumdaki mülkiyet ilişkilerine bağlı ekonomik ve toplumsal sömürü biçimlerini, devletin bu eşitsizliklerin kurulması ve sürdürülmesindeki rolü ve işlevini görmezden gelerek siyasetin amacını bir kimlik kurma mücadelesine indirgemektedir. Toplumdaki çoğullaşmış farklılıkların tanınması gibi bir çabadan öte herhangi bir amaç içermeyen bir siyaset tarzının, "ana ilkeleri doğrudan katılım ve kitle denetimi olan ve siyasal bir demokrasiden[18], toplum-devlet ayrımını ortadan kaldırmayı hedefleyen bir toplumsal demokrasiye geçişi ifade eden sosyalist demokrasi" (Savran, 1987: 60-61) ile uzaktan yakından herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır.

İşin ilginç yanı, sonraki çalışmaları, yazarların "demokrasi" kavramından aynı şeyi anladıklarını da şüpheli kılmaktadır. Laclau, Lilian Zac ile birlikte yazdığı "Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi" başlıklı bir makalesinde, demokrasinin belli bir içeriği olmadığından ve herhangi bir içeriğin bu mekanı işgal edebileceğinden söz ederken (1995:50), "Ya-

pıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti" adlı makalesinde Mouffe (1998:22), Rorty ve Habermas'ın demokrasi anlayışını eleştirmekte, "konsensüs"e dayalı ya da "konsensüs"e ayrıcalık tanıyan bu anlayışın demokrasinin doğasına ilişkin ciddi bir yanlış anlamayı gösterdiğini belirtmektedir. Mouffe'a göre, demokrasi "konsensüs"e değil, çatışma ve çeşitliliğe dayanmaktadır. Demokratik siyasete özgü olan şey, "biz/onlar karşıtlığının üstesinden gelinmesi değil, bu ayrımın farklı bir biçimde çizilmesidir" (Mouffe, 1998:21). Buradan Mouffe'un, Laclau'nun tersine, demokrasinin belirli bir içeriği olduğuna ilişkin bir inancı taşıdığı sonucu çıkmaktadır. Yani, RD teorisyenleri -birbirlerinden habersiz olsalar gerek- bir yandan demokrasinin belirli bir içeriğinin olmadığını iddia ederken, diğer yandan ancak çatışma ve bölünmelere dayalı bir siyaset tarzının 'demokratik' olduğundan söz ederken teorik konumlarını tutarsız kılmaktadırlar. Ayrıca, HSS'de özcülüğün eleştirisi yapılırken, adı geçen makalesinde Mouffe'un, "demokrasinin doğası" gibi bir şeyden, demokrasiye ait özsel bir nitelikten söz etmesi de paradoksal bir durumdur.

Sonuç Yerine

Özetlemeye çalışırsak, Laclau ve Mouffe'u yeni bir politik strateji tanımlamaya götüren ve bütünlüklü bir biçimde ilk kez HSS kitabında temsil edilen anlayış, *sınıf konumunun toplumsal ve politik kimliklerin tarihsel belirleyeni olduğu; politika ve ideolojiyi üretim tarzına bağlı toplumsal ilişkilerin belirlediği; işçi sınıfının sosyalizmden nesnel çıkarı olduğu, sınıfın nesnel çıkarlarının, bütün parçalayıcı ve bölücü faktörlere rağmen işçi sınıfının birliği yönünde yapısal eğilimler oluşturduğu; sosyalizmin en temel stratejisi olan, kapitalist üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılmasının, özgürlükçü bir toplumsal dönüşüm için gerekli koşul olduğu; toplumun ve tarihin açıklama ve bilginin birleştirici ilkeleri sayesinde anlaşılabileceği* gibi bazı temel Marksist konumları reddetmektedir (Geras, 1987). Buradan hareketle, içini söylem stratejileriyle yeniden doldurdukları hegemonya mücadelesi üzerinden Radikal Demokrasi olarak adlandırdıkları yeni bir sosyalist strateji önermektedirler. Önerdikleri bu siyaset tarzının en önemli özelliği sosyalist politikayı işçi sınıfı mücadelesinden koparmaya çalışmasıdır.

RD stratejisi, toplumsalın tamamlanmamış ve açık bir karakteri olduğundan hareket eden, politik alanların ve öznelerin çoğullaştığını ve bu çoğulluğun indirgenemez bir karaktere sahip olduğunu iddia eden, birey merkezli hakları temel alan ve evrensellik ilkesini tanımayan bir hegemonik tasarıdan ibarettir. Bu içeriğiyle de belli toplumsal kategorileri politik ve epistemolojik ayrıcalıklarla donatan, evrenselci klasik sosyalizm söyleminden farklılaştığını iddia etmektedir. RD için merkezi sorun,

kimlikleri bastırılan gruplar arasındaki olumsallıkları kullanarak, kolektif bir eylemi ortaya çıkaracak söylemsel koşulların tanımlanmasıdır. Yazarlar, bunun ise sosyalist bir anlayıştan çok liberal bir zemin üzerinde kurulabileceğini belirterek bırakınız radikal olmayı reformist bile kabul edilemeyecek bir yaklaşım sunmaktadırlar. Nitekim, "kendini aşma perspektifinden çok kendini kabul ettirme amacına yönelmiş bir kimlik politikası olarak" (Arslan, 2000) bu siyaset biçiminin sosyalizmi radikal bir yapı-bozumuna uğratmak dışında, herhangi bir radikalliğinden söz edilemez. Bunun yanında kendi ortaya koydukları çerçevede sürekli yeniden tanımlanan uçucu (söylemsel) *özne konumlarını* ifade eden kimliklerin neden siyasetin merkezi sorunu olacak kadar önemli olduğu ise ayrıca tartışılmaya değerdir.

Genel çerçevesini, yukarıda aktarılmaya çalışılan teorik temellerden alan bir RD anlayışının, Türkiye'de de hem akademik hem politik çevrelerin gündemine girdiği gözlenmektedir. Fuat Keyman (1999), RD'nin Türkiye'deki milliyetçi siyaset anlayışının giderek güçlenmesi karşısında "kimlik-fark ilişkisine dayalı, devlet egemenliği söylemini sorunsallaştıran, siyasal alanı global/ulusal/yerel etkileşim eksenine doğru genişleten, sivil toplumu da devlet/parti gibi bir siyasal özne olarak düşünen ve bu bağlamda katılımcı demokrasinin liberal demokrasi için önemini vurgulayan yeni bir siyaset anlayışı" olarak gündeme geldiğini belirtmektedir. Keyman'a göre, bu yeni anlayış, liberal demokrasinin "bugün içinde yaşadığımız geç/post-modern durum"a göre yeniden kurulması gereksinimini karşılayan ve demokratik bir devlet/sivil toplum ilişkisinin parametrelerini kurmaya çalışan bir projedir (1999:11). Levent Köker de, "Radikal Demokrasi" adlı çalışmasında, liberal demokrasinin yaşadığı meşruluk krizini açıklayarak, bu krizin ancak liberal demokrasinin kendisinin katılımcı bir demokrasiye dönüştürülmesiyle çözülebileceğini vurgulamaktadır (aktaran Keyman, 1999:139). Nur Betül Çelik ise öncelikle, Türkiye açısından radikal bir politikanın anlamını yeniden düşünme konusunda 'küreselleşme' olgusunun önemli bir başlangıç olduğu saptamasını yapmaktadır. Politik alanı bölen antagonizmaların çoğullaştığı, çoğalan kimliklerin kendilerine yeni temsil alanları yaratmak ve böylece politikanın alanını genişletmek üzere bir hegemonya mücadelesi içinde olduklarını belirttikten sonra, bu ortamın daha radikal ve çoğulcu bir demokrasi tasarımını bir seçenek olarak belirginleştirdiğini söylemektedir (1997:7). Nispeten daha liberal olan bu yorumların yanında, asıl muhatabı olan sol akademik çevrelerin önemli bir kesimi (klasik Marksizmle arasına hep bir mesafe koyma ihtiyacı duymuş olan bazı dergi çevreleri- Birikim, Mürekkep vb.) de bu teoriye sahip çıkmıştır. Bu çevreler, RD'yi, Türkiye Solunun yaşadığı derin bunalımın aşılmasının yegane yolu olarak değerlendirmektedirler[19].

RD'yi Türkiye'ye uyarlamaya çalışan bu akademik çabalara ek olarak, toplumsal yaşamın son yirmi yılına damgasını vuran kimi politik süreç ve dinamiklerin de bu anlayışın popülerleşmesinde etkisi olduğu görülmektedir. Sol açısından 1980 sonrasının yenilgi döneminin yarattığı çöküntü, sermayenin her geçen gün tekelleşen yapısının yönetim ve uygulama kademelerinde nitelikli, eğitilmiş iş gücüne gerek duyması ve bu alanlarda istihdam edilen aydınların büyük bir bölümünün giderek piyasanın ve sermayenin çıkarlarına daha duyarlı bir hale gelmesi, büyük sermayenin, artan biçimde, basın, yayıncılık alanlarına ve sanat etkinliklerine el atması, üniversiteler ile büyük sermaye arasındaki işbirliği, sol içinde liberal ideolojinin yaygınlaşmasına temel olabilecek nesnel bir gelişme yaratmıştır (Savran, 1986:14). Bu gelişmenin yanı sıra, Susurluk kazasının ardından, kendilerini Yurttaş İnisiyatifi olarak adlandıran bir grubun örgütlediği "Sürekli aydınlık için bir dakika karanlık" eylemleri, bazı sol çevrelerce dile getirilen Özgürlükçü önadını taşıyan ya da taşımayan Demokratik Cumhuriyet projeleri, özellikle 17 Ağustos depreminin ardından yükselen sivil toplumcu talepler ve bir grup aydının başlattığı ve farklı sınıf çıkarlarını uzlaştırmayı hedefleyen "Sivil Anayasa Girişimi" toplumun ve devletin yeniden yapılandırılması yönünde sınıfsallık ilişkilerini dışlayan, çoğulcu, sivil toplumcu ve burjuva demokratik siyaset anlayışına yönelen arayışların ifadesi olmuş ve RD, yeni bir siyaset tarzı olarak sol akademik ve politik çevrelerde taraftar toplamıştır.

Akademik-politik düzeyde, Türkiye'de de belli bir etkiye ulaşan RD için söylenebilecek son söz, RD'nin liberal bir özgürleşme projesi olduğu ve sık sık göndermede bulundukları sosyalizmle bağlantılarının salt retorik düzeyde kaldığıdır. Uçuşan söylemler, istikrarsız ve kararsız özne konumları, tarihin ve toplumun *olumsallıklarla* belirlenen bir kaos olduğu varsayımları RD stratejisinin ve onun dayandığı post-Marksizmin günümüz toplumsal gerçekliğinin kavranmasında kullanılabilecek anlamlı ve bütünlüklü bir teorik çerçeve sunmaktan uzak olduğunu göstermektedir.

Notlar

1 Neo-liberal politikaların toplumsal alanda yıkıcı etkilerinin henüz açığa çıkmamış olması, Avrupa'nın en büyük iki Komünist Partisi olan FKP (Fransız Komünist Partisi) ve İKP (İtalyan Komünist Partisi)'nin sosyalist devrim ve proletarya diktatörlüğü amacından vazgeçişini teorize eden Avrupa Komünizminin güç kazanması, işçi sınıfı hareketi, sosyalizm ve ulusal kurtuluş mücadelelerinin 1970'lerin ortalarında başlayan gerileme sürecinin özellikle SSCB'deki sosyalist rejimin sona ermesiyle beraber iyice derinleşmesinin de etkisiyle 1980'ler tam anlamıyla umutsuzluğun hakim olduğu bir tarihsel dönem olmuştur.

2 Dergimizin bu sayısında yer alan Gülseren Adaklı'nın yazısında aynı konu daha kapsamlı biçimde ele alınmıştır.

3 Wood'a göre post-Marksizm, Karl Marx ve Friedrich Engels'in Alman İdeolojisi ve Komünist Manifesto adlı yapıtlarında, gerçek tarihsel temeli terk edip ideoloji temeline dönüş yapmış olmakla eleştirdikleri "hakiki" sosyalizmin günümüze uyarlanmasıdır. Hakiki sosyalistlere göre, sosyalizm, bir sınıfın bir başka sınıfa karşı mücadelesini ifade etmemekte, proletaryanın değil, hiçbir sınıfa ait olmayan yalnızca felsefi fantezinin sisleri arasında var olan 'insan'ın çıkarlarını temsil etmektedir (1992:7).

4 Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin ulusal burjuvazi ile ittifak içine girerek savaşta kullanılacak silahların finansmanını onaylaması, Lenin ve Bolşeviklerce işçi mücadelesine ihanet olarak kabul edilmiş ve eleştirilmiştir. Bu kopuşun önünü alabilecek Spartakist Hareketin liderleri Rosa Luxemburg ve Karl Liebknecht ise Sosyal Demokrat Parti'nin iktidar ortağı olduğu 1919'da Alman ordusuna bağlı özel kuvvetler tarafından öldürülmüştür.

5 Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin ideolojik-politik etkisi altındaki partilerde, 1970'lerde iyice belirginleşen anti-tekelci mücadele çizgisi, anti-kapitalist sınıf iktidarı perspektifi yerine, işçi sınıfının diğer toplumsal sınıf ve tabakalarla işbirliği içinde mücadele edeceği bir ara iktidar biçimini tanımlamaktadır. Mao'cu "demokratik halk devrimi" anlayışının aşamacılığını çağrıştıran, ondan farklı olarak barışçıl (silahsız) mücadele yöntemlerini tercih eden söz konusu anti-tekelci mücadelenin hedefini, Fransız Komünist Partisi "ileri demokrasi", İtalyan Komünist Partisi "yenilenmiş demokrasi" ve Batı Alman Komünist Partisi ise "anti-tekel demokrasisi" olarak adlandırmıştır.

6 Yazının bundan sonraki bölümünde sadece 1992 yılı ve sayfa numarası kullanılarak verilecek olan referanslar Laclau ve Mouffe'un söz konusu kitabına aittir.

7 1873-96 yılları arasında üretim kapasitesi ile talep arasındaki uçurumun derinleşmesine dayanan ve İngiltere'de başlayıp tüm dünyaya yayılan ekonomik bunalımın proleter devrimin yakınlaşmakta olduğu konusunda bir iyimserlik yarattığını ancak bu bunalımın sona ererek kapitalizmin, tekrar, 1914'e kadar sürecek bir genişleme eğilimine girmesinin Marksizmi bir krize soktuğu iddia ediliyor (1992: 26).

8 Kuramcıları kendilerini "Post-Marksist" olarak tanımlarken, Norman Geras bu anlayışı "ex-Marksizm" olarak adlandırmaktadır. Geras, Post-Marksizm terimine "Marksizmin ötesinde, ondan daha ileride" anlamını içerdiği için karşı çıkmakta ve Laclau ve Mouffe'un teorik konumlanışını en iyi "Marksizmin tamamen dışında" anlamına gelen ex-Marksizm teriminin anlattığını belirtmektedir (Geras, 1987: 43).

9 Yazarlar psikanalizden aldıklarını belirttikleri "dikiş" terimini kitapta sık sık kullanıyorlar. Bu terimle öznenin toplumdaki konumu, bir özdeşleşme ve bütünleşmeden çok bir yerini alma ve kolaj durumu olarak tarif edilmektedir. Toplumsalın açıklığı ve bütün gösterenlerin sabitsizliği "dikişleyici" hegemonik pratikleri gerektirmektedir (1992: 62).

10 New Left Review dergisinin 163. sayısında N.Geras'ın HSS'deki temel argümanlara karşı giriştiği uzunca bir eleştiri yazısı yer almış ve aynı derginin 166. sayısında ise Laclau'nun Geras'a yanıtına yer verilmişti. Söz konusu metinlerde tartışmanın önemli bir kısmı bu iddia ve onun savunusu üzerinde yoğunlaşmaktadır.

11 Burada yöneltilen soruyla, üretim ilişkileri içindeki konumlanışın işçi sınıfını oluşturmak açısından yeterli koşul olduğu kastedilmemektedir.

12"Toplumsal formasyon"dan ampirik bir gönderilen, "hegemonik formasyon"dan ise eklemlenmiş bir farklılıklar bütünü olarak söz edilmektedir

13 Wood, RD teorisyenlerinin, Marx'ın düşüncesine bu kaba teknikçi ekonomi anlayışını atfetmelerinin, Marksizme meydan okumaları ve saldırılarını sürdürebilmenin tek yolu olduğunu belirtmektedir (1992:101).

14 Üretim araçlarının mülkiyetini elinde tutanların doğrudan üreticilerin artık ürününe el koyması nedeniyle.

15 Vurgu bana aittir.
16 Sermayenin yayınevi, sponsor vs. olarak kültür-sanat alanındaki müdahalesinin artmasının, bireyin "yurttaş" olarak değil, "tüketici" olarak talep ettiği haklarının giderek önem kazanmasının, sivil toplum örgütleri, yeni iletişim araçları (özellikle internet teknolojisi) vb.nin toplumsal yaşamın önemli unsurları haline gelmesinin, bu işleyişin toplumsal düzeyde meşruluk kazanmasını kolaylaştırdığı söylenebilir.
17 Ne var ki Gramsci hegemonya anlayışı içinde mevzi savaşına merkezi bir yer vermekle birlikte onu mutlaklaştırmamaktadır. Anderson, Gramsci'nin devlet iktidarını zor yoluyla ele geçirmenin kesin zarureti üzerine klasik ilkelerden asla ayrılmadığını belirtmekte ve bir Marksist stratejide mevzi savaşı ile manevra savaşının karşı uçlara konulmasının reformizmle maceracılık arasında bir tercihe varacağı uyarısında bulunmaktadır (1988:111).
18 Savran, burada siyasal demokrasi nitelemesini, kapitalist devletlerde olduğu gibi demokrasinin, sadece burjuvaziye değil toplumun bütün sınıflarına genel oy hakkı tanıyan özelliğinden dolayı kullanmaktadır (1987).
19 Bkz. Kozaklı ve Özkazanç, 2000.

Kaynakça

Anderson P. (1988) *Antonio Gramsci Hegemonya Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, çev. T. Günersel, İstanbul: Alan.
Arslan, E. (2000) "Radikal Demokrasinin Ötesi: Siyasal Metafiziğini Aşmak", *Mürekkep*, 14, 112-127.
Başkaya, F. (1999) "Sunuş", *Özgür Üniversite Forumu*, 9, 4-6.
Bottomore, T. (1993) *Marksist Düşünce Sözlüğü*, çev. M. Tunçay, İstanbul: İletişim.
Çelik, N. B. (1997) "Radikal Demokrasi, Çoğulcu Demokrasi ve Sol", *Mürekkep*, 7, 49-58.
Çulhaoğlu, M. (1997) *Binyıl Eşiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, İstanbul: Sarmal.
Draper, H. (1990) *Proletarya Diktatörlüğü Tartışması*, çev. O. Akınhay, İstanbul: Belge.
Eagleton, T. (1996) *İdeoloji*, çev. M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı.
Engels, F. (1972) "Letter From Engels to J. Bloch", Progress Publishers (der.) *Historical Materialism* içinde, Moskova: Progress, 294-296.
Geras, N. (1987) "Post-Marxism?", *New Left Review*, 163, 40-82.
Gramsci. A. (1984) *Modern Prens*, çev. P. Esin, Ankara: Birey ve Toplum.
Gramsci, A.(1986) *Hapishane Defterleri*, çev. K. Somer, İstanbul: Onur.
Keyman, E.F. (1999) *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, İstanbul: Bağlam.
Kozaklı, S. T. ve Özkazanç, A. (2000) "Hegemonya Siyaseti, Sol ve Devrimci Demokrasi", *Mürekkep*, 14, 8-26.
Laclau, E. (1992) "Amasız-fakatsız Marksizm Sonrası", çev. A. Kardam, *Yeni Marksizm ve Gelecek*, 5, 9-39.
Laclau, E. ve Mouffe, C. (1992) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev. A. Kardam ve D. Şahiner, İstanbul: Birikim.

Laclau, E. ve Zac, L. (1995) "Aralığı Kapatmak: Siyasetin Öznesi", Laclau, E. (der.) *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* içinde, çev. A. Fethi, İstanbul: Sarmal, 21-55.
Laclau, M. (2000) *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. E. Başer, İstanbul: Birikim.
Lenin, V.İ. (1977) *Ne Yapmalı. Hareketimizin Canalıcı Sorunları*, çev. M. Ardos, Ankara: Sol.
Lenin, V.İ. (1992) *Burjuva Demokrasisi ve Proletarya Diktatörlüğü*, çev. M. Erdost, Ankara: Sol.
Marx, K. ve Engels, F. (1989) *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, çev. M. Kabaoğlu Ankara: Sol.
Marx, K. (1999) *Felsefenin Sefaleti*, çev. A. Kardam, 5. baskı, Ankara: Sol Yayınları.
Mouffe, C. (1998). "Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti", Mouffe, C. (der.) *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde, çev. T. Birkan, İstanbul: Sarmal, 9-26.
Öngen, T. (1993) "Marksizm ve 'Radikal Demokrasi' Stratejisi", *Mülkiyeliler Birliği*, 17 (158), 37-44.
Öngen, T. (1996) *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi*, 2. baskı, İstanbul: Alan.
Savran, G. (1987) "Marx'ın Düşüncesinde Demokrasi: Siyasetin Eleştirisi", *11. Tez*, 6, 52-66.
Savran, G. (1990) "'Öz'lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine", *11. Tez*, 10, 108-133.
Savran, S. (1986) "Sol Liberalizm: Maddeci Bir Eleştiriye Doğru", *11. Tez*, 2, 10-40.
Wood, E. M. (1992) *Sınıftan Kaçış. Yeni Haklılık Sosyalizm*, çev. Ş. Alpagut, İstanbul: Alaş.
Yetiş, M. (1993) "Kenan Somer'in Yazısı Üzerine Bir Yorum", *Yeni Marksizm ve Gelecek*, 1(6), 54-65.

Praksis (1) 2001, 60-81.

Yaşama Sanatına Brecht'in Katkısı:
Diyalektik, Hegemonya ve Yabancılaştırma Kuramı

Emre Arslan

Biraz 'günümüzün Brecht'ini, biraz "Brecht'de yaşayan ve ölen şeyler"i, biraz postmodern Brecht'i ya da geleceğin Brecht'ini, bir post-Sosyalist ya da hatta post-Marksist Brecht'i, tuhaflık (queer) teorisinin ya da kimlik siyasetinin Brecht'ini, Deleuzeci0 ya da Derridacı Brecht'i, ya da belki de piyasanın ve küreselleşmenin Brecht'ini, bir Amerikan kitle kültürü Brecht'ini, bir finans kapital Brecht'ini yeniden keşfetme ve canlandırma çabalarının kendisinde aslında tam da Brechtiyenlik-dışı bir şeyler yok mudur: Neden olmasın? Bunlar, geleceğin bastırılmış bir kavramsallaştırmasını kendi iç-lerinde taşıyan ve karşıtı –pek doğal olarak- kişisel bir tükeniş olması gereken kişisel ölümsüzlüğün bir biçimi olarak kanonu (canon) bilinçsiz bir şekilde fantezileştiren boyağı sloganlardır.

Fredric Jameson

Yabancılaştırma etkisi[1] ilk olarak Bertolt Brecht tarafından kullanılmamışsa bile onun tarafından en sistemli ve yetkin bir biçimde kavramsallaştırılmış ve uygulanmıştır. Yabancılaştırma etkisi, aslında sadece tiyatro sanatı açısından değil, tüm sanatlar için, bu arada, Brecht'in deyimiyle sanatların en büyüğü olan yaşama sanatı için etkili bir müdahele yöntemi, biçimi veya stratejisidir[2]. Brecht ve onun yabancılaştırma kavramı çok farklı biçimlerde yorumlanmış ve uygulanmıştır. Son yıllarda etki kazanmaya başlayan yorumlardan birisi de Brecht'i postmodern tiyatro anlayışı içine yerleştirecek bir tarzda algılamak. Kanımca böyle bir yorum onun yabancılaştırma etkisi kavramını ancak biçimsel olarak ele alındığında mümkün olabilir. Öyleyse Marksist olmayan bir tarzda Brechtiyen bir yabancılaştırma etkisinin kullanılabileceğinin düşünülmesi, bu etkinin sadece biçimsel birtakım kurallar yığını ve metod olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.

Oysa Brecht'in yazılarına bakıldığında onun yabancılaştırma etkisi başta olmak üzere, gerçekçilik, sosyalist gerçekçilik, biçimcilik gibi sanatla ilgili bütün kavramları felsefi ve siyasal temelleriyle birlikte ele aldığını görmek zor olmayacaktır.

Bu yazıda Brecht'in, yabancılaştırma etkisi başta olmak üzere sanatla ilgili kullandığı kavramları, tarihsel materyalist ve diyalektik materyalist perspektif içine yerleştirerek kullandığını, bu perspektifi bir kenara bırakan yahut önemsizleştiren yaklaşımların Brecht'in yüzeysel bir yorumundan öteye geçemediklerini iddia edeceğim. Ayrıca son zamanlarda post-Marksizmin sınırları çerçevesinde düşünülmeye başlanmış olan hegemonya kavramının Gramsci'deki tarihsel materyalist bakış açısıyla ele alındığında yabancılaştırma etkisini anlamak için kilit bir öneme sahip olduğunu göstermeye çalışacağım. Zira, temel işlevi toplumda aktif bir rıza halini sağlayarak, varolan ilişki biçimlerini ve varoluş tarzlarını doğal ve normal göstermek olan hegemonyanın kırılmasının en etkili yollarından biri, temel yöntemi "doğal, normal ve sıradan" olanı, bir başka bağlama taşıyarak, farklı ve üst bir konumdan olguyu yeniden göstererek izleyiciyi yadırgatmak olan yabancılaştırma etkisidir. Yabancılaştırma etkisinde varolan ve her gün hiç sorgulanmaksızın yaşanan ilişki biçimlerinin diyalektik bir gösterimi vardır ki, bir başka konumdan bakmak durumunda bırakılan seyircinin, maruz kaldığı ideolojik hegemonyanın öğelerini bilincinde sorgulamaya başlaması hedeflenir.

Yabancılaştırma etkisiyle burjuva sanatının bir öğesi olan *defamiliarisation* (alışkanlık kırma, yadırgatma) yaklaşımı arasındaki temel fark, birincinin seyirciyi şok etmek ve onu şaşırtmak hedefinin ötesine geçme perspektifini taşımasıdır. Yabancılaştırma etkisinde, seyirciyi şaşırtmak kendi başına bir amaç değildir. Temel amacı, kapitalist hegemonyayı kırma ve sosyalist bir ilişki biçimini kurma yolunda bilinç kazandırmak olduğu için, amaca hizmet ettiği müddetçe kullanılan biçimler ve yöntemler her zaman değişebilir. Bu nedenle Brecht'in yabancılaştırma etkisini sağlamak için kendi oyunlarında kullandığı yöntemleri başka bir bağlamda, içeriğinden ve temel amacından kopararak kullanmak, (yani yabancılaştırma etkisini biçimsel olarak algılamak) hegemonik ilişkileri çözmek bir kenara, belirli durumlarda hegemonyayı kuvvetlendirici bir etki bile yaratabilir.

Yukarıda andığım iddiaları, yazı boyunca savunmak için ilk önce Brecht'in sanat (ve böylece hayat) anlayışında temel oluşturan diyalektik kavramı üzerinde kısaca duracağım. İzleyen bölümde, tarihsel materyalist bir açıdan hegemonya ve yabancılaştırma etkisi kavramlarının nasıl ilişkilenebileceğini tartışacağım. Üçüncü bölümde, yabancılaştırma etkisinin biçimci bir yorumunun yol açacağı sorunları ortaya koymak açısından Brecht'in biçimcilik ve sosyalist gerçekçilik hakkındaki görüşlerini belirtmeye çalışacağım. Son bölümde ise, son zamanlarda oldukça etkili olmaya başlamış olan Brecht'in post-modern yorumunun Brechtiyen sanatı nasıl güdükleştirdiğini göstermeyi deneyeceğim.

Kavram olarak Diyalektik (Diyalektik Tiyatro)

Diyalektik kavramını açıklamak için Bertell Ollman'ın diyalektiğin üç işlevi olarak belirlediği ayrımlamadan faydalanabiliriz. Ollman, ilk düzeyde bir görme biçimi, ikinci düzeyde bir araştırma tarzı veya yaklaşımı ve üçüncü düzeyde de bir ifade yöntemi olarak diyalektikten sözedilebileceğini (1976: 52) söyler. Hemen ilk elde, bu ayrımların ontolojik ayrımlar olmadığını, sadece çözümleme yapmayı kolaylaştırıcı analitik ayrımlar olduğunu belirtmek gerek. Belirli bir momentteki ilişki ve süreçlerin farklı veçheleri olarak görülmesi kaydıyla, bu işlevleri şu şekilde ayrımlamak mümkündür: Bir görme biçimi olarak diyalektik, belirli bir tarihsellik içinde farklı ve antagonizmik ilişkilere işaret eder. Zira tarihsel ilişkiler içinde kendini bulan toplumsal fail, toplumsal üretim ilişkilerindeki eşitsizlik göz önüne alındığında farklı bir konumlanışa, bu anlamda da farklı bir görme biçimine sahip olacaktır. Bu konumlanışın ve görme biçiminin nasıl elde edilebileceği ise, diyalektiğin ikinci işlevi diye ayırdığımız araştırma ve yaklaşım tarzıyla belirlenebilir. Bu öznenin varolan ilişkiler içinde kendini nesnel biçimde konumlandırabilmesi için ihtiyaç duyduğu bilimsel araştırmadır. Elbette günümüz akademisine sıkışmış dar anlamıyla algılanamayacak olan bilimsel araştırma, diğer bir deyişle konumlanış ve görme biçimi hakkında daha emin bilgiye ulaşmak için sarf edilen zihinsel ve maddi emek ilerledikçe varoluşun kendisi de başka bir anlam kazanacaktır. Bu noktada, yeniden diyalektiğin bu üçlü işlevinin birbirinden topografik ve ontolojik olarak ayrılmadığını, birbiriyle sürekli bir besleme ilişkisi içinde olduklarını hatırlatarak üçüncü işlevin anlamı üzerine bir kaç şey söylemek istiyorum.

Üçüncü işlev olarak belirtilen, ifade biçimi olarak diyalektik ise belki de sanatsal alanla en doğrudan ilişki kurulabilecek boyuttur. Diyalektiğin bu boyutunda, tarihi yapan öznenin varolan ilişki biçimlerine müdahale etmesi ve kendisini de tarihin devinimde bir bileşen olarak var etmesi söz konusudur. Brecht'in kendi sanatını 'müdahaleci sanat' olarak nitelemesi boşuna değildir (Brooker, 1988: 42). Zira diyalektiğin bir ifade ve sunum biçimi olarak var kılınması, müdahaleci düşünceyi içerir. Öznenin varolan ilişkiler düzeneğine müdahil olması, daha sonra üzerinde ayrıntılı olarak durulacak olan gerçekçiliğin özüdür: Bu öz, gerçekçiliği, varolan ilişkilerin fotoğrafını çekmek ve dondurmak suretiyle varolduğu gibi gören doğalcılıktan ayıran yandır. Diyalektiğin müdaheleci karakteri, aynı zamanda sabit bir insan doğası tanımlama peşinde olan burjuva bireyciliğini de geçersiz kılmaktadır. Toplumsal ilişkilerin bir bileşimi olan birey, kapitalist toplumda tutarlı bir yapıya sahip olamaz. Bu anlamda tutarlı bir birey egosu tasavvur eden ve bireyleri, toplumsal ilişkilerden soyutlayıp belirli değişmez sıfatların (iyi-kötü, aptal-zeki vs.) sınırları içine sıkıştıran burjuva dünya görüşü ve sanatı diyalektik bakış açısına sahip olamaz.

Özellikle son zamanlarda Brecht'in tiyatro kuramı açıklanırken epik tiyatro, yabancılaştırma etkisi ve *Gestus* kavramı merkeze alınıyor ve Brecht'in diyalektik kavramını nasıl kullandığı üzerinde durulmuyor[3] Oysa aslında bu kavramlara anlamını veren, onların birbiriyle olan ilişkisini sağlayan bakış açısı, Brecht'in sahip olduğu materyalist diyalektik dünya görüşüdür.

Brecht, yabancılaştırma kavramını açıklarken, doğrudan diyalektiğin yasalarına başvurur: Bu ikisi arasındaki ilişkiyi "Diyalektik ve Yabancılaştırma" adlı yazısında şu şekilde açıklamaktadır:

> 1. Bir anlama yolu olarak yabancılaştırma (anlamak-anlamamak-anlamak) Reddin reddi
> 2. Anlaşılırlığa kadar anlaşılmazlığın yığılması (niceliğin niteliğe dönüşümü)
> 3. Genel'in içinde özel (olayın kendine özgülüğü, bir seferliği, bunun yanı sıra tipikliği)
> 4. Gelişmenin anı (Duyguların başka karşıt duyguların üzerine-içine geçişi, her birinde aynı anda eleştiri ve özdeşleşme)
> 5. Çelişki (Bu ilişki içinde bu insan, bu davranışlara bu sonuç)
> 6. Bir şeyin bir başkasıyla anlaşılması...
> 7. Sıçrama ...
> 8. Zıtların birliği ...
> 9. Bilginin pratikleştirebilirliği (teori ve praksis birliği) (aktaran Parkan, 1983: 40).

Yukarıdaki kısa açıklama, Brecht'in kendi sanat anlayışını açıklarken diyalektiğin kurallarını temel aldığını gösteriyor. Burada her bir maddeyi teker teker incelemekten ziyade, yazının ilerleyen bölümünde Brecht'le ve onun kavramlarıyla ilgili fikirlerime zemin hazırlayacak olan diyalektik bakış açısına ait üç noktayı belirtmek istiyorum. İlkin Marksist araştırma anlayışının temelinde yatan somut-soyut-somut yöntemi. Bu yöntem yukarıdaki ilk maddede anılan anlama-anlamama-anlama çizgisiyle doğrudan ilgili (Parkan, 1983: 41). Buradaki ilk somut (veya anlama), bizim gerçeklikle ilişkimizde henüz yeterli bir zihinsel emek harcamadığımız ve böylece sadece görünen yüzeysel ilişkileri algılayabildiğimiz momenti temsil etmektedir. İkinci aşama olan soyut/anlamama ise, varolan ilişkiyle bize empoze edilen (üzerimizde hegemonya kuran) belirli bir bakış açısının dışına çıkmak, diğer deyişle egemen kodları paralize/felç etmek suretiyle farklı ve yabancılaştırıcı bir gözle bakma evresine tekabül etmektedir. Böyle bir yabancılaştırma evresinden sonra, üçüncü evrede ise varolan ilişkilere daha farklı bakmaya, görünenin ötesinde edimsellik taşıyan gerçekliğe[4] vakıf olmaya başlarız. Böylelikle, yabancılaştırma etkisi, soyutlama veya anlamama aşaması yeni ve daha doğ-

ru bir anlama ve somut için yaşanması gereken bir süreç olarak görünür. Böyle bir bakış açısının özellikle karşı-hegemonya oluşturma sürecinde çok önemli araçlar sağladığını daha sonraki bölümlerde gösterebileceğimi umuyorum.

Diyalektik bakış açısının sağladığı bilgiler arasında değinmek istediğim ikinci bilgi ise, 'içererek aşma' ilkesi. Bu ilkeye göre, diyalektik bir eleştiri biçimi herhangi bir bakış açısını ve bu bakış açısından ortaya konan ürünleri red ve inkar etmez, bunun yerine onları özümser, kendi varoluşunda ve bilgisinde taşıyarak aşar. Brecht proleter edebiyatın diyalektik tavrını şöyle açıklıyor:

> Proleter edebiyat eski yapıtlardan biçimleri öğrenmeye çalışıyor. Çok doğal bu. Eski aşamaların kolayca aşılamayacağı anlaşıldı artık. Yeni, eskiyi ortadan kaldırmak zorunda, ama ortadan kaldırılmış eskiyi de içinde barındırmalı yeni, "aşmalı" onu (Brecht, 1976: 84).

Yeni bir bakış açısının eskiyi nasıl görmesi gerektiği, eskiyle olan ilişkileri çok tartışılmıştır. İçererek aşma ilkesini dikkate almayan ve böylece geçmişi tam anlamıyla özümsemeden yeni özgünlükler peşine düşen modernizmlerin, bu arada post modernizmin, aşmaya çalıştıkları şeylerin yalınkat, verimsiz ve sığ versiyonlarını üretmekten öteye gidemediğini söyleyebiliriz.

Diyalektik bakış açısıyla ilgili altını çizmek istediğim son nokta ise, tarihsellik yani her bir tarihsel momentte değişik konumlanışların varlığını tespit etme. Brecht'in şu sözleri bu noktayı daha belirgin kılacaktır:

> Üstad Hü-yeh'in [Hegel] birin bire eşit olmadığı, birin yalnız bire eşit olmadığı ve birin her zaman bire eşit olmadığı yolundaki cümlesi, Büyük Yöntemin hareket noktasıdır...İnsan belli bir zamanda ve konumda bu cümleyi söylemekte haklı olabilir, buna karşılık bir süre sonra, değişik bir konumda aynı cümleyle haksız çıkabilir...Aynı sözcük aynı şeyleri, üstelik aynı zaman dilimi içinde aynı şeyleri ifade edebilmektedir (1977b: 103-4).

Bu fikir, daha sonra üzerinde durulacak olan biçimcilik/gerçekçilik tartışması için önemli bir referans noktası sağlayacaktır. Zira belirli bir tarihsel momentte doğru bir davranış şeklini, sanat biçimini ve eylem tarzını her daim doğru addeden ve böylece bu biçimlere dogmatik bir bağlılık gösteren anlayış doğal olarak biçimcilikten kurtulamayacaktır. Diyalektiğin tarihsellik boyutunu vurgulamak ayrıca tarih içinde belirli bir konumlanışa sahip olmanın değeri üzerine de ufuk açıcı olmaktadır. Bunu Brecht'in sözleriyle somutlayalım; "Toplum savaşan sınıflara bö-

lünmüş olduğu sürece ortak bir dile sahip olamaz. Bu nedenle tarafsız olmak sanat açısından yalnızca egemen sınıftan olmak anlamına gelebilir" (1976, 139). Marksist bir konum ise, eşitsiz toplumsal ilişkiler içinde kendi tarihsel olanaklarını ve sınırlarını belirlemeye ve bunları sonuna kadar tüketmeye çalışır. Bu bakış açısından Marx, Engels ve Lenin gibi, Brecht de Marksizmi 'nihai hakikat' olarak görmez. Tarihsel materyalist dünya görüşünün bir sonucu olarak, Brecht her şey gibi kendi sanatını da tarihselliği ve bu tarihselliğin sınırları ve sorunları içinde görür. Zira, olanaklarını sonuna kadar kullanırken kendi tarihsel sınırlarının da bilincinde olmalıdır diyalektik sanat. Bugünün tarihsel momentinde olanaklarımız ve sınırlarımız nelerdir? Bu soru çerçevesinde, kapitalist üretim tarzının varlığını sürdürebilmesi için sadece zor gücüne değil, aktif rızaya dayalı hegemonik ilişkilere de ihtiyaç duyduğunu, buna karşılıksa, sosyalistlerin karşı-hegemonya oluşturabileceğini söyleyebiliriz. İşte yabancılaştırma etkisi, karşı hegemonya kurma yolunda bize geniş ufuklar açan bir yöntem olarak görünmektedir.

2. Hegemonya ve Yabancılaştırma Etkisi

Brecht burjuva sanatını şu şekilde eleştirmektedir:

> Burjuva tiyatrosunun gösterimleri daima çelişkileri yumuşatmayı, yapay bir uyum yaratmayı ve idealizasyonu hedefler. Koşullar, sanki başka türlü olamazlarmış gibi sunulur ... Herhangi bir gelişme varsa bile bu, daima ılımlı ve düzenlidir, asla şiddetli sıçramalarla gerçekleşmez; gelişmeler daima kanlmaz, kesin bir çerçeve içinde kalır (aktaran Wright, 1998: 54).

Burada kapitalist toplumda hegemonik anlayış, kavrayış ve konumlanışın bir özeti yapılmaktadır. Hegemonya, egemen sınıfların, devletin zor gücüne dayalı baskısını mutlaka gereksinen, ama bununla birlikte, esasen doğrudan devletle özdeşleştirilemeyecek alanlarda kendini göstermesiyle sömürülen sınıflara empoze edebildiği aktif bir rıza halini ifade eder. Bir diğer açıdan bakıldığında, hegemonyanın iktisadi sömürüden ideolojik manipülasyona kadar türlü maddi ilişkilerin biçimlenişini ve varoluş tarzını belirttiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda öz (sınıflı toplumlarda eşitsiz toplumsal üretim ilişkileri) ve biçim (bu ilişkilerin çelişkili ve tutarsız görünüşleri) arasındaki karmaşık bağlantı, hegemonya vasıtasıyla her an yeniden kurulur. Fakat bu kavramı tanımlamada vurgulanması gereken onun sürekli değişen ve çeşitli ve arizi biçimler alan görünümleri değil[5], bu görünümlerinde niteliğini belirleyen belirli bir tarihsel momentteki sınıf ilişkileridir. Egemen düzen kendini yeniden üretmek için hegemonik ideolojiyi beslerken, hegemonik ilişkilerin sonlandırılmasını hedefleyen bir sosyalist politika ise karşı-hegemonyayı

tesis ederken sadece görünenler düzeyinde (doğrudan ideolojilerin içsel tutarsızlıklarını göstererek) değil, nesnel maddi ilişkiler düzeyinde de dönüşümler gerçekleştirmek zorundadır. Bunun da yolu yeni üretim biçimlerinin yaşanabileceğini pratik olarak göstermekten geçer.

Hegemonya kavramını kullanmasa da, hegemonyanın kapitalist toplumda varolan ilişkileri nasıl normal ve doğal olarak gösterdiğini, Brecht birçok yazısında tespit etmiştir. Uzun bir alıntıyla Brecht'in kendi yazısından örnek vermek gerekirse:

> ...uzun süredir değiştirilmemiş olan sanki değişmezmiş gibi görünür. Her yerde anlamak için çaba harcamamıza gerek bırakmayacak kadar açık, kendiliğinden anlaşılabilen şeylere rastlarız. İnsanlar kendi aralarında yaşadıklarını yaşamın normal biçimi saymak, onun ötesinde bir şey aramamak eğilimindedir... Biri kalkıp olay akışının ötesinde bir şey istemişse, bu davranışını kuraldışı izlemiştir. O kaderin onun için öngördüklerinin yalnızca toplumun öngördükleri olduğunu anlasa bile toplumu başka bir deyişle onun gibilerinin bir araya gelmesinden oluşan bu güçlü bütünü, kendini oluşturan kısımların toplamından daha büyük ve bu nedenle herhangi bir yoldan etkilenmeyecek bir varlık olarak görmek zorundadır. Tiyatro toplum yaşamına ilişkin görüntüleriyle bu güç [hiç beklemiyormuşçasına ve anlamamışçasına şaşkınlığa kapılmış] ama güç olduğu kadar da üretici bakış açısını yaratabilmelidir. Seyircilerin şaşkınlığa kapılmalarını sağlayabilmelidir. Bunu gerçekleştirmenin yolu ise alışılmışı yabancılaştıran bir tekniği uygulamaktır (1976: 133).

Brecht'in yabancılaştırma etkisinin hegemonya kavramıyla doğrudan bağını göstermek ve dahası açık biçimde bu tekniğin neyi temel alması gerektiğini göstermek açısından Kural ve Kuraldışı adlı oyunun giriş bölümünü anmak ufuk açıcı olacaktır:

> Bu insanların davranışlarını dikkatle inceleyin:
> Onları şaşırtıcı bulun, ama sıradışı değil
> Açıklanamaz ama sıradan,
> Anlaşılmaz, ama kural gereği.
> En önemsiz, görünürde en basit hareketi bile
> Kuşkuyla izleyin!
> Kendinize bunun gerekli olup olmadığını sorun
> Özellikle de sıradan ise.
> Sizden, her zaman olanların doğal olmadığını keşfetmenizi
> büyük bir içtenlikle istiyoruz (1976: 63).

Bu satırlar, Brecht'in seyirciye hegemonyayı karma yolunda ne tür araçlar vermeyi hedeflediğini örneklemektedir. Fakat bu kuşku sonsuza kadar gidecek, amaçsız bir kuşku değildir. Metinden de anlaşılabileceği gibi, temel mesele, gerekli olmayanı tespit edebilmektir, yoksa varolan

herşeyi eleştirmek değildir. Brecht'in de dediği gibi, yabancılaştırma tekniği, "materyalist diyalektiği kendi sergilemelerinin yararına değerlendirtebilme olanağı kazandırır. Bu yöntem, toplumun hareketliliğini göstermek için toplumsal konumları birer süreç olarak ele alır ve onları karşıtlıkları içinde inceler. Bu yönteme göre ancak değişime uğrayan, başka deyişle kendi kendisiyle uyumlu olmayan gerçekten var sayılabilir" (Brecht, 1976: 150).

Yabancılaştırma etkisi en temelde, karakterleri ve olayları tarihselleştirmek suretiyle onların evrensel olmadığını, belirli tarihsel momentteki ilişki biçimlerinin ürünü olduğunu belirtir. Bir yöntem ve strateji olarak ise, halihazırda yaşanan ve yabancılaşmaya dayalı ilişkilerin, başka ve daha geniş bir açıdan gösterilmesiyle ortaya çıkan çelişkinin izleyende yarattığı etki olarak tanımlanabilir. Hegemonik ideolojiye maruz kalmış olan izleyicinin normal addettiği ilişki biçimlerinin başka bir bağlamda anormal olduğunun gösterilmesi sonucunda ortaya çıkan boşluk, izleyenin varolanı sorgulaması ve ona karşı bir bilinç geliştirilmesi için zemin hazırlayacaktır. Bir sanatçının hegemonyayı teşhir edip karabilmesi için kendisinin arkasında (yani dışında varsaydığı) bir güruhun maruz kaldığını düşündüğü ideolojik hastalıkları tesbit etmesi değil, kendi yaşamına nüfuz eden hegemonik ilişkileri açığa çıkarabilmesi ve bunlarla mücadele edebilmenin araçlarını sunabilmesi gereklidir. Ancak böylelikle karşı-hegemonya oluşturma mücadelesi [olarak Yabancılaştırma etkisi], organik aydının yaşam tarzı olabilir.

Yabancılaştırma etkisi sadece düşünsel kategoriler içinde değil, maddi ilişkilerin içine nüfuz etmiş ve bu ilişkilerin devamına zemin hazırlayan, bu ilişkilerin çimentosu olan hegemonik ideolojinin, hayatın her veçhesindeki görünümlerinin 'farkına varılmasını' amaçlar. Bu anlamda ilişki olarak şeylerin içeriğini daha iyi görmeyi sağlar. Biçimci bir yadırgatma öğesinden farklı olarak sadece estetik değil, toplumsal ilişkileri sanat dışındaki biçimleriyle de bağlantı kurduğu müddetçe ideolojik bir boyuta da sahiptir. İzleyen bölümde, Brecht'in gerek Yabancılaştırma etkisini, gerekse de gerçekçilik, biçimcilik vb. gibi yalnızca tiyatroya veya estetik alana dairmiş gibi görülen kavramların nasıl ve hangi biçimde daha geniş bir anlamda algıladığını göstermeye çalışacağım.

3. Biçimcilik ve (Sosyalist) Gerçekçilik:

Brecht'in Yabancılaştırma etkisini nasıl kullandığını anlamak için gerçekçilik tartışmalarını hangi temelde ele aldığına bakmak gerek. En genel ifadeyle gerçekçiliği şu şekilde tanımlamaktadır Brecht:

> Gerçekçilik şu anlama gelir: toplumun nedensel karmaşalarını açıklığa kavuşturmak/ egemen bakış açılarını, egemen sınıfın bakış açı-

> lan şeklinde ortaya koymak/ yenilmesi gerekli güçlere karşı çözümler getirebilecek, insandan yana bir toplumu oluşturabilecek bir sınıfın açısından sorunlara bakmak/ gelişmenin etmenlerini vurgulamak/ somutu ve soyutlamayı olabilirleştirmek...[6] (Brecht, 1976: 95).

Böyle bir gerçekçilik tanımını tam olarak tüketmek için bir çok noktayı tartışmak gerekiyor elbette. Ancak bana göre bu geniş tanım içerisinde bugün öne çıkarılması son derece anlamlı olan üç temel mesele var. Bunlardan ilki gerçekçilik (realizm) ve doğalcılık (natüralizm) arasında hep gözardı edilen temel bir ayrım olarak varolanın basit bir tasvirinin ötesine geçme perspektifi. İkinci olarak, gerçekçilik tartışmasını estetik alana sıkıştırmayıp onun siyasal, sosyal ve kültürel boyutlarıyla ele alan bakış açısı. Son olarak da, biçim tartışmasında yenilik/eskilik yahut özgünlük/klişe ikiliklerinin ötesine geçip öze ve amaca uygun biçim anlayışını öne çıkarma.

İlk olarak, gerçekçilik ve doğalcılık arasında bugün pek de fazla üzerinde durulmayan temel farkı anımsatalım: Doğalcılık, sanatsal çerçevesini dolaysımsız bir gerçeklik tasviri üzerine kurduğu için, öznenin tarihsel süreçte olanaklarını tüketemez, aksine onu pasif bir izleyici konumuna indirger. Brecht, tam da bu noktadan sadece doğalcı sanat anlayışını değil, kendi döneminde etkin olan avangard ve modernist akımları da eleştirir. Ona göre, gerçekçi sanat, doğalcılık ve avangard gibi sadece olanı değil, olabilecek olanı, çelişkili toplumsal ilişkiler içinde insanlığın ilerlemesinin önünü açacak potansiyelleri de görmeli ve göstermelidir. Doğalcılığın ve avangardizmin neden biçimci olduğunu ve nasıl teşhir edilmesi gerektiğini şöyle açıklıyor Brecht:

> yazınsal biçimi toplumsal içeriğe oturmayan, üstelikte gerçeklikle çelişen yapıtları biçimci diye niteleyebilir ve maskelerini düşürebiliriz. Biçimsel olarak gerçekçi diyebileceğimiz yapıtların da maskelerini düşürebilirsiz....Natüralizm ve anarşik kurgu (avangard) ikisinin de yüzeysel belirtisi ve derinde yatan toplumsal karmaşık-nedensellikle ilişkisizliği gösterilerek, toplumdaki etkileriyle yüzleştirilebilir (Brecht, 1976:74).

Natüralizme ve avangard sanata yöneltilen eleştiri, postmodern sanata da yöneltilebilir. Temelde bunların hepsi de, yüzeyde görünenleri veri kabul edip, bu görüntülerin, derininde yatan toplumsal ilişkilerle bağını kurma zahmetine girmezler. Örneğin toplumda hüküm süren iletişimsizliği gösterip, bu iletişimsizliğin nedenleri ve çıkışları hakkında hiç bir biçimde zihinsel emek harcamayan bir sanat yapıtı gerçekçi gibi görünebilir, ama aslında edimsellik içindeki gerçekliği görmezden geldiği için gerçekçiliği sadece biçimde kalır. Oysa Brecht'in de belirttiği gibi, gerçekçi sanat açısından,

> İnsan olduğu gibi kalmak zorunda değildir. Onu yalnız olduğu gibi değil, ama olabileceği gibi de göstermek zorunludur. Bize düşen, onu hareket noktası olarak değil, amaç olarak almaktır. Ben kendimi salt onun yerine koymak yerine, hepimizin temsilcisi olarak onun karşısına geçip oturmalıyım. İşte tiyatro bu yüzden gösterdiğini yabancılaştırmak zorundadır (Brecht, 1976: 134).

Brecht'in gerçekçilik tanımında üzerinde duracağımı belirttiğim ikinci nokta ise, gerçekçiliğin sadece sanata dair, estetik bir tartışma değil, siyasal ve toplumsal bir mesele olduğuydu. Diğer deyişle, "salt yazınsal değil, öte yandan politik, felsefi, eylemsel bir olgudur gerçekçilik" (Brecht, 1976: 79). Bunun sonucu olarak da, Brecht, gerçekçiliği anlatırken örneklerinin çoğunu kendi yaşadığı dönemin siyasal görünümlerinden alır: "Gerçekçiliğe kesin olarak karşı çıkan bir sürü insan var. Örneğin faşistler. Gerçeğin olduğu gibi yansıtılmaması için ellerinden geleni yapıyorlar. Her yerde faşistlerin uyguladığı kaba yöntemler uygulanmasa da kapitalist ülkelerin tümünde aynı eğilim seziliyor" (Brecht, 1976:63). Bir başka yerde, faşizmi büyük bir biçimci olarak niteliyor: "Ekonomiyi planlıyor, ama yaptığı plan anarşik üretim tarzını ortadan kaldırmıyor, tam tersi onu koruyor ... Rejim halkçılığa büyük değer veriyor. Orada halk yalnızca biçimsel olarak temsil ediliyor, biz ise gerçekte temsil ediyoruz halkı" (Brecht, 1976: 90).

Bu kısımda Brecht'in gerçekçilik tanımını ele alırken değinilecek son nokta ise biçim ve biçimcilik kavramları olacak. Brecht, gerçekçiliği savunurken biçimciliği eleştirir. Ancak biçimcilikten tam olarak ne anlaşılması gerektiği açımlanmalıdır. İlk elde, yanlış anlamayı önlemek için, biçimciliğin öz yerine biçime önem vermek, diğer deyişle öz değil biçim üzerine yoğunlaşmak olmadığını belirtmek gerek. Zira, böyle bir algı, öz ve biçim arasında bir ikilik olduğu yanılsamasını temel alır. Oysa öz ve biçim arasında tarihsel olarak kurulmuş karmaşık ve dinamik bir ilişki vardır. En genelde söylenebilecek olan, sınıflı toplumlarda edimselliği içinde varolan gerçekliğin tam ifade olanaklarına kavuşmasının mümkün olmadığı ve bu noktada oluşan açının ancak bir yabancılaştırma öğesiyle birlikte bilince çıkarılabileceğidir. Diğer deyişle, bugünün toplumunda sanat yoluyla öze dair gösterilecek olan şey, egemen biçimleri bozarak halihazırdaki çelişki ve olanaklara işaret etmektir. Bu anlamda biçim özün çelişkin, parçalı ve maddi bir ifadesidir. Bu durumda uygun biçimin amacını, açık konuşmak ve somut şeyler söylemek olarak tespit edebiliriz. Öyleyse, malzeme veya teknik olarak biçim merkezi role sahip değildir. Biçim, edimselliği içinde varolan gerçekliğin ifadesi olduğu ölçüde, bu gerçeklikle ilişkisi (onu uygun bir tarzda yansıtabilirliği) oranında yetkindir. Ancak, halkla devrimci bir ilişki kurmak isteyen bir sanatçı için, biçimin kendisi biçimsel yahut biçimci bir şekil-

de ele alınmamalıdır. Biçimin farklılaşmasının, sadece biçim sorunu üzerine odaklaşılarak anlaşılamayacağını Brecht şu şekilde ortaya koymaktadır:

> Halka ses yöneltmeyi amaçlayanı halk anlamalıdır. Fakat bu da salt biçim sorunu değildir. Halkın anlayabileceği biçimlerin yalnızca eski, alışılmış biçimler olduğu sanılmamalı. Marx, Engels ve Lenin toplumsal nedenselliği halka açıklamak için yepyeni biçimlere sarılmışlardı. Lenin kuşkusuz Bismark'tan farklı şeyler söylüyordu, ama bunun yanında konuşma biçimi de Bismark'ın konuşma biçiminden farklıydı. Ne eski biçimde konuşmaktı amacı, ne de yeni bir konuşma biçimi geliştirmek istiyordu. Lenin uygun biçimde konuşmuştu (1976: 107)

Burjuva sanatının yeni biçimler bulmaya çalışma hastalığı hatırlanırsa alıntıda sözü geçen yenilik/eskilik ikiliğinin uygunluk kavramıyla aşılmasının önemi daha iyi anlaşılır. Gerçekten de yenilik/eskilik karşıtlığı, kim için ve ne için yeni veya eski sorusuyla birlikte anlamını yitiriyor. Gerçekte doğru biçim ancak ve ancak anlatılmak isteneni en iyi ifade eden biçimdir. Eğer anlatmak istenen bir şey yoksa, zaten biçim verme hevesinin samimiyetinden kuşkulanmak gereklidir. Zira biçim öze içkindir, özde kendini bulmalıdır. Öz; insanın tarihsel ve toplumsal üretim ilişkileri ve bu ilişkiler içinde kendini çıkaran, çıkaramayan, oluşturan, söndüren potansiyeller, üretimler veya enerjilerdir. Bu enerjinin özgürleştirilmesi veya keşfedilmesi sürecinde engelleyici ve destekleyici biçimler vardır. Temel mesele ise biçimin yeniliği/eskiliği ya da derinliği/yüzeyselliği değil, uygunluğu ve anlamlılığıdır. Belirli bir tarihsellikteki özü tesbit etme ve dönüştürme perpektifi taşımadan malzeme veya teknikteki değişim ve yenilik üzerinde sanatını inşa etmeye çalışan bir anlayış biçimcilikle maluldur. İzleyen kısımda böyle bir anlayışın bir versiyonu olarak son zamanların muteber akımı post-modernizm ayrıca ele alınacaktır.

4. İçi Boşaltılan Yabancılaştırma Etkisi: Post-modern Brecht?

Son dönemlerde hayatın bir çok veçhesinde etki sahasını genişletme imkanı bulan post-modern düşünce, tiyatro sahnelerine ve dahası Brechtiyen tiyatro anlayışı içine de sızmaya çalışmaktadır. Özellikle Britanya'da olmak üzere, son onbeş yıldır Brecht'i post-yapısalcı bir tarzda yorumlama çabasının güç kazandığını görüyoruz (Giles, 1997:167)[7]. Ben bu yazıda iki nedenden dolayı özel olarak Elizabeth Wright'in *Post-modern Brecht* adlı kitabı üzerine duracağım. İlkin, Wright'ın yapıtı, Brecht'le postmodernizmi birleştiren böyle bir perspektifi en yetkin ve ayrıntılı şekilde sunan yapıt olarak görünmektedir. İkinci olarak da, bu kitap Türkçeye çevrilmiş ve belirli bir etki yapmıştır. Kitabın editörü ve tiyatro eleştirmeni İnönü Bayramoğlu kitaba yazdığı "Editörün Notu"nda şunları söylemektedir:

> Brecht'in tiyatroya asıl katkısı, yaklaşımının politik ya da anti-kapitalist olması değil, yabancılaştırma etkisine dayalı diyalektik/epik tiyatro anlayışıdır. Yabancılaştırma etkisi kuramı tiyatroda anlam üretimi uzayının etkinliğinin bir kanıtıdır. Sonuçta Brecht'in tiyatroya getirdiği yenilikler biçimsel yenilikler olmuştur; Brecht'le birlikte reji, gestus ya da sahne düzenini vurgulayan karakterlerin toplumsal bağlantılarını görsel hale getirmeyi sağlamıştır: Oyunculukta ve sahne kullanımında yeni yollar bulmaya çalışılmış; eskiye ait bütün mesajlar ve görüşler, anlam, işlev, gösteri vb. kavramlar sorgulanmıştır. Fakat Brecht'in tiyatroda ideolojik/politik anlamda bir devrim yarattığından söz edemeyiz. Aksi takdirde, Brecht'ten önceki tiyatronun apolitik olduğunu söylemek olur ki bu en hafif deyimle tiyatro tarihinden bihaber olmak demektir (Bayramoğlu, 1998:10).

Elbette farklı Brecht yorumları olacaktır ve biz de Brecht aslında buydu derken belirli bir pozisyonu ve yorumu temsil ediyoruz. Yukarıdaki görüşün kendi iç sorunları üzerine eğilmeden önce bu pozisyonu belli edebilecek birkaç alıntı daha yapmakta fayda var:

> Ve postmodernin kapısını araladığı yeni bir süreç başlıyor: Kaotik ortam!.. Güvenli kalıplarımızı yitiriyoruz...Herşeye yeniden bakmaya başlıyoruz...Adına "post-modern duruş"da denilen ve modernist eleştirinin ardından yaşama alanı bulan postyapısalcılığı, yapısızlaştırmayı (*deconstruction*) ve daha bir çok eleştiriyi içine alan bu yeniden-bakış sürecinde, tiyatro tarihinde ve kuramında yeni çözümlemeler yapmak ve yapılanlara karşı açık bir algı geliştirmek gerekiyor. Estetik duyumlamaya ilişkin kuramların artık, insanın yeni karşılaşmaları, yeni ihtiyaçları düzeyinde yeniden ele alınmasının kendini dayattığı açık (Bayramoğlu, 1998:12).

Burada Bayramoğlu'nun pozisyonunun açıkça postmodernizmi destekler nitelikte olduğu söylenemez. Kaldı ki, editörü olduğu tiyatro dergisi Agon'un "Postmodern Tiyatro" başlıklı sayısında bu akıma bağlı tiyatro eserlerine karşı ciddi ve yerinde eleştiriler yöneltmiştir[8]. Ancak, postmodernizmi ciddiye alınması gereken ve yeni katkılar yapabilecek bir şey olarak gördüğü açık. Elbette postmodernizm ciddiye alınmalıdır ama bu ciddiye almanın boyutları ve niteliği sorunlu görünmektedir.

Şimdi ilk alıntıdaki temel argümanı yeniden hatırlatalım: "Brecht'in tiyatroya asıl katkısı yaklaşımının politik olması ve anti-kapitalist olması değil, yabancılaştırma etkisine dayalı diyalektik/epik tiyatro anlayışıdır." Buradaki varsayım, Brecht'in diyalektik anlayışıyla politik anlayışı arasında özsel bir ayrım olduğudur. Halbuki diyalektiğin en temel yasası[9] dikkate alınsaydı bu başka türlü yorumlanabilirdi. Her diyalektikçi gibi yaşadığımız hayatı çelişkiler taşısa da bir bütün olarak gören Brecht'in, politika ve tiyatro anlayışını birbirinden ayırmak gibi bir düşüncesi ola-

mazdı. Elbette Bayramoğlu, onun politik anlayışıyla tiyatrodaki biçim anlayışı arasında bir ilişki olduğunu kabul edecektir. Ancak bu ilişkinin niteliği konusunda zihni yeterince açık değildir: İlişki kavramının kendisi iki şeyin arasında olan bir bağlantı olarak algılanmaktadır. Oysa, diyalektiğin bir başka yasası hatıra gelseydi, bu ilişkinin iki ayrı kendilik (*entity*) arasındaki dışsal bir ilişki değil, aynı özün değişik veçhelerini, biçimlerini veya boyutlarını ifade eden *içsel* bir ilişki olduğu görülebilirdi. Bir başka deyişle hayatın her biçimi gibi tiyatro da politika da ilişkinin kendisidir. Bu nedenle bunlar arasında yapılacak ayrımlar, öznenin dünyayı yorumlaması ve konumlanması (değiştirmesi) için yapılan analitik ayrımlardır.

Editör, Brecht'in tiyatroda yeni yollar bulmaya çalışmış, eskiye ait bütün mesajlar ve görüşler, anlam, işlev, gösteri vb. kavramları sorgulamış olduğunu söylemektedir. Varolanı kuşkuyla karşılayıp eleştirmek ve yeni şeyler bulmaya çalışmak, elbette anlamlı şeylerdir. Fakat kendi dönemindeki başka bir çok yenilikçiyi ve modernisti eleştiren Brecht'i, bir yenilikçi ya da modernist olmaktan öte bir yerlere koymamız gerekmiyor mu? Denebilir ki, modern çağlarda yeni yollar bulmaya çalışmıyorum, eskiye ait olan şeyleri sorgulamıyorum diyebilen bir sanatçı bulabilmek pek kolay değildir. Varolanı sorgulamanın modasının hiç geçmediği modern çağlarda varolanın neden, nasıl ve hangi biçimde sorgulandığının bilinmesi daha hayati ve ayırdedici değil midir? İşte tam da bu nedenle, yani Brecht'in varolanı anlama, sorgulama ve eleştirme biçimini anlamakta Marksist dünya görüşü (yani diyalektik materyalizm) anahtar olduğu için onun tiyatro anlayışıyla politik anlayışı birbirinden ayrılamaz. Bu açıdan bakıldığında, onun politik konumlanışı hiçe sayılarak sadece tiyatroya dair teknikleri veya biçimsel yenilikleri kullanarak Brechtiyen bir yapıt ortaya konulamaz. Marksist diyalektiğin bir diğer önemli yasası olan "içererek aşma" yasası hatıra gelirse, Brecht'in varolanı sorgulamasının ya da eleştirisinin, varolanı topyekün ve körlemesine reddediş değil, geçmişin çelişkili üretimlerini bir üst perspektife, bir üst dünya görüşüne taşımak olduğu görülecektir. Tüm bunlar düşünüldüğünde, Bayramoğlunun şu düşüncesine katılmak mümkün olmamaktadır: "Brecht'in tiyatroya getirdiği şey biçimsel yenilikler olmuştur. Bir başka deyişle Brecht'in önemi onun tiyatroda ideolojik/politik bir devrim yapışından kaynaklanmamaktadır" (Bayramoğlu, 1998: 10).

Bayramoğlu, Brecht'in politik tiyatrodaki etkisi üzerine yoğunlaşmanın sanki ondan önce politik tiyatro yokmuş ve ilk kez Brecht bunu sunuyormuş gibi bir tavır olacağını iddia etmektedir. Elbette Brecht'den önce de politik tiyatro vardı, fakat bu durum Brecht'in politik tiyatroyla ilişkisi üzerine vurgu yapmamızı, onun politik tiyatroya olan katkısını görmemizi engellememelidir. Aslına bakılırsa Brecht'den önce de diyelim bir epik

tiyatro geleneği ve hatta bir Yabancılaştırma etkisi kavramı vardı. Ama bizim için önemli olan sadece onun bunlara yaptığı katkı değil aynı zamanda Brehtiyen tiyatronun eskimiş gerçekleri de (ve asıl bu yüzden) söylemek gerektiğine inanan yapısını da dikkate alarak dosdoğru anlaşılması. Gerçekten de yenilik kavramı oldukça muğlak bir kavramdır. Genellikle yenilik dendiğinde bir şeyin ilk kez telaffuz edilmesi anlaşılmaktadır. Oysa Brecht'in de dediği gibi, daha önce söylenmiş bir şeyi yeniden sunmak eğer söylenmesi hala faydalı şeylerse bir çokları için yeni bir şey olacaktır (1977b: 125)[10]. Aslında, Brecht'in önemi ve değerini tesbit etmeye çalışırken, onun dahiyane yeniliklerinin peşine düşmektense, ortaya koyduğu çalışmaların kullanımını, etkisi, faydası vs. gibi şeylere bakmak daha anlamlı olacaktır. Brecht'in de bir çok kişiyi övmek için kullandığı 'yararlı' bir insan olma kriteri buna işaret etmektedir. Brecht de diyalektik, politik tiyatro ve toplumda devrimci bilincin sanat vasıtasıyla ve sanatsal biçimde yaratılması için büyük yararlar sağlamış biridir ki[11], bir çoklarının onu tiyatronun Lenin'i olarak görmesinde bunun etkisi vardır.

Bayramoğlu'nun görüşlerini bir kenara bırakıp, Wright'ı genel olarak değerlendirmeye çalışırsak, ilk olarak onun diyalektik kavramını nasıl yorumladığından başlayabiliriz. Wright'a göre "diyalektik, referans kaynağının yeni bir ilgi bağlamına, yeni bir perspektife yerleştirilmesinden kaynaklanan herhangi bir kavram ya da anlam değişikliğinin şablonudur. O halde diyalektiğin zorunlu olarak ilerlediğini çıkarsayamayız" (1998: 33).

Yazarın diyalektiği, herhangi bir anlam değişikliğinin şablonu (yeni bir paradigma) olarak tanımlaması Brecht'in kullandığı anlamda ki diyalektik kavramını daraltması anlamına gelmektedir. Herhangi bir değişikliğin diyalektik olarak tanımlanması, Marksist diyalektikte kullanılan moment, belirlenim, içsel ilişki, tarihsellik, sıçramalı dönüşüm vb. gibi önemli kavramları anlamsızlaştırmaktadır. Oysa kendini toplumsal sınıflar arasındaki mücadelede özne olarak gören herhangi bir Marksist için diyalektik ancak sınıfsız bir toplumu yol açacak bir devrim perspektifiyle anlam kazanır. Tarihin belli dönemlerinde gerçekleşen gerilemeler diyalektiğin bir başka yasası olan sarmal gelişim yasası çerçevesinde değerlendirilmelidir. Buna göre, tarih tek bir yönde ve doğrusal olarak ilerlemez. Ancak ilerlemeye inanmak ve bunun nesnel koşullarının varolduğunu belirtip tarihi yapacak öznelerin bu gerçekliği kavraması gerektiğini ortaya koymak; aslında iradecilik (tarihin nesnel koşullardan bağımsız olarak öznenin iradesiyle yapılabileceği düşüncesi) veya revizyonizm /kendiliğindencilik (tarihin öznenin iradesi ve çabası olmadan da zorunlu ve nesnel olarak sınıfsız bir toplumu doğru kendiliğinden ilerlediği düşüncesi) karşıtlıklarının aşılabilir olduğunu ifade etmektedir.

Buradaki tarihin zorunlu olarak ilerlediği fikri, tarihin belli bir momentinde, belirli belirlenimler çerçevesinde sınıfsız bir toplum idealinin gerçekleşebilir ve anlamlı bir hedef olduğuna inanmak şeklinde anlaşılmalıdır. Bugünün maddi ilişkileri devrimin ardından sınıfsız ve özgür bir toplumun oluşabilme potansiyellerini bağrında taşımaktadır. Bu anlamda, Brecht'in de dahil olduğu Marksist diyalektik anlayışı için diyalektik herhangi bir anlam değişikliğine değil, belirli bir anlam değişikliğine işaret etmektedir[12] Tarihin bu momentinde Marksist diyalektikçinin (sanatçı, bilimadamı vb.) maddi gerçeklik ve toplumsal ilişkiler olarak özü tam olarak biçimle özdeşleştirebilmesi ya da o özü tam olarak kavrayabilmesi olanaklı değildir. Öyleyse ona düşen çarpıtılmış, ideolojikleştirilmiş, hegemonikleşmiş toplumsal ilişkilerin hangi biçimler aldığını kavramak, bunları eleştirmek ve ilerici bir tarzda yeni biçimlendirmeler yaratmak olmalıdır.

Wright ise farklı düşünmektedir: "Brecht'in ütopik dileği, zorunlu olarak yabancılaşmış dünyanın çelişkilerinden, akış içindeki dünyanın tekinsizliğinden, kişi ve zeminin diyalektik bir devinimle sürekli kaymasından hoşlanan bir seyirci yaratmaktı" (1998: 66). Wright bu yargısını kanıtlamak için Brecht'den şu alıntıyı yapar:

> Bilimsel çağın tiyatrosu, diyalektiği bir zevk kaynağına dönüştürebilir. Mantıksal bir yörüngeyi izleyen ve sıçrayarak yolunu sürdüren gelişmenin sürprizleri, değişimin sürekliliği, çelişkinin esprisi –bütün bunlar insanların, nesnelerin ve süreçlerin canlılığından kaynaklanan eğlendirici konumlardır ve yaşama sevincini artırdıkları gibi, yaşama sanatını da yüceltirler (aktaran Wright, 1998: 66).

Brecht'in bu alıntıyla ifade ettiği görüşle Wright'ın yorumu arasındaki temel fark, kanımca Wright'ın Brecht'in kullandığı gelişme kavramını tamamen gözardı etmesidir. Brecht için diyalektik, Wright'ın algıladığı gibi bir sürekli kayma hali değildir. Değişim elbetteki süreklidir, ama bu akış içindeki dünyanın tekinsizliği anlamına gelmemektedir. Alıntıya biraz dikkatle bakıldığında Brecht için seyircinin aldığı zevk Wright'ın iddia ettiği gibi zorunlu olarak yabancılaşmış dünyanın çelişkilerinden değil, bilakis bu çelişkilerin sıçrama (devrim) yoluyla aşıldığında ortaya çıkan sürprizlerden kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle Brecht'te temel olan devrim düşüncesine kör kalındığı için Brecht'in diyalektik kavramı dolayımıyla açıklanabilecek ütopyası kısır bir sürekli döngüye indirgenmiş oluyor.

Wright'in ünlü Brecht-Lukacs tartışmasına dair fikirleri ise şunlardır:

> Brecht'in *Lehrstück*'ünde, diyalektiği işleyenlerin oyuncu/kahramanların kendilerinin olduğu ve bu diyalektiğin hiçbir şekilde onların üze-

> rinde ve ötesinde gelişmediği Lukacs'ın aklına gelmemiştir ... Lukacs devrimci okura ütopik umut ve inanç sayesinde ilham vermeyi ümit ederek yazarın dünyayı potansiyel bir bütün olarak göstermesini isterken, Brecht, seyirciyi sürekli bir yeniden yazma sürecine zorlamak için dünyayı parçalanmış ve sonsuz bir şekilde dönüştürülebilir gösterir (Wright, 1988: 87).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Wright, Brecht'in diyalektik anlayışını daralttığı veya içeriksizleştirdiği için, Lukacs ile Brecht arasındaki çelişkiyi/açıyı anlamsız derecede genişletmiştir. Bu aslında Brecht-Lukacs tartışmalarını yorumlayanlar arasında sık görülen bir sorundur. Zira çoğu kez bu tartışmaların ortak bir zeminden yürüdüğü ve bu ortak zeminin de Marksist diyalektik materyalist dünya görüşü olduğu gözden kaçırılmaktadır. Lukacs "büyük dramlar, sahnede sunulan karakterlerin sınırlı farkındalığını aşmanın bir yolunu bulmalıdır" derken (ve Brecht'in olgun oyunlarını bu türden büyük dramlara örnek gösterirken) karakterleri tarihsel sınırlılıkları ve çelişkileri içinde ve fakat o sınırların ötesini işaret eder biçimde ele alan yapıtları kutlamaktadır. Diyalektik düşünceyi devrim sorunundan (ya da en azından daha iyi bir toplum ideali ve potansiyelinden) hiçbir zaman ayrı görmeyen Brecht için, Wright'ın yorumladığı şekliyle "diyalektik oyuncu/kahramanların ötesinde gelişemez" ya da "seyirciyi sürekli bir yeniden yazma sürecine zorlamak için dünyayı parçalanmış ve sonsuz bir şekilde dönüştürülebilir göstermek" gibi yargılar, açıklayıcı ve ayırdedici bir nokta olamaz.

Wright Brecht'in ilk çalışmalarını postmodernist düşünceye çok yakın bulmaktadır. Ayrıca Wright'a göre bunlar Brecht'in en radikal fikirlerini oluşturmaktadır: "[Brechtin ilk oyunları] Marksizm ya da varoluşçuluk da dahil olmak üzere belirli herhangi bir ideolojiye indirgenemezler, çünkü bu gerçekliğin kasıtlı olarak merkezsizleştirilen farklı görüşlerini birleştirmeye çalışmak anlamına gelir. *Baal* (Brechtin ilk oyunu) çıldırmış olan diyalektiktir" (Wright, 1998:110). Wright, post-modern tiyatroyla yabancılaştırma etkisini şu şekilde ilişkilendirmektedir: "Postmodern sanatta herşey Yabancılaştırma etkisine tabidir, bu yüzden kavram kalabalıklaşır. Sürekli bir Yabancılaştırma etkisi, adlandırma ve tanımlamaya karşı direnen, gösterilenle gösteren arasındaki uyumsuzluğun, somut olanın tekinsizliğinin sonucudur..." (Wright, 1998:117).

Yeniden gördüğümüz gibi, Wright hem diyalektik kavramını hem de Yabancılaştırma etkisini sürekli bir tekinsizlik ve akış haline indirgemektedir. Belirli bir zihinsel çaba gösterildiğinde varolan düzenin sonuçları olduğu anlaşılabilecek olan bu tekinsizlik halini sanki doğalmış gibi kabul eden Wright'ın Brechtiyen bir yabancılaştırma etkisine ihtiyacı olduğu açıktır. Daha önce de belirttiğim gibi yabancılaştırma etkisi, belir-

li bir kapitalist toplumsal formasyondaki hegemonyayı kırmak için üretilen yöntemdir. Hegemonyanın en önemli işlevinin ise varolan ilişkileri ve varoluş tarzlarını doğal ve normalmiş gibi gösterebilmesinde yattığını hatırladığımızda, özellikle global kapitalist dönemde iyice açığa çıkan bir tekinsizlik ve güvensizlik halini sanki olması gerekenmiş gibi sorgusuzca kabul eden Wright'ın hegemonik ideolojiye doğrudan maruz kaldığını söylememek için hiçbir neden yok. Fakat Wright bu sürekli tekinsizlik ya da çıldırmışlık halini sorgusuzca kabul etmekle kalmaz, bunun çok da radikal bir şey olduğunu savunarak bundan zevk almamızı önerir (daha da vahimi, Brecht'in bunu önerdiğini iddia eder).

Kitabının son bölümlerinde ise çeşitli Brechtiyen postmodern tiyatro oyunlarından örnekler verir Wright. Kanımca, Wright'ın andığı örnekler Brecht'in post-modern yorumundan türeyen yapıtların verimsizliğini ispatlar niteliktedir. Zira, radikal ve yeni biçimler yaratma çabasında olan bu yapıtlar, belirli ve sağlam bir bakış açısından yoksun oldukları için biçimciliğe düşmekten kurtulamamakta ve böylece en iyimser ifadeyle ilginç buluşlardan öteye gidememektedir. Wright sık sık post-modern tiyatronun en ünlü temsilcilerinden biri olan *Pina Bausch*'dan örnekler verir:

> [Pina Bausch'un] dans tiyatrosunun sergilediği sekanslardan birinde dansçılar sahnenin önüne gelir ve "Umut ve Şöhretin Ülkesi" parçası eşliğinde her biri kendi ülkelerinin tanımlanabileceği üç ulusal öğeyi haykırır: "Kraliçe! Polis!, Çay!" "Geisha!, Hondal, Harakiri!," "Spaget-ti!, Carusol, Expresso!"
> Balerin kılığına girmiş bir adam tek ayağı üzerinde dönerek "Ben size gösteririm! ben size gösteririm!" diye bağırarak pembe kombinezonunu ve mavi külotunu gösterecek hareketler yapar.
> Başka bir piyeste (Bausch'un çalışmaları birbirine göndermelerde bulunur, hatta birbirinden alıntı yapar) iri yapılı, mayolu bir kadın, sahnede bir aşağı bir yukarı seyirciye asice bağırarak yürür ve kültürel koda meydan okurcasına vücudunun çeşitli yerlerini sergiler. Bu son sahne, kadının bir masada oturup "Bir lokma Jam için, bir lokma Mechtchild için" diye monoton bir şekilde konuşurken büyük bir elmadan açgözlü lokmalar alıp bunları etrafa tükürmesiyle biter (Wright, 1998: 124-131).[13]

Wright, Bausch'un tiyatrosu hakkında genel olarak şu yargıya varır:

> [Bauschun çalışmaları] Brecht'in çalışmalarının kamusallaştırılması olarak görülebilir çünkü, insanları gerçekte oldukları gibi gösterme arzusuyla Brecht'le aynı felsefi temeli paylaştıkları halde, Bausch'un siyasi amaçları (kendisi siyasi olmadığını söylediği halde) farklıdır (Wright, 1998:128).

Wright'ın Brecht ve Bausch'un ortak felsefi noktası olarak belirttiği şey sorunludur: Zira gerçekleri olduğu gibi göstermek çabasını Brecht'in temel arzusuymuş gibi sunmak doğru değildir. Bausch'un herşeyi olduğu gibi kabullenen anlayışının aksine, Brecht varolan ilişkileri aşacak potansiyellerle birlikte gerçekliği gösterme amacındadır. Bu nedenle, Brecht ve Bausch'un felsefi temelleri birbirinden tamamen farklıdır.

Wright, bir başka postmodern Brechtiyen olan Müller'i değerlendirirken onun siyasi konumlanışını da belirtir: "Müller, Marksist komünizmin iyimserliğine karşı çıkar ... tarihin 'sahte' zamanına karşılık, öznenin 'gerçek' zamanını (korkularını ve düşlerini) gösteren bir tiyatro sunar" (1998:144). Bu noktada hiç tereddütsüz söylenebilecek olan şey, Müller'in burjuva bireyciliğini temel aldığıdır. Bireyi (ya da özneyi) gerçek, tarihi sahte olarak görmenin yarattığı problemler (sadece Marksist perspektif açısından değil, gerçeklik kavramını sorgulayan postmodern düşünce açısından da) bunları tırnak içine almakla çözülemez. Wright'ın yargısına Marksist açıdan yapılabilabilecek ilk eleştiri, nasıl olup da özne ve tarih kavramlarını bu kadar net ayırdığıdır. Gerçekte tarihin dışında bir özne düşünmek ne kadar olasıdır?

Wright, en genel olarak post-modern tiyatronun ve politikanın katkısını şu şekilde açıklamaktadır:

> Yanılsamanın 'doğal' bir şekilde algıyla birlikte geldiği düşüncesi, postmodern tiyatronun temel katkısıdır ve postmodern politikaya yol açar (...) Postmodern sanatçılar, büyük anlatıların (muazzam yanılsamalar) artık bir işe yaramadığını göstermekle kalmaz, gerçeklik başka türlü kavranamayacağı için bir çeşit yanılsamanın kaçınılmaz olduğunu ortaya koyarlar (Wright, 1998:14).

Bu alıntıyla birlikte insanın aklına bir çok soru geliyor: Büyük anlatıların artık işe yaramadığını söylüyoruz ama kimin, neden işine yaramıyor? Herşeye şüpheyle yaklaşan ultra-radikal Wright (ve tabii diğer postmodernistler) neden gerçekliğin başka türlü kavranamayacağı fikrine şüpheyle yaklaşmıyor? Neden bir çeşit yanılsama kaçınılmaz olsun? Böyle bir kabulleniş, ezilenlerin sonsuza kadar ezenlerin hegemonyasından kurtulamayacağına söylemek anlamına gelmiyor mu? Böyle ise, bu türden argümanların varolan düzeni (tekinsiz de olsa) doğal ve olması zorunlu gibi kabul ettiği ve ettirmeye çalıştığı ölçüde hegemonik ideolojiye hizmet ettiği söylenemez mi?

Sonuç

Yazıyı baştan sona okuyanlar, yukarıdaki soruların retorik sorular olduğunu anlamışlardır. Zira yanıtları sorunun ve yazının içinde gizlidir (hatta gizli değil açıktır): Gerçekten de bugün Brecht'in yabancılaştırma ku-

rarını post-modern veya post-yapısalcı alanlar içinde yerleştirmekten bir verimlilik umanların elde edebileceği en temel şey, burjuva hegemonyasına hizmet etmek olacaktır. Bütün üst-anlatıları, bu arada diyalektik tarihsel materyalizmi reddeden bir anlayış, kanımca sadece Yabancılaştırma etkisinin değil, Brecht'in kullandığı tiyatroya dair her türlü kavramın anlamını bulmasını sağlayan temeli sarsmaya çalışmaktadır. Bu sarsma işlemini radikalliğin emaresi olarak görebilir bazıları. Oysa kanımca bugün bir çokları için pek marjinal olan bu (diyalektik ve tarihsel materyalist) temel, tiyatronun ve en geneliyle sanatın önünde köhne bir engel değildir; bilakis sanatın önünü açan canlı bir bilgidir.

Bu yazıda şimdiye kadar belki de pek üzerinde durulmamış bir ilişkiyi gündeme getirmek istedim: Gramsci'nin hegemonya kavramını yorumlayışıyla, Brecht'in yabancılaştırma kavramı arasında ancak tarihsel materyalist bir perspektifle kurulabilecek bir bağ vardır. En yalın biçimde ifade edersek, yabancılaştırma efekti bir anlamda karşı-hegemonya projesinin ruhu ve en temel araçlarından biri olarak da görülebilir. Egemen sınıflar, hegemonik ideoloji yoluyla varolan eşitsiz ilişki düzenini doğal ve normal olarak gösterebilirken, geleceğin sosyalist toplumunu kuracak sınıflarla organik ilişkisi olan aydın ve sanatçılar da yabancılaştırma tekniğini kullanarak halihazırda yaşananların aslında hiç de normal olmadığını, başka türlü bir yaşamın da olanaklı olduğunu, bunu görmek için farklı ve daha üstün bir bakış açısına sahip olmamız gerektiğini gösterebileceklerdir. Bugün egemen olan algılayış tarzını kırmayı amaçlayan bu bakış açısının yaratacağı yabancılaştırma efekti, sadece tiyatro sahnelerine konacak oyunları etkilemeyecektir. Bugünkü hayatın binbir türlü halinde kendi 'doğal' ve 'normal' düzenimizi yaşıyorken, edimsellik içinde elde edilen canlı bir bakışın, ruhun ve eylemin yaratacağı etki dikenli olacaktır. Ne var ki, göz kamaştırıcı bir özgürlüğün nüveleri de herhalde bu doğal olmayan, zor yolun seçilerek, alışılmış ilişkilerin temelden kırılmasında ve yeniden kurulmasında yatıyor.

Notlar

1 Brecht'in kullandığı *verfremdung effekt* teriminin Türkçeye çevrilişinde değişik yorumlar vardır. Yabancılaştırma teriminin yerine, yadırgatma ve uzaklaştırma terimlerini kullananlar da vardır. Bu türden alternatif terimleri seçmenin altında yatan en temel etken, oldukça sık yapılan bir hatayı önlemek olsa gerek: maalesef bir çok kereler 'yabancılaşma' ve 'yabancılaştırma' kavramları birbiriyle karıştırılmaktadır. Oysa bir bakıma 'yabancılaştırma' kavramını 'yabancılaşmayı sökme' (de-alienation) olarak da görmek mümkün (Peter Brooker, 1988: 79). Bu anlamda birbiriyle ilişkili olsa da nerdeyse zıt anlamlara (ya da en azından zıt etkilere) sahip olduğunu söyleyebileceğimiz bu kavramların İngilizce'ye çevirisi üzerinde de tam bir uzlaşma yoktur: Brecht'in bu terimini *alienation, estrangement, elaignement, distanciation* ve *defamiliarisation* gibi terimlerle karşılamaya çalışanlar olmuştur. İngilizce'de 'ya-

bancılaşma' teriminin tam karşılığı olan *alienation* ve *estrangement* kavramlarının 'yabancılaştırma' kavramı için de kullananların olması, bu kafa karışıklığının Türkiye'ye özgü olmadığını göstermektedir

2 *Effect* teriminin Türkçeye çevirilişinde bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Bazen 'efekt' olduğu gibi bırakılırken, bazen 'etki', hatta 'etmen' olarak kullananlar da vardır. Kanımca yabancılaştırmayı en iyi ifade edecek kavramın bulunması, herhangi bir terimin önsel olarak benimsenmesi yoluyla çözülemez. Bu nedenle, bu terim konusunda daha esnek davranılması, yerine göre bu kavramlardan birinin kullanılabileceği gibi, örneğin teknik, biçim ve strateji gibi tanımlamaların da yer yer ifade edileni belirtmek için kullanılabileceğini savunmak gerekir. Zira bu terimlerin de her biri bir diğeriyle tarihsel olarak ilişkilenmekte bazı durumlarda ise birbirini ikame edebilmektedir. Bu anlamda ben de metin boyunca efekt, etki, teknik, biçim vs. gibi terimleri yabancılaştırmayı nitelemek için kullanmakta bir sakınca görmedim.

3 Brooker, Brecht çözümlemelerinde bu üç kavramı ön plana çıkarıp, diyalektik kavramını marjinalleştiren hatta inkar eden Martin Esslin ve John Willet gibi yorumcuları eleştirmektedir (1988: 26).

4 Gerçekliğin edimsel veya aktüel olması, yeni oluşumları, potansiyelleri, projeleri, bilinç ve ilişki biçimlerini bağrında taşıyan çelişkili niteliğinden kaynaklanmaktadır. Eğer gerçekçi bir şekilde dünyaya yaklaşmak istiyorsak, sadece varoları değil, varolmakta olanı da sadece görüneni değil, henüz görünmeyeni de, sadece kurulmuş yapıyı değil, edimsellikle kanlacak yapıyı da hesaba katmamız gerekir.

5 Hegemonya kavramının, özellikle kendilerine "post-Marksist" sıfatını yakıştıran akademisyenlerin çalışmalarından sonra içeriği boşaltılmış yorumları egemen hale gelmiştir. Elizabeth Wright, Brecht'in 'Sezuan'ın İyi İnsanı' adlı oyunu üzerine yazdığı bir makalesinde Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un kullandığı anlamda bir hegemonya kavramına dayanarak, Brecht'in 'başarısız kaldığı ve göremediği' şeyleri açıklamaya çalışır (1994:123-6). Gramsci'yi Laclau ve Mouffe üzerinden anlamaya çalıştığı için, Gramsci'nin hegemonyayı 'sivil toplum içindeki çeşitli grup ve kurumların karmaşık bir arizi içsel ilişkisi' olarak ele aldığını sanan Wright, böylece Brecht'i Gramsci'nin toplum modelinin sınıf dışında bir dizi içsel ilişki sistemini de hesaba katan gelişmişliğine ulaşamadığını iddia ederek eleştirir. Wright'ın bu görüşlerinin aksine, bu bölümün ilerleyen sayfalarında yapmaya çalışacağım gibi, tam da hegemonya kavramı aracılığıyla Brecht'in sanat anlayışının yetkinliğinin anlaşılabileceği fikri de savunulabilir. Ancak bu kez hegemonya kavramı Laclau ve Mouffe'un kullandığı anlamda çeşitli gruplar arasındaki arizi ilişkilerine indirgenerek değil, Gramsci'nin de sahiplendiği sınıfsal bakış açısıyla aşılması gereken tarihsel bir moment olarak görülmelidir. Wright, her ne kadar bu makalesinde Brecht'in Lacancı anlamdaki 'eksikliğin kurucu rolünü anlayamadığı için başarısızlığa uğradığını' iddia ediyorsa da Brecht üzerine 1989'da yazdığı 'Postmodern Brecht' adlı kitabında Brecht'in postmodernist bir anlayışla yeniden kullanılabileceğini savunmaktaydı. Bu kitapta savunulan görüşlerin problemleri ayrıca ele alınmayı hakediyor ki, yazının son bölümünde bunu yapmaya çalışacağım.

6 Brecht yazısında açtığı dipnotta şunları yazmaktadır: "Bence gerçekçilik kuramının biraz dar bir tanımını yapsa da, bu kavramı açıklayan çok ilgi çekici yazıları için *Das Wort* [dergisi] Lukacs'a teşekkür eder."(1976:95). Brecht'in gerçekçiliği Lukacs'dan daha farklı değerlendirdiği bilinen bir gerçek. Ancak bu alıntının da gösterdiği gibi Lukacs ve Brecht arasındaki tartışmanın aynı perspektiften yapıldığını ve gerçekçilik açısından bir moment oluşturduğunu söyleyebiliriz.

7 Ayrıca, Margeret Eddershaw, postmodern tiyatro anlayışının Britanya tiyatrosunda Brechtçi oyunculuk ve tiyatro yorumlarında son yıllarda artan etkisini ayrıntılı biçimde anlatmaktadır (1996: 151-174).

8 Bayramoğlu, "Meselsiz formlar yığınağı: post-modern tiyatro" adlı yazısını şu sözlerle bitirmektedir: "Post-modern tiyatro bütün bu teknik, görsel ve estetik kusursuzlukları yaratmasına karşın, tiyatronun varoluşunun anlamlandırdığı sahici şartlardan kopuşu da göstermektedir. Tiyatro elbette günün ritmine her zaman duyarlı olmalı. Ama insanın'trajik' durumunu ve onun özgürlüğü konusunun, tiyatro eyleminin 'etik' düzleminden gittikçe uzaklaştırılması da bir başka duyarlığın yitirilmesi anlamına gelmez mi? En az biçim kadar önem taşıyan 'tiyatro etiği'; özgürleşme alanının özgürce ve samimi bir yaratım sürecine ciddiyetle katılma değil mi? Post-modern tiyatronun –herhalde- en kaygı verici yanı da bu olsa gerek: Daha iyi bir dünya idealinin seçenekler yığını dışında tutılması...anlam ya da "tiyatral anlam" yaratmanın içinde yaşadığımız formlar savaşına kurban edilmesi" (Bayramoğlu, 1996:10). Kanımca, bu sözler post-modern tiyatro anlayışının biçimciliğini tesbit etmesi açısından önemli bir noktayı açığa çıkarmaktadır.

9 Her kavram gibi yasa kavramı da anlamını bağlamında bulacaktır: Yasa kavramını statik ve tarih-üstü kanunlar olarak değil, belli bir momentte kristalleşmiş eğilimler olarak kullanıyorum.

10 Brecht bunu şu şekilde dile getirir: "Me-ti'ye bir öğrencisi şöyle dedi: Senin öğrettiklerin yeni değil. Aynı şeyleri Ka-meh, Mi-en,leh ve onlardan başka bir çok kişiler öğrettiler. Me-ti, şöyle karşılık verdi: Ben bunları eski olduğu için, bir başka deyişle unutulduğu, geçmiş zamanlar için bir değer taşıdığı düşünebileceği için öğretiyorum. Öğrettiklerim çok, hem de çok kişi için tümüyle yeni değil mi?" (1977b:125).

11 'Yararlılık' ölçütü, Fredric Jameson'a göre de belirleyicidir: "Brecht, düşüncem odur ki, büyüklüğünden ya da kanun haline gelişinden, ve hatta ('post-modernliği' bir kenara) halefleri için beklenmedik bir değer oluşundan değil, yararlılığından dolayı mutluluk duyardı –ve olası bir gelecekteki değil, hemen şimdiki, geçmiş iyi günlerdekinden bile daha fazla anti-komünist olan bir Soğuk Savaş sonrası piyasa retoriğinin egemenliğinin yaşandığı bugünkü durumda." (Jameson, 1998:1).

12 Yılmaz Onay, Marianne Kesting'in "Tarihte ve Çağımızda Epik Tiyatro"(1985) adlı kitabını çevirirken koyduğu açıklayıcı notlarda Kesting'i ve diğer burjuva tiyatro eleştirmenlerini haklı olarak en çok bu temelde eleştirir.

13 Wright'a göre, bu oyun çocukluk senaryosuna geri dönüş, kaygı ve korkularımızı sakladığımız başarısızlıkları keşfedişi temsil ediyor (1998:131).

Kaynakça

Bayramoğlu, İ. (1998) "Editör'ün Notu", Wright, E. *Postmodern Brecht* içinde, Ankara: Dost.

Bayramoğlu, İ. (1996) "Meselsiz Formlar Yığınağı: Post-modern Tiyatro", *Agon*, 9, 6-11.

Brecht, B. (1974) *İki Mültecinin Konuşmaları*,çev. V. Atayman İstanbul: Birim.

Brecht, B. (1976) *Sosyalist Gerçekçilik ve Toplum*, İstanbul: Günebakan .

Brecht, B. (1977a) *Sosyalizm İçin Yazılar*, çev. M. Tim İstanbul: Günebakan.

Brecht, B. (1977b) *Me-Ti Tarihte Diyalektik*, çev. A. Cemal İstanbul: Günebakan.

Brecht, B. (1977c) *Hurda Alımı. Sosyalist Açıdan Bir Sanat Kuramı*,çev. Y. İlksavaş İstanbul: Günebakan.

Brooker, P. (1994) "Key Words in Brecht's Theory and Practice of Theatre",

Thomson, P. ve, Glendyr, S (der.) *The Cambridge Companion To Brecht* içinde, Cambridge: Cambridge University.
Brooker, P. (1988) *Brecht and Dialectics*, London: Croom Helm.
Çebi, A.K. (1996) *Brecht Estetiğinin Perspektifi Dünya Devrimidir*, Ankara: Suteni,
Eddershaw, M (1996) *Performing Brecht*, London: Routledge.
Jameson, F. (1998) *Brecht and Method*, London: Verso.
Kesting, M. (1985) *Tarihte ve Çoğumuzda Epik Tiyatro*, çev. Y. Onay İstanbul: Adam.
Ollman, B. (1976) *Alienation*, Cambridge: Cambridge University.
Parkan, M. (1983) *Brecht Estetiği ve Sinema*, Ankara: Dost.
Wright, E. (1994) "The Good Person: discourse of a masquerade", Thomson, P. ve Glendyr, S. (der.) *The Cambridge Companion To Brecht* içinde, Cambridge: Cambridge University.
Wright, E. (1998) *Postmodern Brecht*, çev. A. Bahçıvan Ankara: Dost.

Praksis (1) 2001, 82-91.

Marksizm: İnsan Özgürleşmesinin Felsefesi

Ecehan Balta

Marx'ın çalışmalarının merkezi ve onun çalışmalarını son iki yüzyıldır değerli kılan öğe, insan özgürlüğü düşüdür. Hegel'in siyaset felsefesinden Kapital'e kadar Marx'ın tüm çalışmaları şu temel soru üzerinde odaklanmıştır; nasıl olur da insanlık kendi özgür geleceğini kendi elleriyle inşa eder? Bir bilim olarak tarihsel materyalizm, işte bu ütopyayı mümkün kılacak koşulları tanımlar ve bu ütopyayla bağlandığı sürece, Marksizm bir bilim olmayı aşar ve bir felsefe, bir değerler sistemi haline gelir. Marksizme göre, kapitalizmin belirleyici çelişkisi, proletaryanın kendi toplumsal üretimini sağlayan koşulları bilinçli olarak ortadan kaldırması sonucu tüm insanlığın özgürleşmesiyle aşılacaktır. Marx'ın hem felsefi hem de siyasal etkinliği, ancak bu merkezi öğe etrafında anlaşılabilir.

Marksizmin merkezi öğesi olarak özgürlüğe vurgu yapmak iki açıdan önemlidir; birincisi, sosyalizmi sadece adil bir bölüşüm sisteminden ibaret gören Marksizmin ekonomik indirgemeci yorumunun yol açtığı deformasyona karşı durabilmek, ikincisi, Marksizmin sınıf indirgemeci yorumlarına karşı, insan özgürleşmesinin bütüncüllüğüne vurgu yapabilmek ve böylelikle Marksizmin –ve hayatın- bütünlüğünü parçalayan yorumlara bir yanıt oluşturabilmek için.

Bu kısa yazının sınırları içinde, hassas ve Marksist kuram içinde ardalan olarak kaldığı sürece her türlü yoruma açık olan 'özgürleşmenin' yabancılaşma bağlamında iki yönünü ele alacağım. Birincisi, ekonomik sömürüden özgürleşme. Bu bölümde, sömürü tanımının nasıl yapıldığının özgürlüğe ilişkin yaklaşımla birebir ilişkili olduğunu Marx'ın Lasallecılar ile yaptığı polemik üzerinden göstermeye ve özgürlük ve eşitlik arasındaki gerilimi tartışmaya çalışacağım. Daha sonraki bölümde, burjuva özgürlük tanımıyla Marksist özgürleşme felsefesini karşılaştıracağım. Son bölümde ise, Marksist özgürleşme felsefesinin temel olarak 'özgerçekleştirim' düşüncesine dayandığını göstermeyi umuyorum.

Sömürüden Özgürleşme Olarak Marksizm:

Gotha Programının Eleştirisi'nde Lasallecılar ile yaptığı polemikte Marx, üretici sınıfın artığına ya da kapitalizmde artık değerine el koyan tüm sınıflı toplumları sömürücü olarak tanımlar. Ancak, artığa ya da artık değere el koyma, salt adil olmayan bir bölüşüm sistemi olarak kavranamaz (Schwartz, 2000). Marx'ın esas problematiği, sınıflı toplumlardaki adil olmayan bölüşümün giderilmesinden daha çok, emeğin ve bir bütün olarak insanlığın özgürleşmesidir. İnsanlığın özgürleşmesi, bölüşüm sisteminin adilleştirilmesini barındırmakla birlikte, onu büyük ölçüde aşar. Buna ek olarak sınıflı toplumlar adil olup olmadığından bağımsız olarak özgürlüğü kısıtlar. Örneğin Marx'a göre kapitalist toplum "adildir", ancak kapitalist toplumda bireyler özgür değildir. *Gotha Programı*'ndaki "emekçilere eşit hak" ve "adil bölüşüm" talebini değerlendirirken Marx, bu taleplerin bir dizi sorunun görmezden gelinmesine neden olan burjuva hukukundan başka bir şey olmadığını kaydeder (1989:30). "Üreticinin hakla sunmuş olduğu emekle orantılıdır; buradaki eşitlik, emeğin ortak ölçü birimi olarak kullanılmasından ibarettir... Bu eşit hak, eşit olmayan bir emek için eşit olmayan bir haktır" (Marx-Engels, 1989:30).

Kapitalist sömürünün önkoşulu baskıdır ve bu baskı, işçi sınıfının hem pozitif hem de negatif özgürlüğünü kısıtlar. Pozitif özgürlüğünü kısıtlar, zira kendi isteklerini gerçekleştirmek için gerekli olan iktidar olanaklarını elinden alır. Negatif özgürlüğünü kısıtlar çünkü, mülk sahibi olmadıkları ve yaşamak için işgüçlerini satmak zorunda olduklarından, baskıdan özgürleşmelerine olanak tanımaz. Ayrıca, kar maksimizasyonu işçi sınıfının işyerindeki negatif özgürlüğünü de engeller. Bütün bunların sonucunda kapitalist sömürü, işçilerin yabancılaşmasına neden olur ve böylelikle son olarak, işçi sınıfının kendi kaderini belirleme anlamında özgürleşiminin de inkarı üzerine kuruludur.

Sömürü, Marksizm dahilinde pek çok farklı biçimde anlaşılmaktadır. Marx'ın sömürüyü "bir grubun diğer bir grup için rızası olmaksızın ve bedeli ödenmeksizin artık değer üretmesi" olarak tanımlaması, bu sorunu daha da karmaşık hale getirmektedir. Zira, bu tanımlamada sömürülenin –dolayısıyla sömürünün- ne olduğu yeterince açık değildir. Bu tanım karşısında Schwartz haklı olarak şu soruyu sorar: "Sömürülenler, artık değer ürettikleri için mi, yoksa artık değer üreten bir emek harcamak zorunda bırakıldıkları için mi sömürülmektedirler?" (2000).

Genel olarak üzerinde anlaşılan 'artık emeğe el koyma' şeklindeki sömürü tanımı bu çerçeveden bakıldığında eksik ve hatalıdır. Zira, el konulacak bir artık üretmeksizin de proletarya zor ve yabancılaşma altın-

da yaşamaktadır. Yine Marx'ın da ifade ettiği gibi, karşılığı ödenen emek, "bir köleye biraz daha iyi bir ücret vermekten başka bir anlam taşımaz ve bir işçiye insan statüsü ve onuru kazandırmaya yetmez" (1979a:229). Bu nedenle, emeğin karşılığının ödenmesi anlamında adil bir sistem de, sömürüyü ortadan kaldırmış olmayacaktır. Sömürünün ortadan kalktığı sistem, emeğin yabancılaşmadan ve zordan arındığı sistemdir.

Marx'a göre, 'doğal haklar', özel mülkiyet haklarına indirgenmiştir ve bağımsız ve bireyci bireylerden oluşan parçalanmış 'sivil' toplumun bir ifadesidir (1975:167-8). Marx için böyle bir toplum ne doğal, ne de istenirdir. Haklara ilişkin bu görüşüyle Marx, adil bölüşümü "modası geçmiş sözel aptallıklar" olarak dışlar ve "haklar ve diğer süprüntüler hakkındaki ideolojik saçmalıklar" olarak mahkum eder (aktaran: Schwartz,2000). Kapitalizmde işçiler kendilerine verilen 'hakkı', yani emeklerinin bir kısmının bedelini alırlar. Ona göre, "sosyalist toplumu eşitliğin imparatorluğu olarak düşünmek çok dar Fransız anlayışıdır, ki eski Özgürlük- Eşitlik- Kardeşlik sloganına dayanır. Bu anlayışın evrimin bir aşamasına tekabül ettiği için, zamanında ve yerinde bir varlık nedeni vardı; ama bizden önce gelen sosyalist ekollerin aşın ölçüde dar bütün kavramları gibi aşılmaya yargılıydı..." (Marx, 1989:57).

Burjuva Özgürlük Tanımı: Tarihsel Kökleri, İzdüşümleri

Marx'ın sözünü ettiği bu 'dar' Fransız anlayışının temelini geliştiren toplum sözleşmecilerine biraz daha yakından bakalım: 1789 Fransız Devrimi'ni yazdıklarıyla birebir etkiledikleri kanısı pek çok yazar tarafından paylaşılan Locke ve Rousseau (Guérin,1989; Ağaoğulları, tarihsiz vd.), zenginliğin hipotetik olarak 'temiz' olan bir eşitsizlikten kaynaklandığını düşünür. Onlara göre, eşitsizlik yeteneklerle ilişkili, bu nedenle de doğaldır. Bu nedenle eşitsizliğin kendisi, özgür olmama halini beraberinde getirmez. Zira özgürlük temel olarak ekonomik olana, mülk edinmeye indirgenmiştir. Bir başka deyişle, herkes mülk edinmekte özgürdür ancak bazıları, yeteneklerinin doğal bir sonucu olarak, diğer bazılardan daha fazla mülk edinebilir.

Rousseau insanın özgür doğduğunu, ancak anlaşma ile birlikte toplum düzeni uğruna bundan vazgeçtiğini ifade eder, ona göre toplum anlaşmasıyla birlikte her birey herkesle birleştiği halde yine kendisine itaat edecek, bu nedenle de eskisi kadar özgür olacaktır (1992:18). İnsan bu anlaşma ile doğal özgürlüğünü kaybedecek ancak istediği ve elde edebileceği şeyler üzerinde sınırsız bir hak elde etmiş olacaktır. Doğal özgürlük, sınırını kişinin kendi kuvvetinde bulan, bir başka deyişle doğal bir eşitsizliğe dayanan bir özgürlükken, toplumsal özgürlük genelin ira-

desiyle sınırlıdır (1992:24). Yine Rousseau'ya göre, genel iradeyi saymayan kişi, özgür olmaya, yani hak elde etmeye zorlanacaktır.

Althusser (1987), Rousseau'nun *Toplum Anlaşması*'nı değerlendirdiği çalışmasında Rousseau'nun anlaşmasının bir "toptan vazgeçme/yabancılaşma" ilişkisi tanımladığını ifade eder. Rousseau'nun kendisi de "içimizden her biri, varlığını, bütün kuvvetini müştereken genel iradenin emrine verir ve biz, her ortağı bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz" (1992:19) diyerek birey ve genel irade arasındaki ilişkiyi yoruma ihtiyaç bırakmayacak açıklıkta tanımlamıştır.

Her iki toplum anlaşmacısının sonuç olarak geldiği nokta esas itibariyle çoğunluğun oyuna dayanan bir 'temsili demokrasi' anlayışıdır. Locke, 17. Yüzyılda antik çağdan örnekler vererek, insanların özgür olduğunu, kimsenin bir diğerini rızası olmaksızın siyasal bir güce boyun eğmeye zorlayamayacağını ve bir sivil toplumun çoğunluğun iradesine dayanmaksızın var olamayacağını ifade eder (Guérin, 1989:35). Rousseau ise, Marx'a yol gösteren İngiltere üzerine yazdığı temsili demokrasi eleştirisine rağmen, bunun karşısında duran doğrudan demokrasinin ise ancak küçük cumhuriyetlerde olası olduğunu savunur. Ve bu ikisinin arasında, Fransız Devrimi'nin 1795'e kadar izleyeceği ara formülü bulur: temsilciler sadece aracı olacak, halkın onaylamadığı hiçbir yasa meşru olmayacak, böylece "burjuvazinin egemen bir parlamento anlayışı ile halkın doğrudan demokrasi arzusu arasında bir ara formül" (Guérin, 1989:39) bulunmuş olacaktır.

1793-95 yılları arasında yaşanan dönemde büyük ölçüde hayata geçirilen bu ara formülün somut ifadeleri ise, 1791 *Evrensel İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi* ve Fransa'nın herşeye rağmen şimdiye dek sahip olduğu en demokratik Anayasa olan *1793 Anayasası*dır. La Fayette tarafından Amerika'nın Paris elçisi Jefferson'a danışılarak hazırlanan Bildirge, insanın doğal, devredilemez ve kutsal hakları olduğu, anciént rejimin bunları yoksaydığı ve bu haklar sayesinde herkesin mutluluğunu sağlanacağı tespitiyle başlar. Dördüncü maddeye kadar bireyin doğal haklarını tanımlayan (özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direnme) Bildirge, daha sonra devletin meşruluk kriterini bu haklarla tanımlar ve devletin varlığının bu hakların korunması için bir araç olmaktan öte bir anlam ifade etmediğinin altını çizer. Ancak, dördüncü maddeden sonra "yasanın buyruğuna direnilemez" diyerek (aktaran Ağaoğulları, tarihsiz:47), ki Rousseau'yu hatırlarsak, yasayı genel irade yapmıştır ve herkes genel iradeye uymaya zorlanacaktır ve böylece özgürlüğü korunacaktır, direnme hakkı geri alınır ve doğal değil, toplumsal özgürlükten söz edilmeye başladığı andan itibaren hakların sınırlarını da devlet çizmeye başlar (Ağaoğulları, tarihsiz:46-55).

1793 Anayasasının 6'ıncı maddesinde ise *özgürlük*, "bireye ait olan başkalarına zarar vermeden herşeyi yapabilme erki" olarak tanımlanır (aktaran Lefebvre,1991:170). Bu, Marx'ın özgürlük düşüncesiyle burjuva özgürlük anlayışının arasındaki sınırları belirleyen bir tanımlamadır. Zira, Fransız Devrimi'nden Mills'e ve çağdaş burjuva kuramcılara uzanan bu anlayış, özgürlüğü 'zordan arınma' olarak, negatif biçimde tanımlar. Oysa, Marx'ta özgürlük, bireylerin birbirleriyle ilişki içinde kendini gerçekleştirmesi biçimde tanımlanır ve bu haliyle pozitiftir.

Lefebvre de toplum sözleşmecileri tarafından öne sürülen 'doğal haklar' kavramının Fransız Burjuva Devrimi ile birlikte gerçek ifadesine kavuştuğunu iddia eder. Ona göre de doğal haklardan biri olan özgürlük, aynı mülkiyet hakkı gibi, sınırları çizilmiş ve dokunulmayan, kolektif değil bireysel bir hak olarak tanımlanmıştır(1991:170). Marx da *Yahudi Sorunu Üzerine* adlı çalışmasında Fransız burjuva devrimcilerinin bu özgürlük anlayışını ironik bir dille eleştirir. Ona göre bu özgürlük anlayışı bireylerin diğer bireylerle birleşmesine değil, ayrıştırılmasına dayalıdır, bu nedenle özgürlük, ayrışma hakkıdır; sınırlanmış bir birey yaratır, hem de kendi kendiyle sınırlanmış bir birey (aktaran Lefebvre, 1991:171). Bu nedenle, burjuvazinin bireysel özgürlük anlayışı da dardır ve Lefebvre'nin de ifade ettiği gibi, sadece 'bireysel bilinç', 'içsel özgürlük' ve 'kişilik' haklarını korumaya yönelmiştir (1991:171). Bu şekliyle burjuvazinin özgürlük tanımı az sayıda öncelikli insanın entelektüel derinlik ve ahlaki samimiyet 'bilinci' geliştirmelerine izin verecek şekilde örgütlenmiştir. Ancak, toplam olarak bakıldığında tanımın kendisi kapitalist topluma ilişkin mistifikasyon sürecinin bir parçasıdır.

Modern (burjuva ve ekonomik) özgürlüğün en önemli özelliği "çoğunlukla gerçekte ayrıcalıklı bir insan kategorisiyle sınırlı bir deneyin felsefi genelleştirilmesine bağlı" olmasıdır (Bauman, 1997:66). Zira özgürlüğün modern anlamda özgürlük olabilmesi, başkalarının özgürlüksüzlüğüyle koşuttur.

Öznesneleştirme ve Özbelirlenim Olarak Marksist Özgürleşme Felsefesi:

Burjuvazinin negatif ve bireyci özgürlük tanımının karşısında, Marx ve Marksistler; somut ve diyalektik, pozitif ve kolektif bir özgürlük tanımı yapar. Özgürlük, Marksistlere göre insanın en genel anlamıyla doğa üzerindeki iktidarının artmasıdır. Bir başka deyişle özgürlük, insanın doğadan, kendi doğasından ve doğal zorunluluklardan uzaklaşmasıyla başlar ve adım adım kazanılır. İnsan kendi doğasına dışarıdan bakabildiği, bir öznesneleştirme sürecine girdiği ölçüde, doğası üzerindeki denetimi de, dolayısıyla özbelirlenimi de artar. Aynı durum insan-doğa

ilişkisi için de geçerlidir. İnsan doğayı nesneleştirdiği ölçüde, elbette kapitalist toplumsal formasyonda doğa-insan ilişkisinin yeniden kurgulanışını sorunun dışında bırakarak, doğa üzerinde denetim kurabilir[1]. Bilinç, işte bu denetimin fonksiyonudur. Heller'ın formülasyonuyla (1984) tikelci kişilikten bireyselliğe geçiş, öznesneleştirmeyi yapacak bilincin işlevidir. Dolayısıyla, özgürleşme ancak bilinç aracılığıyla mümkünün alanına girer. Marksist kuram içinde bilinç ise ancak tarihsel sınıfların üyeleri tarafından kazanılabilir, zira ancak onlar yaşadıkları yabancılaşmanın farkına varabilir ve bu yabancılaşmayı aşmak için gerekli olan koşulların kendisindeki tersine çevrilme olarak ideolojiyi yeniden tersine çevirebilirler (Gramsci, 1986; Heller, 1984).

Özgürlük bir bütün olarak insanlığın doğal belirlenimleri/ zorunlulukları bilinçli etkinliğiyle aşma/geriletmesidir (Cangızbay:1999). Marksizm, özgürlüğün karşı kutbu olan belirlenmişlikleri tanımladığı oranda bilim, özgürleşme pratiğine yöneldiği oranda da bir felsefe olarak ortaya çıkmaktadır. Marx'ın dediği gibi, "koşullar insanı ne kadar oluşturursa, insan da koşulları o kadar oluşturur".

> Sonunda kendi öz toplumsal örgüt biçiminin efendisi olan insan, aynı zamanda doğanın egemeni ve kendisinin efendisi olur -özgür olur. Bu evrensel özgürleşme işini başarmak, proletaryanın tarihsel görevidir. Proletaryaya başarmaya çalıştığı bu tarihsel görevin koşulları ve anlamı üzerine bilgi vermek, proleter hareketin teorik dışavurumunun, bilimsel sosyalizmin ödevidir" (Marx, 1979b:181).

Özgürlüğün bu şekilde tanımlanışı, maddi yasaları tek belirleyici etmen olarak gören Marksizmin düzçizgisel belirlemeci ve ekonomik indirgemeci yorumlarını da spekülatif kılar. Zira maddi yasalar tek belirleyici etmen olarak tanımlandığı ve üstyapının yarattığı etki sadece ve sadece üretici güçlerin daha temel baskısıyla açıklandığı takdirde özgürlük de kaçınılmaz bir zorunluluk halini alacaktır. Bu nedenle sözü edilen yorumlara göre, insan hiçbir şekilde toplumun gidişatından sorumlu tutulamaz (Brenkert, 1998:41); insanın bilinçli etkinliği toplumsal formasyon içinde önceden tanımlanmış rollerin zorunlu kıldığı etkinliklere indirgenmiş olur. Bu haliyle sözü edilen yorumlar, toplumu açıklayan temel öğeyi üretici güçlerin ve üretim ilişkilerinin toplamı olan üretim tarzı olarak değil, sadece üretici güçler olarak görürler (Brenkert, 1998:41). Bunun yanında proleter sınıf mücadelesini nesnel ve öznel etmenlerin bir diyalektiğinin sonucu olarak değil, nesnel etmenlerin belirleyicisi olduğu bir sonuç olarak kavrarlar. Bu konuda Engels *Bloch'a mektubunda* şöyle yazar:

> Bazen gençlerin iktisadi yöne gereğinden fazla ağırlık vermeleri olgusunun sorumluluğu kısmen Marx ve bende olsa gerek.

> Karşıtlarımız karşısında, bizim onlar tarafından yadsınan özsel ilkeyi vurgulamamız gerekiyordu ve o zaman da karşılıklı etkiye katılan öbür etkenlere kendi yerlerini vermenin her zaman ne zamanını buluyorduk, ne yerini ne de fırsatını. Ama bir tarih yaprağı sunmak, yani pratik uygulamaya geçmek söz konusu olduğunda iş değişiyordu ve yanlışlık olanağı kalmıyordu. Ama ne yazık ki, özsel ilkelerini her zaman da çok doğru olmayan bir biçimde benimser benimsemez yeni bir teorinin çok iyi anlaşıldığının ve güçlük çekmeden kullanılabileceğinin sanıldığı çok sık görülüyor. Bizim son günlerdeki "Marksist"lerimizin çoğunu da bu eleştirilerden bağışık tutamam, hatta gülünç şeyler yaptıklarını eklemem gerekir (Engels, 1979a:593).

Sonuçta, salt nesnel süreçlerin belirleyiciliğinden değil, nesnel ve öznel süreçlerin diyalektik bir ilişki içinde belirleyiciliğinden söz ederek, Marksizmi, insanın bilinçli etkinliğini, dolayısıyla "tarih sürecinin düz bir çizgi üzerinde tek yanlı biçimde ilerlemediği, her tarihsel krizin tek bir sonuca doğru gitmediği, ya ileriye doğru tarihsel bir adım ya da geriye doğru tarihsel bir adım olabileceği"ni ifade eder (Mandel, 1998:260). Bu nedenle de özgürlük mutlak olmadığı gibi, insanlık tarihinde zorunlu bir uğrak da değildir. Özetleyecek olursak, Marksizmde özgürlük, birincisi, doğrudan insan bilinciyle ilişkilidir; ikincisi, insanlık tarihinde zorunlu bir uğrak değildir, kazanılır; üçüncüsü, birey tarafından değil ancak tarihsel sınıflar tarafından kazanılır; sonuncusu ise genel ve soyut bir özgürlük yoktur, çeşitli özgürlükler vardır. Özgürlük nosyonu bu pozitif ve toplumsal ilişki düzeyinde kolektif olarak tanımlanan çeşitli özgürlüklerin (basın, örgütlenme, sendikal özgürlük gibi) birliğini ifade eder. Şöyle ki, toplumsal, ekonomik ve siyasal özgürlük olmaksızın, somut bir özgürlükten de söz edilemez.

Bir öznesneleştirme ve özgerçekleştirme olarak özgürlük düşüncesi, Marksizme içkindir. Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*'da tek tek kişilerin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğunu yazar. Tek tek kişilerin özgür gelişimi ise, öznesneleştirmeye, bir başka deyişle kendine dışından, tarihsel bir bakış geliştirebilmeye, kendindelikten kendisi içinliğe geçmeye bağlıdır. İnsan az ya da çok yabancılaşmış bir dünyada doğar. Fakat her insanın dünyayı somut olarak varolduğu biçimiyle algılaması zorunlu değildir. Hatta insanların büyük bir çoğunluğu dünyayı varolduğu biçimiyle algılamaz. Kendindelik, "değerlendirme öncesindeki nedensellik ilişkileri ve bunların belirleniş tarzı" (Öner, 1998:339) ya da nesnel olarak birşeye içsel olan, özünde olan, kendisi için olmak ise varolan nesnel durumun bilincine varmak olarak tanımlanır. Kendindelik ve kendisi içinlik arasındaki ayrımın nedeni yabancılaşma, kendindelikten kendi içinliğe geçişi sağlayacak olan ise praksistir.

Marksizmde bireyselliği tikelcilikten ayıran "insanın toplumsal bir varlık olduğunun, toplum-tarihsel sürecin aynı anda hem öznesi hem nesnesi olduğunun bilincine var(masıdır)" (Lukacs, 1998:78-9). Ve ancak tarihsel sınıfların üyeleri bireyselleşebilir, bu anlamda da tarihi yapabilecek olanlar ancak tarihsel sınıflar olabilir. Zira "proletarya kendi görüş açısından baktığında, kendine yönelik bilgisi bütüne yönelik bilgisiyle çakışır, öyle ki proletarya kendi bilgisinin aynı zamanda hem öznesi hem de nesnesi haline gelir" (Lukacs, 1998:79). Bireyselleşme, bir "bütün insan" haline gelme sürecidir. Marx bu süreci "yabancılaşma ve ekonomik fetişizmden özgürleşme" (aktaran Lefebvre, 1991:xv) olarak tanımlar.

> Marx'a göre, komünizmde özel mülkiyetin ortadan kalkmasıyla birlikte varoluş (*being*) ve varlığın (*existence*) birliği gerçekleşecek ve böylece her birey kendi türüne özgü potansiyellerini geliştirme olanağı bulacak ve gündelik yaşamın kendisi bu sürecin bilinçli bir şekilde işlemesi için gerekli zemini sunacaktır (Heller,1984:18).

Heller, varoluş ve varlığın birliğini tanımlamak için *katharsis* kavramını kullanır. Gramsci de aynı kavramı, "ekonomik bir uğraktan etiko-politik bir uğrağa", "nesnelden öznele", "zorunluluktan özgürlüğe" geçişi tanımlamak için kullanır (Gramsci, 1986:366-7). Katharsis, bireyin içinde yaşadığı koşullara dair yabancılaşmasının ortadan kalkması ve böylelikle özgürleşmesidir. Gramsci için bu durum, işçi sovyetlerinde somutlanmıştır.

Heller'a göre kişi birtakım tikellikleriyle birlikte toplumsal ilişkilerin içine doğar ve bu ilişkiler tarafından toplumsallaştırılır; bu aynı zamanda bir asimilasyon sürecidir de. Kişinin yeteneklerini ne yönde geliştireceği ve ihtiyaçlarını hangi hiyerarşik sıralama içinde karşılayacağı toplumsal ilişkiler tarafından belirlenir (1984). Bu durumda, bir anlamda toplum bireye karşı konumlandırılmaktadır. Bireylerin yeniden üretimleriyle açığa çıkan toplumsal yapı, bireylerin özgürleşim potansiyellerini hem sınırlayan hem de açıklaştıran bir işlev görmektedir. "İnsan kendisinden bağımsız olarak varolan bir dünyanın içine doğar. Bu dünya insana kendisini hazır bir veri olarak sunar, ancak yine bu dünyadır ki birey onun içinde kendi kendini desteklemeli ve kendi yaşayabilirliğini test etmelidir" (Heller, 1984:4).

Marx'ta öznesneleştirme ve "insanın kendisini, çeşitli arzularına, yeteneklerine ve becerilerine göre kendi (üretici) faaliyetleri, ilişkileri ve kendisini anlamak için kurguladığı düşünce sistemleri içinde nesneleştirmesi ya da yaratması" (Brenkert, 1998:127) yoluyla gerçekleştirilen özbelirlenim, ancak toplumsal ilişki içinde olanaklıdır. Burjuva özgürlük anlayışının tersine, Marksizmde insan ancak başka insanlar ve doğa ile

etkin ve karşılıklı bir ilişki içinde öznesneleştirimini gerçekleştirebilir. Marx, özgürlüğü özbelirlenim olarak tanımladığı ölçüde, Mills'in aksine, bir özgürlük ilkesi yaklaşımı ya da haklar ve görevlerle tanımlanan bir görev etiği değil, bir erdem etiği öne sürmüş olur (Brenkert, 1998:124). Bu erdem etiğinin dayanağı, kişinin yetenek, arzu ve becerileridir. Özgerçekleştirim bu yetenek, arzu ve becerileri hayata geçirmek ve bunları geliştirmektir. Bu bağlamda Marksizm, yeteneklerini başkalarına zarar vermediği sürece istediği ölçüde geliştirme anlayışına dayalı burjuva özgürlük tanımına karşı çıkar ve yeteneklerin tam olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini savunur (Brenkert, 1998:134).Yeteneklerin tam olarak gelişmesinin önündeki öncelikli engel ise, işbölümünün yarattığı uzmanlaşmadır. Uzmanlaşma, işgücü piyasasında geri dönülmez biçimde geliştirilmesi istenen değil, geliştirilmesi gereken yeteneği sonsuz ölçüde tekrarlamaya dayalı olduğu ölçüde özgerçekleştirim olanağını ortadan kaldıran bir işlev görür.

İnsanın doğa ile ilişkisi bakımından özbelirlenim ise insanın doğayı ihtiyaçlarını karşılayabilecek ölçüde denetlemesini ve bu denetim için harcadığı emeğin en aza indirilmiş olmasını gerektirir. Bir başka ve bildiğimiz deyişle üretici güçlerin gelişimini ve doğal olarak, toplumsal bir ilişkiyi öngerektirir.

Sonuç olarak burjuva özgürlük düşüncesi negatiftir, bireyseldir, önceden verilmiştir ve soyuttur. Marksizmde özgürlük ise, zorunluluklarla belirlenmiş ve toplumsal ilişki içindeki bireyin yeteneklerini/insani potansiyellerini tam olarak geliştirmek üzere belirlenimleri aşma; özbelirlenim ve özdenetime yaklaşma sürecidir. Bu şekliyle de pozitiftir, toplumsaldır, kolektiftir, önceden verilmiş değildir ve somuttur.

Notlar

1 Bugün bulunduğumuz noktada, insan-doğa ilişkilerinin yeniden tanımlanması bir gereklilik olmakla birlikte, kimi kuramcıların savunduğunun aksine, insan-merkezli doğa anlayışı, zorunlu olarak vazgeçilmesi gereken bir tutum değildir. Zira, bugün yaşanan ekolojik krizin kaynağı, insan-merkezli doğa anlayışı değil, kapitalist toplumsal formasyon altında insanın ve insanlığın çıkarının özgül bir biçimde yeniden tanımlanarak bütünlüğünü yitirmesidir.

Kaynakça

Ağaoğulları, M.A. (tarihsiz) Fransız Devrimi: Ulus-Devlet Tarih Sahnesinde, yayınlanmamış çalışma.
Althusser, L. (1987) Politika ve Tarih, çev. A. Şenel ve Ö. Sezgin, Ankara: Verso.
Bauman, Z. (1997) Özgürlük, çev. V. Erenus, İstanbul: Sarmal.
Brenkert, G. (1998) Marx'ın Özgürlük Etiği, çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı.

Cangızbay, K. (2000) "Hürriyetin Felsefesinden Hürriyetin Bilimine ya da Bilimsiz Siyaset Olmaz", *Düşünen Siyaset* Yıl:1, sayı:10, 13-19.
Gramsci, A. (1986) *Selections from Prison Notebooks*, der. ve çev. Q. Hoare ve G.N. Smith, London: Lawrence and Wishart.
Guérin, D. (1986) *Fransa'da Sınıf Mücadeleleri*, çev: Y. Alogan, İstanbul: Yazın.
Heller, A. (1984) *Everyday Life*, London: Methuen.
Lucaks, G. (1998) *Tarih ve Sınıf Bilinci* çev. Yılmaz Öner İstanbul: Metis.
Lefebvre, H. (1991) *Critique of Everyday Life*, London: Verso.
Mandel, E. (1998) "Niçin Bir Marksistim?", *Ernest Mandel'in Marksizmi* içinde, çev. B. Tanatar, İstanbul: Yazın.
Marx, K.(1990) *Alman İdeolojisi*, çev. H. Erbil, İstanbul: Melsa.
Marx, K. (1999) *Grundrisse*, çev. A. Gelen, Ankara: Sol.
Marx, K. ve Engels, F. (1979a) *Seçme Yapıtlar II*, çev. S. Belli vd., Ankara: Sol.
Marx, K. ve Engels, F. (1979b) *Seçme Yapıtlar III*, çev. S. Belli vd., Ankara: Sol.
Marx, K. ve Engels, F. (1989) *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*, çev. M. Kabagil, Ankara: Sol.
Rousseau, J. J. *Toplum Anlaşması*, çev. V. Günyol, Ankara: MEB.
Schwartz, J. (1994) "What is Wrong with Exploitation?", www.lists.village.virginia.edu.

Praksis (1) 2001, 92-119.

İlişki ve Süreç Olarak Sınıf

Ellen Meiksins Wood

Sınıf hakkında kuramsal olarak düşünmenin gerçekte yalnızca iki yolu vardır: Ya yapısal bir yer olarak ya da toplumsal bir ilişki olarak. Bunların birincisi ve daha yaygın olanı sınıfı gelir, "piyasa şansları" ya da meslek gibi "iktisadi" ölçütlere göre farklılaşan bir "tabakalaşma" biçimi, hiyerarşik yapıdaki bir katman olarak görür. Bu jeolojik modelin tersine, sınıfın artığa el koyanlar ile üreticiler arasındaki ve Marx'ın deyişini kullanacak olursak, "artık emeğin doğrudan üreticilerden çekilip alındığı" özgül biçim tarafından belirlenen bir ilişki olarak ele alındığı toplumsal-tarihsel bir kavrayış da vardır.

Eğer bu kavrayışlardan ikincisi özel olarak Marksistse, ilki klasik sosyolojiden Marksizmin bazı varyantlarına kadar geniş bir spektrumu kapsar. Böylece, örneğin 'üretim araçlarıyla ilişki' olarak tanımlanan sınıf, geleneksel tabakalaşma kuramının gelir farklılaşmasından çok da farklı bir biçim almayabilir ve 'Rasyonel Tercih Marksizmi' başlığı altında üretilen en yeni ve en etkili sınıf kuramlarından bazıları sınıfın odağını bilinçli olarak, toplumsal artığa el koyma ilişkilerinden 'varlık' ya da 'nimetlerin' dağıtılmasına kaydırır. Burada da tabakalaşma kuramlarında olduğu gibi asıl ilke görece üstünlük ya da eşitsizliktir; artığa el koyanlar ve üreticiler arasındaki doğrudan toplumsal ilişkiler değil, yapısal bir hiyerarşiye farklılaşmış biçimde yerleşen insanlar arasındaki karşılaştırmadır[1]. Aksine 'klasik' Marksizm için odak, toplumsal ilişkinin kendisinde, artığa el koyanlar ve üreticiler arasındaki ilişki dinamiğinde, toplumsal ve tarihsel süreçleri açıklayan çelişki ve çatışmalardadır; sadece bir karşılaştırma ölçüsü olarak eşitsizliğin kuramsal bir kıymeti yoktur.

Bu ayırt edici Marksist sınıf kavrayışı, hem bizzat Marx hem de tarihsel materyalist gelenek içinde çalışan diğer kuramcılar tarafından dikkat çekecek kadar az geliştirilmiştir. Bunun en önemli istisnası E. P. Thompson olmuştur; ama o, bu kavrayışı kendi tarihsel çalışmasında bilinçli olarak örnek-

lemiş olsa da, sistematik bir sınıf teorisini bu terimlerle hiç dillendirmemiştir. Genel sınıf tanımına dair yapmaya giriştiği az sayıda imalı ve provokatif mütalaada da epeyi bir tartışma yaratmıştır. Bunun ise hakim jeolojik model ile tarihsel-materyalist sınıf kuramı arasındaki meselelerin açıklığa kavuşmasına pek faydası olmamıştır.

Bu makaleyi yazdığımda[2] yapmaya çalıştığım şey Thompson'ın çalışmasından, onun açık biçimde ortaya koyduğundan daha çok geliştirilmiş bir sınıf kuramı çıkarmaktı. Bunu yaparken sınıf üzerine bazı görüşlerimi Thompson'a yakıştırma riskine girdiğimi biliyordum ama -şimdi olduğum gibi- onun görüşlerini çarpıtmadığıma emindim. Thompson'ın sınıf kavrayışını yeterince "yapısal" bulmayan Marksist eleştirmenlerini cevaplayarak ilerledim; bu yaklaşım, onun çok ekonomist ya da çok sınıf indirgemeci olarak eleştirilmesinin daha muhtemel olduğu şu post-Marksist günlerde modası geçmiş bir şey olarak görünebilse de, sınıf kuramında tartışılan daha genel meseleleri kavramak için bana hala önemli görünüyor.

Bu tezi az çok olduğu gibi bırakmak için bir neden daha var. Thompson'ın Marksist eleştirmenleri ve soldaki güncel anti-Marksist moda arasında merak uyandırıcı bir yakınlaşma yaşandı. Bu makaleyi ilk olarak yazdığımda, Thompson 'post-Marksist' bir yönde ilerlemekte olan kişiler tarafından eleştiriliyordu. Bu eleştirmenler onun, 'yapısal' sınıf konumları ve bilinçli sınıf oluşumları arasında otomatik bir denklem olmadığını teslim etmiş birisi olarak yeterince ileri gitmediğini iddia ettiler. Thompson, kendi 'indirgemeci olmayan' Marksizminin sonuçlarıyla 'yüzleşmekten' kaçınmakla suçlandı. Sel suyunun önündeki seti bir kez açınca görünüşte onunla post-Marksist olumsallık arasında hiç bir şey kalmamıştı.

Göreceğimiz gibi bu eleştiri onun, 'nesnel' yapıları öznel 'deneyim' ve kültür içinde çözmekle, sınıfı sınıf bilinciyle özdeşleştirmekle ve yapısal belirlenimleri öznel deneyim içinde çözmekle suçlandığı Marksist itirazla paradoksal biçimde yakınlaştı. Biri onu sınıf bilincinin olmadığı yerde sınıf görmediği için azarlarken diğeri sınıfı her yerde, bütün ve 'hazır' bir biçimde, popüler kültürün tüm görüntülerinde görmekle suçladı. Bu görünüşte zıt olan eleştirilerin her ikisi de, yapısal zorunluluk ile ampirik olumsallık arasında hiç bir şeyin bulunmadığı, tarihsel belirlenimlere yer olmayan ve insan failliğiyle birlikte yapılaşmış süreçlerin olmadığı, esasen tarihdışı bir dünya görüşü olarak gördüğüm şeyi çıkış noktası olarak alıyor.

Sınıfın Yapısal Tanımı: E. P. Thompson ve Onu Eleştirenler

Thompson, "üretim ilişkileri mekanik olarak sınıf bilincini belirlemediği" için, "sınıfın sadece üretim ilişkileri açısından tanımlanamayabile-

ceğine", yanlış biçimde inanmakla suçlanmıştır (Cohen, 1978: 75). Thompson'ın tersine Gerald Cohen sınıfın üretim ilişkilerine referansla "yapısal olarak", "az çok ("matematiksel" değilse bile) kesinlikle" tanımlanabileceğini ileri sürer (1978: 75). Cohen, Thompson yapısal sınıf tanımını reddeder ve sınıfı üretim ilişkileri yerine sınıf bilinci ve kültüre "referansla" tanımlar, der. Cohen'le mutabık olan ve Thompson'ı nesnel ve yapısal belirlenimleri göz ardı etmekle suçlayan Perry Anderson da, "sonuç, çok fazla voluntarist ve öznelci bir sınıf tanımıdır", görüşünü ileri sürer (1980: 40).

Ne Anderson ne de Cohen üretim ilişkilerinin sınıf bilincini ya da sınıf örgütlerinin oluşumunu "mekanik olarak" belirlediğini ileri sürmek istemezler. Aksine, Cohen burada Thompson'ı, zorunlu olarak bu tür bir mekanik belirlenimciliği akla getirdiği şeklindeki hatalı varsayıma dayanarak, yapısal sınıf tanımını feda etmeye fazlasıyla gönüllü olduğu için eleştirmektedir. İki eleştirmen de, Thompson için sınıf bilincinin olmadığı yerde sınıfın olmadığında ısrarlıdır. Başka bir deyişle, onun sınıf kavrayışı, Marx'ın "kendinde sınıf" ve "kendi için sınıf" ayrımına, "nesnel" olarak var olan bir sınıf ile etkin ve bilinçli bir tarihsel özne olarak, diğer sınıflara karşı var olan bir sınıf arasındaki ayrıma izin vermez. Bu teze göre Thompson, eğer sınıf tanımı yapıyorsa, bunu ikincisiyle özdeşleştirir. Bir sınıf, bu biçimde var olana kadar sınıf değildir.

Tam tersinin doğru olduğu iddia edilebilir: Thompson'ın sınıf kavrayışının büyük gücü, sınıf bilincinin yokluğunda da sınıfın eylemlerini tesbit etme ve açıklama yetisine sahip olmasıdır. Öte yandan, onu eleştirenlerin aklında var gibi görünen türden yapısal bir tanımı benimseyenlerin, açıkça görülür bilinçli sınıf oluşumlarının yokluğunda, ne sınıfın etkinliğine işaret edecek etkili bir yolları, ne de sınıfın, tarihsel gerçekliğe dışarıdan dayatılan ideolojik olarak güdülenmiş bir kuramsal inşadan başka bir şey olmadığı iddiasına verilecek geçerli bir cevapları yoktur. Bu tezi burada geliştirmek niyetindeyim ama aynı zamanda Thompson'ın çalışmasının bu yönünü görmedeki zaafın, onun nesnel yapıları ihmal etmesiyle değil, onu eleştirenlerin neyin yapısal belirlenim sayıldığına dair anlayışlarıyla ilgili olduğunu ileri sürmek istiyorum.

Thompson'ı eleştirenlerin süreçlere karşı yapılar, ya da süreçleri yaşayan yapılar gördüğü yerde, Thompson yapılaşmış süreçler görür. Bu ayrım epistemolojik bir ayrımı yansıtır: Bir yanda teorik bilginin –yapıların bilgisi- 'durağan kavramsal temsil'le ilgili bir mesele olduğu ve hareket ile değişmenin farklı, empirik bir idrak alanına ait olduğu görüşü; öte yanda yapıyı tarihle karşı karşıya getirmeyen, kuramın tarihsel kategorilere uyum sağlayabildiği, "sürecin araştırılmasına uygun kavramlar"ın bulunduğu bir bilgi görüşü (Thompson, 1978a: 237).

Thompson'ın bize üretim ilişkilerine dair çok az şey söylediği ve onları yeterince özgül bir biçimde tanımlarken başarısız olduğu doğru olabilir. Gerçekte çok fazla şeyi verili kabul etmiş olabilir. Ama onu sınıfı sınıf bilincine "referansla" ya da sınıf bilinci "açısından" tanımlamakla suçlamak, basitçe asıl meseleyi atlamaktır. Örneğin, Perry Anderson aşağıdaki ifadeyi Thompson'a bir cevap olarak, onun aşırı derecede voluntarist ve öznelci sınıf kavramına bir hücum ve Cohen'in eleştirisinin genişletilmesi olarak düşünmüş olsa da, Thompson'ın sınıf kavrayışının Anderson'un bu ifadesiyle uyuşmadığı hiç de açık değildir:

> Bir toplumsal formasyona, içindeki sınıflara nesnel konumlarını vererek ve her sınıftaki failleri dağıtarak temel birliğini veren şey hakim üretim biçimidir ve öyle olmalıdır. Sonuç, tipik biçimde nesnel bir sınıf mücadelesidir... Sınıf mücadelesi düzenin sürdürülmesinde nedensel bir önkoşul değildir, zira sınıflar üretim biçimleri tarafından kurulurlar, tersi değil (Anderson, 1978: 55).

"Sınıflar üretim biçimleri tarafından kurulurlar" önermesi, üretim biçimlerinin birden bire aktif sınıf oluşumlarını yarattıkları ya da sınıf oluşumu sürecinin sorunsuz ve mekanik olduğu anlamına gelmedikçe –ki Anderson'da (ve aslında Cohen'de) bunun böyle olmadığı açıktır- Thompson (kuşkusuz üsluba ilişkin bazı çekincelerle) bunu hemen kabul edebilirdi. Onun tarihsel projesi, üretim ilişkilerinin insanları nesnel sınıf durumlarına yerleştirdiğini, bu durumların temel antagonizmalar ve çıkar çatışmaları içerdiğini, böylece mücadelenin koşullarını yarattıklarını varsayar. Sınıf oluşumları ve sınıf bilincinin keşfi, insanlar bu sınıf durumlarını "deneyimledikçe" ve "yaşadıkça", mücadele sürecinden doğarlar. İşte bu anlamda sınıf mücadelesi sınıfı önceler. Sömürü "sınıfsal biçimlerde deneyimlenir ve ancak o zaman sınıf oluşumlarına yol açar" demek tam anlamıyla sömürü koşullarının, üretim ilişkilerinin, deneyimlenmek üzere orada olduğunu söylemektir (Thompson, 1978b: 149).

Ne var ki nesnel belirlenimler kendilerini boş ve edilgen hammaddeye değil, etkin ve bilinçli tarihsel varlıklara dayatırlar. Sınıf oluşumları, "erkekler ve kadınlar, 'toplumsal ilişkilerin bütünlüğü' içerisinde, miras aldıkları kültür ve beklentilerle, üretim ilişkilerini yaşadıkça ve belirlenmiş durumlarını deneyimledikçe ve bu deneyimleri kültürel biçimlerde yaşadıkça" doğar ve gelişir (Thompson, 1978b: 150). Bu kesinlikle şu anlama gelir ki, hiçbir yapısal sınıf tanımı kendi başına sınıf oluşumu sorununu çözemez ve "hiç bir model bize sürecin belirli bir 'evre'sinde 'doğru' sınıf oluşumunun ne olması gerektiğini söyleyemez" (Thompson, 1978b: 150).

Aynı zamanda, eğer sınıf oluşumları toplumsal ilişkilerin ve tarihsel mirasların karmaşık bütünlüğü içerisinde 'yaşanarak' ve 'deneyimlenerek' ortaya çıkıyorlarsa, yaşanan ve deneyimlenen şeyi önvarsayarlar: üre-

tim ilişkileri ve "insanların içinde doğduğu ya da gönülsüzce girdiği" belirlenmiş durumlar (Thompson, 1968: 10). Şeyleri "sınıfsal biçimlerde" deneyimlemek için insanlar sınıf durumlarına "nesnel olarak yerleştirilmiş" olmalıdırlar; ama bu, sınıf oluşumunun sonu değil, başlangıcıdır. Sınıfların üretim biçimleri tarafından kurulması ve sınıf oluşumu süreci arasında ayrım yapmak, küçük ya da kuramsal olarak önemsiz bir nokta değildir. İnsanları sınıf yerlerine göre, tümdengelimsel olarak bir şemaya yerleştirmekte ne kadar başarılı olursak olalım, sınıf oluşumu sorununun baki kalacağı ve hem kuramsal, hem de siyasal olarak daha anlamlı cevaplar yaratabileceğini söylemek de önemsiz değildir. Kritik olan nokta, Marksist bir sınıf teorisinin temel görevinin sınıf "yerleri"ni saptamaktan çok sınıf oluşumu süreçlerini açıklamak olduğudur.

Aslında Thompson, nesnel, yapısal sınıf belirlenimlerini ihmal ettiği için değil, bilakis, temel kaygısı olan sınıf oluşumu süreçlerini, onu eleştirenlerin yapar göründüğü gibi, "nesnel" maddi belirlenim alanından ayrılan salt bir olumsallık ve öznellik alanına havale etmeyi reddettiği için voluntarizm ve öznelcilikle suçlanıyor. O, yapıyı tarihle karşı karşıya getiren ve sınıfa dair "yapısal" açıklamayı nesnel, durağan sınıf yerlerinin şemasını çizmekle özdeşleştirirken, sınıf oluşumu sürecini görünüşte daha önemsiz bir tarihsel ve empirik açıklamaya ayıran kuramsal bir dualizmden yola çıkmaz. Bunun yerine, tarihsel materyalizmin ilkelerini ve maddi olarak yapılaşmış tarihsel süreçler kavrayışını ciddiye alan Thompson, sınıf oluşumu sürecini maddi belirlenimlerin "mantığı" tarafından biçimlenen tarihsel bir süreç olarak görür.

Aslında Thompson, durumu onu eleştirenlerin aleyhine çevirebilir. *The Making of the English Working Class*'da [*İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*] vurguladığı gibi, sınıfı bir "yapı" ya da "şey" olarak tanımlamayı reddetmesinin temel amaçlarından biri, sınıf kavramının varlığını "olguya dayatılan ve değer yargısı içeren toplumsal bir inşa" olmanın dışında inkar edenlere, özellikle de burjuva sosyal bilimcilere karşı savunmak olmuştur (Thompson, 1968: 10). O, bu inkarları zaman içinde toplumsal ilişkiler, kurumlar ve değerlerde bir kalıp olarak gözlenecek bir ilişki ve süreç olarak sınıf kavramında ısrar ederek göğüslemiştir. Diğer bir deyişle sınıf, yalnızca süreçte görünür olan bir fenomendir.

Sınıfın inkarı, özellikle de onun gerçekliğine dikkat çekecek tarihsel bir netlik olmadığı zaman, yalnızca 'yapısal' sınıf tanımını yeniden dillendirerek cevaplanamaz. Aslında bu, sınıfın olgular üzerine dayatılan kuramsal bir inşaya indirgenmesinden daha iyi bir şey değildir. İhtiyaç duyulan şey, toplumun 'sınıfsal biçimlerde' tabakalaşmasının toplumsal ilişkileri ve tarihsel süreçleri gerçekte nasıl etkilediğini göstermenin bir yoludur. Öyleyse asıl mesele, bizi, nesnel sınıf durumlarının toplumsal

gerçekliği fiilen nasıl biçimlendirdiğini keşfetmeye çağıran bir sınıf kavrayışına sahip olmaktır, yoksa sadece "sınıf eşittir üretim araçlarıyla ilişki" biçimindeki totolojik önermeyi tekrar tekrar dile getirmek değil.

İlişki ve süreç olarak sınıf kavramı şunları vurgular: Üretim araçlarıyla olan nesnel ilişkiler önemlidir; çünkü antagonizmalar kurar, çatışma ve mücadeleler yaratırlar; bu çatışma ve mücadeleler kendilerini sınıf bilincinde ya da açıkça görülebilir oluşumlarda açığa vurmasalar bile, toplumsal deneyimi "sınıfsal biçimlerde" şekillendirirler; ve zaman içerisinde bu ilişkilerin kendi mantıklarını, kendi kalıplarını toplumsal süreçlere nasıl dayattığını fark edebiliriz. Tümüyle "yapısal" sınıf kavrayışları, sınıfın kendi mantığını dayatma yollarını aramamızı gerekli kılmaz, çünkü sınıflar tanım gereği basitçe oradadır.

Yine de Thompson, sınıfı tümüyle "yapısal" terimlerle tanımlamaktan geri durarak, kavramı, sınıf bilincinin fark edilemeyeceği tüm tarihsel durumlarda uygulanamaz hale getirdiği için hücuma uğramıştır[3]. Ne var ki, ilişki ve süreç olarak sınıf vurgusu, tam da sınıfın varlığına dair sorgulanamayacak bir kanıt sağlayacak iyi tanımlanmış sınıf bilinci görünümlerinin olmadığı durumlarda özellikle önemlidir. Bu, özellikle sanayi kapitalizminden önceki toplumsal formasyonlara uyar; sanayi kapitalizmi on dokuzuncu yüzyıl İngilteresi'nde tarihte ilk kez açıkça görünür sınıf oluşumları üretmiş ve gözlemcileri sınıfı fark etmeye ve onu kavramak için kavramsal gereçler sağlamaya zorlamıştı.

Aslında, iddia edilebilir ki Thompson, meseleden kaçınmak ya da sınıfı verili kabul etmek yerine, bu tür belirsiz durumlara da uygulanabilecek bir sınıf açıklaması yapmaya çalışmış olan tek Marksisttir. Buradaki amacı sınıf bilincinin yokluğunda sınıfın varlığını inkar etmek değil, aksine, bilinçli olarak sınıfsal tanımlı kurum ve değerlere sahip "olgun" sınıf oluşumlarından da önce ve bunun önkoşulu olmak üzere, sınıfsal belirleyicilerin toplumsal süreçleri nasıl şekillendirdiğini, insanların nasıl "sınıfsal biçimlerde" davrandığını göstererek bu inkarları cevaplamaktır (Thompson, 1978b: 147).

Öyleyse, örneğin Thompson'ın onsekizinci yüzyıl İngiliz toplumunu tanımlamak için geçici olarak önerdiği "sınıf olmadan sınıf mücadelesi" formülü, sınıfsal olarak yapılaşmış toplumsal ilişkilerin sınıf bilinci olmayan failler üzerindeki ve bilinçli sınıf oluşumları için bir önkoşul olarak etkilerini göstermeyi amaçlar. Sınıf mücadelesi böylece sınıftan önce gelir, hem sınıf oluşumlarının üretim ilişkilerinden doğan bir çatışma ve mücadele deneyimi gerektirmesi anlamında, hem de henüz sınıf bilincine sahip oluşumları olmayan toplumlarda bile "sınıfsal biçimlerde" yapılaşmış çatışma ve mücadelelerin var olması anlamında.

'Sınıf'ın evrensel uygulanabilirliğini kurtarmak için tümüyle yapısal bir tanımın gerektiğini iddia etmek, sınıf bilincinin yokluğunda, sınıfların, toplumsal süreçlerin dinamikleri için pratik sonuçları olmadan sadece 'üretim araçlarıyla olan nesnel ilişkiler' olarak var olduğunu söylemektir. Belki de böylece, gerçekte sınıfı sınıf bilincine indirgeyen Thompson değil onu eleştirenlerdir. Thompson, tersine, "nesnel üretim ilişkilerinin", iyi tanımlanmış bir sınıf bilincinde ifade edilsin ya da edilmesin, her zaman önem taşıdığını iddia eder görünüyor -değişik tarihsel bağlamlarda değişik biçimlerde önem taşısalar ve ancak tarihsel süreçlerin sonucunda sınıf oluşumlarını üretseler de. Asıl mesele, dikkatimizi nesnel sınıf durumlarının tam olarak nasıl ve hangi farklı biçimlerde önemli olduğuna çevirecek bir sınıf kavrayışına sahip olmaktır.

Öyleyse Thompson, aslında, sınıfların, "belirleyici üretim ilişkileri" içinde olan ve bunun sonucunda ortak bir deneyimi paylaşan insanlar, ortak çıkarlarının farkına vardıkları ve "sınıfsal biçimlerde" düşünmeye ve değer atfetmeye başladıkları için ortaya çıktıklarını ya da "vuku bulduklarını" söylemektedir[4]; ama bu, ona göre sınıfların sınıf bilincinden önce, herhangi anlamlı bir biçimde var olmadığı anlamına gelmez. Tam aksine, "nesnel" sınıf durumları zaten var olduğu için sınıf bilinci mümkündür. Elbette onun birincil kaygısı, dikkati, sınıf durumlarının belirleyici tarihsel koşullarda sınıf oluşumlarını ortaya çıkardığı karmaşık ve çoğu zaman çelişkili tarihsel süreçler üzerine odaklamaktır. Tümüyle "yapısal" sınıf tanımlarına gelince, tamamlanmış sınıf oluşumlarını tanımlayamayacakları için, ya sadece nesnel sınıf dağılımlarının değişken tarihsel süreçler üzerine uyguladığı aynı belirleyici basınçları ifade etme amacı taşırlar -ki bu durumda Thompson ve onu eleştirenler arasındaki fark büyük ölçüde bir vurgu sorunudur- ya da bu tür tanımlar herhangi bir anlamlı şeye işaret etmezler.

İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu

Thompson'ın nesnel belirlenimleri öznel faktörler lehine ihmal ettiği önermesi, onun temel tarihsel çalışması olan *The Making of The English Working Class*'ın Perry Anderson tarafından yapılan belirgin biçimde keskin bir eleştirisinde, pratik bir sınamaya tabi tutulmuştur. Anderson, Thompson'ın bu çalışmasında nesnel sermaye birikimi ve sanayileşme süreçlerinin ikincil ve İngiliz proleteryasının oluşumuna dışsal olarak ele alındığını iddia eder:

> Onun araştırma nesneleri ... yapısal dönüşümler -iktisadi, siyasal ve demografik- değil, bunların o 'korkunç yıllar' boyunca yaşamış olanların öznel deneyimindeki tortularıdır. Sonuç, bir bütün olarak İngiliz işçi sınıfını bilfiil oluşturan nesnel-öznel belirlenimlerin karmaşık

> çeşitliliğini, tüm hareketi sınıfın öznelliğinin içinde olan basit bir mağduriyet-direniş diyalektiğine indirgemektir (Anderson, 1980: 39).

Anderson diyor ki, aslında Thompson'da sanayi kapitalizminin doğuşu, Tudor zamanlarına kadar giden uzun ve büyük ölçüde "öznel" ve İngiliz işçi sınıfının oluşumunun süregiden bir popüler kültür geleneğindeki tedrici bir gelişme olarak göründüğü, bir süreçteki salt bir uğrak haline geliyor (1980: 34). Anderson'a göre, burada,

> heterojen zanaatkarlar grubunun, küçük üreticilerin, tarım emekçilerinin, ev işçilerinin, alelade yoksulların aşama aşama toplandığı, dağıtıldığı ve, önceleri biçimsel ücret sözleşmesi bağımlılığı, nihayet mekanize üretim araçlarıyla entegrasyonun getirdiği gerçek bağımlılık yoluyla, sermayeye tabi emek durumuna indirildiği tarihsel sürecin tümünün gerçek bir incelemesi yoktur (1980: 33).

Anderson buradan hareketle, Thompson'ın bize "İngiliz işçi sınıfı oluşturulduğu kadar kendini de oluşturmuştur" önermesini sınamak için hiç bir araç sağlamadığını, çünkü "faillik" ve "zorunluluk" arasındaki oransal ilişki için bir ölçü vermediğini ileri sürer. Gereken an azından, "Sanayi Devrimi tarafından bir emek gücünün nesnel olarak bir araya getirilişi ve dönüştürülüşü, ve ona tepki olarak bir sınıf kültürünün öznel olarak filizlenişinin birlikte irdelenmesidir" (Anderson, 1980: 32). "Üretim biçiminin kendisi yerine üreticilerin dolaysız deneyimi"ne odaklanarak, Thompson bize denklemin yalnızca öznel öğelerini verir (Anderson, 1980: 33).

Anderson, Thompson'ın tezindeki en karakteristik ve sorunlu iki temayı hakh olarak yalıtıyor: popüler geleneklerdeki, "feci" Sanayi Devrimi kanılmasını aşan süreklilik üzerine vurgusu ve İngiliz işçi sınıfının oluşumundaki kritik anlan tarihsel olarak, murat anının 1790-1832 dönemine geleceği şekilde, yani üretim ve emek gücünün sanayi kapitalizmi tarafından dönüştürülmesinin çok ileri gitmesinden önce ve o tarihten sonra işçi sınıfında yaşanan büyük değişikliklere dair bir şey söylemeden yerleştirmekteki ısrarı (1980: 45).

Anderson'un söylediği gibi, burada elbette zorluklar ortaya çıkıyor. Popüler geleneklerin -özgül olarak proleter değil ama demokratik ve "zanaatkarane" eski gelenekler- sürekliliğine yapılan vurgu, 1790-1832 işçi sınıfında neyin yeni olduğunu, bu sınıf oluşumunda neyin özgül olarak proleter ya da sanayi kapitalizmine özgü olduğunun kavranmasını ilk bakışta zorlaştırabilir. Tam olarak ne "oluşturulmuştur", ve yeni sanayi kapitalizmi düzeni bu oluşumda ne rol üstlenmiştir? Zamansal parametreler de sorun teşkil edebilir. "Oluşum" sürecini 1832'de, sınai dönüşüm

tamamlanmaktan uzakken bitirmek, Thompson tarafından anahatları çizilen sınıf bilinci, kurumları ve değerlerindeki gelişmelerin üretim tarzındaki 'nesnel' dönüşümlerden bağımsız olarak gerçekleştiğini ima etmek olarak görünebilir.

Kuşkusuz burada İngiliz işçi sınıfının doğası ve gelişmesine dair tartışılması gereken pek çok tarihyazımsal mesele var. Ama gerçek sorun, Thompson'ın popüler geleneklerin sürekliliğindeki ısrarı ve işçi sınıfı oluşumuna dair açıkça kendine has dönemselleştirmesinin, nesnel belirlenimler aleyhine öznel faktörlerle meşgul olmayı yansıtıp yansıtmadığıdır. Thompson'ın niyeti "öznel" gelişmeleri (popüler kültürün evrimi), "nesnel" faktörlere (sermaye birikimi ve sanayileşme süreçleri) karşı kurgulamak mıdır?

Thompson'ın tezindeki ilk çarpıcı nokta şudur: Popüler kültürün sürekliliğindeki tüm ısrarına rağmen, kendi tezini, Sanayi Devrimi'nin "yeni bir insan ırkı" gibi görünecek kadar yeni bir sınıfın doğuşuyla damgalanan, önemli ve aslında 'feci' bir tarihsel kilometre taşını temsil ettiği görüşünün reddi değil, teyit edilmesi olarak görür. Başka bir deyişle amacı, kapitalist gelişmenin radikal ve nesnel dönüşümlerine karşı işçi sınıfı kültürünün öznel sürekliliğini iddia etmek değil, aksine, süreklilikler içindeki değişmeleri ortaya sermek ve açıklamaktır.

Thompson'ın vurguları kısmen, dahil olduğu tartışmaların, Sanayi Devrimi'nin etkilerine dair 'hayat standardı' tezi gibi tartışmaların, "feci" ve "feci değil" ya da "emprisist" analizler arası çekişmelerin vs. terimlerine uymak için şekillenmiştir. O, diğer şeylerin yanısıra, sanayi kapitalizminin getirdiği bozulma ve kargaşanın önemini sorgulayan veya 'sanayileşme'nin genel olarak ilerlemeci ve gelişmeci eğilimleri içindeki zorlukların varlığını kabul etseler de, bunları üretim sistemine dışsal olan nedenlere -örneğin 'iş çevrimleri'ne- bağlayan bir dizi tarihsel -ve ideolojik- ortodoksilere cevap vermektedir. Bu tezlere bazen, bir kaç işçi sınıfından ayrı olarak tek bir işçi sınıfının var olduğunun inkar edilmesi eşlik eder.

İşçi sınıfı deneyiminin çoğulluğuna, ev işçilerinin ya da zanaatkarların "sanayi öncesi" deneyimleriyle yeni sınai düzence tümüyle emilmiş olan fabrika amelelerinin deneyimleri arasındaki farklara yapılan bir vurgu, kapitalist ideolojiye özel olarak hizmet edebilir. Bu, örneğin, sanayi kapitalizminin yarattığı zorluk ve yerinden olmaları 'sanayi öncesi' ya da geleneksel işçilerle sınırlayan tezler için özellikle kullanışlıdır. Bu yorumlarda, modern işçi sürekli olarak ileriye ve yukarı ilerlerken, bu tür işçilerin yaşadıkları düşüş, basitçe "makinalaşma süreçlerince yerinden edilme", "ilerleme" ve geliştirilmiş sınai yöntemlerin kaçınılmaz ve gayri şahsi sonucu haline gelir.

Thompson, onu eleştirenler tarafından getirilen kanıtları karşısına alarak, tek bir işçi sınıfı nosyonunu olduğu kadar 'facia' görüşünü de savunur. Görevlerinden biri, belirli istatistiksel kriterlere göre 1790-1840 döneminde ortalama maddi standartlarda hafif bir iyileşme olmuş olsa da, neden bu iyileşmenin işçilerce, yeni sınıf oluşumları, "tabanı güçlü ve bilinçli örgütler -sendikalar, dost dernekler, eğitsel ve dini hareketler, siyasal örgütler, süreli yayınlar"ın yanısıra "işçi sınıfı entelektüel gelenekleri, işçi sınıfı topluluğu modelleri ve bir işçi sınıfı duygu yapısı"- yaratarak baş ettikleri bir "facia" olarak yaşandığını açıklamaktır (Thompson, 1968: 213, 231). Görünüşteki deneyim çoğulluğuna rağmen, bu kurumlar ve bilinç biçimleri yeni bir işçi sınıfı oluşumunun elle tutulur kanıtlarıdır ve bunların halkın huzursuzluğunda görülen dışa vurumları Sanayi Devrimi'ne ilişkin "iyimser" görüşün aleyhine tanıklık eder.

Ama Thompson, bu kez de bu sınıf oluşumunun yeni üretim sistemi henüz gelişmemişken görünür biçimde mevcut olduğu, bu sınıf oluşumunu meydana getiren ve aslında karakteristik kurumlarını başlatan çok sayıda işçinin sanayileşmenin yarattığı "yeni bir insan ırkı"na ait olmayıp, hala görünürde "sanayi-öncesi" ev ve zanaatkar emeği biçimlerine dahil olduğu ve fabrika amelelerinin muhtemelen (pamuk bölgeleri hariç) 1840lardan önce "Emek hareketinin çekirdeği"ni oluşturmadığı gerçeğini açıklama sorunuyla yüz yüze gelir (1968: 211). Bu olguların ışığında, dışarıdan bakarak yeni işçi sınıfının basitçe sanayi kapitalizminin karakteristiği olan yeni üretim biçimleri tarafından meydana getirildiğini ileri sürmek zor olacaktır. Geleneksel ve yeni emek biçimlerini -zanaatkarlar, ev emeği, fabrika amelelerini- birleştiren sınıf oluşumlarının sorgulanamaz surette var olmasını açıklamak için, birleştirici bir deneyim teşhis etmek zorunlu hale gelir; bu, aynı zamanda Sanayi Devrimi'nin "feci" etkisinin, görünürde sınai üretimin dönüşümünün hala sirayet etmediği sektörlerde yaşanmış olmasını da açıklar.

Burada Thompson'ı eleştirenler -Anderson'un eleştirisinin akla getirdiği üzere- onun zanaatkar ve fabrika amelelerinin nesnel çoğulluğunu aşmak için, fiilen ve nesnel olarak onları tek bir sınıfta birleştiren süreçlere dair bir şey söylemeden, "öznel" deneyimler, acı çekme ve popüler kültürün sürekliliğine çok fazla güvendiğini ileri sürebilirler. Aslında, bu eleştirmenler, Thompson için, bir bilinç birliği üzerinden tanımlandığı sürece nesnel bir birliğin gerekli olmadığını da ileri sürebilirler.

Ama bunun gibi eleştiriler Thompson'ın anti-Marksist rakiplerine çok fazla taviz verir. Örneğin, "iyimser" ve "empirisist" tezler, en azından örtük biçimde "olgular" ve "değerler", kendi "nesnel" standartları ve "hayat kalitesi" ile ilgisi olan salt "öznel" standartlar arasında bir karşıtlık kurmaya dayanırlar. Bu karşıtlık, Thompson'ın tezinin odağında olan

sömürü, üretim ilişkileri ve sınıf mücadelesi sorunlarını öznellik alanına tenzil ederken; nesnelliği, iş çevrimleri, teknoloji, ücret ve fiyat endeksleri gibi "sağlam" ve "gayri şahsi" faktörlerle özdeşleştirmek suretiyle meseleleri kararlmak için kullanılabilir. Thompson, elbette "hayat standartı" ile ilgilenmekle birlikte, bunun koşullarını sadece öznel terimlerle değil, kapitalist üretim ilişkilerinin nesnel gerçeklikleri ve bunların hayatın örgütlenmesindeki dışa vurumları üzerinden tanımlar.

Nesnel Belirlenimler

Söz konusu dönemde farklı tür işçilerce ortak olarak deneyimlenen en önemli nesnel koşul, sömürünün yoğunlaşmasıydı; Thompson da *The Making of The English Working Class*'ın "Sömürü" başlıklı bir girişle başlayan ikinci ve merkezi bölümünü bu durumun et lerinin tasvirine ayırır[5]. O, sömürünün yalnızca mağdur olmayla ilgili et leriyle değil, işin (aynı zamanda boş zamanın) dağılımı ve örgütlenmesindeki etkileriyle, en çok da çalışma saa erinin uzaması, artan uzmanlaşma, aile ekonomisinin yıkılması vs. gibi, iş disiplini ve çalışmanın yoğunluğu için getirdiği sonuçlarla da ilgilenir[6]. Bu sömürü ilişkisinin nasıl "mül yet ve Devlet iktidarının mütekabil biçimleri"nde, yasal ve siyasal biçimlerde ifade bulduğunu ve sömürünün yoğunlaşmasının nasıl karşı-devrimci siyasal baskıyla birleştiğini de göz önüne alır (Thompson, 1968: 215-18). Bunlar elbette, Marksist bir bakış açısından, "öznel" diye bir kenara atılamayacak faktörlerdir; Thompson da bunları "empirisist" tezin "sağlam olgular"ının karşısına koyar, ama nesnelliğe karşı öznellik olarak değil, "olgular"ın temelini oluşturan gerçek nesnel belirlenimler olarak:

> Emekten tasarruf etmeye yarayan icatlar hangi toplumsal simya yoluyla sefilleştirme araçları haline geldi? Ham olgu -kötü bir hasat- insan tercihinin ötesinde görünebilir. Ancak bu olgunun bir sonuç doğurması belirli bir insan ilişkisi bütünlüğü yoluyla oldu: hukuk, mülkiyet, iktidar. 'Şiddetli düşüş ve iş çevriminin akışı' gibi gösterişli bir cümleyle karşılaştığımızda gardımızı almalıyız. Zira bu iş çevriminin arkasında, bazı mal edinme türlerini (kira, faiz, kar) besleyen ve diğer bazılarını (hırsızlık, feodal haraçlar) yasadışı ilan eden, bazı çatışma türlerini (rekabet, silahlı muharebe) meşrulaştıran ve diğerlerine (sendikacılık, ekmek ayaklanmaları, halkın siyasal örgütlenmeleri) engel olan ... bir toplumsal ilişkiler yapısı vardır (Thompson, 1968: 224-5).

1790-1832 arası gelişmelerini etkileyen temel nesnel belirlenimler öyleyse, kapitalist mal edinme biçimlerinin başarılı olması, bunun getirdiği, sömürünün yoğunlaşması ve bu sömürünün sürdürülmesini sağlayan toplumsal ilişkiler yapısı, yasal biçimler ve siyasal güçlerdir. Önemli

olan nokta şudur: Bu faktörler hem "geleneksel", hem de yeni emek biçimlerini etkiledi ve bu ikisinin ortak "deneyimleri", bunun getirdiği mücadeleyle birlikte, -sömürü ilişkilerinde özel bir şeffaflık anı ve siyasal baskıyla artan bir açıklık yaratan bir geçiş döneminde- sınıf oluşumu sürecinin temelini teşkil etti.

Thompson'ın tezinin özel önem ve inceliği, "sanayi öncesi" biçimlerin görünürdeki sürekliliğinin aldatıcı olabileceğini göstermesinde yatar. O, ev ve zanaatkar üretiminin de -yerlerinden olmasalar bile-, fabrika sistemini yaratan aynı süreç ve aynı sömürü biçimi tarafından dönüştürüldüğünü iddia eder. Aslında, yeni sömürü ilişkisinin en şeffaf olduğu yer işyeri dışı sanayilerdir. Örneğin "sanayileşme"nin zorluklarını yalnızca "makinalaşma süreçlerinin yerlerinden etmesi"ne atfeden tezleri şöyle cevaplar:

> Dokumacıların ya da 'lağım' işçilerinin sefaletini, 'makinalaşma süreci tarafından yerlerinden edilen eski zanaatlerin gerilemesindeki kerteler' olarak geçiştirmek olmaz; hatta ne de alçaltıcı bağlamında, 'kazançları en düşük olanlar fabrikada çalışanlar arasında değil, gelenekleri ve yöntemleri onsekizinci yüzyıla ait olan ev işçileri arasındaydı' ifadesini kabul edebiliriz. Bu ifadelerin bizi yönelttiği fikir, bu koşulların zihinlerimizde Sanayi Devrimi'nin hakiki iyileştirici saikinden bir şekilde yahtılabileceğidir -onlar 'eski', 'sanayi öncesi' bir düzene aitken, yeni kapitalist düzenin kendine has özellikleri buharın, fabrika teknisyenlerinin ve hali vakti yerinde mühendislerin olduğu yerdedir. Ne var ki, işyeri dışı sanayilerde istihdam edilenlerin sayısı 1780-1830 arasında çok artmıştır ve bunu arttıran da büyük çoğunlukla buhar ve fabrikaydı. İpliği eğiren değirmendi ve işyeri dışında çalışanların istihdam edilmesini sağlayan ölçüm çubuğunu yapan dökümhanelerdi. İdeoloji birini göklere çıkarıp diğerini yere batırmak isteyebilir, ama olgular bizi her birinin tek bir sürecin tamamlayıcı parçaları ... olduğunu söylemeye yöneltmelidir. Dahası, işyeri dışında çalışanların durumundaki kötüleşme, çok nadiren 'makinalaşma süreci tarafından yerinden edilen' öbeğinin akla getirdiği kadar basitti; bu, haysiyetsiz zanaatlerdekine benzer sömürü yöntemleriyle elde edilmişti ve çoğu zaman makine rekabetinden önce geliyordu.... Aslında diyebiliriz ki, büyük ölçekli az para-çok işe dayanan işyeri dışı çalışma, bu devrimin fabrika üretimi ve buhar kadar ayrılmaz bir parçasıydı (Thompson, 1968: 288-9)[7].

Thompson anti-Marksist karşıtlarının ideolojik temellerini, basitçe analizin odağını 'sanayileşme'den kapitalizme kaydırarak zayıflatır[8]. Başka bir deyişle, dikkatimizi tümüyle "teknolojik" faktörlerden, aynı zamanda iş çevrimleri ve piyasa ilişkilerinden -kapitalist ideolojinin tipik sığınakları- üretim ilişkilerine ve sınıfsal sömürüye çeker. Bu (Marksist) bakış

açısından Thompson, sanayileşmenin erken evrelerinde işçi sınıfı oluşumlarının varlığını açıklayabilir; zira özsel kapitalist üretim ve sömürü ilişkileri zaten vardı ve aslında bizzat sanayileşmenin önkoşuluydular.

Öyleyse, bir dizi sebepten dolayı Thompson ne fabrika sisteminin yeni baştan bir işçi sınıfı ürettiğini söyleyen basit önermeyi, ne de emek gücünün nesnel olarak "bir araya gelmesi, dağıtılması ve dönüşmesi"nin, "buna tepki olarak" bir sınıf bilincinin ve kültürünün ortaya çıkışından önce gelmesi gerektiği iddiasını kabul edemez."Heterojen gruplar"dan işçi sınıfının oluşumunun, bu grupların "bir araya getirildiği, dağıtıldığı ve önceleri biçimsel ücret sözleşmesi bağımlılığında, nihayet mekanize üretim araçlarıyla entegrasyonun getirdiği gerçek bağımlılıkla, sermayeye tabi emek durumuna indirildiği" sürecin tamamlamasını beklemek zorunda olduğunu kabul edemez.

"Biçimsel tabiyet" artığa el koyanla üretici arasındaki kapitalist ilişkinin kurulmasını temsil eder ki bu, bunu izleyen, çoğunlukla 'sanayileşme' denen, üretimdeki 'gerçek' dönüşümün önkoşulu, hatta güdüleyici kuvvetidir. 'Biçimsel tabiyet', 'gerçek tabiyet' süreci hepsini içine alıp fabrikalarda 'bir araya getirmeden' dahi önce, farklı türden işçiler üzerinde belirleyici bir güç olarak ve onlar arasında birleştirici bir deneyim olarak etkide bulunur.

Öyleyse, çok önemli bir anlamda, bu heterojen grupları bir sınıfta birleştiren, sadece nesnel bir "biraraya getiriliş" değil, "deneyim"dir -"deneyim" bu bağlamda nesnel belirlenimlerin, üretim ilişkilerinin ve sınıfsal sömürünün etkilerini anlatıyor olsa da. Aslında, üretim ilişkileri ve sınıf oluşumu arasındaki bağlantı muhtemelen başka bir şekilde kavranamaz, çünkü insanlar asla üretim sürecinde sınıf oluşumları dahilinde bir araya gelmez. Emek gücünün "bir araya getirilmesi ve dönüştürülmesi" tamamlandığında bile, insanlar en iyi ihtimalle üretim birimlerinde, fabrikada vs. bir araya gelirler. Bu tür bireysel birimleri aşan biçimde sınıf oluşumlarında bir araya gelmeleri ise başka türden bir süreçtir, onların ortak bir deneyim ve ortak çıkarlara dair bilinçlerine ve bunlar üzerinden hareket etme eğilimlerine bağlıdır. (Bu konuya tekrar döneceğim.)

Thompson belki de gerçek tabiyetin aleyhine biçimsel tabiyete odaklanmakla eleştiriliyor olabilir. Aslında tezinde, kapitalist sömürünün belirleyici ve birleştirici gücüne ve "sanayi öncesi" işçiler üzerindeki etkilerine odaklanmasından ve"gerçek tabiyet"in tamamlanmasının yol açtığı diğer bir "facia" olan "sanayileşme"nin ve mekanik üretimin özgüllüğünü göreli olarak ihmal etmesinden kaynaklanan zaaflar vardır. Örneğin Perry Anderson, 1840'lardan sonra, dönüşüm az çok tamamken, işçi sınıfının sınai ve siyasal örgütlenmelerindeki ve sınıf bilincindeki derin

değişmelere atıfta bulunur -ona göre bunlar Thompson'ın tezinin açıklayamayacağı değişmelerdir (1980: 213)[9] Fakat bu, Thompson'ın nesnel değil öznel belirlenimlere yoğunlaştığını söylemekle aynı şey değildir - üretim ilişkileri ve sınıfsal sömürüye odaklanan Marksist kuramın temel öncüllerini "öznelci" diye toptan bir kenara atabilecek olan 'iyimser' ve "empirisist" bakış açısından söylenmezse tabii.

İngiliz işçi sınıfının oluşumunun "fabrika sisteminin kendiliğinden üretimi" olduğunu reddetmenin daha genel kuramsal ve siyasal başka sebepleri vardır. Thompson'ın tarihsel projesinin tümünün temel kuramsal ve metodolojik ilkesi şudur: Nesnel belirlenimler -üretim ilişkilerinin ve çalışma koşullarının dönüşümü- kendilerini "sınıflanamayan farklılaşmamış insan hammaddesi"ne değil, tarihsel miras, gelenek ve değerlerin taşıyıcısı olan tarihsel varlıklara dayatırlar (Thompson, 1968: 213). Bu, diğer şeylerin yanısıra şu demektir: Mutlak tüm tarihsel dönüşümleri, en radikal olanları bile, kesen süreklilikler vardır ve aslında radikal dönüşümler tam da -sadece?- süreklilikler içerisinde izleri sürülerek ortaya konabilir ve temellendirilebilir. Aynı şekilde, Thompson'ın popüler kültürün sürekliliğini vurgulaması, popüler kültürün geçirdiği dönüşümleri reddetmeye değil tesbit etmeye ve vurgulamaya yöneliktir.

Bu, belki de gerçek anlamda tarihsel olan tüm izahların karakteristik özelliğidir, ancak, Thompson'ın tezi bundan fazlasını içerir. Onun tarihsel materyalizmi için, "nesnel" ve "öznel"in ikici biçimde ayrılan, (kendilerini kolayca 'zorunluluk' ve 'faillik' ölçümüne bırakan) birbiriyle sadece dışsal olarak ve mekanik biçimde ilişkili olan, nesnel etki ve öznel tepki olarak 'birbirleriyle ardışık' şeyler olmadığını fark etmek zorunludur (Thompson, 1978a: 298). Toplumsal analize bir şekilde, aynı anda "nesne" ve "özne" olan, nesnel süreçlerde hem fail hem de maddi güç olarak bulunan bilinçli ve etkin tarihsel varlıkların rolünü dahil etmek gereklidir.

Nihayet Thompson'ın analiz biçimi, kültürü ve değerleriyle işçi sınıfının kendisini "oluşturma"daki etkin rolünü kavramayı mümkün kılar. Bu rol bir yanda "Sanayi Devrimi'nin emek gücünü nesnel olarak bir araya getirmesi ve dönüştürmesi"nden, bir yandan da -bunun sonucunda?- "buna tepki olarak bir sınıf kültürünün yaratılmasını"ndan çıkarılan formülasyonlar tarafından kararsızlaştırılabilir. İşçi sınıfının öz-etkinliğinin tanınması Thompson'ın sadece tarihsel değil siyasal projesi için de merkezidir.

İlişki ve Süreç Olarak Sınıf

Öyleyse Thompson'ın kaygısı, sınıfı tarihte görünür kılmak ve onun nesnel belirlenimlerini, yalnızca hiçbir fiili toplumsal güç ya da süreci ifade etmeyen kuramsal inşalar olarak değil, tarihsel güçler ve dünyadaki gerçek etkiler olarak ortaya koymaktır. Bu demektir ki o, sınıfın özünü

sadece "yapısal konumlar"a değil, ilişkilere -sınıf oluşumu süreçlerinin saikini oluşturan sömürü, çatışma ve mücadele ilişkileri- yerleştirir. Ne var ki bu vurgu çoğu zaman onun voluntarizminin ve öznelciliğinin, nesnel belirlenimleri ihmal edişinin bir kanıtı olarak seçilip alınır. Açıktır ki onun, sınıfı, örneğin, ilişkilere giren ya da süreçler yaşayan bir yapıdan çok, ilişki ve süreç olarak görmesi daha yakın bir irdeleme gerektirir. Ben de burada, Thompson'dan çok benim sınıf kuramım olabilecek şeyi geliştirirken alışılmış yorum özgürlüğünden fazlasını kullanacağım.

"İlişki olarak sınıf" aslında iki ilişki içerir: sınıflar arasındaki ilişki ve aynı sınıfın üyeleri arasındaki ilişki. Sınıflar arasındaki ilişkinin sınıfın tanımı için özsel olduğunu vurgulamanın önemi, gelir dağılımı, meslek grupları, statü, ya da başka herhangi bir ölçüte odaklanmış olsunlar, ilişkilerle değil, farklar, eşitsizlikler ve hiyerarşi ile ilgili olan "tabakalaşma" kuramlarının oluşturduğu arkaplana karşı düşünüldüğünde kendiliğinden ortaya çıkar. Tahakküm ve sömürü gibi ilişkileri dışarıda bırakan bir sınıf tanımı (sınıfın bir 'tabakalaşma kategorisi' olduğu kabul ediliyorsa tabii) kullanmanın sosyolojik ve ideolojik sonuçlarına işaret etmek kesinlikle yersizdir. Daha da önemlisi, bu tür tabakalaşma kategorileri sınıfı tümüyle görünmez kılabilirler. Eşitsizlikten oluşan bir süreklilikte, sınıflar arasındaki bölünme çizgisi neresidir? Bir tabakalaşma yapısındaki nitel kopuş neresidir[10]?

Üretim araçlarıyla olan ilişki ölçütü dahi bu tür sınırları çizmek için yeterli değildir ve kolayca geleneksel tabakalaşma kuramına asimile edilebilir. Örneğin, "üretim araçlarıyla olan ilişkiler"i, önemini içerdiği sömürüye dayalı ve antagonistik toplumsal ilişkilerde değil, sağladığı farklı 'piyasa şansları'nda görerek, salt gelir farklılaşmaları olarak değerlendirmek mümkündür[11]. Böylece sınıflar arasındaki farklar belirsiz ve önemsiz hale gelir. Eğer sınıflar herhangi bir ilişkiye giriyorsa, o da piyasadaki dolaylı ve gayri şahsi bireysel rekabet ilişkisidir. Bu da açık nitel kopuklukları ya da antagonizmaların olmadığı, sadece mallar ve hizmetler için yarışta göreli üstünlük ve zayıflıktan oluşan nicel bir sürekliliğin var olduğu bir ilişkidir.

Thompson'ın bir ilişki olarak sınıf tezinin büyük kısmını açık bir biçimde yönelttiği yer, bir 'tabakalaşma kategorisi' olarak sınıftır, tam da tabakalaşma kuramları sınıfı görünmez kılmaya eğilimli oldukları için[12]. Bu hücumun en açık hedefi geleneksel anti-Marksist sosyolojidir; fakat Thompson, belirli Marksist sınıf yaklaşımları ile bu sosyolojik sihir numaraları arasında ortaklıklar olduğunu sık sık vurgular, ikisi de sınıf ilişkileri ve çatışmalarının dinamiklerinde ifadesini bulan nitel toplumsal kırılmalardan çok soyut olarak tanımlanmış sınıf yerleriyle ilgilenir.

Sınıflar arasındaki ilişkide antagonizmaların tesbit edilmesi bir sınıf tanımı için gerekli olsa da yeterli değildir. Bu da bizi içsel bir ilişki, bir sınıfın üyeleri arasındaki bir ilişki olarak sınıfa götürür. Bu anlamda bir ilişki olarak sınıf fikri, sınıfların nasıl temel üretim ilişkileriyle bağlantılı olduğuna ilişkin belirli önermeler de içerir.

Üretim ilişkileri sınıf ilişkilerinin temelidir önermesi, mutlaka herhangi bir materyalist sınıf kuramının temelidir ancak, kendi başına meseleyi pek fazla ilerletemez. Eğer sınıfın üretim ilişkileriyle eşanlamlı olduğunu söyleyemiyorsak, (genellikle kaçınılan) sınıf ve onun üretimdeki temeli arasındaki bağlantının doğasını tam olarak tanımlamak sorunuyla hala karşı karşıyayız demektir.

Üretim ilişkileri, üretim süreci ve üretenler ile onların artık emeğine el koyanlar arasındaki antagonistik bağ tarafından bir araya getirilen insanlar arasındaki ilişkilerdir. Doğrudan üreticiler ve onların artık emeğine el koyanlar arasındaki bölünme, bu ilişkiye içkin olan çıkar karşıtlığı, kuşkusuz sınıfsal antagonizmaların altında yatan kutuplaşmaları tanımlar. Fakat sınıf ilişkileri üretim ilişkilerine indirgenemez. İlkin, üretim ilişkilerine içkin olan açık kutuplaşmalar (açık oldukları zaman) tarihsel sınıfların tüm potansiyel üyelerini kolaylıkla açıklayamaz. Esasen, tek tek artığa el koyanlar sömürü güçlerini arkalarında duran sınıf gücüne borçlu olsalar da, üreten ve artığa el koyan sınıflar değildir. Çok basitçe söylemek gerekirse, bir sınıf içerisinde toplanan insanlar tümüyle doğrudan doğruya üretim sürecinin kendisi ya da artığa el koyma süreci tarafından bir araya getirilmemişlerdir.

Kapitalist tarafından, işbirliğine dayanan bir iş bölümü çerçevesinde toplanan işçiler, doğrudan üretim sürecinde bir araya getirilmişlerdir. Her bir işçi belirli bir (bireysel ya da kolektif) kapitalistle, bir tür doğrudan ilişkiye sahiptir, tam olarak köylünün, rantına el koyan toprak sahibiyle doğrudan doğruya ilişkili olması gibi. Örneğin, birbirlerinden bağımsız çalışan fakat, bilinçli olarak ona karşı birleşmeseler de, aynı toprak sahibini paylaşan köylüler arasında da bir tür doğrudan ilişkinin bulunduğu söylenebilir.

Bir sınıfın üyeleri arasındaki, ya da bu üyelerle diğer sınıflar arasındaki ilişki, başka bir türdendir. Ne üretim sürecinin kendisi, ne de artık çıkarma süreci onları bilfiil bir araya getirir. 'Sınıf' yalnızca bir üretim birimi'nde toplanan ya da bir artığa el koyma birimi'nde ortak bir sömürücüyle karşı karşıya gelen işçileri anlatmaz. Sınıf, ilk andaki dolaysız üretim sürecinin ve dolaysız artık çıkarma bağının ötesine giden bir bağlantıyı akla getirir; bu bağıntı belirli üretim ve artığa el koyma birimleri boyunca uzanır. Üretim sürecinin ihtiva ettiği bağlantı ve karşıtlıklar sınıfın temeli-

dir ama, üretim sürecinde benzer konumları işgal eden insanlar arasındaki ilişki doğrudan doğruya üretim ve el koyma süreci tarafından yaratılmaz.

Bir sınıfın üyelerini rapteden bağlantılar, sınıfın üretim ilişkileri tarafından yapısal olarak belirlendiğini söyleyen basit önermeyle tanımlanmazlar. Üretim ilişkilerinin, üretim ilişkilerinde benzer konumları işgal etseler de, üretim ve artığa el koyma sürecinde bilfiil bir araya getirilmemiş olan insanlar arasında hangi anlamda ve hangi dolayımlar yoluyla bağlantılar kurduğunun açıklanması gerekir. Yukarıda gördüğümüz gibi, *The Making of the English Working Class*'da Thompson tam da bu soruya yönelmiştir. Burada, doğrudan doğruya üretim sürecinde bir araya gelmeyen ve hatta çok farklı üretim biçimleriyle meşgul olan işçiler arasındaki sınıf ilişkilerinin mevcudiyetini açıklamaya çalışmıştır. Onun izahına göre, bu ilişkilerin kalbinde yatan şey aslında üretim ilişkileridir; üretim ilişkilerinin belirleyici yapısal basıncı ancak tarihsel bir sınıf oluşumu sürecinde gerçekleştikleri sürece ortaya konabilir ve bu basınçlar kuramsal olarak ancak deneyim kavramı dolayımıyla kavranabilir.

Sınıf oluşumunu, Thompson'ın "deneyim"i gibi kavramlara başvurmadan açıklamak özellikle zordur. İnsanlar üretim ve artığa el koymaya - bu süreçlerin ürettiği bileşim, bölünme ve çatışmalar- doğrudan katılabilirken, sınıf kendini onlara bu kadar hazır biçimde sunmaz. İnsanlar hiçbir zaman sınıflar içerisinde bilfiil 'bir araya getirilmediğinden', bir üretim biçiminin sınıfların oluşumunda uyguladığı belirleyici basınç, ortak bir deneyim gibi bir şeye başvurmadan kolayca açıklanamaz -üretim ilişkilerinin, üreticiler ve artığa el koyanlar arasındaki bölünmenin ve özellikle de sömürü ilişkilerine ilişkin olan çatışma ve mücadelelerin yaşanmış bir deneyimi. Bu yaşama deneyimi aracılığıyla toplumsal bilinç ve yine onunla birlikte "bir sınıf olarak davranma eğilimi" şekillenir (Thompson, 1978a: 85). Deneyim dolayımı, üretim ilişkileri ve sınıf arasındaki denkleme bir kez dahil edilince, onun içerdiği tarihsel ve kültürel özellikler de dahil olur. Bu elbette meseleyi karmaşıklaştırır fakat, Thompson'ın yaptığı gibi, üretim ilişkilerinin sınıfın ortaya çıkmasını sağlama mekanizmasının karmaşıklığını teslim etmek, üretim ilişkilerinin belirleyici basıncını inkar etmek demek değildir.

Thompson, "deneyim" üzerine yaptığı vurgu nedeniyle idealizmle suçlanmıştır; sanki bu nosyon materyalist halatlarından kurtulmuş gibi. Onun bu kavramı kullanışı mutlak surette, 'toplumsal varoluş' ve toplumsal bilinç arasındaki bağlantıyı zayıflatmak ya da tarihsel materyalizmin, bilinçle olan ilişkisinde toplumsal varoluşa verdiği önceliği inkar etmek amacı taşımaz. Aksine, Thompson zaman zaman deneyim düzeyleri arasında bir ayrım yapsa da ("yaşanan deneyim" ve "algılanan de-

neyim"), bu terimi öncelikli olarak, "toplumsal varoluş ve toplumsal bilinç arasında zorunlu bir ara terim", toplumsal varoluşun bilinci belirlemedeki aracısı olarak kullanır: "Deneyim yoluyladır ki üretim biçimi diğer faaliyetler üzerinde belirleyici bir basınç uygular" (1978a: 290)[13]. Bu anlamda deneyim kesin surette 'belirlenimin deneyimi'dir (Thompson, 1978a: 298). Aslında, Marx'ın toplumsal varoluş kavramı açıkça, sadece gayri şahsi bir 'nesnel yapı' olarak üretim biçimine değil, insanların onu yaşama (insan 'deneyimleme' demekten zorlukla kaçınıyor) tarzına gönderme yaptığından, Thompson'ın "deneyim"i büyük ölçüde "toplumsal varoluş"la örtüşür.

Öyleyse, "deneyim" kavramı, "nesnel yapılar" insanların hayatlarına bir şey yaparlar ve bu yüzden de, örneğin, yalnızca üretim ilişkileri değil, sınıflar da vardır, demektir. Bu 'yapılar'ın insanların hayatlarına ne yaptığını, nasıl yaptığını ve insanların buna ilişkin olarak ne yaptıklarını -ya da , Thompson'ın ifade edebileceği şekliyle, yapılaşmış süreçlerin belirleyici basınçlarının insanlarca nasıl deneyimlendiği ve bunlarla nasıl baş edildiğini- araştırmak tarihçinin veya sosyoloğun görevidir. "Deneyim" kavramının ihtiva ettiği kuramsal mesajın ana fikri, diğer şeylerin yanısıra, şudur: Belirleyici basınçların işleyişi tarihsel ve bu yüzden de dolayımsız olarak empirik bir sorundur. Kuramsal olan ve empirik olan arasında bir kopukluk olamaz; tarihçi Thompson da kuramcı Thompson'ın ortaya koyduğu görevi hemen devralır.

Ne Marx, ne Thompson, ne de bir başkası, maddi koşulların bilinçli, etkin varlıklar -bilinçli etkinliklerinin kendisi de maddi bir güç olan varlıklar- üzerindeki etkisini göstermek ya da bu etkilerin sonsuz sayıda farklı ve tarihsel olarak özgül empirik biçim aldığı olgusunu kavramak için 'katı' bir kuramsal sözce tasarlamıştır. Fakat bu karmaşıklıkların, sadece kavramsal düzenlilik ya da tüm önemli tarihsel sorunları kuramsal düzlemde çözmeyi amaçlayan bir "yapısal tanımlar' çerçevesi uğruna gözardı edilmesi, kuramsal katılığın kesinlikle bir parçası olamaz. Ne de bu karmaşıklıkların, farklı bir söylem düzeyine, 'kuramsal' olan yerine "empirik" olana ait olan başka bir gerçeklik düzeninde -"nesnel yapılar" alanından farklı olarak tarih alanında- var olduğunu teslim etmek yeterlidir. Bunların bir şekilde kuramsal çerçevenin kendisi tarafından tanınması ve "yapı" nosyonuna dahil edilmesi gereklidir -örneğin, Thompson'ın "yapılaşmış süreçler" nosyonunda olduğu gibi.

Tümdengelimsel yapısal sınıf tanımları, ortak bir üretim ilişkileri deneyimini paylaşan ama üretim sürecinin kendisi tarafından birleştirilmeyen insanların sahip olduğu "bir sınıf olarak davranma eğilimi"nin doğasının -onunla birlikte giden uyum ve bilincin derecesinin, ortak hedef, kurum, örgüt ve birleşik eylemlerde ifade edilişinin- zamanla nasıl de-

ğiştiğini açıklamayı bırakın, insanların neden böyle bir eğilime sahip olduklarını bile açıklayamazlar. Bu tür tanımlar, sınıf oluşumuna karşı olan basınçlar -hakim üretim biçiminin yapısına ve nesnel belirlenimlerine içkin olabilecek basınçlar- ile kaynaşma ve ortak eylem yönünde ve bunlara karşı olan saikler arasındaki gerilimi hesaba katamazlar.

"Yapılaşmış süreç" olarak sınıf nosyonu, aksine, sınıfın oluşumunun yapısal temeli antagonistik üretim ilişkilerinde bulunmakla birlikte, bu ilişkilerce uygulanan yapısal basınçların sınıfların oluşumunda bilfiil etkide bulundukları özel biçimlerin tarihsel ve sosyolojik analizce empirik olarak çözülmesi gereken açık uçlu bir sorun olduğunu kabul eder. Bu tür bir sınıf kavrayışı aynı zamanda, sınıfa ilişkin en önemli ve sorunlu noktaların burada yattığını ve sosyolojik bir gereç ya da siyasal strateji için bir rehber olarak olsun, sınıf analizinin kullanışlılığının sınıf oluşumu sürecini açıklama yetisine bağlı olduğunu da kabul eder. Bu demektir ki, herhangi bir sınıf tanımı, sürecin araştırılmasının yolunu açmalı, bunu önlememelidir.

Thompson'ın süreç olarak sınıf üzerindeki ısrarı yine, sınıfı sınıf bilinciyle eşitlediği ya da başka bir şekilde söylemek gerekirse, sınıf fenomeninin kendisini, sınıfı "etkin bir tarihsel özne" yapan koşullarla karıştırdığı suçlamasını (Cohen, 1978: 76) gündeme getirir. Bu suçlamayla ilgili olarak söylenecek ilk şey bizzat bu suçlamanın bir kafa karışıklığına dayandığıdır: Bu suçlama, bir taraftan sınıf bilinci -sınıf kimliğinin etkin olarak farkında olma- ile diğer yanda, sınıf durumlarınca çeşitli biçimlerde şekillendirilmiş ama henüz kendi kendinin farkında olan ve bilinçli bir sınıf kimliğinde ifade bulmamış bilinç biçimleri arasındaki farkı hesaba katamaz. Thompson ise, ikisi arasında müdahil olan tarihsel süreçlerle özel olarak ilgilidir.

Esasen sınıfı belirli bir bilinç düzeyiyle ya da sınıf bilincinin varlığıyla eşitlemek, Thompson'ın yaptığı gibi "bir sınıf olarak davranma eğilimi"ni oluşturmak üzere işleyen karmaşık süreçleri vurgulamak yerine sınıfı, gelişimindeki bir evreyle özdeşleştirmek olurdu. Thompson'ın "ilişki" ve "süreç" olarak sınıf kavrayışı, en iyi ihtimalle, sınıfların oluşumunun bir noktasında insanın süreci durdurup "sınıf burada vardır, daha önce değil" diyebileceğini ima eden, en kötü ihtimalle -ki bu daha yaygındır-, sınıfları tamamen zaman ve tarihsel süreç dolayımının dışında tanımlamaya çalışan tanımlara karşı yöneltilmiştir. Bu, ya sınıfı üretim ilişkileriyle ilişkili olarak 'yapısal konumlar'dan 'çıkarsayarak' ya da "en iyi ihtimalle en karmaşık ve genellikle gayri ihtiyari olan süreçlerin mecazi anlatımları olan, sınıf kimliklerinin pıhtılaştırılması -sınıfsal isteklerin ve iradenin kişiselleştirilmesi-" yoluyla yapılabilir (Thompson, 1978a: 85). Öyleyse Thompson'ın amacı sınıfı, onu bilinçli bir siyasal güç yapan belirli

bir bilinç ya da örgütlülük düzeyiyle özdeşleştirmek değil, daha çok, dikkatimizi, öyle bir güç haline gelme ya da kendini öyle bir güç haline getirme sürecindeki sınıfa odaklamaktır.

"Yapı" olarak sınıf, tarihsel hareketin yönlendirici gücü olarak sınıfın rolünü tanımlayan olguyu kavramsallaştırmadan bırakır; tarihsel bir üretim sürecinin başlangıcındaki sınıfın, sonundakiyle aynı şey olmadığı olgusudur bu. Genelde bir üretim biçiminin kimliğinin, onun üretim ilişkilerinin sürekliliğinde yattığı söylenir: "Artık emeğin doğrudan üreticiden çekilip alındığı" biçim esasen aynı kaldıkça, bir üretim biçiminden "feodal", "kapitalist" vs. olarak bahsetme yetkimiz vardır. Fakat sınıf ilişkileri üretim biçimi içerisindeki temel harekettir. Bir üretim biçiminin tarihi, onun gelişen sınıf ilişkilerinin ve özellikle, bunların üretim ilişkileriyle olan değişen ilişkilerinin tarihidir. Sınıflar, bir üretim biçimi içerisinde, üretim ilişkileri etrafında kaynaşma sürecinde ve bundan kaynaklanan sınıf oluşumlarının kompozisyonu, uyumu, bilinci ve örgütlülüğü değiştikçe gelişirler. O üretim biçimi, içerisindeki sınıf ilişkilerinin gelişimi üretim ilişkilerini fiilen dönüştürünce krize girer. Öyleyse, tarihsel hareketi açıklamak, tam olarak, sınıf ve üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin sabit olduğunu reddetmek anlamına gelir.

Thompson'ın söylediği gibi, yapısal sınıf tanımı çoğunlukla sınıfa bir "şey" olarak bir tür irade atfetmek eğilimindedir. Bunu, başarısızlıkları o "şey"de bulunan bir tür kişilik bozukluğuna atfetme eğilimi izler, "yanlış bilinç" gibi. Öyleyse, Thompson'ın bu türden kavrayışlara karşı çıkarken, öznelcilik ve voluntarizmle suçlanması olgusunda ufak bir ironiden fazlası vardır. Thompson'a nesnelci bir alternatif olarak sunulan şeyse yalnızca, iradeyi insan failliğinden -"belirleyici basınçlar"ca sınırlanan ve 'ihtiyarı olmayan süreçler'e sürüklenen bir faillik- iradesi büyük ölçüde özgül tarihsel belirlenimlerden kurtulmuş olan ve göklere çıkartılan bir Özne'ye, Sınıf'a, durağan kimlikli bir şeye nakleder.

Öznel iradenin bu biçimde yukarıya doğru nakledilmesi, en yüksek noktasına yapısalcı tezlerde ulaşır. Althusserciler örneğin, öznelliği toplumsal kuramdan bütünüyle atmayı amaçlarlar ve şey olarak sınıfın bile failliğini yadsırlar; ama bir anlamda, yalnızca daha mütehakkim bir Özne'yi, iradesi sadece kendi keyfi kişiliğindeki çelişkilerce belirlenen Yapı'yı yaratmış olurlar. Thompson'ı eleştirenlere öznelci ve voluntarist olarak gözüken tezler -görünüşte 'nesnel yapılar'ın aleyhine olan, insan failliği kavrayışı ve tarihsel özgüllük üzerindeki ısrarı- onun öznelcilik ve voluntarizme karşı ve insan failliğiyle çarpışan nesnel belirleyici basınçların kabul edilmesi için sıraladığı tezlerdir. Bırakın nesnel belirleyici basınçları öznellik ve tarihsel olumsallığa tabi kalmayı, onun temel hareket noktası tarihsel araştırmayı, sağlam bir tarihsel ve sosyolojik temelden

yoksun analizlere sızan türden baş aşağı bir öznelcilik, voluntarizm ve idealizme karşı kurgulamaktır.

Kuram Siyaseti

Thompson her zaman kuramın pratik için sonuçları olduğu öncülünden yola çıkarak çalışmıştır. Etkin bir süreç ve tarihsel bir ilişki olarak sınıf üzerine vurgusuyla onun sınıf tanımı, elbette sınıfın varlığını reddeden sosyal bilimci ve tarihçilere karşı sınıfı savunmak için formüle edilmişti ama, aynı zamanda insan faalliğini bastıran ve özelde de işçi sınıfının kendi tarihini yapmadaki özetkinliğini inkar eden entelektüel geleneklere ve siyasal pratiklere karşı çıkmayı da amaçlıyordu. Thompson, sınıf mücadelesini kuram ve pratiğin merkezine yerleştirerek, 'aşağıdan tarih'i sadece entelektüel bir girişim olarak değil aynı zamanda siyasal bir proje olarak, hem sınıf tahakkümünün baskılarından, hem de Fabianizmden Stalinizme kadar çeşitli tecessümleri içerisinde 'yukarıdan sosyalizm' programından kurtarmayı hedefledi[14]. Althusserci Marksizme hücumları da aynı şekilde bunun kuramsal deformasyonları olarak algıladığı şeye ve bu deformasyonların üzerine kazınmış olduğunu düşündüğü siyasal pratiğe yönelikti.

Thompson'ı eleştirenler bu iltifatı iade ettiler. Onun sınıf kavramında ve buna dayanan tarihsel projesinde, çoğunlukla 'öznelci' sınıf kuramının "popülist bir sosyalizm"i desteklediği bir kuram ve pratik birliği buldular. Thompson sınıf belirlenimli hayat şartlarının temas ettiği tüm bilinç biçimlerinde, bir sınıf olarak amaçlı biçimde hareket etmeye hazır olmayı akla getiren türden bir sınıf bilinci görmekte acele etmekle eleştirildi. Bu eleştiriye göre o, popüler kültürden sosyalist bir siyaset inşa edilmesini sorunlu saymayan bir tür 'popülizm' sergiler.

İlginçtir, bu yargı "ortodoks" yapısal sınıf tanımlarının savunucularıyla, Thompson'ı, "indirgemeci olmayan" Marksizminin getirdiklerini izlerken yeterince ileri gitmediğini söyleyerek eleştirenleri birleştirmiş görünmektedir. Böylece, örneğin, Stuart Hall, Thompson'ın "kendinde sınıf" ve "kendi için sınıf"ı karıştırdığını ve bu karışıklığın "çok basit 'popülizm'" siyasetini beraberinde getirdiğini ileri sürmüştür (1981: 384). Hall'a göre, "herşeyi içeren deneyim kategorisi", sınıfın nesnel belirlenimleriyle, bunların bilinçteki algılanışlarını birbirine karıştırır ve "'Sınıf'ın gerçekten, her zaman yerinde ve hazır olduğunu ve sınıfın, sosyalizmin gerçek bir siyasal pratik yoluyla kurulabileceğini söylemenin getirdiği hiçbir şey"le karşı karşıya gelmeden, "'sosyalizm için' toplanabileceğini" ima ediyor görünür. Hall'un bu sözleri yazdığı tarihte çok açık olmasa da, geriye dönük olarak, ve Hall'un "post-Marksist" kuramlarla olan yakınlıkları bağlamında, "nesnel yapılar" ve sınıf bilincine sahip sınıf oluşum-

ları arasına büyük bir uçurum açan bu tezin, post-Marksistlerin ileri sürdüğü, ekonomik olan ve siyasal olan arasında mutlak bir 'tekabüliyetsizlik'e yaklaştığı açıktır; öte yandan, Anderson ve Cohen'in Thompson'ın sınıf kuramını kavrayışlarıyla aynı temele ve yapı ile tarih arasındaki aynı ikili karşıtlığa dayanmaktadır. Daha önce bahsettiğim Althusserci yazı-turanın ışığında[15], Hall'un bu Thompson eleştirisinde Althusser'i (şartlı olarak) savunuyor olması önemsiz değildir.

Eğer, iddia ettiğim gibi, Thompson'ın tarihsel projesi, nesnel belirlenimlerin ve bilinçteki ifadelerinin karıştırılmasına -ya da aslında aynı şey olan, basitçe eşitlenmelerine- karşıysa ve eğer sınıf oluşumuna odaklanması, ikisi arasındaki değişen ilişkilerle ilgili olduğundan ikisi arasında bir ayrım varsayıyorsa, sınıfın "nesnel" ve "öznel" belirlenimlerini, ya da yapıyı ve bilinci birbirine karıştırmakla suçlanamaz. Ne var ki, "kendinde sınıf" ve "kendi için sınıf" arasındaki ayrım sadece nesnel sınıf yapısı ve öznel sınıf bilinci arasındaki analitik bir ayrım değildir. Bu ayrım, sınıf oluşumu sürecindeki iki farklı evreye ve yapı ile bilinç arasındaki iki tarihsel ilişki biçimine gönderme yapar ve bu anlamda, Thompson'ın, örneğin paradoks içeren "sınıf olmadan sınıf mücadelesi" formülüyle zikrettiği, bir "kendinde sınıf" kavrayışı elbette vardır.

Öyleyse asıl sorun, Thompson'ın iki sınıf biçimi arasındaki hattı çok çabuk geçip geçmediği, Hall'un ileri sürdüğü gibi, sınıf belirlenimli hayat şartlarınca temas edilen tüm bilinç biçimlerinde, amaçlı biçimde sınıf olarak hareket etmeye yönelik bir hazır olma hali algılamakta çok aceleci olup olmadığıdır. Bu sorun herşeyden önce siyasal bir sorundur ve kuşkusuz burada bir tehlike vardır. "Halk"ın gelenek ve göreneklerine dair ve popüler kültürün sadece farklılığının ve ayrılığının içerdiği radikal vaade dair romantizm, sosyalist bir hareket inşa etmek ya da "halk"ın sosyalist siyasete direncini değerlendirip aşmak için en iyi temel değildir. Ancak, 'halk tarihi'ndeki halefleri ne düşünürse düşünsün, Thompson'ın kesinlikle buna dair yanılsamaları yoktur.

Thompson'ın mesajı aslında siyasaldır; fakat onun popüler bilinci geri getirmesinde ve sınıfı "oluşturmasında", bir yandan, doğrudan deneyimden -işin, sömürünün, baskının ve mücadelenin deneyimlenmesi- doğan popüler kültür, öte yandan, siyasal pratik tarafından bin bir zahmetle işlenen etkin sosyalist bilinç arasındaki farka ve engelleri görememekten başka bir şey vardır. Onun tarihsel projesi, tarihi, sadece edilgin kurbanlar olarak değil, etkin failler olarak işçi sınıfı tarafından yapıldığı haliyle yeniden inşa etmesi, doğrudan doğruya Marksizmin temel siyasal ilkesinden ve hususi sosyalist pratik anlayışından kaynaklanır: Sosyalizm yalnızca işçi sınıfının kendini özgürleştirmesiyle gelir[16].

Bu önerme şunu söyler: İşçi sınıfı, hem kapitalist sömürüye direnmede dolaysız bir çıkarı olan, hem de onu sonlandırmaya yetecek kolektif bir gücü bulunan tek toplumsal gruptur. Bu önerme aynı zamanda, özetkinlik ve mücadeleyle elde edilmeyip vekaletle kazanılan ya da ihsan edilen özgürleşmenin sıhhatine -ya da aslında gerçekleşme olasılığına- ilişkin bir kuşkuculuğu akla getirir. Burada bir garanti yoktur; ama sosyalist pratiği popüler bilinçten inşa etmek ne denli zor olursa olsun, bu görüşe göre, sosyalist pratiğin inşa edilebileceği başka bir malzeme ve hem siyasal gerçekçilik hem de demokratik değerlerle tutarlı başka bir sosyalizm yoktur. Belki de asıl nokta sadece şudur: Sosyalizm ya böyle gelecektir ya da hiç gelmeyecektir.

Hegemonya ve İkamecilik

Thompson, Althusser üzerine tartışma yaratan hücumunu başlattığında temel kaygılarından biri, Batı Marksizminin sosyalist projeye ilişkin demokratik anlayıştan, işçi sınıfının sınıf mücadelesi aracılığıyla toplumsal dönüşümün birincil faili olarak görülmesinin kuramsal olarak terkine doğru sürüklenmesine ve bu rolün diğer toplumsal faillere, özellikle de entelektüellere aktarılmasına karşı çıkmaktı. "Batı Marksizmlerinin esaslı anti-demokratik öncüllerinin" diye yazıyordu,

> daha ayırt edici ve açığa vurucu bir işareti yoktur. Frankfurt Okulu ya da Althusser olsun, ideolojik tahakküm biçimlerinin -halk yığınlarının inisiyatifi ya da yaratıcılığı için tüm alanları tahrip eden bir tahakküm; sadece küçük bir aydınlanmış azınlık ya da entelektüellerin mücadele ederek kurtulabileceği bir tahakküm- kaçınılmaz ağırlığına yaptıkları çok yoğun vurguyla damgalanmışlardır. Bu, sosyalizmin yola çıkması için talihsiz bir öncüldür (biz hariç, tüm erkek ve kadınlar doğuştan aptaldır) ve kötümser ya da otoriter sonuçlar doğurmaya mahkumdur (Thompson, 1978a: 377-8).

Bu tür bir kuramsal "ikamecilik" en aşırı biçimiyle Stuart Hall'un, görünürde bizzat Althusser'i olmasa da, bazı Althussercileri yapmakla suçladığı şey yapılarak elde edilebilir: "sınıflara, faillik olmadan, yalnızca tarihsel sürecin 'taşıyıcıları' olarak; tarihsel sürecin kendisine de 'öznesi olmayan' bir süreç olarak" yaklaşmak (Hall, 1981: 383). Thompson'a göre, sınıfı durağan bir kategori olarak düşünmek ve tarihsel sınıf oluşumu süreciyle, yapısal sınıf yerlerinin tümdengelimsel olarak şemasını çıkarmakla ya da ideal bir sınıf kimliğinin kuramsal inşasıyla olduğundan az ilgilenmek de büyük ölçüde aynı etkiyi yaratır. Bunlar, fiilen tarihsel, dolayısıyla eksiksiz olmayan sınıf bilinci biçimlerinin 'yanlış' ve bu yüzden de ikame ihtiyacında diye bir kenara atılmasına kolaylıkla hizmet eden türden formülasyonlardır[17]. Eğer Thompson'ın sınıf kuramında gömülü

bir siyasal mesaj varsa, o da, işçi sınıfının vekili tarafından temsil edilmekle kalmayıp aynı zamanda gölgede bırakıldığı bir "ikamecilik"in kuramsallaştırılmasının karşısındadır.

Thompson'ın çalışmalarının çoğu, açık ya da örtük biçimde, hegemonyanın tek yönlü ve eksiksiz olduğu, "tüm yönetilenler üzerinde –ya da entelektüel olmayan herkes üzerinde- tümüyle kapsayıcı, deneyimlerinin tam eşiğine ulaşan ve zihinlerine doğuştan itibaren, dağıtmaya güçlerinin yetmediği ve deneyimlerinin düzeltemediği tabiyet kategorileri eken bir tahakküm" (1978b: 164) dayattığı görüşüne karşı yöneltilmiştir. Onun söylediği gibi, bu, hegemonyayı, tabi sınıfların yöneten sınıfın ideolojisinin ve kültürel tahakkümünün içerisinde tümüyle (muhtemelen İdeolojik Devlet Aygıtları'nın yardımıyla) massedilmesiyle özdeşleştirme eğilimi, Batı Marksizminde önde gelen bir temadır; öyle ki, karşı hegemonik bir bilincin ve kültürün inşası, ve işçi sınıfı hegemonyasının kurulması elbette özgür ruhlu entelektüeller tarafından gerçekleştirilmelidir (Thompson, 1978b: 163).

Bu tür bir hegemonya tanımı, bir yandan sınıfların üretim biçimi tarafından nesnel olarak kuruluşu, diğer yandan da ideal devrimci bir sınıf bilinci arasında, geniş bir empirik-tarihsel (dolayısıyla saf olmayan ve kuramsal olarak hazmedilemeyen) bir "yanlış" bilinç spektrumu hariç, hiç bir şeyin olmadığı kuramsal sınıf inşalarıyla uyum içindedir. Ancak burada fazladan bir ironi var; bir önceki bölümde[18] (ve başka yerlerde) ileri sürdüğüm gibi, Marksizmin bu çeşitinin diğer yüzü, sınıf siyasetinin post-Marksistlerce tümüyle terk edilişi ve yerini "söylem" siyasetinin alışıdır.

Aksine, Thompson için hegemonya bir sınıfın tahakkümü ve diğerinin boyun eğmesiyle eşanlamlı değildir. Bunun yerine, sınıf mücadelesini kapsar ve tabi sınıfların, özetkinliklerinin ve direnişlerinin damgasını taşır. Onun sınıf kuramı, sınıf oluşumu sürecini vurgulayarak, popüler bilincin "eksik" ya da "kısmi" biçimlerinin, takip eden ya da ideal gelişmeler açısından bakıldığında 'hatalı' olsalar da kendi tarihsel koşulları içinde geçerli olan, sınıfın ve sınıf mücadelesinin sıhhatli dışa vurumları olarak kabul görmesini mümkün kılmayı hedefler.

Popüler kültürün salt ayrılığını, sosyalizm mücadelesi için aniden koşulmaya hazır bir radikal muhalefetle karıştırmak başka şeydir, hakim sınıfın kültürel ağının işlemediği alanın sınırlarını çizmek ve "popüler" bilinci -"doğru" sınıf bilincinin oluşumuna ne kadar dirençli olursa olsun- tam bir sınıf bilincinin dikilebileceği kumaş olarak tesbit etmek başka bir şeydir. "Kısmi" sınıf bilincinin sıhhatini reddetmenin, onu tarihsel olarak anlaşılabilir bir "baskı altında mevcut olan seçenek" (Williams, 1976-1977: 87) olarak ele almak yerine yanlış olarak görmenin önemli

stratejik sonuçları vardır. Ya sınıf mücadelesi ve tarihsel değişme için vekil failler aramaya ya da alanı tümüyle hegemonik düşmana bırakmaya çağrılırız. İşte bu siyasal alternatiflere ve bu alternatiflerin "yapı" ya da ideal kimlik olarak sınıf kavramındaki kuramsal temellerine karşıdır ki Thompson, ilişki ve süreç olarak kendi sınıf kuramını kurar.

Raymond Williams, *"Notes on Marxism in Britain since 1945"*de [1945'ten İtibaren Britanya'da Marksizm Üzerine Notlar], 1950'lerde Britanyalı Marksistlerin karşı karşıya bulunduğu mevcut seçeneklerle ilgili kendi duruşundan ve "tüketim" kapitalizminin ve insanlara uyguladığı "yeni güçlü çekim"in sonuçlarını gönül rahatlığı içinde görmezden gelen retorik popülizmi reddedişinden bahsediyordu. Aynı zamanda, diye devam ediyordu,

> Süreci, baskı altında mevcut olan seçenekler olarak gördüğüm ve baskının nereden geldiğini bildiğim için, diğer mevcut konumu benimseyemedim: insanların, umutsuzca yozlaşmış durumlarının, eğitilmiş bir azınlıkla karşılaştırılınca ortaya çıkan bayağılık ve saflıklarının horgörülmesi. Bu, Marksist olmayan türden bir kültürel eleştirinin ürünüdür ve uygun sözce değişikliklerı yoluyla, işçi sınıfı dahil tüm insanları salt yoz bir ideolojinin taşıyıcıları yapan biçimci bir Marksizm'de de dokunulmadan kalmış görünüyor (Williams, 1976-1977: 87)[19].

Bu eğilime karşı, Williams "hala mevcut ve hala güçlü kaynaklar olduğunda" ısrar ediyordu:

> Mevcut kaynakları kullanmak; yeni kaynakları öğrenmek ve belki de öğretmek; çelişkileri ve baskı altında mevcut olan seçenekleri yaşamak, ki onları itham etmek ya da değersiz saymak yerine anlama ve diğer yöne bükme şansı olsun: eğer bunlar popülizm idiyse, o zaman Britanya Solu da, çoğu Marksist dahil, bunu yaptı (Williams, 1976-1977: 87).

Edward Thompson, en azından, bunu kesinlikle yaptı. Onun sınıf kuramı, sınıfın popüler bilinç ve kültürdeki sihhatli dışavurumlarının keşfi, "itham etmek ya da değersiz saymak yerine çelişkileri ve baskı altındaki seçenekleri yaşama" yönünde bir çabayı temsil eder. "Reformizm"in tarihsel ve sosyolojik olarak açıklanmasındaki ısrar, örneğin, bir "şey" olarak işçi sınıfının "yanlış bilinci" gibi, tarihin dışındaki bir yüksek mevkiden onu itham eden törensel bir aforoz yerine, "mevcut kaynakları", "onları diğer yöne bükmek" için anlamamız gerektiğini söyler.

Elbette burada da tehlikeler vardır. "Mevcut kaynakları kullanmak" onların ötesine bakmamanın gerekçesi olabilir; siyasal bir gerçek olarak "reformizm"in "derin sosyolojik kökleri"nin farkına varmak, reformizmi

mücadele ufkunda bir sınır olarak kabul etmeye yol açabilir. İşçi sınıfının "başka altındaki seçenekler"inin sahhatini kabul etmek ve "değersiz sayma"ya davet olarak yanlış bilinç nosyonundan sakınmak aynı şeydir, işçi sınıfı örgütlülüğünün ve ideolojisinin pek çok biçiminin başarısızlık ve sınırlılıklarını görmezden gelmek aynı şey. Sol'da mutlaka, "mevcut kaynaklar"ı mücadele için bir meydan okuma olarak kabul etmek ile bu kaynaklara mücadelenin sınırı olarak boyun eğmek arasındaki çizginin nereye çizileceğine dair bir tartışmaya ihtiyaç vardır.

Wood, E.M. (1995) *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge:Cambridge University'den yazar ve yayınevinin izniyle **E. Attila Aytekin** tarafından dilimize çevrilmiştir.

Notlar

1 Rasyonel Tercih Marksizmini ve onun sınıf kavrayışını başka bir makalede tartışmıştım: Wood, E.M. (1989) "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle", **New Left Review**, 177, 41-88.
2 Okuduğunuz yazı, yazarın daha önce yayınlanan bir makalesine dayanmaktadır: Wood, E.M. (1982) "The Politics of Theory and the Concept of Class: E.P. Thompson and His Critics", **Studies in Political Economy**, 9. (ç.n.).
3 Örneğin Cohen, 1978: 76; Anderson, 1980: 40.
4 Örneğin bkz. Thompson, 1968: 9-10. Ayrıca bkz. Thompson, 1978a, 298-9.
5 Örneğin bkz. Thompson, 1968: 217-18, 226. Kitabın bir bütün olarak yapısı söz etmeye değer. Birinci Bölüm insanların, dönüştürücü etkileri olan 'sanayileşme' deneyiminine kendileriyle birlikte dahil ettikleri siyasal kültür ve mücadele geleneklerini betimler. İkinci Bölüm bu dönüştürücü deneyimin kendisini, yeni sömürü ilişkisini ve bunun hayatın her veçhesindeki, işte ve boş zamandaki, aile ve cemaat yaşamındaki türlü türlü dışavurumlarını betimler. Üçüncü Bölüm bu dönüşümden doğan yeni işçi sınıfı bilincini, yeni siyasal kültürü ve yeni mücadele biçimlerini tasvir eder. Temel kısım, nesnel etkileri (Thompson'un adlandırdığı gibi) ve eski popüler kültür geleneklerinin yeni bir işçi sınıfı kültürü olarak şekillenmesini sağlayan dönüşümleri açıkladığı İkinci Bölüm'dür.
6 Örneğin bkz. Thompson, 1968: 221-3, 2307 Ayrıca bkz. Thompson, 1968: 222-3.
8 Thompson başka bir yerde, sanayi kapitalizminin toplumsal gerçeklerini "nötral olduğu varsayılan, teknolojinin belirlediği, 'sanayileşme' diye bilinen kaçınılmaz bir sürece" aitlermiş gibi ele alarak kararlan 'şüpheli' 'sanayileşme' kavramını açıkça sorgular. "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", Thompson, 1991).
9 Anderson burada Gareth Steadman Jones'un (1974) 19'uncu yüzyılın ikinci yarısında İngiliz işçi sınıfının 'yeniden oluşumuna' ilişkin tartışmasına gönderme yapıyor.
10 Bu noktayla ilgili önemli bir tartışma için bkz. Meiksins, 1986 ve 1987.
11 Örneğin bkz. Weber, 1968. Rasyonel Tercih Marksizminin bu görüşle bazı çarpıcı ortaklıkları vardır.
12 Örneğin Thompson, 1968: 9-10.
13 Ayrıca bkz. Thompson, 1978a: 200-1. Thompson'ınkine benzer bir 'belirlenim' kavrayışı Raymond Williams tarafından sistemli bir biçimde ele alınmıştır (1977: 83-9).
14 Bryan Palmer çok yararlı bir kitabında (1981), bir toplumsal tarihçi olarak

Thompson ve bir siyasal eylemci olarak Thompson arasındaki ilişkiye dair aydınlatıcı bir genel tartışma sunuyor. Palmer beni, terimin yanıltıcı 'Amerikan popülist' çağrışımları olduğu ve tarihçiler arasındaki rağbetini yitirdiği için, Thompson'ın çalışmalarını 'aşağıdan tarih' olarak tasvir etmemem konusunda uyarmıştı. Ona göre bu terim, Thompson'ın 'yukarı' ve 'aşağı' arasındaki ilişkilere olan ilgisinin boyutlarını ve özel olarak da devlet sorununa yönelik gitgide artan ilgisini gözlerden uzak tutar. Thompson'ın kaygılarının yanlış sunulmaması uyarısını kabul ediyorum, ama terimi, başlangıçtaki gücünün çoğunu, tarihsel süreçlerin geniş toplumsal temellerini araştırmaya ve 'sıradan insanlar'ın tarihi şekillendirmedeki rolünü aydınlatmaya çalışan 1940'lar ve 1950'lerdeki Britanya Komünist Partisi Tarihçiler Grubu'ndan alan tarihyazımsal bir hareketle (hala) uygulandığı anlamında kullanmayı sürdürmek istiyorum.

15 "Rethinking Base and Superstructure", Wood, E.M. (1995) *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge: Cambridge University Press. (ç.n.)

16 Örneğin Thompson kendi çalışmalarını, "çalışan insanların büyük çoğunluğunun, sayısı bir elin parmaklarını geçmeyen ileri görüşlü örgütleyici (özellikle Francis Place) istisna olmak üzere, laissez faire'in pasif kurbanları olarak görüldüğü Fabian ortodoksisi"ne karşıt olarak görür (1968: 12). Elbette bu 'ortodoksi', işçi sınıfını, sosyalizmin yukarıdan, sınıf mücadelesi yoluyla değil, entelektüellerden ve yönetici sınıfın hayırsever üyelerinden oluşan aydınlanmış bir azınlık tarafından tedrici reform ve toplum mühendisliği yoluyla empoze edilmesini gerektiren pasif kurbanlar olarak gören Fabian siyasal programıyla bağlantısız değildir.

17 Örneğin bkz. Thompson, 1978b: 148.

18 "Rethinking Base and Superstructure", Wood, E.M. (1995) *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge: Cambridge University. (ç.n.)

19 Benzer bir görüş için bkz. Thompson, 1978a: 69-70. Thompson burada, şematik, tarihdışı ve sosyolojik-olmayan sınıf kavrayışlarına, özellikle de 'derin sosyolojik temelleri'ni anlamak yerine, işçi sınıfı reformizmini itham etme ritüelleri üreten ve bu nedenle de her sosyalist siyasal pratiğin karşı karşıya olduğu hayati bir başlangıç hattından yoksun olan kavrayışlara hücum ediyor.

Kaynakça

Cohen, G.A. (1978) *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Princeton.

Anderson, P. (1980) *Arguments within English Marxism*, London.

Thompson, E.P. (1978a) *The Povery of Theory*, London.

Thompson, E.P. (1978b) "Eighteenth Century English Society: Class Struggle without Class?", *Social History*, 3(2).

Thompson, E.P. (1968) *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth.

Thompson, E.P. (1991) *Customs in Common*, London.

Jones, G.S. (1974) "Working-Class Culture and Working-Class Politics in London, 1870-1890: Notes on the Remaking of a Working Class", *Journal of Social History* (Yaz), 460-508.

Meiksins, P. (1986) "Beyond the Boundary Question", *New Left Review*, 157, 101-20.

Meiksins, P. (1987) "New Classes and Old Theories", Levine, R. and J. Lembcke (der.) *Recapturing Marxism: An Appraisal of Recent Trends in Sociological Theory*, New York.
Weber, M. (1968) *Economy and Society*, New York.
Williams, R. (1977) *Marxism and Literature*, Oxford.
Palmer, B. (1981) *The Making of E.P. Thompson: Marxism, Humanism and History*, Toronto.
Hall, S. (1981) "In Defense of Theory", Samuel, R. (der.) *People's History and Socialist Theory* içinde, London.
Williams, R. (1976-1977) "Notes on Marxism in Britain since 1945", *New Left Review*, 100.

Praksis (1) 2001, 120-135.

Tarihsel ve Toplumsal Çerçeveler Olarak Sınıflar

Mustafa Bayram Mısır

1. Giriş: Bir Yöntemsel Açıklık Yaratma Denemesi

Marx, "bugüne dek varolan bütün toplumların tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir"(Marx-Engels, 1976: 28)[1] diyerek toplumun ve tarihin gerçek bir açıklamasının temellerini atıyordu. Bu açıklama, toplumun birimsel[2] bir bilgisini verecek ama o güne dek bu yolda atılmış kimi adımları bütünsel olarak içerip aşacaktı. Böylece açığa çıkan, toplumun bütünsel bir açıklaması yolunda, tarihsel zaman ve sosyolojik zamanın belirleyicilliklerini bütünleştirebilen, toplumu yalnızca sosyal bilim değil, içerebildiği bütün bilgi süreçleriyle açıklamaya çalışan Marksizm oldu.

Bu yazı çerçevesinde, Marksizm denildiğinde mevcut Marksizmler içinde bir ayrıma gidilmemekte ve kısaca bu giriş bölümünde çerçevesi çizilecek olan bir 'bütünsel Marksizm'den söz edilmektedir. Bütünsel Marksizm kavramı, aslında, sadece Marksizmler içinde bir Marksizme değil, esas olarak, toplumun birimsel bir açıklamasına hizmet ettiği oranda bütün Marksizmlere işaret etmekte ve onları içererek aşma iddiasını güncelleştirmektedir. Her ne kadar bu yazının konusu değilse de, yazının eğildiği sorunun berraklaştırılabilmesi, yani Marksizmin toplumu açıklama girişiminde sınıf kavramının taşıdığı merkezi rolü gösterebilme amacının gerçekleşebilmesi için, Marksizmler alanına ilişkin bir ön tasnife ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz.

Bugün Marksizmler alanı, esas olarak, politik Marksizmler ve teorik Marksizmler olarak bölünmüştür. Burada sorun alanımız içinde olan teorik Marksizmler de, daha ziyade bir akademik kırılmanın (ya da sapmanın) sonucunda ekonomik indirgemeci, tarihselci ve yapısalcı Marksizmler olarak ayrılmıştır[3]. İlki dışta tutulacak olursa, tarihselci ve yapısalcı Marksizmler içinde yürüyen tartışmadan doğan kimi kavramların toplumun birimsel bir açıklaması doğrultusunda fonksiyonel olduğu açıktır. Sorun bu kavramların, teorik bir soyutlama düzeyinde hangi toplumsal ve tarihsel analiz zemininde kullanılacağıdır.

Bu tür bir analiz zemininin tarifi için, 'tarihsel zaman' ve 'sosyolojik zaman' kavramlarına başvuracağız[4]. Kısaca betimlersek, tarihsel zaman ve sosyolojik zaman ayrımı tarih bilimi ve sosyolojinin edindiği nesnelerle ilgilidir: Tarih bilimi toplumsal çerçeveleri verili bir anda değil, süreç içinde, yani değişimleri içinde nesne edinir. Sosyoloji ise, toplumsal çerçeveleri verili bir anda nesne edinir. Tarih bilimi toplumsal çerçevelerin bizzat kendisini hem sonuç hem de neden -süreç- olarak inceler; sosyoloji toplumsal çerçeveleri toplumsal çerçevenin kendisinden hareket ederek açıklar. Bu da her iki bilimin 'zaman' kavramının farklılaşmasını getirir. Tarihsel zamanlı sosyoloji, sosyolojik zamanlı sosyolojiden, tarihsel belirleyicilikleri varolan toplumsal yapıları çözümlerken; varolan toplumsal yapıları ayakta tutan nedensellikleri açıklarken kullanmasıyla ayrılır. Tarihsel zamanlı sosyoloji, bir gerçeklik olarak sosyolojik zamanı yok saymaz, aksine sosyolojik zamanda gözlenebilen bütünsel toplumsal çerçeveleri (yapıları) bilgi nesnesi edinirken, sosyolojik zamanın belirleyiciliklerini; toplumsal yapının iç nedenselliklerini açıklar ve aynı zamanda bu açıklamayı bir tarihsel nedensellik zincirinin bütünselliğine taşır. Bu yaklaşım, bizzat, bilme ile yapma arasındaki ilişkiyi bir dünyayı değiştirme ilişkisi olarak yeniden kurar: Marksizm, gözünü "o yer"e -ütopyaya- dikmiş bir bilimdir[5] (Mısır, 1998a). Sonuç olarak bütünsel Marksizm tarihsel ve toplumsal belirleyicilikleri açıklayan; bilimsel bilgiye merkezi rol veren bilgi süreçleri ve buna bağlanan dünyayı değiştirme pratikleri toplamı olarak nitelenebilir.

Tarihsel zaman ve sosyolojik zaman ikiliği çerçevesinde tartıştığımız sorun, bir başka düzeyde özne ve yapı ikiliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütünsel Marksizm, bu ikiliği gerçek bir ikilik olarak görmez; yapı ve özne birbirine bağlı, birbirini bütünleyen kavramlardır. Tarihsel materyalizm, Aydınlanmadan sonra içsel irade ve sorumluluk sahibi olan, tarih ve toplumun temel yapıcısı olarak yükselen ortodoks *birey Özne* kavramına ya da Althusser'deki biçimiyle, kendisi bir büyük *Özne* olan *Yapı* kavramına dayanmaz. Marx'a başvuracak olursak, ne öznesiz ve ereksiz bir süreç olarak tarih kavrayışına ne de ister birey ister kolektif olsun, nesnel koşullardan bağımsız özne kavrayışına ulaşabiliriz. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumeirei*'nin birinci bölüm ikinci paragrafında, Marx, "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan belirli olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar." (1990:13) diye yazar. Toplumsal analize bir şekilde, aynı anda 'nesne' ve 'özne' olan, nesnel süreçlerde hem fail hem de maddi güç olarak bulunan bilinçli ve etkin tarihsel varlıkların rolünü dahil etmek gereklidir. Sınıf işte böyle bir varlıktır.

Yazının devamında, 'belirleme ilişkisi' üzerine kısa bir tartışmadan sonra, toplumsal bir vaka olan 'sınıf'ı, hem bir nesne, hem de bir özne olarak tarihsel materyalist bir incelemeye tabi tutulacak, toplum hakkında

bilgi edinmek için – tarihselci ve yapısalcı Marksizmler arasında kısa bir gezinti ile – sınıf kavramının oynadığı merkezi rol üzerinde durulacak, nihayetinde, ikinci bölümde önerilen "toplumsal ve tarihsel çerçeveler olarak sınıflar" görüşü geliştirilerek savunulacaktır.

2. Toplumsal Sınıf Analizinde Ekonomik Olan ve Siyasal Alan

Marksizm toplumu bütünlüğü içinde, toplumun bölünmesini nesnel süreçlere bağlı olarak açıklar. Kimi Marksizm okumalarında, Marksizmdeki İngiliz ekonomi politiğinin girdilerine dayanarak daha çok "ekonomik olan"mış gibi gösterilse de, nesnel olan aslında sadece 'toplumsal ilişkiler'dir. Toplumun iç bölünmesi de nesnel olarak ancak toplumsal ilişkiler içinde gözlenebilir. Marksizm, bu iç bölünmeye ekonomik olanda bir temel ya da karşılık bulmakla yetinmiştir; toplum, son tahlilde ekonomik birimler olarak da gözlenebilecek 'sınıflara' bölünmüştür. Toplum iç dengesini sınıfların karşılıklı mücadelesi içinde kurmakta ve tarih de böylece sınıf mücadelesi tarafından üretilmektedir.

Açıklamanın bu kadar 'sınıf' kategorisinin 'ekonomik olan' karşılığı ile 'siyasal alan'daki özneliğinin –tarihsel özne– genel bir çerçevesinin çizilmesini gerekli kılmaktadır. Ekonomik indirgemeci açıklamaya göre, toplum sınıflardan önce 'altyapı ve üst yapı'ya bölünür. Altyapıda nesnel ilişkiler ve çıkarlar vardır. Bu nesnel ilişkiler ve çıkarlar, üstyapıya yansıyarak, toplumun bütün üstyapısal örgütlenmesini -aile, hukuk, din, toplumsal bilinç ve siyaset, devlet vd.- belirler. Genelde sanıldığının aksine, tarihsel materyalizmin aynı zamanda toplumsal değişim için bir kılavuz olmasında önemli rolleri olan Lenin dahil siyasi yorumcuları, bu önermeyi bu denli bir indirgeme içinde benimsemezler. Lenin'e göre:

> Sınıflar, birbirinden, tarihsel olarak belirli bir toplumsal üretim sisteminde işgal ettikleri yerle, üretim araçlarıyla olan (çoğunlukla yasalarla saptanmış ve formüle edilmiş) ilişkileriyle, emeğin toplumsal örgütlenmesindeki yerleriyle ve dolayısıyla elde ettikleri toplumsal zenginliğin boyutlarıyla ve bundan paylarını alma yöntemleriyle ayrılan büyük insan gruplarıdır. Sınıflar, biri belirli toplumsal ekonomi sistemi içinde işgal ettiği farklı yer nedeniyle diğerinin emeğine sahip çıkabilen insan gruplarıdır (aktaran Corntforth,1997:56).

Bu analiz sınıfı ekonomik olana indirgemez, aksine, sömürü ilişkileri içinde birbiri ile mücadele halinde oluşan sınıflardan söz eder.

Bütünsel Marksizme göreyse sınıflar bizzat toplum içinde teşekkül ederler ve oluştuklarında bütün toplumsal çerçevelerde varlıklarını (karşılık ve etkilerini) hissettirirler. Ekonomik olanın, eğer sömürü ilişkisi olarak anlaşılır ise, 'sınıf'tan önce varolduğu da kabul edilebilir ama bu aynı

ekonomik olan bir toplumsal sınıf çerçevesi olarak bizzat toplum içinde oluşmadan bir sınıfın 'maddi' temeli olup olamayacağı bilinemez. Basit bir örnek, köylülük ya da küçük mülk sahipliği ekonomik bir karşılık taşır ama bunlar Marksist analizde 'sınıf' olarak nitelenmez, 'ara kategoriler' olarak nitelenir. Ekonomik karşılık toplumsal bölünmenin temeli olan sınıflaşmanın "toplumdan önceki, toplum altı temeli" değildir. Fakat bu, toplumsal bir sınıfın nesnel varoluşunun olmadığı anlamına gelmez.

Thompson'a atfedilen iradeci sınıf modelinin sıkıntıya girdiği nokta olarak sınıfın bu nesnel, bilinçten önceki varoluşu gösterilir. Thompson'un sınıf kuramı sınıfın kendinde durumunun da bir sınıf durumu olduğunu kabul etmemek dışında, burada savunduğumuz 'tarihsel ve toplumsal çerçeve olarak sınıf' kuramıyla pek çok özdeş noktalar taşır. Sınıfın tarihsel oluşumu sürecinde, kendinde ve kendisi için sınıf durumu arasında, sınıf olma kapasitesi -sınıf olarak tarihsel faillik kapasitesi- bakımından gerçek bir ayrılık vardır. Thompson'un kuramı ile burada benimsediğimiz açıklama arasında sınıfın kendinde durumunda da sınıf olduğunun kabulünde açığa çıkan gerçek bir ayrılıktan söz edebiliriz. Thompson sınıfın kendinde durumunu bir sınıf durumu olarak kabul etmez. Anderson'un vurguladığı gibi, en iyisi, Marx'la birlikte, toplumsal sınıflar kendilerinin bilincinde olmayabilir, ortak şekilde hareket edemeyebilir ve davranamayabilir ama hala, maddi ve tarihsel olarak sınıf olarak kalır, demektir (1998:65).

Fakat bu nesnel varoluşun kendisi, durağan olmadığı, en ampirik düzeyde, ekonomik çıkarlar alanında ve bir dizi kültürel çerçevede, hareket halinde gözlenebildiğine göre, örneğin Callinicos'un, sadece sınıf kuramı bakımından değil, toplumun bütünsel bir açıklamasını veren tarihsel materyalizm için bir temel kategori olarak üretim tarzını önermesi (1998:60), ya da Cohen'in (1998) tarihsel materyalizmi yapısal kategoriler olarak üretici güçler ve üretim ilişkileri kavramlarının içsel ilişkilerine indirgemesi gibi, esası itibariyle yapısal olan açıklamalara başvurmayı gerektirmez. Bu, burada benimsenen tarihsel materyalizm yorumunun, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın Önsöz'ündeki (Marx, 1992) tarihsel materyalizmin hala en tartışmalı özetinin tümüyle dışına düştüğü anlamına da gelmez. Burada gerçek bir çelişki varmış gibi görünmektedir, ama sadece görünmektedir.

Toplumsal ilişkiler ve tarih bir bütünlük olduğuna göre ve bu bütünlüğü açıklayacak tarihsel materyalizm aynı zamanda fail de olan bir nesne ile uğraşmak zorunda olduğuna göre, belirlenim ilkeleri bazı temel varsayımları gerektirir ki, bir dizi gerçek dolayıma başvurmak koşulu ile bu varsayım hala şudur:

> Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradesine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasi üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur" (Marx, 1992:23).

Bu varsayımın en ortodoks savunusu yapısal bir açıklamayla Cohen (1998) tarafından geliştirilmiştir. Cohen'in yorumu gerçekten bir indirgeme içerir ve aslında özne de olan -tarih yapan- insanlar, sadece birer nesneye dönüşürler. Halbuki varsayım, "varlıklarının toplumsal üretiminde" diye başlar; koşulları -ilişkileri- kuran da bizzat insanlardır.

Şu halde, bütünsel Marksizme göre, 'ekonomik sınıf' ile 'siyasal sınıf-tarihsel özne' arasındaki bir "bölünme sorunsalı çerçevesinde" yapılacak bir açıklama yoktur. Bu sınıfların ekonomik olan bir karşılığı olmadığı anlamına gelmez, aksine, bütünsel Marksizm, 'nesnel sınıf çıkarı'nı ekonomik olanda bulur -ekonomik indirgemeciler karşısındaki en zayıf nokta budur zaten- ama çıkar ortaklığının toplumsal özneye dönüşümü tamamıyla -altyapısal ya da üstyapısal değil- toplumsal bir süreçtir. Ekonomik indirgemeci yahut daha çağdaş akımlardan post-Marksist (siyasal ya da söylem indirgemeci) yaklaşımlar ise ancak böyle bir bölünmeyi temel alıp açıklamalarını bunun üzerine kurarlar.

2.1. Bölünme Sorunsalı: Ekonomik İndirgemeci ve Söylem Kurucu Analizler

Ekonomik indirgemecilik, siyasal sınıfları ya da tarihsel özne olarak sınıfları ekonomik bölünme içinde tanımlar ve bu yüzden ekonomik sınıfların tarihsel özne olarak karşılıklarının -siyasal alandaki- oluşma süreçlerini incelemeyi dert edinir. Bu incelemenin kendisi, günümüzde, "sınıfı daha çok ekonomik özne olarak ele alan, dolayısıyla sınıf ilişkilerini üretim ya da mülkiyet ilişkilerinin dolayımsız bir sonucu olarak gören geleneksel yaklaşımların eksikliği"nin (Öngen, 1994:205) görülmesine yol açar ve böylece sınıfın toplumsal dönüşümde oynadığı rolün sorgulanmaya başladığı görülür. Öngen'e göre bunun sonucunda ekonomik indirgemeciliği aşan bazı farklı yaklaşımların çıktığı söylenebilir. *İlki*, altyapı ve üstyapı süreçlerini toplumsal bütünlük olarak görmek yerine bölmeye devam eden ama üstyapıyı altyapının basit bir yeniden üretimi saymayan yaklaşım; *ikincisi*, yapısalcı akım olarak bilinen ve ekonomik belirlemeyi 'son tahlilde' kertesine indirgeyerek, "sınıf mücadelesi süreçlerini altyapı ve üstyapının birliği çerçevesinde ele alan, siyasal etkinlikleri artık değer üretiminin gerçekleştiği emek sürecinden başlayan, üstyapı düzeyindeki siyasal ilişki ve pratiklere kadar uzanan bir

toplumsal ilişkiler sistemi olarak değerlendiren" (Öngen,1994:224) (Althusser, Poulantzas) yaklaşım; üçüncüsü, 'sınıf' kavramının kendisini sorgulamaya başlayarak, sınıfları bölen "nesnel çıkarın olmadığını, çıkarın ancak topluluk içi oydaşma, ya da söylem içinde kurulabileceğini" öne sürerek "toplumsal özne konumlarını ancak karar alma yeteneğine ve belli araçları harekete geçirme gücüne sahip bulunan toplumsal gruplarla sınırlayan"(Öngen,1994:208) (Hindess) ya da bizzat toplumsal öznenin "söylem içinde kurulacağını"(Laclau, 1995:101) öne süren (Laclau, Mouffe) yaklaşım; *dördüncüsü*, sınıfları ekonomik birimler olarak kabul eden ama bir dönem oynadıkları tarihsel rolü artık yitirdiklerini düşünen (Gorz, Giddens) yaklaşım (bu yaklaşım içinde toplumsal değişim fikrini hala savunan ama aynı şekilde işçi sınıfının varlığını tanımakla birlikte artık bir devrimci rol oynayamayacağını öne süren eleştirel kuram -Marcuse vd. ya da genel olarak Frankfurt Okulu- sayılabilir ama toplumsal değişimdeki ısrarı ile diğerlerinden ayrılır); *sonuncusu ise*, Öngen'in tasnifinde yer almasa da burada önerdiğimiz, "sınıfları" tarihsel ve toplumsal çerçeveler olarak ele alan (bütünsel Marksist) yaklaşımdır.

Üstyapının altyapının basit bir etkinliği olarak görülmemesi, aslında Marksizme içkindir. Hatta, Engels'in Marksizmin öğrenilmesine ilişkin pedagojik kolaylıklar sağlayan kimi yapıtları dışında Marksizmin temel metinlerinde böyle bir ayrımının yapıldığı ileri sürülemez. Aynı şekilde, Marx'ın teorisini doğrulamak için toplumun ekonomik bir açıklamasını yetkinlikle gerçekleştirdiği de doğrudur; bu onun biliminin tarihsel ve sosyolojik karakterini ortadan kaldırmaz. Marksizmin bu eksende gelişen bir dizi yorumundan söz edilebilir. Örneğin Gramsci, yapı ile üstyapı arasında belli bir bölünme ilişkisini muhafaza etmekle birlikte, üstyapıya belirli bir rol verir. Hatta, Bobbio'nun ve Portelli'nin iddialarına göre, Gramsci, Marx'ta sosyo-ekonomik yapı bir öncelik taşımasına rağmen, üstyapıyla altyapıyı, eşit derecede belirleyici iki uğrak, iki yapısal uğrak olarak eşitlemiştir (Portelli, 1982:60). Yapısalcı okulun genelde Gramsci'den etkilendiği varsayılır. Gramsci'nin üstyapıya 'yapısal' bir rol vermesi gibi, yapısalcılar da sorunu daha çok 'kendi için sınıf' sorunsalı bağlamında tartışmışlardır. Poulantzas, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar* (1992) adlı çalışmasında, "genel olarak ekonominin son kertede belirleyiciliği tezinin her toplumsal formasyon için geçerli olup olmadığı sorusunu" belirginleştirmekte, soruya "sınıf mücadelesi: maddi sınıf çıkarları" lehine ama düzey olarak ekonomi aleyhine bir cevap vermektedir. Feodaliteyi örnek göstererek, onu bir toplumsal formasyon olarak "yeniden üretme gücünü" taşıyan esas yapının askeri-siyasal yapı -devlet- ve uygulamalar -ekonomi dışı zor- olduğunu öne sürmektedir. Asya tipi üretim tarzında ise, belirleyicilği tümüyle devlete bırakmaktadır (Çeçen, 1997:123). Poulantzas'a göre "yapılar ve uygulamalar kadar iktidar ilişkileri de basit birer etkisel bütünlük oluşturmayıp, son kertede

ekonomik iktidar tarafından belirlenen, kompleks ve yerinden çıkmış ilişkiler oluştururlar. Politik veya ideolojik iktidarlar ekonomik iktidarın basit birer etkinliği değildirler" (Poulantzas,1992:114). Bu yüzden, "ekonomik düzeyde bir iktidar kaybı bir sınıfın özgül ekonomik çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesinde bir azalışa, doğrudan politik ve ideolojik iktidar kaybına yol açmaz ya da tersi" (Poulantzas, 1992:120).

Poulantzas, tekelci kapitalizmdeki belirleyicilik ilişkileri için de şu gözlemi yapar: "Tekelci kapitalizmin ayırıcı özelliği ağırlığın siyasal yöne, yani devlete doğru kaymasıdır, rekabetçi aşamanın belirgin özelliği ise ekonomik yönün belirleyici olmasının yanı sıra başat rolü de oynamasıdır"(1992). Böyle bir yaklaşımın sınıf ilişkileri açısından önemi, ekonomik sınıf ile siyasal sınıfı ayrıştırmayı giderek gereksiz hale getirmesi, sınıfı sınıf mücadelesi süreçleriyle birlikte ve ondan kopmaz bir biçimde ele alması ya da gerçekleşir -açığa çıkar- varsaymasında yatar (Öngen, 1994: 224). Aynı şekilde bu varsayım, Poulantzas'ı "sınıfları sınıf mücadelesi içindeki yerler" olarak tasavvur etmeye götürür (1994: 225).

2.2.Hegemonik Sınıf Kapasitesi

Sınıfların ontolojik gerçekliğini ekonomik birimlerden öteye, siyasal-toplumsal özneliğe taşıdığımız zaman karşımızda, sınıf adlı toplumsal çerçeveyi hangi mayanın bir arada tuttuğu sorusu belirir. Yapısalcı okulun kısmi bir cevabını yukarıda vermiştik; Gramsci, geliştirdiği yapı-üstyapı modeline "hegemonya ve tarihsel blok" gibi kavramları ekleyerek sorunu çözmeye çalışır. Gramsci'ye göre, sivil toplum üstyapının temel bir momentidir. Gramsci'nin düşünce sistemi içinde, üstyapıda yer alan sivil toplum onaya dayanmasına karşın, politik toplum baskıya dayanır. Üstyapı içerisinde sivil toplum ile politik toplumun birliği, kendisini bir başka bağlamda onay ile baskının birliği şeklinde ortaya koyar (Aksoy, 1992:150). Şu halde, sınıf mücadelesinin rolü, hegemonya süreçlerini etkilemek olarak belirir; sivil toplum içinde egemen sınıf yerine işçi sınıfının hegemonyası -tarihsel blok- tesis edilmelidir ki, dönüşüm gerçekleşebilsin. Zira, toplumdaki rıza, başlangıçta zorla kurulsa da, burjuva egemenliğinin belli bir aşamasında gönüllüdür. Burjuva egemenliğine karşı direniş, burjuva hegemonyanın çeşitli biçimlerine karşı direniştir (Öngen, 1994: 224).

Sınıfın üretim sürecindeki konumu ile toplumsal konumu arasındaki ilişkiyi açıklaştırmak için çağdaş kuramcılar tarafından sınıf çıkarı ve sınıf kapasitesi kavramları kullanılmaktadır. Buna göre, çıkar (gerçek çıkar) toplumsal-siyasal özneyi önceler. Bu fikri post-Marksistler reddetmektedir. Post-Marksistler, çıkarın da söylem içinde tesis edildiğini düşünmektedir. Gerçek çıkarların toplumsal sınıfları önceleddiğini kabul edenler-

den bazıları ise artık 'işçi sınıfı'nın 'nesnel çıkarları'nın toplumun değişmesi yolunda olmadığını, hatta sınıfın başka bazı -etnik, cinsel, dinsel, kültürel vd.- bölünmeler yoluyla iç farklılaşma yaşayarak gerçek çıkarlarının ancak bu bölünmeler esasında temsil edilebildiğini öne sürmektedir. Başka bazı yazarlar ise sınıf çıkarlarının ancak temsil stratejileri yoluyla (parti, sendika vb.) nesnel bir gerçeklik kazandığını öne sürmektedir (Öngen, 1994: 211). Öngen'e göre,

> Nesnel sınıf çıkarları, sınıf mücadelesi açısından üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Çünkü karar alma ve eyleme geçme süreçlerinin biçimlenmesi, sınıf çıkarlarının gerçek kabul edilip edilmemesine göre değişmektedir. Eğer işçi sınıfının kolektif hareketinin gerisinde nesnel çıkarların olduğu kabul edilirse, bu çıkarlara dayanarak harekete geçecek toplumsal öznelere (sınıflara) dayanan stratejilere; yok eğer sınıf çıkarları ancak eylemden veya söylemden sonra gerçeklik kazanan bir olgu ise, bu kez ortak gereksinimler doğrultusunda birlik oluşturma kapasitesine sahip bazı toplumsal gruplara dayanan stratejilere (örneğin kadın hareketlerini, çevrecileri, marjinalleri de içine alan halk hareketlerine, popüler cephelere) öncelik verilecektir (1994:212).

Öngen'in açıklaması, 'çıkar' ve 'kapasite' kavramlarının ayrıştırılması üzerine bina edilir. Öngen'e göre bu ayrıştırma yapılırsa, önsel olarak kabul ettiği sınıfların ekonomik ve siyasal varlığı arasındaki ilişki tarif edilebilecektir. Fakat Öngen yapıtında çıkar ve kapasite kavramını seçikleştirmemiştir. Çıkar kavramını Wright'a başvurarak, yakın ve uzak çıkar (yakın çıkar, ekonomik ve pragmatik nitelikli gündelik beklentiler; uzak çıkar, nesnel ve uzun dönemli sınıf çıkarı) olarak ayrıştırmakta, yakın çıkarlar karşısına uzak çıkarların konulmasını sınıf bilincinin olanakları açısından önemsemektedir. Kapasite kavramını ise, Lembcke'ye başvurarak, kapitalizmin temel toplumsal ilişkilerini dönüştürmek için proletaryanın kendi sınıf çıkarları doğrultusunda (kapitalist sınıfın çıkarlarına karşı) hareket etme yeteneği olarak tanımlamaktadır. Daha sonra kapasite kavramını da Wright'ın kavramlarıyla yapısal ve örgütsel kapasite olarak ayrıştırmaktadır. Therborn ise sınıf kapasitesini, işçi sınıfının içsel olarak sahip olduğu kapasite ve hegemonik kapasite olarak ayırmaktadır. Hegemonik kapasite, "sınıf kapasitesinin (sınıfların güçlerini harekete geçirme yeteneklerinin) birbirinden bağımsız olmadığını, daha doğrusu kapitalist sınıfla işçi sınıfı kapasitelerinin ancak birbirine bağlı olarak gerçekleşebildiğini gösteren bir kavramdır"(Öngen, 1994: 216). Kapasiteyi nelerin etkilediğine dair değişik yaklaşımlar vardır. Wright, kapasiteyi sınıf içi bölünmelerin etkilediğini belirlerken, bazı yazarlar kapasiteyi kültür gibi bir tür toplumsal kimya işlevi gören süreçlerin kurduğunu, bazıları ise kapasiteyi sınıf bilincinin oluşturduğunu

varsaymaktadır (Öngen,1994:220). Bütün bu yaklaşımların önemi, ekonomik birimler olarak sınıfların siyasal özneler olarak açığa çıkma süreçlerine yönelik açıklamalar geliştirme kaygısında yatmaktadır.

3. Tarihsel ve Toplumsal Bütünlükler (Çerçeveler) Olarak Sınıflar

Bütünsel Marksizm, sınıfı tarihsel ve toplumsal bir bütünlük olarak tarif etmektedir. Elbette, bu bütünlük içinde belli bir toplumsal formasyonda açığa çıkan (oluşan, kurulan) sınıfın 'nesnel çıkarlarının' önemli bir rolü vardır. Bu, tarihsel bütünlük içinde kimi zaman çok zayıf bir bağ haline de dönüşse bile sınıf, nesnel olarak sınıf olma niteliğini yitirmez.

Sorunu açıklamak için dünya-evrensel sistem olarak kapitalizmin kuruluşunda işçi sınıfının oluşumuna -elbette, çok kısa ve kısa olduğu ölçüde de kabaca- bakabiliriz. İşçi sınıfı öncelikle ekonomik bir birim olarak doğmuş ama ekonomik mücadelesi içinde -sendikalizm- sonuç alamayınca siyasal olarak örgütlenmiştir. Başlangıçta daha çok ekonomik çıkara dayanır gibi görünen bu süreç, zamanla siyasal mücadelesi içinde kaynaşan ve kurulan daha büyük bir toplumsal bütünlük yaratmıştır. İşçi sınıfı siyasal mücadelesi içinde bazı gelenekler ve kurumlar yarattıkça toplumsal bütünlük olarak sınıf da artık ekonomik çıkarlarından öteye bir varlık -ontolojik bütünlük- haline dönüşmüştür. Böylece, ekonomik çıkarları işçi sınıfı için ilk baştaki kurucu rolünü yitirmiş, siyasal mücadelesi içinde edindiği deneyimler, verdiği ölüler ve edindiği tarihsel çıkarlar -özgürlük, eşitlik, dayanışma ya da genel olarak sosyalizm- bu bütünlüğün yeniden üretimi için vazgeçilmez koşullar, tarihsel belirleyiciler haline dönüşmüştür. Buna 1 Mayıs gösterileri ve bunun kazanılması için verilen mücadeleler örnek gösterilebilir. 1 Mayıs bir kez kazanılmakla artık, sınıfı yeniden üreten bir tarihsel temsil haline dönüşür. Türkiye'de de devrimci politik hareketlerin 1 Mayıs'ın yasal ya da meşru bir biçimde kutlanamadığı bundan kısa süre öncesine kadar, her şeyleri pahasına bu gün için mücadele etmeleri gayet anlaşılır bir işçi sınıfını 'oluşturma' mücadelesiydi. Varsayımsal olarak 'işçi sınıfı partileri' de bu tarihsel taşıyıcılığı üstlenen başka bir toplumsal birimdir. Üstelik, sınıf bir kez örgütlerini yaratmakla, bu türlü -sınıf olarak (ki, bu artık tarihsel ve toplumsal çıkarlarını bütünlüklü talepler manzumesi olarak ifade edebilen yani yeni bir dünya isteyen bir tarihsel-toplumsal öznedir)- varlığına tarihsel bir süreklilik kazandırır. Şu halde, ekonomik olanın yeniden üretimi ancak sömürü ilişkisinin yeniden üretimidir ama buna bağlı olarak ideolojik-politik-kültürel ve dahi diğer toplumsal süreçlerin yeniden üretimi (sınıfın bizzat kendiliğinden varlığı ya da örgütlü varlığı aracılığıyla) "işçi sınıfının tarih-toplumsal yeniden üretimi"dir. Böyle bir çerçeve, bizi ekonomik olanla siyasal alan karşıtlığından kurtarır. Dikkat edilirse, *ekonomik alandan* değil, *ekonomik olandan* ve *siyasal olandan* değil *siya-*

*sal alan*dan söz edilmektedir. Sadece bu bile, sınıfın anlaşılmasındaki bazı parametreleri sunar; ekonomik olan sınıfın ontolojik varlığında bir parçadır, bu parça ancak siyasal alanda bir "nesnel çıkar" olarak ifade edilebilir; elbette sınıflar ekonomik özneler olarak da bilinçli hareket edebilir -aksi, bireysel/ toplu iş sözleşmesinin gözardı edilmesi olurdu.

Ekonomik indirgemecilerin gözardı ettiği şey, toplumsal kurum ya da olayların bir kez oluştuktan sonra, gelecek toplumsal (bir gün ya da bir ay ya da on yıl sonra vs.) yapıyı etkileyecek bir belirleyici mahiyet kazandıklarıdır. Enternasyonal kurulduktan sonra, işçi sınıfı ekonomik olana indirgenemeyeceği gibi, sadece onunla da tanımlanamaz. Enternasyonal artık işçi sınıfının ontolojik bir parçası haline dönüşür. Bu burjuva sınıfı içinde öyledir; burjuva devleti, burjuva sınıfını toplumsal bir bütünlük haline getirir.

Kapital'in üçüncü cildi, *Sınıflar* diye bir başlıkla biter. Fakat, bu başlık altındaki bölüm sadece bir kaç paragraftan ibarettir (Marx, 1990a). Bu yüzden konu sınıf kuramı olduğunda Marx'ın Fransız Üçlemesi'ne (*Fransa'da Sınıf Savaşımları, Louis Bonaparte'ın 18 Brumeire'i, Fransa'da İç Savaş*) başvurmak kaçınılmaz olmaktadır. Marx, her üç metinde de Fransa'daki sınıfları toplumsal ve siyasal mücadeleleri içinde analiz etmektedir. *Üçleme*'deki, burada ileri sürülen tezi destekleyen en önemli sav, sınıfların birbirleri ile mücadele içinde oluştuğu savıdır. *Kapital*'de de Marx, sermaye ve emek gücünü, burjuvazi ve işçi sınıfını kendinde şeyler olarak tanımlamaz, bu yönde bir kez bile tanımlama çabasına girişmez; sermayeyi emek gücü ile olan ilişkisi, işçi sınıfını da burjuvazi ile olan ilişkisi içinde betimler. *Üçleme*'de de sınıflar karşımıza, birbirleri ile mücadele ederken çıkar; *18 Brumaire*'de mesela köylüler bir sınıf olarak görülmez. Aynı köylülerin, bir sonraki tarihsel dönemde -emperyalizm-, ulusal kurtuluş savaşları içinde bir sınıf olarak davranmadıklarını *Üçleme*'nin mantığı ile iddia etmek güçtür.

Marx, Kugelmann'a yazdığı 23 Kasım 1871 tarihli mektupta da şöyle der:

> (...) içerisinde işçi sınıfının egemen sınıflara karşı bir sınıf olarak ortaya çıktığı ve onlara dışarıdan baskı ile boyun eğdirmeye çalıştığı her hareket, bir siyasal harekettir. (...) Ve bu şekilde işçilerin tek tek iktisadi hareketlerinden bir siyasal hareket, yani kendi çıkarlarını genel bir biçim içerisinde, genel, toplumsal olarak zorlayıcı kuvvete sahip bir biçim içerisinde dayatmayı amaçlayan bir sınıf hareketi doğar. Bu hareketler belli bir ölçüde bir ön örgütlenmeyi öngörürlerse de, bunlar, bir yandan da, aynı ölçüde, bu örgütlenmeyi geliştirmenin bir aracıdırlar (Marx ve Engels, 1977: 506).

Buraya dek ileri sürdüklerimizin, tarihsel materyalizmin bu sonuca ulaşmada şu ya da bu düzeyde katkısı olabileceğini varsayabileceğimiz

çağdaş yorumcularının, özellikle Thompson, Cohen ve tartışmaya katıldığı oranda Anderson'un ileri sürdüğü sınıf tanımlarıyla ne ölçüde uyuşup uyuşmadığını belirlemek gerekiyor.

Marx'ın kendinde, yapısal yerler olarak sınıflardan söz ettiğini iddia etmek güçtür. Bu yüzden Cohen, "proleter, kendi yaşam araçlarını elde etmek için kendi emek gücünü satması gereken bağımlı üreticidir" (1998:94) diye bir tanımlamaya giriştiğinde sınıfın ontolojik bütünlüğünün anlaşılması yolunda sadece küçük bir adım atmış olmaktadır. Bu adım, sınıfı yapısal bir yer olarak tanımlamak eğilimini sonraki adımlarda iyice belirginleştirdiğinde, düpedüz yanlış bir adım olarak kalmakla yüzleşir. Nitekim, Cohen bu yoldan yürür. Bu yol yerine önerdiğimiz yeni yol, yani sınıfların sömürüdeki kökenleri sayesinde zorunlu olarak birbirleri ile ilişki içinde görüldüğü Marksist sınıf kuramı, Callinicos'un tarifi ile, "toplumsal derecelenmeleri tanımlamakla değil, toplumsal değişimi açıklamakla ilgilenir" (1998:71).

Thompson'un, sınıftan önce sınıf mücadelesinden söz etmesi, eğer bu ikinci yoldan yürümek şeklinde anlaşılırsa, tarihsel ve toplumsal çerçeveler olarak sınıflar kuramı Thompson'la, iradeci sapmaları haricinde, 'oluşum halindeki sınıflar' yaklaşımında uzlaşır. Thompson'la sınıf mücadelesini açıklamak konusunda anlaşmak ise daha zordur. İngiliz Marksizminin (Anderson ve Callinicos dahil) *Kapital*'deki ekonomik olana ilişkin bir dizi tezi, başta emek-değer kuramı olmak üzere örneğin, karların düşme eğilimi yasasını da, terketmiş olması, bu anlaşmayı imkansız kılar. Bir sınıf elbette ekonomik olandan ibaret değildir. Ama sınıf mücadelesi ile sömürüyü denkleştirerek Ste Croix kadar (Callinicos, 1998:70) ileri gitmesek bile, sömürünün sınıf mücadelesini açıkladığını söylemek; sınıf mücadelesinin, savaşan taraflar arasında sınıf bilinci olmasa dahi gerçek çatışmalardan oluştuğunu vurgulamak gerekiyor.

Anderson'un Thompson'u, "sınıf bazı insanların (miras olarak devraldıkları veya paylaştıkları) ortak deneyimleri sonucunda aralarındaki çıkar birliğini hissedip ve çıkarlarının kimliğini kendilerinin arasında eklemleyip bunu kendi çıkarlarından farklı (ve genellikle kendi çıkarlarına karşıt) çıkarlara sahip insanlara karşı ifade etmeye başladıkları anda oluşur" derken iradeci bulması anlaşılır ve doğru bir eleştiridir (1998:62). Fakat eleştirinin bütünsel sınıf oluşumlarının gözlenmesinde önemli bir yeri ve payı olan üretim araçlarının nesnel bir ilişkisi olarak sınıf önerisini giderek merkezine almaya yönelmesi kabul edilebilir değildir (Anderson, 1998:63).

Burada benimsenen içeriğiyle sınıfın bütünsel bir açıklaması Ste Croix'in önerisini daha çok anlaşılır bulacaktır:

> Sınıf (aslen bir ilişkidir), sömürü olgusunun kolektif toplumsal ifadesi, sömürünün bir toplumsal yapıdaki somutlanma yoludur. Sömürü ile kastettiğim, başkalarının emeğinin ürününün bir kısmının sahiplenilmesidir. Bir sınıf (belirli bir sınıf) bütün toplumsal üretim sistemindeki konumlarıyla özdeş kılınmış, her şeyden önce üretim koşullarıyla (yani üretim ve emek araçları) ve diğer sınıflarla ilişkilerine göre (öncelikle mülkiyet ya da denetleme derecesi bakımından) tanımlanan bir topluluk içindeki kişiler grubudur. Verili bir sınıfı oluşturan bireyler kendi kimliklerinin ve bir sınıf olarak ortak çıkarlarının tamamen ya da kısmen bilincinde olabilir ya da olmayabilir ve böyle diğer sınıfların üyelerine karşı düşmanlık hissedebilir ya da hissetmeyebilir (aktaran Callinicos, 1998: 69).

Bu noktaya kadar gelmeyi başardığımıza göre, burada benimsenen tarihsel ve toplumsal çerçeveler olarak sınıf kuramının, Thompson'dan, Marksizmin kalbine yerleştirmek üzere değil ama sınıfları açıklamak için neredeyse eşit düzeyde devralarak kullanmak zorunda kalacağı bir kavramla, 'deneyim'le devam edebiliriz. Bir sınıf, kendi oluşumunu, mücadelesinin her düzeyinde (ekonomik, kültürel ve siyasal) edindiği deneyimlerle sürdürür. Bir üretim tarzından, öteki üretim tarzına geçene dek, sınıf oluşumu deneyimlerin sürekliliği esasında sürer.

Özellikle vurgulamak gerekir ki, deneyim kavramını Marksizmin merkezine yerleştirmek üzere, mesela Thompson'ın yaptığı gibi, genel olarak bilgi üzerine olan bilgimizi de açıklamaya yarayan anahtar bir kavram olarak kullanmıyoruz[6]. Thompson'a göre deneyim kavramı aracılığıyla yapı sürece dönüşür ve özne tarihe yeniden girer (Thompson, 1994: 264-5).

Deneyimden anladığımız, bir bütün olarak, sınıf oluşumu sürecinin bir yandan ekonomik ve siyasal mücadelelere, diğer yandan da bu mücadelelere doğrudan bağlı olmaksızın (örneğin, gündelik çalışma vd. ilişkileri içinde) sınıfı oluşturan bireylerin kendinde varlığına bağlanan kültürel yeniden üretimlerine sıkı sıkıya bağlı olduğudur. Deneyim kavramı, sınıf oluşumu sürecinin işçi sınıfı kurumları ile bağlantısını kurmamıza, işçi sınıfı partilerinin işlevini kavramamıza (ve hatta organik aydınlarının siyasal önemini anlamamıza) da yardımcı olur. Thompson, *The Making of the English Working Class*'ta, İngiltere'de 1832'de işçi sınıfının oluştuğunu, şu sayılan güçlü tabanlı ve özbilinçli işçi sınıfı kurumlarının varlığını gerekçe göstererek öne sürer: "... sendikalar, dostluk dernekleri, eğitsel ve dinsel hareketler, siyasal örgütlenmeler, periyodik yayınlar: işçi sınıfının entelektüel gelenekleri, işçi sınıfının topluluk kalıpları ve işçi sınıfının hissetme yapısı." (aktaran Trimberger, 1999: 223).

4. Sonuç Yerine: Sınıf Bilincinin Olanakları

Bütünsel Marksist bir sınıf kuramının karşı karşıya kaldığı sorun, sınıf bilincinin edinimidir. 'Deneyim' kavramı, bunun için en uygun açıklamayı sunmaktadır. Bir sınıfın deneyimleri, salt ekonomik ya da siyasal mücadele süreçlerine değil, kültürel varoluş biçimlerine kadar yaygınlaştırılabilir. Bir sınıfın sınıf bilinci edinmesi bütün bu deneyim alanlarındaki sınıf oluşumu süreçlerinin bütünleşmesinden geçer. Eğer Lenin'in kendinde sınıf ile kendisi için sınıf arasındaki sürece partinin müdahalesi önerisi, bir deneyim bütünleştirmesi önerisi olarak anlaşılır ise, bunu yapabilecek tek yoğunlaşmış araç da parti olduğuna göre, bu öneri, bütünsel Marksist bir sınıf kuramı içinde rahatlıkla yer alabilir.

Teori, pratikle etkileşimi içinde kurulmalı ve sınanmalıdır. Sanırım Lenin'in yaptığı budur. Teori ile pratik arasındaki bu ilişki, doğrudan teorinin pratiği etkileme olanaklarını da gösterir. Şu halde sınıf bilincine ilişkin yapılacak çıkarımlar, hem bir toplumsal bilinç biçimi olarak Lenin'in kendiliğinden sınıf bilinci dediği şeyi; ortak sınıfsal deneyimlerin sonucunu merkezine almalı hem de bizzat açıklamanın kendisi sınıf bilincini kurucu işlev görmelidir. Jakubowski, Lenin'in örgüt teorisini eleştirir. Füredi, eleştiriyi şöyle özetler: "1. Lenin'i, teoriyi mücadeleden yalıtarak, teori ve pratiğin birliğini karmakla suçlar, 2. Proletarya kendi başına yalnızca sendikal bilinç edinebilir şeklindeki Lenin'in görüşünün yetersiz olduğunu ileri sürer, 3. Marksizmin işçi sınıfından kaynaklanan bilincin iki biçiminin birliği olduğu, bu nedenle de dışarıdan taşınmasına gerek olmadığı noktasında direnir" (aktaran Mısır, 1998). Jakubowski'nin bu müdahalesi bazı haklı yanlar taşısa da önyargılı bir Lenin okumasıdır. Fakat kesinlikle haklı olan yanları da vardır. O da, bizzat Marksizmin de 'sınıf bilinci' içine dahil olduğu ve bunun birincil kaynağının da işçi sınıfının sınıf olarak mücadelesi olduğudur.

Bilinç doğrusal, kümülatif bir yoldan değil, özgün deneyimlerle ilgili olarak somut bir biçimde gelişir. Toplumsal gelişimin bir aşamasında gelişen kavrayış, başka bir zaman ve mekanda onun uygunluğunun garantisi olamaz -eğer öyle olsaydı, dünya devrimi çok uzun zaman önce başarıya ulaşırdı. Burası, örgütün önemli olduğu noktayı gösterir; örgüt kurumsal olarak deneyimleri kendi hafızasında saklar ve bu bakımdan sınıf bilincinin kurulmasında belirleyici bir işlev görür. Kendiliğinden hareket, devrimci kalkışmalara dahi girebilir ama yenilgi dönemlerinde bunu taşıyamaz. Elbette gericilik dönemlerinde örgüt de karşı devrimci ideolojik saldırılara karşı bağışık değildir, yani örgüt de bundan etkilenir ama örgüt, teorinin yani sınıf bilincinin dile getirildiği bir biçim sağlamakla, geçmişin deneyimlerinin öneminin bugünün ve geleceğin sorunlarına ilişkin olarak değerlendirilebileceği bir çevre sağlar: işçi sınıfı

kendiliğinden, kendi tarihinin farkında değildir -bu farkına varış, parti çevresi aracılığıyla canlı tutulur.

Burada, işçi sınıfının -bir üretim tarzından, öteki üretim tarzına geçene dek, deneyimlerin sürekliliği esasında- sürekli bir oluşum içinde olduğunu benimsememiz, proletaryanın tarihsel bir özne olarak nihai teşekkülünün sınıf bilinci edinmesi yoluyla olacağını vurgulamayı özellikle gerektirir. Sınıf bilinci sorununun sınırlarının, toplumun varolan çatışma içindeki durumu tarafından çizileceği açıktır. Bu durumda, sorunun entelektüel bir çözümü, yani "model-inşacı" bir bilgisi yoktur. Yalnızca bireysel ve rastgele olarak değil kolektif bir şekilde parti aracılığıyla eyleme geçme imkanı eyleme bilinçli bir yön verebilir ve sınıf onun sonuçlarını özümseyebilir.

Bütün bu yazı boyunca tartıştığımız sorunun teorik bir eksiği, egemen sınıfların oluşum süreçleri üzerine hemen hiç konuşmamamızdır. Açık ki, egemen sınıflar da oluşurlar. Ancak, egemen sınıfların (özel olarak da burjuvazinin) bir sınıf olarak oluşumu, kendi egemenliklerini sağlayan (özel olarak kapitalist) üretim tarzına bağlı olarak bütün bir toplumun -ekonomik, siyasal, hukuksal, ideolojik, kültürel vd.- kurulduğu tüm toplumlarda içsel, içselleştiği kadar belirsizleşmiş ve sürekli bir süreçtir. Kapitalizmde yurttaş, burjuva kültürünün ve değerlerinin sembolüdür. Ayrıca devlet de, egemen sınıfları egemen sınıf olarak -gerektiğinde egemen sınıflar arası çelişkileri de zor yoluyla gidererek- kuran, oluşturan özel bir tarihsel kurumdur. Özel olarak kapitalist devlet, işçi sınıfı bilincini "bastıran" ve egemen sınıf bilincini "kuran" bir kurumdur. Bunu hem yalın devlet aygıtı (zor-yasallık: "zor kullanma tekeli"), hem siyasal toplum (meşruiyet), hem de ideolojik aygıtlar (ikna ve meşruiyet üretimi) aracılığıyla yapar. Sınıfları yurttaşlar olarak eşitleyen yasalar, işçi sınıfının her tür kalkışmasını "toplumsal barışı" bozmakla itham eder. Yurttaş olarak işçi, toplumsal barışın kurucu öznesi oldukça, devrimci eylemin özdeneyiminden uzaklaşır; çoğu kez, ideolojik aygıt -bu bakımdan bir devlet organı- olan sendikalar tarafından yürütülen direnişler, onun yurttaş olarak kuruculuğunu sınıfının üyesi olarak terketme noktasına çıkmasını -başka bir sınıf olduğunun farkına varmasından bağımsız olarak- sağlayamaz; çünkü "zor" ve "aldatmaca" ile partinin ona sağladığı çevreye, yani deneyiminin sınıf bilinci düzeyine çıkabileceği tek çevreye ulaşamaz. Ama en geri eylem bile yanlı bulacak materyali sağlar ve örgüt -parti- daha ileri bir eylem için bir biçim oluşturarak bu yanlının üzerine oturur.

Sonuç olarak, işçi sınıfı, *bir*, toplumsal (toplumun içsel bölünmesini gösteren) ve tarihsel (fail olarak toplumu dönüştüren) bir ilişkidir; *iki*, bu ilişki maddidir (maddi bir temeldir) ve maddi bir temele dayanır ki bu mad-

di temel sömürüdür (doğrudan ya da dolaylı sömürü ilişkisidir) ; üç, işçi sınıfı sürekli bir oluşum halindedir. İşçi sınıfının sürekli bir oluşum halinde olması, onun bağımsız olarak hareket edemeyeceği anlamına gelmez, aksine, oluşumunun bu özel tarihsel evresinde, bir kez partisine kavuşmuş ve tarihsel programını (sosyalizmi) ilan etmişken, bu süreklilik sadece onun devrimci bir tarihsel fail olarak gücünü ve olanaklarını gösterir.

Notlar

1 Lenin'in *Komünist Manifesto*'nun bu önermesi üzerine olan açıklaması şöyledir: "Belli bir toplumda, toplumun bazı üyelerinin uğraşının, öteklerin uğraşı ile çatıştığı, toplumsal yaşantının çelişkilerle dolu olduğu ve tarihin, uluslarla toplumların kendi içerisinde olduğu kadar, uluslarla toplumların arasında da bir savaşımı ve, gene bu yanında, birbiri ardından gelen devrim ve gericilik, barış ve savaş, durgunluk ve hızlı ilerleme ya da düşüş dönemlerini ortaya koyduğu herkesçe bilinmektedir. Marksizm görünüşteki bu kaldırent ve kaosu yöneten yasaların bulunması için bir kılavuz, yani sınıf mücadelesinin bir teorisini sağlamıştır. Belli bir toplumun ya da toplumlar grubunun bütün üyelerinin uğraşılan toplamının incelenmesiyledir ki, bu uğraşların sonucunun bilimsel bir açıklamasına ulaşılabilir. Şu halde çatışma halindeki uğraşlar, her toplumun bölünmüş olduğu sınıfların yaşam biçimi ve konumlarındaki farklılıklarından gelmektedir. 'Bugüne dek varolan toplumların tarihi' diye yazıyordu Marx, *Komünist Manifesto*'da (Engels, daha sonra ilkel topluluğun tarihi dışında, diye eklemiştir) 'sınıf savaşımları tarihidir'"(Lenin, 1990: 23-24).

2 Burada kullandığımız "birimsel bilgi" kavramı, Thompson'un *Teorinin Sefaleti*'nde (1994) kullandığı, "birimsel toplumsal bilgi" kavramından esinlenmiştir. (bkz. Anderson,1998: 92) Fakat kavram, Thompson'daki gibi bir bilim olarak Marksizm anlayışını eleştirip tarihsel materyalizmi yeniden kurma amacı ile özel olarak kullanılmamıştır. Marksizmin, sadece bir bilim olarak "bilgi" sunmadığı ve bu yüzden, Marksizm içinde devinen bir teorisyenin de toplumdaki yasalar (toplumsal yapılar içindeki eğilimler) üzerine edindiği (ve sunduğu) önermelerin, kısmi, yaklaşık ve kendisi de tarihsel bir bilgi olarak varolabileceği gerçeğine işaret eden en verimli kavram olduğu için tercih edilmiştir. Buna göre, Marksizm alanı içinde edinilecek bilgi kısmidir, çünkü, örnek olsun sömürülen bir işçinin nasıl sömürüldüğü bilgisini tarihsel materyalizm bir bilimsel bilgi olarak verir, ama nasıl sevindiğini ancak bir roman (ya da diğer edebi ya da olmayan insan bilimleri disiplinleri) sanatsal (ya da o disipline ait) bilgi olarak verir. Bu bilgi, yaklaşıktır, çünkü, bir sonraki konjonktür için kararsız olduğu (yani bir sonraki konjonktür için ancak bir eğilimi bildirdiği) gibi, süreç ve özne bağımlıdır. Bu bilgi, son olarak, tarihseldir. 'Birimsel' kavramı ile işaret etmeye çalıştığımız şey sadece budur; daha fazlası değil.

3 Burada ayrıca vurgulamaya gerek görmüyoruz ki, söylem indirgemeciler başka bir deyişle post-Marksistler, bize göre Marksizmler alanı içinde değildir.

4 Tarihsel zaman ve sosyolojik zaman kavramları orijinal olarak Gurvitch tarafından kullanılmıştır. Gurvitch'de, kavramlar sırasıyla "tarihsel zamanlar" ve "sosyolojik zamanlar" şeklindedir. Gurvitch, her ikisinin de çoğulluğuna özellikle vurgu yapar (1999:337). Burada, kavramları Gurvitch'den ödünç almakla yetinmiyoruz, devamında yapı ve süreçte, yapı ve öznenin, aynı birimsel toplumsal bilgi içinde işlevli olabileceği bir Marksizm kavrayışı için yeniden tanımlamaya çalışıyoruz.

5 Bunu daha doğru olarak şöyle ifade edebiliriz: "Marksizm, -tarihsel dönüşümlere bir açıklama getirmekten fazlasını- tarihsel biçimde, asıl alanı olarak belirlediği tarihsel

sistemlerin içsel süreçlerine başvurarak yapar. Bu bakımdan tür olarak Darwinci evrim kuramından ve evrim kuramı gibi, tarihsel değişimi tarihsel topluluklar üzerindeki dışsal değişkenlerin sonucu gibi gören rakip tarihsel değişim açıklamalarından da farklı, kökten bir biçimde tarihsel bir kuramdır." (Levine ve Saber'den akt. Callinicos, 1998:71)

6 "Thompson'un Marksizmi gözden geçirişinde, 'toplumsal varlık' (maddi yaşamlarında kadınların ve erkeklerin belirli ilişkileri) ile 'toplumsal bilinç'i (bu ilişkilerin öz bilinci) dolayımlayan 'deneyim'e vurgusu merkezi önemdedir. İnsan zihninin bir ürünü olarak kavranan kültür hem toplumsal varlığa hem toplumsal bilince girer. İnsan bilinci olmaksızın hiçbir üretim tarzı, mülkiyet ilişkisi ya da emek süreci olamaklı değildir." (Trimberger, 1999: 219).

Kaynakça

Anderson, P. (1998) *Marksizmde Tartışmalar* çev. A. Özdemir, İstanbul: Göçebe.

Aksoy, H. (1992) *Marksizmde Temel Kavramlar* İstanbul: Sorun.

Callinicos, A. (1998) *Tarih Yapmak* çev. N. Saatçioğlu, İstanbul: Özne.

Cohen, G. A. (1998) *Karl Marx'ın Tarih Teorisi* çev. A. Fethi, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.

Cornforth, M. (1997) *Tarihsel Materyalizm* çev. A. Fethi, İstanbul: Sarmal.

Çeçen, M. (1997) "Yeni Zamanlar, Devrimci Politika ve Mahir Çayan" *Yeniden DEVRİM*, 2.

Gurvitch, G. (1999) *Sosyoloji ve Felsefe* çev. K. Cangızbay, İstanbul: Değişim.

Laclau, E. (1995) "Politika ve Modernitenin Sınırları" Y. Alogan (der.) *Postmodernist Burjuva Liberalizmi* içinde, İstanbul: Sarmal.

Lenin, V.I. (1990) *Marx, Engels, Marksizm* çev. V. Erdoğdu, Ankara: Sol.

Marx, K. (1990) *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* çev. S. Belli, Ankara: Sol.

Marx, K. (1990a) *Kapital* cilt:3 çev. A. Bilgi, Ankara: Sol.

Marx, K. (1992) *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* çev. S. Belli, Ankara: Sol.

Marx, K ve Engels, F. (1976) *Komünist Manifesto* çev. S. Arslan, Ankara: Bilim ve Sosyalizm.

Marx, K. ve Engels, F. (1977) *Seçme Eserler 2* çev. S.Belli vd., Ankara: Sol.

Mısır, M.B. (1998) "Tarihsel Materyalizmde Üstyapı ve Devlet" *Özgür Üniversite Forumu*, Aralık.

Mısır, M.B. (1998a) "O Yer, Marksizm ve Edebiyat Hakkında Bir İki Satır" *Kül*.

Öngen, T. (1994) *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi* İstanbul: Alan.

Portelli, H. (1982) *Gramsci ve Tarihsel Blok* çev. K.Somer, Ankara: Savaş.

Poulantzas, N. (1992) *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar* çev. Ş.Süer, İstanbul: Belge.

Thompson, E.P. (1994) *Teorinin Sefaleti* çev. A.F. Yıldırım, İstanbul: Alan.

Trimberger, E.K. (1999) "E.P. Thompson: Tarihin Sürecini Ayarlamak" T. Skocpol (der.) *Tarihsel Sosyoloji* içinde, çev. A. Fethi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Praksis (1) 2001, 136-148.

Bob Jessop'la Görüşme

Sinan Kadir Çelik-Ebru Deniz Ozan

Bob Jessop, Marksist devlet kuramının önde gelen isimlerden biridir. Çalışmaları gerek varolan çeşitli yaklaşımlara ilişkin analizleri, gerekse yansıttıkları özgün perspektifle bu alanda önemli bir yer tutmaktadır. Yaklaşımı, gerçekliği toplumsal ilişkilerin oluşturduğu bir bütün olarak olarak görmesi ve devleti de bu anlamda ilişkisel bir perspektifle ele alması açısından önemlidir. Jessop ayrıca küreselleşme ve ulus-devlet gibi konular etrafında dönen güncel tartışmalara da dahil olmuştur. Biz de Jessop'a, devlet kuramıyla ilgili yaklaşımını alalda tutarak, günümüz tartışmalarını nasıl değerlendirdiğini sorduk.
Bu görüşmenin gerçekleşmesindeki katkılarından ötürü Galip Yalman'a teşekkür ederiz.

> *Her şeyden önce, okuyucu için, felsefi ve siyasal konumunuzu kısaca özetler misiniz?*

Felsefi konumumu eleştirel gerçekçilikle tarihsel maddeciliğin bir bileşimi olarak tanımlamalıyım. Bu bileşimin, birbiriyle ilişkili olan özne ve yapı ile zorunluluk ve olumsallık sorunlarına iç tutarlılığı olan bir çözüm getirdiğine inanıyorum. Siyasal konumum ise aynı kasalıkta; toplumsal ekonominin ve çoğulcu bir siyasetin geliştirilmesine dayalı radikal ve müzakereci demokratik bir sosyalizm olarak özetlenebilir.

> *Küreselleşme çağında, sosyal demokrasinin ve "Üçüncü Yol"un Avrupasında büyük kitle hareketlerinin yeniden serpilip gelişme şansı bulabileceğini düşünüyor musunuz? Başka bir biçimde söylersek, karşı-hegemonyacı projeler için 'olumsal zorunluluk' ya da olasılık var mı? 'Küresel' kapitalizm uluslararası organizasyonlar mı gerektiriyor, ulusal ve yerel mücadeleleri her zamankinden daha önemli hale mi getiriyor, yoksa her ikisi de mi?*

Küreselleşme çok sorunlu bir terim. Küreselleşmeyi çok-ölçekli, çok-merkezli ve çok-zamanlı bir süreç olarak görüyorum. Yerelden yerküresele çok değişik ölçeklerde etkiyor, çok farklı noktalardan genişliyor ve değişik zaman ölçeklerinde işliyor. Bu nedenle küreselleşmeyi sıradan

insanların arkasından ya da başlarının üstünden işleyen nedensel tek bir süreç olarak görmek pek doğru değildir. Çok farklı ölçeklerde etkilediğinden ve gerçekleşmesi için yerel bir varlığı olması gerektiğinden küreselleşmeye etki etmek ve onu bozunmaya uğratmak her zaman mümkündür. Başka bir deyişle küreselleşmeyi dışımızda, erişimimizin ötesinde bir nesnel süreç olarak fetişleştirmek ve şeyleştirmek epeyce hatalıdır. Bu terimlerle ele alacak olursak küreselleşme, açıkça 'olumsal zorunlu' bir süreçtir. Küreselleşmenin doğası tutarsız ve çelişkilidir; bir mantığı varsa bir mantıkdışılığı da vardır. Bu özellikler; küreselleşmeye etki edilecek, onu bozunmaya uğratacak ve yeniden yönlendirecek pek çok nokta olduğu anlamına gelir. Buradan küreselleşme ve onun bozunumu için bir olumsal-zorunluluk olduğunu ve karşı hegemonyacı projeler için alan olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ancak küreselleşmeye karşı mücadelenin etkili olabilmesi için, bu mücadelenin küreselleşmeyle aynı biçimde işlemesi gereklidir. Yani küreselleşmeye karşı mücadele çok ölçekli, çok merkezli ve çok zamanlı olmalıdır. Salt yerel mücadelelerin de bir anlamı vardır; ancak bu mücadelelerin birbiriyle bölgesel, ulusal, uluslararası ve küresel düzeyde birleşmesi de önemlidir. Mücadelenin çok ölçekli olmasının yanında çok merkezli olması da önemlidir. Yani küreselleşmeye karşı mücadele, ona karşı her yerde muhalefet eden tek bir küresel hareket olmamalıdır, zaten olamaz da. Daha yerelleşmiş ya da daha ulusal, daha Avrupalı, Amerikalı, Doğu Asyalı ya da Afrikalı mücadeleler için muazzam bir alan var; çünkü küreselleşme kendini başka biçimde gösteriyor. Açıktır ki, küreselleşmeye karşı direniş uluslararası organizasyonları gerekli kılar. Ama küreselleşmenin doğası ve ittifakların, mücadelelerin nasıl inşa edilebileceğine dair düşüncelerime göre, ulusal-yerel mücadeleler de önemini sürdürüyor. Sorun, bunların nasıl birleştirilebileceği.

Mücadeleler yerelden küresele nasıl birleştirilebilir?

Yerelden küresele ve/veya küreselden yerele. Örnek olarak Greenpeace'i ele alalım: Yalnızca küresel bir düzeyde etkinlik gösteremez, yerel etkinlikler de geliştirmek zorundadır. Öte yandan küreselleşmenin zararlı etkilerine karşı direniş gösterecek yerel etkinlikler etkili olacaksa, diğer güç düzeylerine ve merkezlerine de seslenmek zorundadır. Yerel küresele doğru yukarı, küresel de yerele doğru aşağı inşa edilmelidir. Fakat bu, tek bir güç doruğuna sahip tek bir küreselleşme piramidi ve yerele doğru basit bir dizi var olduğu sanısını verebilir. Ben küreselleşmenin yalnızca çok ölçekli olduğunu iddia etmekle kalmıyorum, aynı zamanda çok merkezli olduğunu da ileri sürüyorum. Yani hareketlerin organize olabileceği ve billurlaşabileceği çeşitli ara noktalar olabilir. Bunun yanında bu noktaları denetlemeye ya da koordine etmeye çalışan,

küresel süreçler ve girişimlerle ilgilenen ve çoğunlukla birbiriyle çelişkili olan ya da karşıt yönlerde çalışan değişik güç dorukları vardır.

'Emperyalizm' ve 'küreselleşme' terimleri arasında bir farklılık görüyor musunuz? Akademik cemaat küreselleşme terimini emperyalizme tercih ediyor gibi gözüküyor.

Emperyalizmin, daha genel olarak kapitalizmin olduğu gibi, değişik evrelerden geçtiğinin ayırdında olduğumuz sürece "emperyalizm" kavramıyla hiç bir sorunum yok. Şimdi, küreselleşmeyle ilişkilendirilen pek çok olgunun, *Komünist Manifesto*'da Karl Marx ve Frederich Engels tarafından dünya pazarının oluşumu bağlamında açıklanmış olduğu kesinlikle doğrudur. Ancak küreselleşme; 'dünya pazarı', Lenin'in emperyalizm açıklaması ya da daha yakın dönemlerde 1950'ler ve 1960'lardaki 'yeni emperyalizm' gibi eski fikirlerin basit uygulamalarını geçersizleştirecek yeni yüzlere sahiptir. Emperyalizmin eski evreleriyle karşılaştırıldığında, küreselleşmenin üç ayrıksı özelliği ortaya çıkar. İlk olarak, dünya çapında dolaşan aşırı hareketli finans kapitalin muazzam biçimde artan gücü. İkinci olarak, kültür emperyalizmi, özellikle de amerikanlaştırma, yeni bilgi ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle çok daha fazla arttı. Üçüncü olarak, üç başlıca bölgenin giderek artan içiçe geçişi: Kuzey Amerika, Avrupa ve Japonya'nın hegemonyası altında organize olan ancak Çin tarafından meydan okunmaya açık Doğu Asya. Yani dünya kapitalizminin üç ana gücünün (eskisine oranla) çok kuvvetli karşılıklı bağlantıları ve içiçe geçişleri: Bu durum emperyalizmin klasik dönemiyle karşılaştırıldığında tamamen farklı bölüşüm çizgileri üretir. Bu da değişik mücadele alanları ve buna bağlı olarak da toplumsal hareketler ve kitle hareketleri için yeni uygulama alanları sağlar.

İkinci soruyla ilişkili olarak, şimdi ve gelecekte, 'sol'un anlamı nedir veya ne olmalıdır?

Bu konuda sol-sağ ayrımının, anlamı bir tarihsel devirden diğerine ya da bir konjonktürden ötekine değişen yüzer gezer bir gösteren olduğunu söyleyen Norberto Bobbio gibi siyaset bilimcilere ve Ernesto Laclau gibi söylem kuramcılarına katılıyorum. Bununla ilişkili olarak solu kapitalizmin dinamiğine ve doğasına belirli konjonktürlerde kendisini de dışlayan bir muhalefet olarak görüyorum. Bu nedenle kapitalizm kendini yeni baştan yarattıkça ve yeniden biçimlendirdikçe sol da kendini ideolojik, politik ve örgütsel olarak baştan yaratmalı ve yeniden biçimlendirmelidir. Örneğin iki dünya savaşı arası solu plan ve piyasa arasındaki karşıtlık açısından düşünmenin, finans ve sanayinin 'hakim tepe'lerinin kamusal mülkiyetini talep etmenin bir mantığı vardı. Benzer biçimde Atlantik Fordizmi zamanında solu, kendisi yoluyla güç dengesinin örgüt-

lü emek tarafına doğru bükülebileceği sol eğilimli Keynesyen bir refah devleti projesi açısından düşünmenin bir mantığı vardı. Şimdi şebekeleşmiş girişimlerin, şebekeleşmiş yönetişimin ve şebekeleşmiş organizasyonların yükselişinin ve küreselleşmenin damgasını vurduğu post-Fordist, post-Keynesyen, refah sonrası ve ulusal sonrası bir dönem açısından solu yeniden düşünmeliyiz.

Solun yöneliminin geçmişte olduğundan daha sınıflararası veya *interclassiste* çok daha *pluripartiste*, toplumsal hareketlere daha açık ve daha samimiyetle enternasyonalist olmasının gerektiğini düşünüyorum. Bunların hiçbiri, aslında neoliberal küreselleşme içinde sol bir akım ya da eğilim olan 'üçüncü yol'un sol tanımını kabul etmek durumunda olduğumuz anlamına gelmez. Ben, solu yeniden okumamı, 'üçüncü yol'dan epey keskin bir biçimde ayırıyorum. Blair, Schröder ve diğer üçüncü yol politikacılarını sol politikanın eleştirel destekçileri ve yeniden yorumlayıcıları olarak değil, küreselleşmenin mazeretçileri olarak görüyorum.

Bugünün sol kanat politikasının sınıf doğasına ilişkin olarak, kapitalizmin dinamiğinde, bırakın işçi sınıfının ayrıcalıklı temsilcisi olarak komünist partiyi, işçi sınıfının öncü güç olarak ayrıcalıklı konumunu garanti eden herhangi bir şey olduğunu kabul edemem. Ama bu,çalışan sınıfların harekete geçmesinin gözardı edilebilir olduğu anlamına gelmez; özellikle de küresel olarak düşündüğümüzde. Toplumsal organizasyonların geniş alanı içerisinde işçi sınıfı kimliğine diğer kimlikler ve işçi sınıfı hareketine diğer hareketler karşısında *a priori* bir öncelik tanımak hayli hatalı olacaktır. Erken dönem yazılarımda, projelerin sınıfla ilgililiği ve bu projelerle harekete geçen aktörlerin sınıf bilinçleri arasında bir ayrım yaparak bu konuyu ele aldım. Aslında kapitalizme karşı geniş bir koalisyonu harekete geçirmeye çalışırken, sınıf eşitsizlikleri ve ekonomik performans kadar, hareketin dinamiğinin sivil toplum ve devlet üzerindeki yankılarını da ihmal etmemek gerekir. Geniş bir dizi oluşturan çıkar ve kimlikler sınıfla ilgili bir proje etrafında, sınıf kimliği ya da dolayımsız sınıf çıkarlarının daha geniş harekete katılan tüm toplumsal grupların ilgisi için en önemli temel olduğunu ileri sürmeksizin, kapitalizme karşı çıkmak üzere bir araya gelebilir. *Pluri-partisme* aynı zamanda farklı siyasi partiler ve daha genel projelere sahip başka hareketler arasında işbirliğine açıklığı da içerir. Burada Gramsci'nin organik entelektüellerin rolü konusundaki açıklamasını önemli buluyorum. Çünkü bu açıklama kapitalizme, tüm toplumsal formasyonun organizasyonuna ilişkin alternatif bir görüş sunan karşı hegemonyacı bir 'kolektif irade'nin önemini vurgulamaktadır.

> *Küreselleşmenin karşıtı olarak 'ulus-devlet' yeterince ikna edici midir? Devletin özü 'toplumsal ilişkiler' ise küreselleşme çağında*

ulus-devletler arası ilişkileri nasıl kavramlaştırmalıyız? Her şeyden önce, sizin bakış açınıza göre böyle bir soru, geçerli bir soru mudur?

Bunun geçerli bir soru olduğuna inanmıyorum. Piyasa ve devlet sorununu ekonomi ve ekonomi-dışı arasındaki ilişkiyi ele alarak anlıyorum. Kısaca açıklayayım: Kapitalizmin dinamikleri anlayışıma göre, tek başına piyasa ilişkileri kapitalizmin yeniden üretimini güvence altına almak için yeterli değildir. Her zaman için piyasa güçlerinin ve değişim ilişkilerinin ötesinde bir şeye gereksinim vardır. Bu, daha somut olarak ekonomik ve politik arasındaki ayrım, daha da somut olarak piyasa ve devlet arasındaki ilişki olarak anlaşılabilir. Kapitalizmin doğasında, genel anlamda sermaye birliklerinin ekonomi-dışı koşullarının ulus-devlet yoluyla organize edilmesini gerektiren bir yan yoktur. Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda gelişmiş kapitalist ekonomilerde durum böyle gerçekleşmiştir. Ancak burada bile, kapitalizmin ondokuzuncu ve erken yirminci yüzyıllardaki durumlarını ele alırken, örgütlenmiş ulus-devletin ötesine geçen çoğul-uluslu (*pluri-national*) siyasal birimlerin varlığının ayırdında olmak gerekir. Benzer biçimde yeni-sömürgecilik, aynı önemdeki ulus devletlerin -çoğulluğun ötesinde- karmaşık hegemonya ve bağımlılık ilişkilerini de içermiştir. Bu belirtildiğinde küreselleşmenin ileri kapitalist ekonomilerde savaş sonrası dönemde ortaya çıkan belirli bir tür ulus devletin etkililiğini ortadan kaldırmış olduğu açık hale gelir. Fakat bu, ne genel olarak devletin gücünün ortadan kalktığı, ne de siyasal gücün belirli ulusal billurlaşmalarının ve yoğunlaşmalarının artık gücünü yitirdiği anlamına gelir. Gördüğümüz, ulus devletlerin yeniden onlara birikim süreci karşısında müdahale ve yol gösterme kapasitesi ile bir miktar yönlendirici kapasite kazandıracak biçimde yeniden yapılanmasıdır. Bu eğilimleri başka bir yerde "ulus-sonrası Schumpetergil *workfare* [refah yardımı alan kişilerin ya bir kamu hizmetinde çalışmak ya da iş eğitiminde yer almak zorunda olduğu hükümet planı (ç.n.)] rejimlerinin yükselişi" olarak açıklamıştım. Mevcut soruyla ilgili olarak, bu gelişmenin bir yönü devletin yeniden ölçeklendirilmesi; gücünün bir kısmının yukarıya -uluslarüstü düzeye-, bir kısmının aşağıya -bölgesel, kentsel ve yerel düzeylere- ve bir kısmının dışarıya -sınır ötesi kurumlara ve aygıtlara- devridir (örneğin farklı ulusların yerel devletleri eyaletleri ve kentleri arasındaki işbirliği; artık siyasal konumu basitçe ulusal-uluslar arası çerçeve içerisine yerleştirilemeyecek sınır ötesi bölgelerin oluşması). Başka önemli bir kayma yönetimden yönetişime doğrudur; yani göreli ağırlığın egemen devletin yukarıdan aşağı komutasından, onun kamu-özel işbirliğinde ve değişik türden ağlarda yer almasına doğru kayışıdır. Kavranması gereken üçüncü kayma, politika rejimlerinin uluslararasılaşması yönündeki eğilimdir. Bu nedenle ulus-devletler neyin yukarıya yükseleceğini, neyin aşağıya düşeceğini ve neyin yanlamasına gelişeceğini be-

lirlemede önemli güçleri elinde bulundurmayı sürdürüyorlar. Bu bağlamda, Türkiye gibi güçlü bir ulusal kimliğe ve en azından Atatürk döneminden beri görece olarak güçlü bir ulusal kapasiteye sahip olan bir devlet, ölçeklerarası eklemlenmeye daha zayıf ve parçalı devletlerin yaklaştıkları biçimde yaklaşmak zorunda değildir. Ulus-devletlerin güçlerini yeniden kazanmalarının bir başka biçimi de, şebekelerin ve ortaklıkların ortaya çıkışlarında ve işleyişlerindeki denetim ve güdüm yoluyladır. Bu kurumsal tasarım ve meta-yönetişim sürecinde her düzeydeki devletin rolünün arttığını, ama bu sürecin özellikle ulus-devlet için önemli olduğunu düşünüyorum. Uluslararası politik sistemin biçimlenişi ile ilgili mücadele ve özellikle uluslararası ölçülerin ulusal olarak ne kadar uygulanacağı ulus-devletler için üçüncü ana roldür. Örneğin Türkiye, çok haklı olarak, fikri mülkiyet hakları ve uluslararası ticaret rejimi hakkında ABD veya önde gelen Avrupa Birliği güçlerinden tamamen farklı bir yaklaşıma sahiptir. Bu anlamda, bu değişimler karşısında standart bir yaklaşım yerine her ulusal oluşum kendi konumlanışını belirleme ihtiyacı içerisindedir.

> *'Post-Fordist' çağda değişen ve değişmeyen nedir? Örneğin işçi sınıfının değişen bileşimi nedir? Bu değişiklikler ne ölçüde üretimin uluslararasılaşması, yeni üretim teknolojilerinin etkisi ya da sermaye hareketliliğinin etkisi yoluyla açıklanabilir? Son olarak, bu açıklama biçimlerinin tarihsel materyalizmin öncülleriyle tutarlı olduğunu düşünüyor musunuz?*

İki yorumla başlamak isterim. İlk olarak, Fordizm hakkında konuştuğumuzda küresel bir olgudan söz etmiyoruz; savaş sonrası dönemde ileri kapitalist ekonomilerde egemen olan belirli birtakım ekonomik, siyasal ve toplumsal ilişkileri anlatıyoruz demektir. Ekonomik ilişkileri ve onların politik ve ideolojik karşılıklarını anlatırken Fordizm terminolojisini kullanmak, kendi çerçevesi dışında hayli yetersiz kalabilir. İkinci olarak, post-Fordist çağa, yani kararlı ve sürdürülebilir yeni bir biriktirme rejimine ya da düzenleme tarzına ulaştığımız konusunda ikna olmuş değilim. Fransız kuramcılar bazı yerlerde "Fordizm'den sonrası"na atıfta bulunuyorlar. Bu, şimdi yaşadığımız dönemin Fordizmin çözüldüğü ama henüz yeni ve kararlı bir şeylerin ortaya çıkmadığı bir dönem olduğu anlamına gelir. Sorunun geri kalan kısmını yanıtlarken lütfen bu kayıtları aklınızda bulundurun.

İşçi sınıfının değişen bileşimi nedir? Yanıt, sorunun yönlendirildiği özgül bağlama göre değişecektir. Bu nedenle sermaye birikiminin nesnel dinamiğini anlamak istiyorsam, üretken emeğin üretken olmayan emeğe oranına yoğunlaşmalı ve üretken emeği işçi sınıfının çekirdeği olarak ele almalıyım. Tersine sınıf politikasının olanaklarını anlamak istiyorsam üretken olmayan emeği de işçi sınıfının içine katmalıyım, çünkü onlar da

sömürülmektedir. Siyasal sınıf mücadelesi anlamında üretken olan ve olmayan işçiler benzer çıkarlara sahiptirler. Bu bağlamda işçi sınıfının değişen bileşiminin ilginç bir yönü entelektüel emeğin metalaştırılması, resmi olarak kapitalist kontrol altına alınması ve özellikle yeni bilgi ve iletişim teknolojileri yoluyla gerçekten sermayenin denetimine girmesidir. Bütün bunlar gösteriyor ki işçi sınıfının değişen bileşiminde önemli olan yan, değişen bileşimin *sınıf ilgisi*dir. Siyasi konular ele alınırken sınıfın sınırları hakkındaki teknik tartışmalara sıkışıp kalmamalıyız.

Bu değişimler ne ölçüde üretimin uluslararasılaştırılmasıyla açıklanabilirler? Üretimin uluslararasılaşması, muhtemelen, yeni teknolojilerin ve sermayenin hareketliliğinin etkilerinden daha az önemlidir. Yeni teknolojiler teknik ve toplumsal işbölümü üzerindeki etkileri yoluyla işçi sınıfının bileşiminin değişmesinde çok önemlidirler. Üretimin uluslararasılaşması, yalnızca yeni bilgi ve iletişim teknolojileri yoluyla mümkün kılınan teknik ve toplumsal işbölümünün biçim değiştirmesinin bir yönüdür. Buna sermaye hareketliliğini de eklemeliyiz. Sermayeyi işçiden daha hareketli tuttuğu sürece ister salt yerel, ister kentler-bölgeler -uluslararası düzeyde olsun isterse üçlü biçimleri içersin, sermayenin hareketliliği, onun işçiyi baskı altında tutma ve sömürme kapasitesini artırır. Bu durumda sermayenin ölçek atlaması ya da etkinliklerini ölçek sınırlarını aşacak biçimde örgütlemesi işçi sınıfının bileşimini değiştirmekle kalmaz, aynı zamanda onun işçiler üzerindeki hegemonyasını güçlendirir. Buna verilecek en iyi karşılık sermayenin hareketliliğini kısıtlayıp işçi sınıfı mücadelesini uluslararasılaştırmak, bunu yaparken de bu uluslararasılaştırmanın belirli yerlerde köklenebileceğini ve değişik bir dizi ölçekte işleyebileceğini akıldan çıkarmamaktır. Uluslararasılaştığında da bile işçi sınıfı mücadelesi salt uluslararası düzeyde işlemez. Etkili olabilmek için belirli üslere ve ordugahlara gereksinim duyar.

Son olarak, bu açıklamaların kesinlikle tarihsel maddecilikle uyum içinde olduğunu düşünüyorum. Bunu, metanın doğasından başlayarak tarihsel maddeciliğin kimi temel kavramları ile ilişkili olarak düşünmekteyim.

> *Sermaye, genellikle kendi başına hareket etme yetisine sahip bir şey olarak düşünülüyor ve belirli bir yer, kişi, ya da devlete eklenmesi temelinde tanımlanıyor. Bu anlamda da bir ölçüde şeyleştirilmiş ve toplumsal ilişkilerden yalıtılmış oluyor. Marx'ın analizinde sermayenin bir ilişki biçimi olarak ele alındığını göz önüne alırsak, sizce toplumsal ilişkilerden bağımsız bir sermaye tanımlamak mümkün mü?*

Bu soruda size bir alıntıyla yanıt verebilirim. Alıntıyı okuyacağım. Bu Bay Peel'in öyküsü:

> "Bay Peel ... İngiltere'den Batı Avustralya'daki Swan Nehrine kendiyle birlikte 50.000 sterlin değerinde geçim ve üretim aracı götürür. İşçi sınıfından erkek, kadın ve çocuk 3000 kişiyi de yanında götürecek denli ileri görüş sahibidir. Gidecekleri yere vardıklarında "Bay Peel yatağını yapacak veya nehirden su taşıyacak bir hizmetçiden yoksun kalır". Zavallı Bay Peel, Swan Nehri'nde her şeyi hazırlamıştı, İngiliz üretim tarzları dışında! (...) Wakefield, Koloniler'de para halindeki varlığın, geçim araçlarının, makinelerin ya da başka üretim araçlarının, bir kişiyi, ücretli işçinin, yani ona emeğini kendi isteğiyle satmaya mecbur olan birinin yokluğunda 'kapitalist' olarak damgalamaya yetmeyeceğini keşfetmişti. Sermayenin bir şey olmadığının, insanlar arasında şeylerin araçsallığıyla kurulan bir toplumsal ilişki olduğunun farkına varmıştı. (Marx, K. (1974) Capital, cilt 1, London: Lawrance & Wishart, sayfa 717).

Sanırım bu sizin sorunuza Marx'ın kendisinin verdiği çok iyi bir yanıt oluşturur. Bay Peel, İngiltere'den Avustralya'ya sermayesini ve bu sermayeye değerini veren toplumsal üretim ilişkilerini götürebileceğini düşünüyordu. Demek istediğim, sermayenin hareketliliği hiçbir zaman parasal sermayenin ya da kıymetli malların tek başına hareketi değildir; aynı zamanda sermayeyi bir şeyden, işleyen toplumsal ilişki haline dönüştürecek toplumsal üretim ilişkilerinin de taşınmasını gerektirir. Öbür yandan Bay Peel, toplumsal üretim ilişkilerinin ihracını, bu ilişkilere karşılık gelen üretici güçleri de ihraç etmeden ya da onları yaratmadan gerçekleştiremez. Bu karmaşık bir ilişkidir. Bir yandan sermaye tanımı gereği hareketlidir. Öte yandan kurgusal olan aşırı hareketli finans sermayesi dışında gerek zaman gerekse yer açısından bir ölçüde bağımlılık, bir ölçüde sabitlik olmadan bir sermaye hareketliliğinden söz etmek zordur. İşte tam olarak bu ihtiyaç, yani ne kadar hareketli olursa olsun sermayenin sömürmek ve birikmek için ayak basacak bir yerlere ve işlem merkezlerine duyduğu ihtiyaç, sermaye hareketliliğine direniş olanağının da kapısını açmaktadır. Saskia Sassen ve David Harvey'in de belirttiği gibi ileri derecede hareketli finans sermayesi, küresel kentlere ihtiyaç duyar. Biliyoruz ki, çok uluslu sermaye dünyanın her tarafında işliyor olmasına karşın belirli işlem merkezlerine sahiptir. İşte tam da bu sabitlik ve toplumsal ilişkilere bağlı olma durumu direniş için kapıyı açar. Sermayeyi bir şey olarak görmemeliyiz. Sermaye çelişkilidir, hem sabitliği hem de hareketliliği içerir; hiçbir zaman tam olarak sabit ya da tam olarak hareketli değildir. Sınıf mücadelesinin rolü, sermayenin hareketliliği üzerinde daha ileri derecede bir denetim kurarak sermayeyi bir yerde sabitlemeye çalışmak, durduğu yerde veya hareketi sırasında onu daha fazla sınıfsal ve/veya demokratik denetime tabi kılmaktır.

Çalışmalarınızı geniş bir Marksist geleneğin içine yerleştiriyorsunuz. Ve belki de elimizdekiler arasında kuramsal olarak en so-

fistike devlet tartışması da sizin 'stratejik-ilişkisel' çözümlemeniz. Burada, 'ilişki' kavramının Marksizmin farklı gelenekleri tarafından altının çizilmiş olmasını görmek ilginç. Örneğin, E. M. Wood'un 'süreç ve ilişki olarak sınıf' kavramlaştırması, Andrew Sayer'in 'eleştirel gerçekçiliği', B. Ollman'ın 'içsel ilişkiler felsefesi' ve Açık Marksizmin 'biçim çözümlemesi' hep belirli bir tür 'ilişkisel' perspektife dayanıyor. Sizin 'stratejik-ilişkisel' çözümlemeniz ile söz konusu yaklaşımlar, 'ilişki' kavramsallaştırmasında hangi bakımlardan ortak bir paydaya sahip? Sizin ve onların çözümlemeleri nerelerde benzeşiyor, nerelerde ayrılıyor? Tüm bu ilişkisel yaklaşımların eleştirel bir değerlendirmesinden bir tür "ilişkisel ontoloji"ye dayanan yeni bir Marksist metodoloji üretilebileceğini düşünüyor musunuz?

Bir ortak özellik belirlemek istiyorsak bu; eleştirel gerçekçilik olabilir. Eleştirel gerçekçilik içkin olarak ilişkisel bir çözümleme tarzı gerektirir. Hepimiz Wood, Sayer, Ollman, Açık Marksistler ve ben gerçek nedensellik mekanizmalarının sermaye ilişkilerinin doğasına içkin olduğu, bu mekanizmaların eğilimler ve karşı eğilimler içerdiği, bu eğilimlerin ne ölçüde gerçekleneceğinin toplumsal pratik ve mücadeleyi de içeren bir dizi etmene olumsal olduğu düşüncesiyle hareket ediyoruz. Bizim çözümlemelerimizi birleştiren budur. Çözümlemelerimizi birbirinden ayıran bazı şeyler de var. Ben sermaye birikimini toplumsal örgütlenmede bütünselleştirici (*totalising*) bir güç olarak görüyorum. Wood'un "ilişki ve süreç olarak sınıf"ı, Ollman'ın ilişkisel ontolojisi ve Açık Marksizm, bütünselleştirici bir perspektifin ötesine geçerek kapitalizmin fiilen bir bütünsellik (*totality*) içerdiğini varsayıyorlar. Bu önemli bir ayrım. Bence sermaye ilişkisi toplumsallaştırma ya da *Vergesellschaftung* adını verdiğim şeyin en önemli tabanıdır. Ama bütün toplumu örgütlemenin almaşık tabanları da vardır. Buna örnek olarak, kapitalizmin dinamiklerini bütünleştirici bir ilke olarak dinin altında -elbette onu ortadan kaldırmadan- yönlendirmeye çalışan islami köktencilik düşünülebilir. Benzer biçimde savaş zamanının genel seferberliğinde ya da Tayvan ve Güney Kore gibi ulusal güvenlik devletlerinde 1950'ler ve 1960'larda sermaye birikimi ulusal güvenlikten sonra gelir. Bu kalkınmacı devletler ulusal güvenliklerini geliştirmek için kapitalist büyümeyi desteklemişler ve böylece kapitalizmin gelişmesine özel bir eğilim göstermişlerdir. Benim görüşüme göre, diğer her şeyin aynı olduğu koşullarda, toplumsal ilişkileri biçimlendirmede en önemli bütünselleştirici güç sermaye ilişkisidir. Ama bu olumsal olarak zorunludur. Wood, Ollman ve Açık Marksistler ise kapitalizmin bütünselleştirici etkisinin zorunlu olarak zorunlu (*necessarily necessary*) olduğunu varsayarlar, bu yüzden de özcülüğe eğilimlidirler. Wood, sınıf mücadelesinin rolünü vurgulasa da bunu kapitalizmdeki bütünselleştirici ilke olarak görür. Bir içsel ilişkiler filozofu olarak

Ollman, bütün bu içsel ilişkileri kapitalizme içsel görür. Kapitalizmin ötesinde sermaye birikiminin mantığını bozunmaya uğratabilecek hiçbir şey yoktur. Açık Marksizm ise; biçim çözümlemesi yalnızca birbirine bağlı sermaye ilişkisi biçimlerini vurguladığı ve sermaye birikiminin mantığını bozunmaya uğratabilecek 'görece özerk', yani kendi dinamiği olan başka toplumsal ilişki biçimlerinin olanaklılığını göz ardı ettiği için, o kadar da açık değildir. Bu nedenle Açık Marksistler toplumsal cinsiyeti ve etnisiteyi belirli bir kapitalist eğilimi olan ama sermaye ilişkisinin sömürgeleştirmesine de her zaman direniş gösteren, sermaye ilişkisinin dışında ama onunla beraber ele alınması gereken toplumsal ilişkiler olarak görmekten çok, sermaye ilişkisinin fetişleştirilmiş bir biçimi olarak görürler. Kısacası beni Ollman, Wood ve Açık Marksistlerden ayıran, bütünselleştirici bir ilke olarak sermaye birikimi düşüncesi ile kapitalizmin kendi özünde kurduğu bir bütünselliğin başka her şeye egemen olduğu düşüncesi arasındaki ayrımdır.

Andrew Sayer'in eleştirel gerçekçiliğini kendi yaklaşımına çok yakın görüyorum. Devlet üstüne ya da daha yakın zamanda toplumsal cinsiyet üstüne yazdıklarından anladıklarıma göre aramızda çok az fark görüyorum. Ama açık ki biz bu düşünceleri değişik konularda ve değişik biçimlerde kullanıyoruz. Ben Sayer'e göre sermaye birikiminin mantığıyla daha çok ilgilenıyorum o ise kapitalist olan ya da olmayan işbölümü ile daha çok ilgileniyor. Ama ikimiz de eleştirel gerçekçiliğe bağlıyız ve ben onun yakın dönemdeki, *Gerçekçilik ve Sosyal Bilim* [Sayer, A. (2000) *Realism and Social Science*, London: Sage] kitabının argümanlarının çoğuna katılıyorum. Bütün bu ilişkisel yaklaşımların yeniden çalışılmasından bir tür 'ilişkisel ontoloji'ye doyanan, eleştirel gerçekçi yaklaşım çevresinde örülmüş yeni bir Marksist metodolojinin üretilmesinin mümkün olduğunu da düşünüyorum.

> *Sizce kapitalist devlet biçiminin özellikleri nedir; örneğin, kapitalist ekonomi için işlevsel olduğu söylenebilir mi?*

Bu soruya yanıt vermek için, devleti kuramsal olarak tartışmaya başlamadan önce sermaye birikiminin ekonomi ve ekonomi-dışı yönleri hakkındaki tartışmalara geri dönmemiz gerekir. Bu konu benim çalışmalarımla Wood'unkiler ve Açık Marksistlerinkiler arasında benzerlikler olan bir konudur. Tek başına ekonomik mekanizmaların sermaye ilişkilerinin yeniden üretimini güvence altına alamayacağı, kapitalizmin ekonomi-dışı mekanizmalara da gereksinim duyduğu düşüncelerinde birleşiyoruz. Bundan sonra anahtar sorun, kapitalist devletin çözümlemeye nasıl gireceği haline geliyor. Ben bunu iki yoldan yapıyorum. İlk olarak kapitalist devletin tarihsel oluşumu yoluyla. Devletin, üzerinde siyasi güç uyguladığı bir toprakla erken oluşumunu yani devletin sermaye birikimini

önceliğini vurguluyorum. Böylece hal-i hazırda var olan bir ekonomi-dışı güç olarak devleti sermaye birikiminin bir destekçisi olacak biçimde dönüştürmek için bir mücadele söz konusu oluyor.

Devlete ikinci yaklaşımım 'biçim kuruluşu' (*form constitution*) kavramı yoluyla, yani kapitalist devletin biçimsel özellikleri yoluyla oluyor. Burada ekonomik ile ekonomi-dışı, ekonomik ile siyasi ya da piyasa ile devlet arasındaki sermaye birikimi için gerekli olan ayrım sermaye için derin bir sorunsal oluşturuyor. Bu argüman, daha genel "biçim işlevi sorunsallaştırır" argümanımda yansıtılmıştır. Devletin dolayımsız kapitalist çıkarlardan görece özerkliği, hem sermaye birikiminin genel koşullarını güvence altına almak için gerektiğinden, hem de devlet yöneticilerinin bu koşullara aldırmamaları için olanak sağladığından. Bu argümanı, belirli biçimlerin işlevleri belirli biçimde sorunsallaştırdıklarını iddia ederek daha ileri götürebiliriz. Bu nedenle işlevselliği mutlakiyetçi devlet, liberal demokrat devletten; kalkınmacı devlet ulusal güvenlik devletinden farklı sorunsallaştırır; ABD gibi bir federal devlette, Britanya gibi bir üniter devletten farklı sorunlarla karşılaşılır. Eğer her devlet biçimi işlevselliği başka biçimde sorunsallaştırıyorsa, buradan daha genel olarak sermayenin farklı bölüntülerinin ya da farklı sınıfların bu sorunsal işlevsellikten farklı biçimlerde etkilenecekleri çıkartılabilir. Bu durum, devlet biçimi hakkındaki mücadeleler için alan açar. Tam olarak devlet biçiminde üretilen sorunların etkileri bölüntüden bölüntüye, sınıftan sınıfa ve bölgeden bölgeye değişir. Bu nedenle devleti yeniden yapılandırmak ve yeniden yönlendirmek için devlet biçiminin ve işleyişinin şu ya da bu bölüntünün, sınıfın ya da bölgenin yararına olumlu ya da olumsuz etkilerini değiştirmeye yönelmiş sürekli mücadeleler vardır. Bu argüman, yakın dönemdeki 'mekansal-zamansal sabitler' hakkında tartışmamla ilişkilendirilebilir. Çünkü devleti siyasi erkin topraklandırılmasını da kapsayan bir şey olarak görüyorsak, devlet, sermaye birikiminin gerçekleştiği mekansal-zamansal sabitlerin organizasyonuna ve böylece sermaye birikiminin yapısal çelişkileri ve stratejik ikilemlerinin yerinden oynatılmasına (örneğin başka bir yere kaydırılmasına) ve ertelenmesine de doğrudan karışır. Dolayısıyla farklı bölüntüler, sınıflar, toplumsal hareketler ve benzerleri sermaye birikiminin gerçekleştiği mekansal-zamansal sabitleri değiştirmenin önemli bir yönü olarak devleti farklı yönlerde yeniden yapılandırmak isteyeceklerdir. Ne tarihsel kuruluşu, ne sonraki değişimler üzerindeki bu mücadeleler hiç bir zaman tam olarak başarıya ulaşabilirler. Bir süre çalışıyor gözükseler de, tikel bir devlet biçimini destekleyen ödünlü uzlaşı denkleminde ya da kuvvetlerin altında yatan dengede değişiklikler olacaktır. Bu da muhtemelen yeni bir mücadele devrini başlatacaktır.

Biraz başa dönecek olursak, bir soruya yanıt verirken Laclau'nun kimi görüşlerini paylaştığınızı söylediniz. Size konumunuzu Laclau ve Mouffe'dan nasıl ayırdığınızı sormak isteriz. Çünkü Laclau ve Mouffe genellikle sınıf-dışı bir perspektifle ilişkilendirilirken sizin görüşleriniz ve yazılarınız bir sınıf vurgusuna sahip.

Siz, post-Marksistler olarak Laclau ve Mouffe ile Marksist bir kuramcı olarak benim aramdaki temel farkı doğru biçimde belirttiniz. Bu farkı açıklamanın bir yolu, benim çözümlememi Wood, Ollman ve Açık Marksistlerin çözümlemelerinden ayıranın ne olduğunu sorduğunuz soruya onların verebileceği yanıtlara bakmak olabilir. Benim yanıtım en güçlü bütünselleştirici kuvvet olarak sermaye vurgusu ile var olan tek bütünselliğin sermaye olduğu iddiası arasında bir ayrım yapıyor. Laclau ve Mouffe, bir bütünsellik olarak kapitalizm fikrini reddediyor; aslında onlar tüm bütünsellikleri reddediyor. Ondan sonra, kapitalizmi bütünselleştirici bir güç olarak ele almamızın gereksiz olduğu sonucuna varıyorlar. Onlara göre hegemonik eklemlenmeden yalnızca söylem ve söylemsel mekanizmalar düzeyinde tanımlanan, her zaman ve zorunlu olarak eksik bir bütünselleştirme ortaya çıkar. Onların aksine, ben, sermaye birikiminin söylemselliği yanında maddiliğinde de ısrarcıyım. Hiçbir zaman tam olarak kapanıma ulaşamasa da sermaye birikimini bütünselleştirici bir güç yapan onun üreticiler farkında olmaksızın işleyen meydana çıkan söylemsel ve maddi dinamikleri arasındaki ilişkidir. Yani ben, başka yazarların yanısıra Laclau ve Mouffe'u sermaye ilişkisinin bitmemişliğini anlamak için kullanıyorum. Ama Laclau ve Mouffe'un, kapitalizm kendini bir bütünsellik olarak kuramıyor olduğu için, bir toplumsal formasyondaki hegemonik bütünselleştirici ilkenin -eğer varsa- tamamıyla rastlantısal ya da olumsal olduğu fikrine katılmıyorum. Bu nedenle nasıl Karl Marx, Hegel'in diliyle flört etmişti ise, ben de Laclau ve Mouffe'un görüşleriyle flört ediyorum. Onları, -özellikle de bütünselleştirici ilkeler ve bütünsellikler arasındaki farkı- anlaşılmayı kolaylaştırmak için kullanıyorum ama bu onların tüm yanıtlarını kabul ettiğim anlamına gelmez. Bir Marksist olarak kaldığım için kapitalist toplumlarda sermaye ilişkisinin en önemli bütünselleştirici ilke olduğunda ısrar etmem gerekli.

Size Avrupa Birliği ile de ilgili bir soru sormak istiyoruz. Sizin 'mekansal-zamansal sabitler' kavramsallaştırmanız açısından AB nasıl bir kurumsal çerçeve olarak görülebilir?

AB, sermaye birikiminin yeni bir mekansal-zamansal sabitinin kurumsal mimarisinde anahtar bir kavram olarak siyasi gücün topraklandırılmasının yeniden ölçeklendirilmesini denemektedir. Bu; yerel, bölgesel veya ulusal devletler pahasına bir Avrupa federal devleti ortaya çıkıyor an-

lamına gelmez. Avrupa'da yükselen yönetim biçimi, devlet gücünün diğer ölçeklerini ortadan kaldırmaktan çok, siyasi erkin topraklandırılmasına kurumsallaşmış yeni ölçekler ekliyor. Bu durum, AB düzeyinde demokratik denetimin erişimine daha az açık güç merkezleri yarattığı gibi ekonomik, toplumsal, siyasal ve ideolojik mücadelelerin gerçekleştiği düzeyleri çoğaltıyor. İkinci nokta ise, Avrupa sermayesi diğer sermayelerden kolayca ayırt edilebilse dahi, bu mekansal-zamansal sabit yalnızca Avrupa sermayesi için değildir. Poulantzas'ın 25 yıldan daha uzun süreden beri ileri sürdüğü gibi, AB anayasası, Avrupalı olmayan çok-ulusluların da Avrupa ekonomik uzayında karlı bir biçimde etkinlik göstermelerine olanak sağlıyor. Burada ister sermaye, ister emek için olsun kalkınma stratejilerinde yöneltilmesi gereken sorular vardır. Örneğin, henüz AB'nin üyesi olmamasına karşın Türkiye, Avrupa ekonomik uzayındaki Türk sermayesini arttırarak, ama aynı zamanda örneğin Karadeniz'le ya da eski Sovyetler Birliği'nin Türki devletleriyle ilişkili başka bölgesel stratejiler uygulayarak bölgedeki politik önemini ve buna bağlı olarak Avrupa Birliği ve üye devletler karşısındaki pazarlık gücünü arttırarak, AB politikalarının belirlenmesi ya da devletinin biçimlendirilmesi ile ilgili gücünü arttırabilir. Daha genel olarak AB'nin pekişmesinin, anahtar üçlünün (Kuzey Amerika, Avrupa ve Doğu Asya) birbirini tamamlayan mekansal-zamansal sabit'lerini güvence altına alarak, küresel ekonominin üç ana kutubun etrafında yeniden örgütlenmesine katkıda bulunduğunu düşünüyorum. Atlantik Fordizminin savaş sonrası patlama yıllarıyla ilişkili olan ulusal mekansal-zamansal sabit'in önceliğinin yeniden ileri sürülüşünü göreceğimizi sanmıyorum. Ne de yakın zamanda küresel bir devletle, küresel olarak yönetilen küresel bir ekonomi göreceğimize inanıyorum. Bunun yerine bu üçlüyü, etrafında yeni mekansal-zamansal sabit'in yeniden stabilize edilebileceği en olası yer olarak görüyorum. AB şimdiden yüksek düzeydeki ekonomik bütünleşmesi ve yeni kurumların inşasındaki potansiyeline dayalı olarak bunun gerçekleşmesi için en elverişli zemini sağlıyor.

Çeviren: **Beycan Mura**

Praksis (1) 2001,149-170.

Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş Nokta

Jonathan Joseph

Giriş

Marksizmin bir tür krizde olduğu uzun zamandır moda olan bir düşünce. Ancak kuramsal tutarlılıkla ilgili sorunların ötesinde, Marksizmin dünyadaki yeri ile ilgili gerçek bir sorunla karşı karşıyayız. Perry Anderson'ın Batı Marksizminin gelişimini -siyasetten ve sınıf mücadelelerinden yüzünü çevirişini, felsefe ile kültüre yaptığı vurguyu ve karamsar bakış açısını- faşizmin, Stalinizmin zaferlerine ve savaş sonrası kapitalist toplumun etkilerine bağladığı (Anderson, 1979) bilinir. O zamandan bu yana Marksist sol daha da geriledi. 'Komünizmin' çöküşü işçi sınıfının gözünde Marksizmin itibarını sarsarak ve yönetici sınıfın ideolojik saldırısına yeni bir canlılık katarak kötü bir etki yarattı. Tarihin Sonu ve Üçüncü Yol gibi kavramlar, basitçe Fukuyama ve Giddens gibi yazarların zihinlerinin ürünü olarak ortaya çıkmadı. Bunlar gerçekte neoliberal hegemonyanın baskın eğilimlerini ve sosyal demokrasinin başarısızlıklarını yansıtıyorlar. Bu arada Marksizmin kendisi de, en dogmatik ve uzlaşmaz yönleri bir "yeniden düşünme" sürecini meşrulaştırmak için kullanılır ve bu da bir dizi "yeni-gerçekçi" ve "post-Marksist" alternatiflere yol açarken, başka bir mutasyon yaşadı.

Bu bağlamda Roy Bhaskar'ın ilk çalışmalarıyla özdeşleştirilen Eleştirel Gerçekçi felsefe, bazı Marksist yaklaşımlara eleştirel bakarken, Marksizmin özünü korumak isteyenler için taze bir umut olabilir. Aşağıda Marksist kuramdaki zaafları ele almanın yanısıra eleştirel gerçekçi yaklaşımı özetleyeceğiz. Fakat buradaki amaç Marksist kuramın yerini almak değil onu düzeltmektir. Eleştirel Gerçekçiliğin daha açıkça Marksist olan felsefelere karşı sağladığı yararlar şöyle sıralanabilir:

1. Eleştirel gerçekçilik içkin olarak Marksist olmayıp, Marksizme bilimsel bir açıdan yaklaştığı için Marksizme 'dışarıdan' bakabilmektedir. Eleştirel gerçekçilik Marksizmle arasına mesafe koyarak (kendisini kuramsal bir analiz olarak sunarak) hakiki bir eleştirel değerlendirme sağlayabilecek biçimde konumlanabilir.

2. Eleştirel gerçekçilik, Marksist felsefe denilen şeyin sahte kuramsallaştırmalarının çoğunda görülmeyen belli bir derece kesinlik ve katılıkta ısrar eder. Toplumsal ilişkilerin kavramsallaştırılması için yeni bir çerçeve sunar.

3. Eleştirel gerçekçilik baskın olan öznelerarası, praksis merkezli felsefi eğilimlere karşı, bilgi ve eylem sorularının ötesine geçerek bunların böyle olması için dünyanın kendisi nasıl olmalıdır diye soran bir ontolojik yaklaşımı savunur.

Aşağıda eleştirel gerçekçiliğin Marksizme faydalı olabileceği beş noktayı ele alacağız:

1. Marksist bilime felsefi bir zemin hazırlayarak.
2. Ontolojik öncelikte ısrar ederek ve geçişli (*transitive*) ile geçişsiz (*intransitive*) alanları ayırarak.
3. Yapı, fail ve dönüştürücü etkinlik arasındaki ilişkiye dair, belirlenimciliğin kaba biçimlerinden kopan, tabakalaşmış ve zuhur eden (*emergent*) toplumsal kavrayışına dayanan bir açıklama getirerek.
4. Marksist metodoloji ve soyutlama sürecini açıklayarak.
5. Felsefi partizanlığı sürdürerek ve özgürleştirici bir eleştiri sunarak.

1. Gerçekçi Felsefenin Zemin Hazırlama Rolü

Belki de ilk ve önemli soru şu: Marksist felsefe nedir? Felsefeyi zorunlu kılan şey tam da bu sorunun zorluğudur. Felsefenin soruyu gerekli kılması yerine, soru felsefeyi gerektirir.

Toplumsal kuramdaki diğer çabaların aksine, Marksizm yalnızca kendisinin yeterli bir bilimsellik düzeyine sahip olduğunu ve klasik iktisat, işlevselci sosyoloji ya da davranışçı psikoloji gibi diğer kuramların yetersiz, sınırlı, yanıltıcı, yanlış ya da başka bir yönden 'ideolojik' olduğunu iddia eder. Peki Marksizmi tam anlamıyla 'bilimsel' olmayan bir şeye, yani felsefeye karşı nasıl değerlendireceğiz? Eğer felsefe bilimden ayrıysa, Marksist bilimden ayrılabilecek ya da onun eleştirel bir parçası olabilecek bir Marksist 'felsefe' var olabilir mi? Buradaki iddiamız felsefenin gerçekte bilimden ayrılabilir olduğu ve eğer bilimin eleştirel bir değerlendirmesini yapmak istiyorsak, bu ayrımın korunması gerektiğidir. Ne var ki tam da bu ayrım aynı zamanda bu tür bir 'Marksist' felsefe olmadığı anlamına gelir. Zira Marksizm bilimsel bir toplum kuramı olarak tanımlanırken, felsefenin toplum üzerine değil, toplum kuramları (Marksizm) dahil bilim ve diğer bilişsel pratikler üzerine bir çalışma olduğu ileri sürülecektir. Marksizmin toplumu, felsefenin Marksizmi ince-

lediği olguyu, ikisinin güçlü kavramsal yanlarının derinden içiçe geçtikleri anlamına gelse de, felsefenin Marksizm olamayacağı anlamına da gelir.

Marksizm ve felsefe, farklı bilgi türleri ile ilgili olmaları anlamında ayrıdırlar. Marksizm toplumu ilişkin birinci düzey bilgi üretirken, felsefe toplumu ilişkin bu bilginin bilgisidir, yani ikinci düzey bilgidir (kendisi doğa bilimi olmamasına karşın, doğa bilimlerinin sağladığı bilgi üzerine düşünebildiği gibi). Eleştirel gerçekçilik Marksizmin bulgularını, iddialarını, kuramı ve yöntemlerini yorumlayarak, kendisini felsefedeki diğer çabalara karşı konumlandırır. Bu açıdan eleştirel gerçekçilik Marksizmin tümleyeni ancak 'Marksist felsefe'nin rakibidir. Özellikle, örneğin Lukacs, Korsch, Gramsci ve Sartre'ın 'praksis' Marksizmlerinde görülen, Marksizm ve felsefeyi harmanlama çabasını eleştirmek gerekmektedir. Praksis Marksizmi, her ne kadar kendisini Ortodoks Marksizmin mekanik bakış açısına bir başkaldırı olarak görse de, çoğu zaman tarihin, öznel bilginin ya da sınıf bilincinin teyid edilmesi süreci haline geldiği kendi teleolojik şemasını dayatır. Bir başka deyişle, praksisci Marksistler nesnelci teleolojiye kendi öznelci teleolojileriyle karşı dururlar. Marksist kuram ister ortodoks diyalektik materyalizmin mekanik, pozitivist ve belirlenimci evrimciliğini benimsesin, ister Korsch'un "Marksist kuramın ortaya çıkışı, Hegelci-Marksist terimlerle, gerçek proleter hareketin ortaya çıkışının 'öbür yüzü'dür" (Korsch, 1970: 42) düşüncesini kabul edelim, öyle görülüyor ki ortak hatamız, tarihsel materyalizme felsefi bir çerçeve dayatmak ve böylece gerçek tarihsel ilişkilerin fiilen bilimsel bir biçimde araştırılmasının sonuçlarını önceden söylemek, yani böyle bir araştırmayı baltalamaktır.

Bu felsefi çerçevenin dayatılmasına karşı, rolü Marksizmi yönlendirmekten çok netleştirmek olan daha mütevazı bir felsefi çerçeveyi düşünmemiz gerekiyor. Roy Bhaskar ilk çalışmalarında kendi eleştirel gerçekçi felsefe kavrayışını, bilimlere ikinci düzey bilgi üreten ve yöntem sorunlarını netleştiren bir zemin hazırlayıcı olarak tanımlıyor (örneğin Bhaskar, 1997: 10; 1989: 8). Bu tür bir rol, bir bahçıvanın ot ayıklama, budama, temizleme, sulama ve bitki dikme işlerine benzetilebilir. Bu, alçakgönüllü bir görev gibi görünse de çok kritik ve potansiyel olarak riskli bir görevdir. Çünkü bilim, dünyanın nasıl olduğunu göstermeye çalışırken, felsefe, görüşümüzü netleştirmek için bilimin yöntemini açıklaştırır.

Sosyal bilimde bu çok daha önemlidir çünkü a) toplumsal kuram ve toplum arasında yakın bir ilişki vardır (toplumu açıklayan kuram aynı zamanda onun bir ürünüdür), b) sosyal bilimde ve Marksist kuramda pek çok tartışma ve zihin karışıklığı vardır. Dolayısıyla felsefe doğrudan toplumu analiz etmese de, toplumsal dünyaya ilişkin sosyal bilimsel ku-

ramların analizini yaptığı aşikardır. Basitleştirmek gerekirse, diyebiliriz ki sosyal bilim toplumsal dünyayı analiz ederken sosyal bilim felsefesi sosyal bilim pratiğini analiz eder. Felsefenin (bir analiz nesnesi olarak) toplumsal dünyayla ilişkisi, dolaylı ya da ikinci düzey bir eleştiridir.

Eleştirel gerçekçiliğin önemi ve çeşitli 'Marksist felsefe' çabalarına üstünlüğü, zorunlu olarak Marksizmin 'dışında' olmasından kaynaklanmaktadır. Toplumsalın doğasının ve kavramsal yanının eleştirel gerçekçiliğin ve toplumsal analizin içiçe geçmesi anlamına geldiği doğrudur. Ancak eleştirel gerçekçilik felsefeyi daha genel anlamda, bir dizi bilimle ilişkili olarak düşünür. Bu önemlidir, çünkü Marksist kuramdaki karışıklıkları ayıklamaya giriştiğimizde bilimsel pratiğin kendisine sıkıca bağlı ama ona indirgenemeyecek bir gerece ihtiyaç duyarız. Eğer Marksizm ile felsefe arasındaki ayrımı terk edersek Marksizmin yönteminin eleştirel biçimde incelemesine dair her türlü umudu terk etmiş oluruz.

Eleştirel gerçekçilik bir felsefe olarak görüldüğünde, bu zemin hazırlama rolünü üstlenir. Marksizm sosyal bilimin ana öğesi olarak kavranırsa, eleştirel gerçekçiliğin bu alandaki amacı da Marksizmin yöntemini, pratiğini ve iddialarını yorumlayarak zemin hazırlayıcı rolü üstlenmektir. Andrew Collier'in belirttiği gibi, felsefe yeni bilgi üretmese de bilişsel bir pratiktir. Dayandığı bilgi, Marksist sosyal bilim de dahil olmak üzere bilimlerden gelmektedir (1989:120).

Dolayısıyla kuramımıza göre Marksizm, toplumun bilimsel bir analizi ve kapitalist toplumsal ilişkilerin gerçek doğasını açıklayabilecek tek kuram olarak görülmelidir. Bu görevini yerine getirebilmek için de Marksist praksis felsefesine değil, dünyanın ontolojik açıklamasını yapmayı ve uygulanan bilimsel yöntemi dikkatle incelemeyi sürdüren gerçekçi felsefeye dayanmalıdır. Eğer gerçekçiliği zemin hazırlayıcı olarak algılarsak Marksizm ile yanyana çalıştığını görürüz. Bu ilişki çok özenli bir dengede tutulmalıdır. Felsefe, Marksizmin içine sızıp kendi şemasını dünyayı algılayışımıza dayatmamalıdır. Yalnızca Marksizm toplumsal dünyanın özgül niteliklerinin çözümlemesini yapabilir, çünkü bu felsefenin değil bilimin görevidir. Ancak felsefe bu iddiaların doğasını değerlendirebilir ve gerçekçi ontolojiyle tutarlı bir bilimsel çerçevede ısrar edebilir.

Ontolojik Öncelik ve Geçişsiz Boyut

Öznel-nesnel tartışmalarının her iki tarafının da başlıca hatası gerçekliğe felsefi bir şema dayatmak ve gerçekliğe ilişkin bilgimizi gerçek dünyanın kendisiyle karıştırmaktır. Nesnelci mekanik materyalizm tarafında Plekhanov gibi yazarları buluruz; Plekhanov, felsefi şemalarını kendi öz-

gül (doğabilimsel) bağlamından koparılan ve toplumsal alana - kendi zuhur eden yasaları, özellikleri ve dinamikleri olan bir düzey olan toplumsala adil davranmayarak- yeniden uygulanan Darwin'in evrimci kuramlarından alır. Bunu Hegel ve Feuerbach'ın felsefelerinin nesnelleştirilmiş versiyonlarıyla birleştirir ve büyük ölçüde Engels'in felsefi çalışmalarının empirik genellemelerine ve Marx'ın tarihsel gelişme görüşlerinin en şematik ve mekanik yorumuna dayanır: "Coğrafi çevrenin özellikleri üretici güçlerin gelişimini belirler ve bu da ekonomik güçlerin gelişimini, böylelikle de diğer tüm toplumsal ilişkileri belirler" (1920:49).

İkinci Enternasyonal'in mekanik belirlenimcilerin bir çoğunun sonradan dönmesi şaşırtıcı değildir; zira devrimci pratiği terk edişleri mekanik tarih teorileriyle uyumluydu. Üretim faktörlerinin gelişimi sosyalist bir geleceği garantileyen yeni tarihsel *Geist* haline gelmişti, bu da İkinci Enternasyonal'in günlük reformizm işini yürütmesine izin veriyordu. Kautsky'nin bilinen sözünde olduğu gibi, "Amacımız devrimi örgütlemek değil, kendimizi devrim için örgütlemektir; devrim yapmak değil devrimden yararlanmaktır" (aktaran Salvadori, 1990: 21). Lukacs, Gramsci, Korsch ve Sartre gibi kuramcıların bu figürlerin siyasetine ya da kaba Stalinizm'e karşı çıkarken praksis kavramını vurgulamaları anlaşılabilir bir şeydir. Ancak meselâ Korsch'un revizyonizmi reformist sendikalar ve siyasi partilerin gelişmesine bağlaması ve bunun kaba Marksizmin soyut doğasının fiili mücadelelerden ayrıştırılması gereğini yansıttığını ileri sürmesi doğru olduğu halde, o, "Marksist sistem devrimci proleter hareketin kuramsal boyutudur" (1970: 42) diyerek, tarihselciliğin temel hatasına düşer; Marksizmi bir öznenin felsefi bakış açısına ya da dünya görüşüne indirger.

Bhaskar'ı izleyerek bu kuramcıların Marksizmi işçi sınıfının kuramsal ifadesine indirgeyen, (çoğunlukla doğa bilimleri dahil) diğer bilgi türlerini burjuva ideolojisi diye çöpe atan ve Marksizmi kendi kendine yeterli, kapsamlı ve bütünleyici bir duruş olarak gören bir tarihselciliği benimsediklerini söyleyebiliriz (Bhaskar, 1991: 172). Bu durum Lukacs'ın "öz-bilgi bütünün bilgisiyle çakışır ve bu nedenle de proleterya, bilgisinin aynı zamanda hem nesnesi hem de öznesidir" (Lukacs, 1971: 20) görüşünde mükemmel ifadesini bulur. Marksizm bir bilim olmak yerine bir perspektif ya da dünya görüşü, bir praksis felsefesi haline gelir. Marksizm gerçek dünyanın bilgisiyle bağlantılı olarak tanımlanmadığı için, bu, hemen rölativizm tehlikesini doğurur. Praksisci Marksistler bunu önlemek için teleolojiye gereksinim duyarlar. Kendisi de dünyaya dair açıklamaya pratik duyumsallığı katmak isteyen bir praksisci Marksist olan Henri Lefebvre yine de Gramsci'yi Marksizmi tek bir pratiğin, Parti pratiğinin meşrulaştırmasına indirgemekle, Lukacs'ı ise proleter felsefeyi klasik felsefenin yerine koymakla suçlamaktadır (1968: 36-38).

Praksisci Marksistler, Marksizme sızan felsefeye iyi bir örnek oluşturur. Marksizmin bilimselliğini bir perspektif ya da görüş olarak Marksizm anlayışı lehine redderler. Bunu yaparken de, bu görüşü sınıfın ya da partinin öznelerarası bakış açısının tarihsel süreç içinde mesihvari bir biçimde teyid edildiği bir tarihsel şemaya oturtarak rölativizmden kurtulmaya çalışırlar. Gerçeklik faillerin praksisine indirgendiği için gerçekçilik kaybolur. Ontolojiden hala sözedilebilir ama ancak toplumsal grupların inançları ve eylemleri temelindeki bir praksis ontolojisi biçiminde. Dünyanın kendisi faillerin onun hakkında edindiği bilgiye indirgenerek 'epistemik bir hata' yapılır. Lukacs'ın dediği gibi "gerçekliğin bilgisi, yalnızca proletarya mücadalesinin bakış açısından doğar" (Lukacs, 1971: 21).

Ne garipdir ki eleştirel gerçekçilik zemin hazırlama rolü dahilinde dünyanın ve dünyaya dair sahip olduğumuz bilginin ayrılığında ısrar ettiğinden, Marksizmi felsefeden kurtarması gereken yine felsefedir. Dünyanın bize bilgi ve eylem yoluyla kendisini göstermesi onun yalnızca bunlardan oluştuğu anlamına gelmez. Eleştirel gerçekçilik; bilginin ve eylemin kavramaya ve değiştirmeye çalıştığı, bağımsız varolan bir gerçekliğe odaklanan çekincesiz bir ontolojik duruşu benimser. Bu bağımsız olarak var olan gerçekliği Bhaskar geçişsiz alan olarak tanımlar. Bu alan, kendisini kavramaya ve açıklamaya çalışan geçişli bilgiden farklıdır. Geçişli bilgi alanı ait olduğu bağımsız gerçeklik olmadan anlaşılmayacağından, biri diğerini destekler. Bu nedenle, geçişsiz alan geçişlinin anlaşılabilirliği için bir koşuldur; bilimsel ilerleme ve tartışmaların anlamlı olabilmesi için gerçekliğin, ona dair sahip olduğumuz bilgiden bağımsız olarak var olması zorunludur.

Bilimin toplumsal bağlam içinde yer alan örgütlenmiş bir insan pratiği olduğu ve önceden var olan, toplumsal olarak üretilmiş bilgiye dayandığı gerçeği, felsefenin, bilim yöntemlerini incelemede önemli bir rolü olduğunu ortaya koyar. Felsefe zaten örtük olarak kabul edilmiş olanı açık hale getirmelidir. Aslında praksis kuramcılarının da vurguladığı gibi faillerin sınıfsal duruşlarını dikkate almalıdır. Ancak felsefe ontolojik bir tutum benimserken, kuramın dünyanın doğası hakkında neler ima ettiğini sormalıdır. Eleştirel gerçekçi felsefe geçişli ve geçişsiz ayrımında ısrar ederek düşünceyi gerçeğin doğrudan yansıması olarak gören pozitivist ve yansımacı duruşları reddeder. Bu iki alanın ayrılması, düşünce ve düşünce nesnesi arasında doğrudan bir örtüşme olmadığı anlamına gelir. Düşüncenin gerçekliğin doğrudan bir yansıması olduğu görüşü, Engels'in felsefesinin pozitivist yanlarından başlayıp Lenin'e kadar uzanan 'klasik Marksist' gelenekte egemendir. Ancak Lenin İkinci Enternasyonal düşüncesinden kopup, sınıfın ve partinin aktif rolü üzerinde durdukça bu konumdan ve dolayısıyla akıl hocası Plekhanov'dan uzaklaşmıştır

(*Materyalizm ve Ampiriokritisizm*'deki görüşlerini *Felsefe Defterleri*'ndekilerle karşılaştırınız). Maalesef, vurguladıkları 'Leninizm'lerine rağmen Lenin'in pek çok izleyeni mekanik materyalizmden böyle bir kopuş yaşamamıştır.

Bu, bilgi ve bilgi nesnesi arasında doğrudan bir örtüşme olmadığını farketmemize yarayan bir tür epistemik rölativizmi benimsememizi zorunlu kılıyor. Bu, post-yapısalcılar ya da post-Marksistlerin arzulayacakları gibi bir yargısal rölativizmi benimsediğimiz anlamına gelmez; yalnızca bilginin zorunlu olarak toplumsal olma niteliğini vurguluyoruz. Eleştirel gerçekçilik geçişli bilgi ve geçişsiz nesne alanlarının ayrılığını öne sürerken, sosyal bilimin özgül doğasını, yani sosyal bilimlerin kendi araştırma alanlarının bir parçası ve açıklamaya çalıştıkları toplumun ürünü oldukları anlamına gelen ilişkisellik boyutunu kabul eder. Althusserci okulun rasyonalizmine karşı, toplum kuramının mağrur bir bilimsellikle toplumun üzerinde yer alamayacağı vurgulanmalıdır. Toplum kuramı toplumsal, tarihsel ve ideolojik öğelerce zaten kaçınılmaz olarak 'kirlenmiştir'. Yine de Marksist açıklama 'bilimsel' olmayı hedeflemeli; mesela dünyanın ne halde olduğunu mümkün olan en iyi şekilde açıklamaya girişmelidir. Bunu yaparken toplumsal dünyanın bir anlamlar, eylemler ve anlayışlar bohçasından ibaret olmadığını; gerçek, geçişsiz toplumsal yapılardan oluştuğunu göstermeyi amaçlamalıdır.

Yapı, Tabakalar ve Toplumsal Dönüşüm

Eleştirel gerçekçilik, toplum bilgisinin anlaşılabilirliğinin göreli olarak sürekli ve tutarlı, bu nedenle de incelemeye açık bir tür yapıya sahip olan bir toplum varsaydığı yönünde aşkın bir tez ileri sürer. Toplumsal dünyanın doğal dünyadan birçok önemli açıdan farklı olduğunu, özellikle de toplumsal yapıların yönlendirdiği faillerin eylemleriyle ilişkili olduğunu, dolayısıyla da toplumun kavramsal bir boyutu olduğunu teslim eder. Ancak praksisci Marksistlere ve -Habermas gibi- yorumbilgisel gelenekten etkilenenlere karşı eleştirel gerçekçilik, kavramsal ya da praksis yönlerinin toplumun tümü olmadığını, öznelerarası anlamların yanısıra nesnel toplumsal yapıları da incelememiz gerektiğini söyler.

Ancak Marksist toplumsal yapı kavramının adı, Marx'ın çalışmalarının en mekanik yorumlarınca, yalnızca İkinci Enternasyonal'in katı diyalektik materyalistlerince değil, 'klasik Marksizm'i sürdürmeye çalışanlarca da -Leninistler ve Troçkistler- kötüye çıkarılmıştır. *Kapital*'in daha sofistike sosyo-ekonomik analizlerini, Marx'ın ünlü altyapı-üstyapı metaforunu toplumun tarihsel gelişimine bağlayan *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkıya Önsöz*'ündeki beş sayfalık tarihsel genellemeler lehine göz ardı etme eğilimindedirler.

> Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur (...) Gelişmenin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, mevcut üretim ilişkilerine ters düşerler (...) Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar (Marx, 1975: 425-26).

Bu görüşe göre, toplumun ekonomik yapısı tarihin itici gücü haline gelir. Bu, ille de yanlış olmamakla birlikte, mekanik ve belirlenimci vurgu tarihsel sürecin tek bir mekanizmaya indirgenmesinden kaynaklanır. Bu ifadenin cesur iddialarını incelemeye başladığımızda sorunlar ortaya çıkar. Toplumun ekonomik yapısı nedir? Üretim süreci eğitim, öğretim, aile gibi yalnızca ekonomik alana indirgenemeyecek olan toplumsal ilişkileri kapsamaz mı? Ekonomik altyapı 'üstyapısal' faktörlerden ayrılabilir mi? Hukuki ilişkiler, örneğin, hem üstyapısal hem de ekonomik (mülkiyet temelli) olabilir. Üretim güçleri, üretim ilişkilerinden ayrılabilir mi? Bu, üretim güçlerinin toplumsal biçimlerin dışında bir çeşit özerkliğe sahip oldukları gibi yanlış bir izlenim verir. Belli bir gelişim düzeyi ne zaman oluşur? Toplumun, üretimin özerk varsayılan gelişimine ne zaman bir 'engel' oluşturduğuna nasıl karar vereceğiz? Troçki'nin "proleter devrimin ekonomik koşulunun genel olarak, kapitalizmde yakalanabilecek en yüksek düzeye ulaşmış olduğu" iddiasından sonra onu izleyenler, savaş sonrası dönemdeki elle tutulur büyümeyi Troçki'nin "İnsanoğlunun üretim güçleri duraklıyor" (1977: 111) önermesi yoluyla tasvir etmeye girişmişlerdir! Her şeyin ötesinde, devlet müdahalesi ve düzenlemesi, bir tüketim toplumunun yaratılması, refah ve eğitim reformları, korporatizm, sosyal demokrasinin ve sendikaların eklemlenmiş rolü ve ABD'nin tahakkümüne dayanan yeni bir dünya ilişkileri sistemi gibi daha olumsal, 'içsel olmayan' etmenlerin önemini gözardı etmişlerdir.

Althusser, toplumun, her ne kadar ekonomi tarafından 'son kertede' belirlenseler de, her biri göreli özerkliğe sahip bir çok farklı yapı ya da düzeyden oluştuğunu vurgulayarak ekonomik indirgemecilik sorununun üstesinden gelmeye çalışmıştır (1979:112-3). Ne var ki sorun çözülmemiştir; son kerte ne zaman gelir? Son kerte olmazsa, toplumsal formasyonun her katmanının özerk kalması tehlikesi vardır; ki bu konum Althusser'in üstbelirlenim -ya da toplumsal bütünün etkileşimleri, çelişkileri ve eşitsiz gelişmeleri- nosyonuyla çelişir. Bu ikinci nosyon eleştirel gerçekçiliğin, farklı düzeylerin etkileştiği ve birbirini eşzamanlı olarak belirledikleri tabakalaşmış ve bu tabakaların birbirini kapsadığı bir toplumsal bütünlüğe yaptığı vurguya daha uygundur. Bu anlamda, 'son kertede' belirlenim nosyonu 'ekonomik' belirleyiciliğin her kertede vuku

bulduğu görüşü lehine reddedilmelidir. Ancak ekonomik indirgemeciliğe karşı, bu belirlenimin farklı derecelerde etkili olduğu, ekonomik olanların yanısıra başka pek çok yaratıcı mekanizmanın bulunduğu vurgulanmalıdır.

Althusser, indirgemeci toplumsal belirlenim modeline karşı çıkmakta haklıdır. Bu yalnızca Marx'ın altyapı/üstyapı metaforunun mekanik yorumlarında değil, tartışmış olduğumuz gibi, Hegel'in tek-doğrusal nedensellik nosyonunu izleyen Lukacs ve diğerlerinin, bu sefer bir nesnenin mekanik gelişimine değil de bir öznenin tarihsel olarak doğrulanmasına dayandırdıkları, hümanist ve praksisci Marksist alternatiflerde de mevcuttur. 'Bayağı Marksist' model toplumsal bütünü ekonomik altyapı ve üretim güçlerinin gelişmişlik düzeyi sorununa indirgerken, Lukacsgil ya da Sartregil alternatifler her uğrağın bütünü içerdiği ve "bütün yöntemin her bir tekil yönden çözülebildiği" (Lukacs, 1971: 170) bir 'kendini dışa vuran bütünlük' fikrine dayanır. Bu da toplumsal karmaşıklıkların kaba biçimde basitleştirilmesidir.

Eleştirel gerçekçilik toplumsal dünyanın, doğa dünyası gibi, örgütlü insan pratikleri ve anlayışları ile biraraya gelen bir dizi yapı ve üretici mekanizmadan (*generative mechanism*) oluştuğunu ileri sürer. Mekanik materyalizmin tersine, bu yapıların tabakalaşmış ve farklılaşmış bir bütünlük oluşturduğunu söyler. Farklı katmanlar örtüşür, birbirlerini eş zamanlı olarak belirler, birbirlerini tamamlar ya da birbirleriyle çatışırlar. Bazı yapılar diğerlerinden zuhur ederler; yani daha alt düzeydeki yapılara dayanırlar ancak, kendilerine ait indirgenemeyecek özellikler ve güçler geliştirirler. Bu durumlarda, bazı yapıların diğerlerinin kurucusu olduğu söylenebilir -bunlar çoğu zaman dışsal ilişkili olmaktan çok içsel ilişkilidirler ya da en azından bazı ortak özellikler taşırlar; örneğin, yasal çerçeve mülkiyet ilişkilerini patriyarkal bir aile yapısına bağlar. Bu model tek-nedenli ve doğrusal olmaktan çok, çoğulcu ve eşzamansız olsa dahi, yine de toplumsal yapıların bir hiyerarşisi bulunduğunu ve ekonomik yapıların ya da üretim tarzını oluşturan çeşitli yapıların en güçlü toplumsal mekanizmalar olduğunu ileri sürmek mümkün olmalıdır. Fakat tabakalaşma ve yapıların birbirinden zuhur etmesi üzerinde ısrar edilerek bu yapıların birbirleriyle indirgemeci olmayan bir şekilde ilişkili olduğu da söylenmelidir.

Praksisci Marksizm okulu, toplumsal yapı sorununu gözardı etme ve bunun yerine insan eylemlerine ve sınıf bilincindeki bölünmelere yoğunlaşma eğilimindedir. Hümanist Marksizm, örneğin İngiliz tarihçi E.P. Thompson'ın hümanist Marksizmi, "nesnel" toplumsal yapılar pahasına 'insan ilişkileri'ne yoğunlaşır:

> Bir noktada tarihi durdurursak varolan, sınıflar değil basitçe deneyimler ve bireyler yığınıdır. Eğer bu bireyleri yeterli bir toplumsal değişim süreci süresince izlersek ilişkilerinde, düşüncelerinde ve kurumlarında modeller olduğunu gözlemleriz. Sınıf, insanlar tarafından onlar kendi tarihlerini yaşadıkça tanımlanır; nihayet, sınıfın tek tanımı budur (Thompson, 1968: 11).

Ne var ki, insan eylemlerinin ve ilişkilerinin zaman içerisinde anlaşılır ve sürekli olduğu gerçeği, bu yapılaşmış bağlamın insanların tarihin belirli noktalarında yaptıkları şeylerden daha fazla bir şey olduğunu varsayar. Toplum, bireyler arası ilişkilerden daha fazla bir şeydir. Eleştirel gerçekçi bir duruş, doğal dünyanın aksine toplumsal dünyanın tam da pratik eylemler ve insan kavrayışlarına bağlı olduğu için, kavramlara ve pratiklere indirgenemeyeceğinde, bu pratik ve eylemlerin önceden var olan yapılaşmış bir bağlamı içerdiğinde ısrar eder.

Thompson, yapısalcılığı durağan ve toplumsal değişimi açıklamada yetersiz olmakla suçlanan Althusser'e karşı şiddetli bir taarruz başlatır; onun kategorileri toplumsal-dışı ve tarih-dışı olmakla suçlanır, değerler ya da bilinçten hiç bahsetmemektedirler (Thompson, 1978: 95). Thompson'ın eleştirisi bir ölçüde doğrudur; Althusser toplumsal-dışı, tarih-dışı yapısal bir şematizmi benimseme tehlikesini, özellikle de şu sık alıntılanan pasajında barındırır: "Üretim ilişkilerinin yapısı üretim faillerinin işgal ettiği ve benimsediği konumları ve işlevleri belirler, ki bu failler, bu işlevlere birer "taşıyıcı" (*Träger*) oldukları sürece asla bu konumları işgal edenler olmaktan başka bir şey değillerdir" (Althusser ve Balibar, 1979: 180). Burada problem şu gibi görünüyor: Althusser vurguyu haklı bir biçimde üretim güçlerinden toplumsal ilişkilere kaydırarak mekanik Marksizmin belirlenimciliğini reddetmekle birlikte, bunu yaparken insanların değil bu ilişkilerin tarihin hakiki özneleri olduğunu ileri sürmektedir. Thompson ise, 'Batı Marksizmi' ve 'klasik Marksizm' geleneğindeki pek çok kişi gibi, haklı olarak insan öznesini geri getirmekte ısrar eder, ancak bunu toplumsal ilişkileri gözardı etme pahasına yapmaktadır.

Eleştirel gerçekçilik, yapı ve faili 'dönüşümsel toplumsal etkinlik modeli'nde (DTEM) (*transformational model of social activity*) bir araya getirir. Temel argümanları başka yerlerde (Bhaskar, 1989a: 34-35; Collier, 1994: 141-151; Joseph ve Kennedy, 2000) daha iyi ele alınan DTEM'ne göre toplumsal yapılar insan eyleminin hem zorunlu koşulu hem de üretilen sonucudur. Yapılar insan eyleminden önce vardırlar ve dolayısıyla insan eylemini şekillendirir ve belirlerler fakat aynı zamanda bu yapıların varoluşlarının sürekliliği yönlendirdikleri faillerin etkinliklerine bağ-

lıdır. Yapılar faillere galebe çalma eğilimindeyken, Althusser'in değindiği, faillerin 'konumlandırılması' ve 'işlevde bulunması', bu katı sınırlar içinde olsa da insanların bu yapıları ve bu yapıların oluşturduğu toplumsal bütünlüğü değiştirme ya da dönüştürme potansiyeline sahip oldukları anlamına gelir.

Yapısal boyutun galebe çalmasına izin verilmesi önemlidir. Yapıların yeniden üretilmeleri eylemlere bağlıdır, ancak bunlar çoğunlukla bilinçsiz eylemlerdir. En azından, failler belli niyetlerle hareket ederler ama bunların daha geniş, hesaba katılmayan sonuçları olur. Emek gücünü satan bir kişinin amacı ücret kazanmaktır. Milyonlarca işçinin aynı şeyi yapmasının amaçlanmayan sonucu kapitalist sömürü yapılarının yeniden üretilmesidir. Bu nedenle toplumsal yapıların özellikleri faillerinin eylemlerine, niyetlerine ya da bilinçlerine indirgenemez. Bunu yapmak, hümanist Marksizmin ve öznelerarası praksis ontolojisinin 'düz ontoloji'sine angaje olmak olacaktır. Buna karşı, eleştirel gerçekçilik faillerin eylemlerinin önceden tanımlı yapısal bir bağlamda kurulduğunu ve bu eylemlerin etkilerinin bir dizi toplumsal yapı ve üretici mekanizma boyunca tabakalaştığını ileri sürer. Burada Bhaskar'ın DTEM modeline küçük bir eleştiri getirilebilir: Bu modelin genelleştirme düzeyi ve 'yapı-fail ikiliği' nosyonu, yapı ve fail birebir bir ilişki içindeymiş izlenimi verir. Yine de, eleştirel gerçekçiliğin haklı olarak ısrar ettiği toplumsal tabakalaşma nosyonu, faillerin eylemlerinin yalnızca belirli bir yapıyla değil, birbirleriyle ilişkili olan yapılar, pratikler ve üretici mekanizmalar ile ilgili olduğu anlamına gelir. Failler genellikle sınırlı bir bağlam içinde hareket ettiklerine inanırlar, ama toplumsal tabakalaşma ve üstbelirlenim, amaçlanmayan sonuçlara yol açar. Elbette, önemli olanın yapılar ve tekil failler arasındaki ilişki değil, yapılar ve kolektif failler arasındaki ilişki olduğunun vurgulanması için DTEM'nin de değiştirilmesi gerekir. Tabakalaşmanın etkilerinin yanısıra bu da, faillere karşı yapılara öncelik verir. Çünkü bir dizi yapıyı dönüştürmek için bireysel değil kolektif etkinlik gerekir; bu ise karmaşık bir stratejik örgütlenme ve dolayımlama sürecine bağlı olan bir şeydir.

Bu, kendini proleteryanın birliğinde temellendiren Lukacsgil görüşü bir kez daha zayıflatır. Toplumsal yapılar gibi toplumsal failler de tabakalaşmıştır. Proletarya homojen bir grup değildir; diğer toplumsal yapılarla ilişkisine dayalı olarak tabakalaşmış, farklılaşmış bir niteliği vardır. Bu nesnel durumu aşmak öz-gerçekleştirmeye değil söz konusu özgül yapılar ve üretici mekanizmalarla olan somut ilişkilere bağlıdır. Dönüştürücü etkinlik bilinçteki bölünmeleri aşmaya dayanmaz, gerçek yapı ve faillerin tabakalaşmasını aşmayla ilgili bir şeydir.

Soyutlama Yöntemi

Eleştirel gerçekçilik, dünyanın yapılaşmış ve tabakalaşmış bir karakteri olduğunu ve bilimin bu yapılaşmış bağlamda işleyen farklı süreçler ve mekanizmalara dair bir analiz geliştirmeye çalıştığını iddia eder. Doğa bilimlerinde bu eğilim ve mekanizmalar genellikle deneyler yoluyla yalıtılır. Bu deneyler genellikle laboratuvarda yapay kapalılık koşullarında yürütülür. Daha sonraysa görüngü ve olayların ortaya çıkışının, altta yatan yapılar ve nedensel mekanizmalar ortaya konularak açıklanması gerekir.

Sosyal bilimin deneyleri kullanma ya da yapay kapalılık koşulları yaratma seçeneği yoktur. Ne var ki Marksist yöntem yine de belirli yapıları ve nedensel mekanizmaları varsayarak ve bunların işleyişini, önce birbirlerinden yalıtılmış sonra da birleştirilmiş halde incelemeye çalışır. Sosyal bilim laboratuarda deneyler yapmak yerine, soyutlama yöntemi yoluyla nedensel mekanizmaları kuramsal olarak yalıtarak ilerlemek zorundadır. Marx'ın kendi yöntemine dair meşhur açıklamasında, onun kuramdaki işleyişi anlamak için somut başlangıç noktasından soyutlama yapmak gerektiğini nasıl vurguladığı görülebilir. Bu da başlangıç noktasının basitliğinde olmayan, fakat "pek çok belirlenimin yoğunlaşmasını" temsil eden, somuttaki işleyişlere ulaşmamızı sağlar.

Somut somuttur, çünkü pek çok belirlenimin yoğunlaşması, dolayısıyla da farklı olanın birliğidir. Bu yüzden somut, gerçekteki başlama noktası ve dolayısıyla da gözlem ve kavrayış için başlama noktası olmasına rağmen, düşünme sürecinde gerçekteki bir başlama noktası olarak değil bir yoğunlaşma süreci olarak görünür.

Marx'ın ekonominin işleyişini incelediği yöntem, *eleştirel gerçekçi geridönüm (retroduction)* kuramıyla karşılaştırılabilir. Somut meta toplumsal biçimiyle başlayan Marx, görüngüsel ya da somut biçimin yaratıldığı süreci varsayar. Değişim değeri gibi toplumsal biçimlerin yalıtılmasına, bunların koşullarının (emek-değer kuramı) geridönümlü bir analizi eşlik eder. Ne var ki soyutlama ve yalıtmayı bir somuta dönüş izlemelidir. Varsayılan mekanizma açık bir durumda yeniden bağlamsallaştırılmalıdır.

Bu sürecin karmaşıklığı dönüşüm sorunu yoluyla gösterilebilir. Meta biçiminden soyutlama yapan Marx, emek-değer kuramını bu biçimin temelini (üretilen değerin üretimde harcanan emek süresine denk olduğu-

nu) açıklamak için geliştirir. Bu, karmaşık kapitalist ekonomide toplumsal olarak zorunlu soyut emek (TOZSE) olarak ortaya konulmalıdır.

Ancak emek-değer kuramı -temel önemde olsa da- yalnızca bir ekonomik mekanizmanın yalıtılmasına da denk düşer. Marx'ın açıklaması, değerin yaratılmasını açıklamak için bu sürecin yalıtılmasına dayanır. Fakat Marx, üretim fiyatları kategorisini, varsayılan kendiliklerden, bunların başka mekanizma ve eğilimlerin de var olacağı açık bir bağlamdaki işleyişlerine doğru bir kez daha gitme ihtiyacını fark ettiği için geliştirir.

Bu nedenle fiyat (bir meta satın almak için gereken para miktarı), başka süreçlerin -sermayelerin rekabeti, toplam artı değerin farklı üretim sektörleri arasında yeniden dağıtımı ve arz ile talebin yerinden oynaması gibi- etkisi nedeniyle değerden (o metanın içerdiği TOZSE miktarı) farklı olabilir. Bu, emek-değer kuramını geçersiz kılmaz ancak farklı analitik soyutlama düzeylerini göz önüne serer. Emek-değer kuramı değerin belirlenmesini sermayeler arasındaki rekabetten yalıtmaya ve bir bütün olarak sermayeye dayalıdır. Üretim fiyatları daha sonra bunu rekabet eden sermayeler ve diğer toplumsal süreçler bağlamında yeniden inceler. Bu kuramsal karmaşıklıklar fazlasıyla sorun yaratırlar ama rekabet eden yapıların ve mekanizmaların birbirleriyle yanyana işledikleri gerçek dünyanın diyalektik karmaşıklığını yansıtmaktadırlar.

Dönüşüm sorununun altını çizerken toplumsal analizin bazı temel gerekliliklerine dikkat çektik. Bunlar bir süreç olarak, yalıtma, soyutlama ve varsayım oluşturma, yeniden bağlamsallaştırma -ve bunu izlemek üzere- tabakalaşmış analiz nesnesine ayak uydurmak için tabakalaşmış bir toplumsal kuramın geliştirilmesi şeklinde sıralanabilir. Bir toplumsal bağlamdaki farklılaşma Tony Lawson'ın karşılaştırıcı açıklama (*contrastive explanation*) (1997: .204-9) nosyonu kullanılarak da ele alınabilir. Burada, iki benzer durum karşılaştırılırken bir şey göze çarpar ya da sürprize neden olur; böylece işleyen başka bir muhtemel eğilim ya da mekanizmaya dikkat çeker.

Soyutlama, dolayımsız olarak göründükleri halleriyle somut biçimlere -örneğin meta biçimi ya da ücret biçimi- yönelik eleştirel bir duruşu zorunlu olarak beraberinde getirir. Marx'ın analizi bunların dolayımsız biçimlerinin arkasında toplumsal bir ilişki yattığını ortaya serer. Ayrıca bu analiz, çeşitli ilişkilerin nasıl başka ilişkiler içerdiklerini ve toplumsal mekanizmaların ve yapıların çelişkili bir eşbelirlenim içerisinde nasıl işlediğini de ortaya koyar. Somut toplumsal biçimlerin karmaşıklığını or-

taya seren bu tür bir analiz, bu biçimlerin dolayımsız görünümlerinin eleştirisini ya da daha kesin söylemek gerekirse, görünümlerinin ideolojisinin eleştirisini içerir. Böyle bir analiz, bu biçimlere duyulan inancın (örneğin meta fetişizmi) aslında nasıl kapitalist üretim tarzının yeniden üretiminin zorunlu bir parçası olduğunu da gösterebilir. Bu biçimlere ilişkin bir analiz geliştirmek kaçınılmaz olarak onlara ilişkin olumsuz bir değerlendirmeye yol açar. Bu da açıklayıcı eleştiri olarak tanımlanabilir. Bhaskar'ın ileri sürdüğü gibi bu hem,

> (1) kavramsal ve kavramsallaştırılmış kendiliklerin (ekonomik kuramlar ve kategoriler; görüngüsel biçimler) [hem de] (2) bu kendilikleri gerektiren ya da açıklayan nesnelerin (yapılaşmış ilişki sistemleri) [eleştirisini içerir]. İlk düzeyde, bu kendiliklerin yanlış basitleştiriciler (örneğin ücret biçimi) oldukları, fetişleştirilmiş (örneğin değer biçimi) ya da başka türlü aldatıcı oldukları gösterilir. İkinci düzeyde, Marx'ın açıklamaları *ceteris paribus* bu kendilikleri yaratan nesnelere dair olumsuz bir değerlendirmeyi ve bu nesnelerin pratik olarak dönüştürülmesine yönelik bir kararlılığı mantıksal olarak beraberinde getirir (Bhaskar, 1991: 166-7).

Bu, nihayetinde bu biçimlere boyun eğen ve onları kuramsal analizi yoluyla takviye eden klasik siyasal iktisatla zıttır. Dolayısıyla klasik siyasal iktisat atomistik ilişkiler ihtiva eden, tabakalaşmamış, tarihdışı bir topluma ait düz ve empirik bir ontolojiyi benimser. Klasik siyasal iktisat toplumsal ilişkileri doğal ilişkiler olarak görmek zorunda olduğu gibi, kapitalist ilişkileri tarihsel olarak göreli biçimlerinde görmenin radikal sonuçlarıyla baş edemez. Zira kapitalist toplumsal ilişkilerin tarihselliği sorununu ortaya atmak, bu ilişkilerin dönüştürülmesinin mümkün olduğunu ima etmektir.

Ancak Klasik Marksizm de toplumun yakın zamanda iktisadi olarak çökeceğini öngördüğü zaman bu hatalara düşmüş olur. Kar oranının düşme eğilimi meselesine çoğu zaman, tam da bu süreci geçiçi olarak da olsa durdurabilecek başka ters etki yapan eğilimler varolduğu için, bu mekanizmanın bir eğilim olduğunu fark etmeden odaklanır. Eleştirel gerçekçilik için düşen kar oranı gerçek bir eğilimdir ama somut koşullara bağlı olarak gerçekleşebilecek ya da gerçekleşmeyecek bir eğilimdir. Aynı şekilde üretici güçlerin duraklama eğiliminde olduğu şeklindeki Troçkist nosyon da mutlak surette yanlış olmayabilir, ama toplumsal süreç içindeki tek gerçek eğilimmiş gibi yalıtılmış olarak sunulmuştur. Marx kapitalist sistemin tam da bu eğilimlerin üstesinden gelecek ve

sürekli olarak üretim ilişkilerini tamamen dönüştürecek yollar bulmaya çalıştığı için dinamik olduğunu ileri sürer. Üretici güçlerin duraklaması fikri ya da tarihi üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çatışma üzerinden açıklayan kaba kuram, klasik siyasal iktisat gibi, soyut mekanizmaların yalıtılmış halde çalışılmasına dayanan düz, tabakalaşmamış ontolojilerdir. Kapitalizmin somut, toplumsal tarihi bir şekilde bundan farklıdır - tunç kanunlarının soyut gelişimi değil, sermaye ile emek, rekabet eden sermayeler, farklı ülkeler ve devletler ile piyasalar vs. arasındaki somut ilişkiler. İktisadi eğilimler yalıtılmış halde bırakılamaz, fiili toplumsal bağlamları içerisinde görülmeleri gerekir.

Açıklayıcı Eleştiriler ve Felsefi Partizanlık

Eleştirel gerçekçilik dünyanın geçişsiz karakteri ve bizim ona dair olan geçişli bilgimizde ısrarlıdır. Bilgiyi hem mümkün hem de anlaşılabilir kılan şey dünyanın göreli olarak sürekli ve yapılaşmış karakteridir. Ne var ki dünya hakkındaki bilgimiz, yalnız geçişsiz nesnenin doğası tarafından değil (tam da onun geçişsizliğinin kusursuz bilgiyi mümkün kıldığı iddia edilebilir), aynı zamanda geçişli olanın kaçınılmaz toplumsal niteliği tarafından da belirlenmiştir. Bilimsel gelişme yalnızca kuramın nesnesiyle olan ilişkisi temelinde değil aynı zamanda daha geniş toplumsal koşullar dahilinde süregiden bir pratik olarak (geçişli) bilginin toplumsal üretimine göre anlaşılmalıdır. Bhaskar'ın yazdığı gibi:

> Geçişli boyutun tanınması, bilimsel inanışların artık içerikleriyle ayırt edilemeyeceğini akla getirir. Zira deneyimler ve yarattıkları olgular artık toplumsal olarak üretilmiş olarak görülmelidir ve toplumsal olarak üretilmiş olan toplumsal olarak değiştirilebilir (Bhaskar, 1997: 189).

'Emek biçimi'nin emeğin toplumsal niteliğini gizlediği gibi 'olgu biçimi' de çoğu zaman bilginin toplumsal ve tarihsel özgüllüğünü gizler. Klasik siyasal iktisadın doğal, atomistik olguları emeğin yabancılaşmış biçimi için mükemmel bir ortaktır. Açıklayıcı bir eleştiri; gerçek çıkar, ihtiyaç ve güdüler ile ortak bir doğa kavrayışı ortaya koyar. Bhaskar sosyal bilimin çalışma konusunun hem toplumsal nesneler (inanışlar dahil) hem de bu nesneler hakkındaki inanışlar olduğunu yazar. Toplumsal fikirler ve bu fikirleri üreten toplumsal nesneler arasındaki bağlantı gerçekçi eleştirinin temel bir yönüdür. Bu bağlantılar -inanışları nesnelleştirerek onların epistemik önemlerini azaltan empirisistlerce ve tarihsel bağlamı dışarıda bırakan idealistlerce- çoğu zaman görmezden gelinir (Bhaskar, 1986: 176).

Bilimin söylemlerarası eleştirel bir yanı vardır ve bu yüzden bir açıklamanın kabul edilmesi rakip ya da uyumsuz kuramların olumsuz biçimde değerlendirilmesini gerektirir. Bu kuramları eleştirel olarak değerlendirebilmek için tasvir etmeye çalıştıkları toplumsal nesneler hakkında bazı iddialarda bulunmak ve neden diğer kuramların böyle bir kavrayış geliştiremediğine bakmak gereklidir. Bu nedenle;

> (...) insani bilimlerin insan tarihindeki eleştirel rolü opsiyonel bir fazlalık değildir; bu rol onların açıklayıcı işlevlerine içkindir. Çünkü bu kaçınılmaz olarak fikirlerin teşhis ve tasvir edilmesine bağlıdır ve doğal olarak fikirlerin açıklanmasına doğru ilerler (Bhaskar, 1986:193).

İyi sosyal bilim, açıklayıcı bir eleştiriye denk düşer. Bu tür bir sosyal bilim başka kuramların yetersizliklerini eleştirmeli ve bu yetersizliklerin neden vuku bulduğunu açıklamalıdır. Belirli toplumsal nesneler ve onların yanlış tasvir edilmeleri arasında bir bağlantı olup olmadığını araştırmak gerekir. Dünyaya ilişkin bazı fikirler hüküm sürüyorsa bunun neden böyle olduğunu açıklamak gerekir. Eğer bu fikirler yanlış ya da yetersizse daha iyi bir açıklama üretmek gerekir. Eğer toplumsal nesnelere ilişkin yanlış fikirler ve toplumsal nesneler arasında bir bağlantı kurulabilirse, bunu o toplumsal nesnelerin eleştirisi izler. Yalnızca kuram düzeyinde değil aynı zamanda dünyanın nasıl olabileceği ya da olması gerektiği üzerinden de bir alternatif ortaya konur.

Eğer toplumsal kuram ve toplumsal gerçekliğin nedensel olarak karşılıklı bağımlı olduğunu kabul edersek -yani toplumsal kuram toplumca pratik olarak koşullandırılmıştır ve toplumsal kuramın toplumda potansiyel radikal sonuçları vardır- o zaman ne kadar arzu edilir olursa olsun toplumsal kuramda tarafsızlık mümkün değildir. Bu bağlamda sosyal bilimsel kuramı değerlendirmede felsefe pratiği de kaçınılmaz biçimde siyasaldır. Aslında bunu inkar etmek siyasal bir duruş almaktır; bu ya toplumsal gerçekliğin, ya onu çalışmak üzere kullanılan yöntemlerin, ya da daha muhtemelen her ikisinin de *status quo*sunu savunan muhafazakar bir duruştur. Eleştirel gerçekçilik, bu sorundan kaçmak yerine onun siyasal rolünü benimser. Eleştirel gerçekçilik bunu açıklık, farklılık ve tarihsellik gibi şeyleri vurgulayarak ve bunları inkar eden kuramları ifşa ederek yapar.

Eleştirel gerçekçiliğin toplumsal dünyanın incelenmesine dair tavrı toplumsal dünyanın yapısını ve karmaşıklığını vurgulamaktır. Yapıyı in-

celemek bir yapının ya da bir yapılar topluluğunun hiyerarşik olup olmadığı sorusunu ortaya atar. Eğer böyleyse, hangi yapıların baskın olduğu ya da nedensel önceliğe sahip olduğunu araştırmak gereklidir. Aynı şekilde toplumun karmaşıklığını incelemek, onun üstbelirlenmiş ve çelişkili niteliğini incelemektir. Toplumsal ilişkilerin ilişkiselliğinin teslim edilmesi de toplumsal formasyonun yeniden üretiminin zorunlu koşullarının araştırılmasını gerektirir. Eleştirel gerçekçilik, toplumsal yapıların göreli olarak sürekli bir niteliği olduğunu ileri sürer. Ancak bu süreklilik niteliğinin yeniden üretiminin gerekleri değerlendirilmelidir. Dolayısıyla eleştirel gerçekçilik için toplumun yapısı sorunundan toplumun sürdürülmesi sorununa doğru gitmek meşru görünür. Eleştirel gerçekçilik bilinçsiz yeniden üretime ve bunu izleyen muhtemel bir sömürüye -artı değerin alınması durumunda olduğu gibi- işaret ederek bu tür süreçlerin gerçek doğasını değerlendirebilecek ve bireysel niyetlerle insan pratiklerinin yeniden üretilen fiili sonucu arasındaki uzaklığı açıklayabilecek bir açıklayıcı eleştiri ihtiyacını vurgular.

Eleştirel gerçekçilik; toplumsal yapıların bazı nedensel güçler, toplumsal kimlikler ve çıkarlar yarattığını ve bunları faillere dağıttığını da ileri sürer. Bu çıkarların yapısal bağlamlarında incelenmesi ve bu yapıların insan eylemi için getirdiği imkan ve sınırlılıkların değerlendirilmesi gereğine işaret eder. Eleştirel gerçekçilik, bu yapıların yeniden üretimi sorununu ortaya atarak onların dönüştürülmesinin mümkün olduğunun altını çizer. Bir sonraki adım, toplumsal faillerin kolektivite oluşturdukları yerleri ve sahip olabilecekleri dönüştürücü kapasiteyi incelemektir. Dönüştürme eylemi bizzat faillerin işidir, öte yandan toplumsal dönüşümün tasvir edilmesi siyasal analizcinin işidir ve böyle bir eylemin vuku bulduğu özgül tarihsel koşulların incelenmesini gerektirir. Eleştirel gerçekçilik kendini, dönüşümün mümkün olup olmadığı sorununu ortaya atarak açıklayıcı eleştirinin önemini göstermekle ve özgül yapısal, tarihsel koşulların araştırılması gereğinin altını çizmekle sınırlandırmalıdır.

Eleştirel gerçekçiliğin radikalliği, toplumsal hastalıklara siyasal bir çözüm olarak salık verdiği şeyden değil, toplum ve bilimsel pratik hakkında sorular ortaya atmasından kaynaklanır. Eleştirel gerçekçilik siyasal çözümleri sağlamaz ancak bu tür çözümlerin değerlendirilmesinin temelini sağlamaya yardımcı olur. Eleştirel gerçekçilik rakip toplumsal kuramlardan siyasal sonuçlar doğduğunu gösterebileceği gibi, gerçekçi bir analizden de çeşitli siyasal sonuçlar doğar. Eleştirel gerçekçilik, toplumsal bilimi değerlendirirken partizan bir tutum takınır. Fakat bu, top-

lumsal kuramların varsayımları eleştirilerek ve toplumsal kuramın hatalarıyla bu fikirlerin bir şekilde yansıttığı, toplumsal gerçeklik düzeyindeki çelişkiler arasındaki bağlantı vurgulanarak yapılır.

Eleştirel gerçekçilik sadece toplumsal fikirleri değil, bu fikirleri meydana getiren toplumsal süreçleri de sorgular. Kabaca söylemek gerekirse, topluma ilişkin 'burjuva' fikirler o toplumun durumunu ve hakim yapı ve pratiklerini yansıtır. Tarihsel olarak burjuva kuramlarının toplumsal analizleri tarihdışı, fetişleşmiş bir dünya görüşünün damgasını taşırlar. Aksine sömürülenler ve ezilenlerin, sömürenlerin sahip olmadığı ve aynı zamanda bastırmak isteyebilecekleri bir bilgide çıkarı vardır. Hem yanlış fikirlere hem de bunları üreten pratiklere dair bir eleştiri, Bhaskar'ın, örneğin kuram/pratik tutarsızlıklarını yalıtarak, hegemonik/yorumbilgisel dediği şeyin bir parçasıdır (1994: 94). Fakat bu bilimsel konumlar, toplum üzerine dikkatli bir çalışma yoluyla yürütülmelidir. İşçi sınıfının açıklayıcı bir bilgide çıkarının bulunması, bu bilginin sınıf bilincinden doğal olarak kaynaklanacağı anlamına gelmez.

Partizanlık savunumuz bize Althusser'in felsefenin rolü anlayışını hatırlatıyor. Althusser'in, felsefe "kuramsal pratiğin kuramı"dır şeklindeki 'bilimsel' görüşünü felsefe 'kuramda sınıf mücadelesi'ni temsil eder görüşü lehine terk ettiği hatırlanacaktır. Bu yeni kavrayışın sorunu felsefenin bilim pratiğiyle bağlantısının kopması ve tümüyle ideolojik bir savaş olarak düşünülmesidir. Bu yaklaşım Lenin ve Gramsci'nin işçi sınıfı hareketince kullanılabilecek olumlu, güdüleyici bir güç olarak ideoloji kavrayışlarını benimser. Eleştirel gerçekçiliğin savunduğu şey, toplumsal kuramların toplumsal koşulların ürünü olması bağlamında daha olumsuz bir ideoloji kavrayışıdır. Yanlış toplumsal kuramlar gerçek yapı, süreç ve çelişkileri açıklama yetersizliğini yansıtırlar. Eğer burjuva fikirler yanlışsa, 'proleter' bir alternatif ancak yanlış fikirler ile bu fikirlerin toplumsal gerçeklikteki kökenleri arasındaki bağlantıyı açıklayabilirse doğru olacaktır. Burjuva fikirlere karşı çıkmak başlı başına iyi bir şey değildir. Ne var ki, ezilenlerin sömürüye dayalı bir toplumun ideolojik ürünlerine karşı çıkmaktaki çıkarı, Roy Edgley'in ileri sürdüğü gibi, şu anlama gelir:

> Fikirlerin pratik toplumsal ve siyasal bağlama materyalist biçimde dahil oluşu, özgül olarak da sosyal bilimin işçi sınıfı mücadelesine bilinçli olarak katılması, bilimselliği azaltmak bir yana, bilimselliğin olumlu bir koşuludur. Marx'ın bilimi ideolojik olduğu için daha kötüdür demek doğru değildir. Tam tersine, Marx'ın bilimi proleter ideoloji olduğu için bilimsel olarak çok daha iyidir (Edgley, 1983: 287).

Sonuç

Marksist kuram içindeki ana hatalar, analize felsefi bir şema dayatma çabasından kaynaklanma eğilimindedir. Bu durum, hem mekanik diyalektik materyalizmde, hem de bunu aşma çabalarında -ister praksis temelli Batı Marksizmi, ister savaş sonrası dönemin daha fazla eylem yönelimli 'klasik Marksizm'i olsun- vuku bulur. Eleştirel gerçekçilik buna karşı, Marksizmin tez ve yöntemlerinin eleştirel biçimde değerlendirilmesine izin verirken Marksizmin bilimselliğini vurgulamak amacıyla felsefeyi Marksizmden ayırmaya çalışır. Tam anlamıyla, felsefe, ikinci düzey bilgi olarak, bize dünyanın işleyişinden ve bu işleyişe ilişkin bilgimizden kaynaklanacak muhtemel eylemlerden bahsedemez. Ancak felsefe, dünya üzerine bilgimiz ve onu açıklamaya çalışan çeşitli kuram ve ideolojiler hakkında yorum yapabilir. Eğer bize dünya hakkında birinci düzey bilgiyi veren felsefe değil bilimse, felsefenin görevi bize bu bilgi hakkında ilk düzey bilgiyi, yani dünya hakkında ikinci düzey bilgiyi vermektir. Bu önemli bir görevdir. Toplumsal kuramın çeşitli yanlarını netleştirmemize ve tüm örtük ontolojileri açık hale getirerek, neyin önemli ve neyin ideolojik olduğuna karar vermemize yardım eder. Bu zemin hazırlama rolü, bir kopuşa yol açabilir; bilimsel yöntem sorularını netleştirerek bilimsel pratiği devrimci bir şekilde dönüştürebilir ve dünyaya ilişkin daha iyi bir bilgiye erişmemize yardım edebilir.

Eleştirel gerçekçilik kendi başına, "durum şöyle olduğu için arkasından şu şu gelir" demenin ötesine geçemez, ama en azından bu iddialı akıl yürütme biçimini ortaya koyabilir ve Marksist sosyal bilimsel tezler vasıtasıyla bu yöntemi bilimsel örnekle geliştirebilir. Eleştirel gerçekçilik, ya da felsefe, ikinci düzey bir eleştiri olarak "dünyanın bu şekilde olmasının sonuçları nedir", diye soramasa dahi en azından dünyanın bu şekilde olmasını ele alan bir kuramın sonuçlarının ne olduğunu sorabilir.

Ne var ki felsefe ve sosyal bilim arasındaki ayrıma dair bu şema yine de sorunludur. Zira kağıt üzerinde pürüzsüz ve açık görünse de gerçek biraz farklıdır. Hem sosyal bilim hem de sosyal bilim felsefesi açıklamaya çalıştıkları toplumsal dünyaya gömülüdürler. İnceledikleri toplumun hem birer eleştirisi hem de birer ürünüdürler. Dahası, felsefe kavramsal bir pratikken, toplumsal felsefe de hatırı sayılır bir kavramsal bileşeni olan toplumsal kuramı ele almak zorundadır ve dolayısıyla da daha önceden yorumlanan bir gerçekliği ele almış olur. Bu nedenle toplumsal felsefenin ve sosyal bilimin iddialarının bir şekilde çakışması ve toplumsal iddia ve yargıların felsefi zemin hazırlama işini izlemesi kaçınılmaz-

dır. Hiç bir "saf felsefe" bunun üstesinden gelemez ve bu, felsefe, sosyal bilim ile toplum arasındaki ilişkiye içkindir.

Bu durum, zemin hazırlayıcı olarak eleştirel gerçekçilik fikrini zayıflatıyor gibi görünebilir ama aslında felsefe ve sosyal bilim arasındaki bağlantı bu rolün önemini arttırmaktadır. Elbette sosyal bilimin zemin hazırlayıcının rolünü etkilemesini engellemek imkansızdır. Ama öyleyse daha genel olarak bilginin toplumsal karakterinden kaçmak da imkansızdır. Bilgi ve bilimselliğin eksik ve yetersiz olacağını bilsek de yine de bilgi ve bilimsellik için çabalarız. Aynı şekilde Marksist kuram bütünlüğün öneminde ısrarlıdır ve 'bütünlük' asla tümüyle bilinemeyecek olsa da bu bilgiye erişmeye çalışır. Bu durumlarda önemli olan çabalama sürecidir. Bir zemin hazırlayıcı olarak felsefenin durumunda bu rolün hakkıyla yerine getirilemeyeceğini ve felsefe ile sosyal bilimin kaçınılmaz olarak iç içe geçeceğini kabul etmemiz gerekir. Yine de eleştirel gerçekçilik (kendini bu kabule dayandırarak) Marksizm için bir zemin hazırlayıcı olmak için çabalamalıdır; açıklayıcı kalmak için ayrı kalmaya çabalamalıdır. Zemin hazırlayıcının rolüne ilişkin anlayışımız diyalektikleştirilmelidir ki, bu ayrılmanın hem gerekliliğini hem de imkansızlığını kabul edelim.

Eleştirel gerçekçiliğin birinci rolü bu zorluklardan kaçmak yerine onları vurgulamaktır. Zemin hazırlama rolünün eleştirel bir biçimde irdelenmesi zemin hazırlayıcının ilk görevi olabilir. Bir sonraki adım felsefi ve toplumsal kurama bulaşan toplumsal ve siyasal iddiaları açık hale getirmek olabilir. Eleştirel gerçekçilik, bu iddiaların toplumla olan ilişkisini ve eleştirel mi yoksa itaatkar bir rol mü oynadıklarını değerlendirmelidir. Althusser, felsefe yalnızca kuramdaki sınıf mücadelesidir derken haklıysa da, toplumun sınıfsal yapısı kesinlikle tüm toplumsal kuram, felsefe ve söylemlerin gelişmesinde hayati bir rol oynar. Bu bilginin geçişli doğasından kaynaklanır. Hakikaten açıklayıcı bir toplumsal kuram çabası burjuva toplumuna dair hakim burjuva kuramlardan kopabilmelidir.

Perry Anderson'a gelecek olursak, O, 'Batı' Marksizminin felsefi tavrını pratikten ayrılmasıyla bağlantılandırırken, Troçkist bir görüş açısından yazdığından, işçi sınıfının mücadeleleriyle bir bütün oluşturmasının 'klasik' Marksizmin üstünlüğünü garanti ettiğini düşünüyordu. Daha sonra bunun bir hata olduğunun farkına vardı. Bu, epistemolojik meselelerin kuram ve pratiğin birliğine indirgenmesi ve klasik Marksizmi eleştirel bir incelemeden korumaya yönelik bir çabaydı (Anderson, 1979: 112). Anderson'ın formüle etmeye başladığı sorun şudur: Batı Marksizminin çeşitli hatalarını -Lukacs'ın şeyleştirme ve sınıf bilinci üzerine görüşleri,

Sartre'ın bütünlüğü azlık ve praksis yoluyla kurması, Habermas'ın sistem ve yaşam dünyası arasında yaptığı Kantçı ayrım ya da Althusser'in bilimciliği gibi şeyler- reddedersek geriye dayanabileceğimiz ne kalır? Savaş sonrası dönemin 'klasik' Marksizmi yeterli derecede bilimselliğe ve açıklayıcı güce sahip midir yoksa o da şematik varsayımlar tarafından istila mı edilmiştir? Sorun, son yüzyılın başından beri Stalinizmin ve reformizmin tüm alternatiflerinin ya 'Batılı' Marksist ya da 'klasik' Marksist olarak kategorize edilmiş olması gibi görünüyor. Belki de bu Andersongil sorunun çözümü, eleştirel gerçekçiliği benimsemek ve onun zemin hazırlama çalışması yoluyla kendimizi gereksiz şeylerden kurtarmaktır ki yalnızca Marksist olmaya geri dönebilelim.

Çeviren: **Ebru Deniz Ozan**

Kaynakça

Althusser, L. (1979) *For Marx*, London:Verso.

Althusser, L. and Etienne Balibar (1979) *Reading Capital*, London:Verso.

Anderson, P. (1979) *Considerations on Western Marxism*, London:Verso.

Archer, M. (1995) *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University.

Bhaskar, R. (1986) *Socialist Realism and Human Emancipation*, London:Verso.

Bhaskar, R. (1989a) *The Possibility of Naturalism*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Bhaskar, R. (1989b) *Reclaiming Reality*, London:Verso.

Bhaskar, R. (1991) *Philosophy and the Idea of Freedom*, Oxford: Blackwell.

Bhaskar, R. (1993) *Dialectic*, London:Verso.

Bhaskar, R. (1994) *Plato Etc.*, London:Verso.

Bhaskar, R. (1997) *A Realist Theory of Science*, London:Verso.

Collier, A. (1989) *Scientific Realism and Socialist Thought*, Hemel Hempstead:Harvester Wheatsheaf.

Collier, A. (1994) *Critical Realism*, London:Verso.

Edgley, R. (1983) "Philosophy", McLellan, D. (der.) *Marx: The First Hundered Years* içinde, Glasgow: Fontana.

Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: Avon.

Giddens A. (1998) *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge: Polity.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence and Wishart.

Joseph, J. (1998) "In Defence of Critical Realism", *Capital & Class*, 65.

Joseph, J. (1998) " Realistic Organisation? ", *Historical Materialism*, 3.
Joseph, J. (2000) " A Realist Theory of Hegemony" *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30(2).
Joseph, J. ve Kennedy, S. (2000) "The Structure of the Social", *Philosophy of the Social Sciences*, 30 (3).
Korsch, K. (1970) *Marxism and Philosophy*, London:New Left Books.
Larrain, J. (1983) *Marxism and Ideology*, London:Macmillan.
Lawson, T. (1997) *Economics and the Reality*, London:Routledge.
Lefebvre, H. (1968) *The Sociology of Marx*, Harmondsworth:Penguin.
Lenin, V. (1961) *Philosophical Notebooks*, London and Moscow: Lawrence and Wishart.
Lenin, V. (1976) *Materialism and Emprio-Criticism*, Peking:Foreign Languages.
Lukacs, G. (1971) *History and Class Consciousness*, London:Merlin.
Marx, K. (1973) *Grundrisse*, Harmondsworth:Penguin.
Marx, K. (1975) "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy", Marx, K. *Early Writings* içinde, Harmondsworth:Penguin.
Marx, K. (1981) *Capital*, cilt 3, Harmondsworth:Penguin.
Plekhanov, G. (1920) *Fundamental Problems of Marxism*, Moscow:Foreign Languages.
Salvodari, M. (1990) *Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938*, London:Verso.
Sartre, J. (1976) *Critique of Dialectical Reason*, cilt.1, London:Verso.
Sayer, D. (1979) *Marx's Method*, Hassocks: Harvester.
Thompson, E. P. (1968) *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin.
Thompson, E. P. (1978) *The Poverty of Philosophy*, London:Merlin.
Trotsky, L. (1977) *The Transitional Programme for Socialist Revolution*, New York: Pathfinder.

Praksis (1) 2001, 171-182.

"Birey ve Toplum" İkiliğine Karşı Tarihsel Materyalizmin Nesnesi Olarak Toplumsal İlişkiler

Nazım Güveloğlu

Neredeyse tüm liberal siyaset kuramları, birey kavramı üzerine kurulmuştur. Bu kuramlarca çeşitli kurumların, siyasi mekanizmaların ve hatta tarihsel süreçlerin açıklanmasında ve gerekçelendirilmesinde başvurulan nihai felsefi temel, soyutlanmış bir birey kurgusu olarak belirir. Örneğin toplum içinde bazı grupların diğerlerine göre daha müreffeh yaşaması, herhangi başka bir sebepten değil, temelde o gruplara ait kişilerin ya da onların atalarının çağdaşlarına göre daha çalışkan, daha zeki ya da daha fırsatçı olmalarından kaynaklanır. Atfedilen özellik her ne olursa olsun – üstün özellikler yerine ahlaken kötü özellikler de olabilir– sonuçta, hepsi de kişisel olan özelliklerdir: "Toplumların tarihi birkaç zeki adamın tarihidir." Günümüzde hegemonik olan bu düşünce, kişisel başarı öyküleriyle donatılmış gazete manşetlerinde kendini gösterir.

Bu yazıda artık herkesçe tartışılmadan kabul edilen 'birey' kavramının yöntemsel temelleri üzerinde durulacak ve insan özünün toplumsal ilişkilerden oluştuğu savı çerçevesinde 'birey' kavramını birey olmaktan çıkarıp farklı bir şey haline sokan diyalektik bir 'birey–toplum' kavramsallaştırmasının olanakları araştırılacaktır. Hegemonik birey kavramının manifestosu olması açısından 'yöntemsel bireycilik' (*methodological individualism*) adı verilen yaklaşıma özel bir yer verilmektedir. Ayrıca, ilişkisel bir birey-toplum kavramsallaştırmasını sunduğunu savunan Roy Bhaskar'la da bir tartışma yürütülecektir. Bhaskar'ın sunduğu model, bu yazı kapsamında savunulan ilişkisel yaklaşımdan ne anlaşılmaması gerektiğinin tartışması olarak ele alınmıştır.

Öncelikle, bu yazıda kullanılacak bazı temel kavramların ne anlamda kullanıldığının açıklanması gerekmektedir. Zira söz konusu kavramlar pek çok farklı yazar tarafından çok farklı anlamlarda kullanıldığından bunlardan hangisinden bahsedildiği açıklık kazanmalıdır. Bu yazıda eleştirilen birey tanımı, günümüz kapitalist toplumunda hegemonik bir biçim almış olan ve liberal kuramlara felsefi ve yöntemsel bir temel oluşturan

insan doğası tanımıdır. Buna göre birey en genel hatlarıyla kendi amaç ve çıkarlarının farkında olan ve bunları hayata geçirmeye yönelik davranan, toplumun kurucu öznesidir. Yöntemsel bireycilik ise, yine en genel hatlarıyla, tüm toplumsal gerçekliğin, burada tanımlandığı haliyle, bireylerin amaçları ve çıkarlarıyla açıklanabileceğini savunan yöntemsel yaklaşımdır. Buna göre bireyin dışında bir toplumsal gerçeklik yoktur. Şüphesiz, her iki kavramın da çok daha incelikli ve sofistike kavramsallaştırmalarına rastlamak mümkündür. Hatta, bunlardan kimilerini bu tanımların kapsamına almak haksızlık bile olabilir. Fakat, belirtildiği gibi günümüz kapitalist toplumunda var olan hegemonyanın temelinde yer almaları açısından, en genel tanımlar bu yazının yöneldiği alan açısından yeterli görülmüştür. Bunun yanında hemen hemen her yazı için geçerli olan, yeterli bir kavramsal kasıt koyma gerekçesi de yazının kapsamı gereği tanımların bu sınırlarda yapılmasının kabulünü kolaylaştırmaktadır.

Soyut Birey

Yöntemsel bireycilik ile ilgili belki de en önemli nokta, soyut birey (*abstract individual*) kavramıdır, zira bütün bir yöntem bu kavramdan yola çıkarak kurulur. Bütün toplumsal fenomenler, bunların içinde aktör olarak yer alan bireylerin eylemleri ve özelliklerine indirgenir. Bireyin, farklı tarihsel süreçlerde değişmeyen bazı özellikleri vardır. Örneğin Hobbesgil birey tanımına göre, insanoğlu bencildir, kendi çıkarlarına yönelik hareket eder, diğer bireylerle savaş halindedir; öte yandan Lockegil birey tanımına göreyse, insanın doğası iyidir, diğer bireylerle birlikte yaşaması gereği onların haklarını da gözetir, vb. Bu özellikler her ne şekilde tanımlanmış olurlarsa olsunlar hepsinde ortak olan, toplumsal bir biyolojik tür olarak insanın değişmeyen bir doğası olduğudur[1] Yer yer bireyler ilk bakışta doğalarının tersine de hareket etseler, bu aksi davranışlar, ya uzun vadede ya da dolaylı olarak yine bu doğalarının bir sonucudur. Örneğin Afrika'daki açların durumunu protesto etmek için intihar eden birisi, uğruna intihar ettiği fikir kendi fikri olduğu için, dolaylı olarak, kendi amaçlarına ve çıkarlarına yönelik davranmaktadır.

Soyut birey kavramının en önemli varsayımlarından biri bireyin kendi amaç ve çıkarlarının farkında oluşuyla ilgilidir. Bu nokta, temellerini kartezyen özne anlayışından alır. Soyut birey kavramını daha iyi açıklamak ve bu yazıdaki toplumsal ilişkiler vurgusunu temellendirmek için Kant ve Hegel'deki özbilinç kavramsallaştırmalarını karşılaştırmak anlamlı olacaktır. Kant'ın öz-bilinç kategorisiyle Hegel'in özbilinç kategorisi arasında niteliksel bir fark vardır. Kant, özne ile nesneyi ontolojik olarak ayrılmış bir biçimde ele alır. *Noumena* ve *phenomena*[2] arasında kurduğu ilişki, dışsal bir ilişkidir; kendisinin farkında olan özne, *noumena* ala-

nında, kendisinin dışında yer alan *phenomena* alanının bilgisini oluşturur. Kant'a göre özbilinç, kendi içerisinde ve kendi için bir araştırma nesnesi olabilir; diğer özbilinçlerden bağımsız bir şekilde varolabilir. Bu noktada Kant'ın yaklaşımının bir tür öznelciliğin sınırları içerisinde kaldığı söylenebilir. Fakat Hegel'in, her ne kadar kendisi 'özne', 'birey' ve 'özbilinç' kavramlarını sıkça kullansa da, bu kavramları öznelci bir şekilde kullandığını söyleyemeyiz. Zira, Hegel için bir özbilinç ancak ve ancak diğer özbilinçlerle ilişkisi içerisinde ve bu özbilinçlerle olan ilişkinin bir biçimi olarak varolabilir. Dolayısıyla, böylesi bir yaklaşım çerçevesinde özbilinç ya da özne, bir kendilik olarak varsayılmamış olur. Tam aksine onun kendilik gibi görünmesinin ötesinde, özü itibariyle 'ilişkiler'den oluştuğu ve bu ilişkilerin bir biçimi olarak kurulduğu açığa çıkarılmış olur. Sonuçta Kant ve Hegel'de somutlandığı biçimleriyle, özne, birey ve özbilinç gibi kategorilere yönelik iki farklı yaklaşımın ana hatları şu şekilde belirlenebilir:

1)Bireyleri birbirinden ve maddi dünyadan bağımsız kendilikler olarak varsayan ve hem bireyler arasında, hem de bireyler ve maddi dünya arasında dışsal ilişkiler kuran yaklaşım;

2) Bireylerin ve bireyler ve maddi dünya arasındaki ilişkinin ancak içsel ilişkilerden oluşabileceği ve bireyin, ontolojisi itibariyle ilişkisel bir biçimde ele alınması gerektiğini savunan yaklaşım. Bu iki yaklaşım göz önüne alındığında yöntemsel bireyciliğin birinci yaklaşımı temel olarak aldığı rahatlıkla söylenebilir. Burada genel hatlarıyla belirlediğimiz soyut birey kavramı Kantçı yaklaşımın genel özelliklerini barındırırken; toplumsal ilişkilerin, tarihsel materyalizmin – ve dolayısıyla toplumsal bilimlerin– temel nesnesi olması gerektiğini savunan yaklaşım, temellerini bu Hegelci kavramsallaştırmadan almaktadır.

Marx'ın, *Feuerbach Üzerine Tezler*inin altıncısında söyledikleri buradaki soyut birey eleştirisinin ve savunulan birey-toplum kavramsallaştırmasının iyi bir özetini sunmaktadır:

> Feuerbach dinin özünü insanın özünde eritmektedir. Fakat insanın özü, her özel bireyde yatan bir soyutlama değildir. İnsan tabiatı, gerçekte, toplumsal ilişkilerin bütünüdür. Bu gerçek tabiatın eleştirisine girişmeyen Feuerbach böylece şunlara mecbur kalmaktadır: 1) Tarihi süreçten soyutlanmak, din duygusuna bir esas tanımak (hypostatize) ve soyut – tek başına – bir insan bireyini kaziye olarak kabul etmek; 2) İnsan tabiatını yalnızca bir "tür" olarak birçok bireyi sadece doğal (biyolojik) bir yolla birleştiren içsel ve dilsiz bir evrensel nitelik olarak anlamak (1968:69).

Yöntemsel bireyciliğin soyut birey anlayışı bu yazıda tartışılan yöntemsel sorunlarının ötesinde politik olarak liberalizmi meşrulaştırma işlevi görür. Örneğin Ortadoğu sorunu böylece Saddam'ın deliliğiyle ya da

Kaddafi'nin dengesiz davranışlarıyla açıklanabilir bir hale gelir; ya da "Monica skandalından sonra küreselleşmenin geleceği" gibi bir tartışma açılabilir. Bu noktada yöntemsel bireyciliğin yalnızca bir yöntem olarak değil toplumsal pratikle kurmuş olduğu özgül ilişkiler nedeniyle politik bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi ve aynı zamanda politik projelerle kurmuş olduğu içsel ilişkilerin ele alınması zorunludur. Dolayısıyla yöntemsel bireyciliğin tercih edilebilir bir yöntem olarak ortaya çıkmasının, liberalleşme süreci içerisinde burjuva hegemonyasının kuruluşunun bir görüntüsü olduğu belirtilmelidir. Yöntemsel bireyciliğin tarih-üstü evrensellik iddiası, günümüzde hegemonik bir biçimde normal kabul edilen birey tanımının, insanoğlu var olduğundan beri geçerli olduğunu ve gelecekte de olacağını savunur. Bu da, tarihte egemen sınıf ideolojilerinin genellikle içerdiği, var olan durumun ezeli ve ebedi olması iddiasının bir örneği olarak görülebilir.

Soyut birey kavramı, liberal ekonomi kuramlarının da en temelinde yer alan dayanak noktasıdır. Faydacı ekole göre –ki bu kuramların temeli sayılabilecek önemdedir– bireyler kendilerine fayda sağladığını düşündükleri malları talep ederler ve 'tüketici egemenliği' adı verilen yaklaşımla, dolaylı olarak hangi malların üretilip üretilmeyeceğine karar vermiş olurlar. Yani ekonominin ne yönde işleyeceğini, bireylerin fayda diye gördükleri şeyi elde etme uğraşları belirler. Buradaki faydanın nasıl tanımlandığı da yine önemlidir. Ekonomik fayda herhangi bir biçimde objektif olarak belirlenemez, bireylerin faydalı gördükleri her mal ekonomik anlamda faydalıdır. Böylece, örneğin uyuşturucu maddeler, bu maddeleri talep edenler bundan bir fayda sağladıklarına inandıkları için ekonomik anlamda faydalı olarak nitelenmekte ve bunların üretimi de talep sahibi bireylerin isteklerine indirgenmektedir. Bu sayede, amaç ve çıkarlarının farkında olan soyut bireyin istekleri, genel anlamda kapitalist ekonominin işleyişini meşrulaştırıcı bir işlev görür.

Soyut birey kavramsallaştırmasının en önemli dayanak noktası, ampirik olarak insanların birbirinden ayrı bir şekilde var olmalarıdır. Yani, insan bedenleri tartışmasız bir biçimde birbirlerinden ayrık olduklarından toplum içindeki bireylerin de her birinin ayrı bir varlık olduğu ve bunların ötesinde bir gerçekliğin var olmadığı –çünkü başka herhangi bir toplumsal varlık gözle görülememektedir– kolayca savunulabilmektedir. Ne var ki, toplumsal gerçekliğin açıklanmasında başvurulan şey, tüm bu ampirisizmin kökeni olan insan bedeni değil, yine ampirik olarak tespiti zor ya da imkansız olan insan düşünceleri ya da davranışlarıdır. Bedenini kolayca görebildiğimiz insanın amaç ve çıkarlarını ya da bunların hayata geçirilişini aynı kolaylıkla görmemiz mümkün değildir. Yani, amacı ve çıkarı olan, bunları gerçekleştirme yönünde davranan bireyin ampirik olarak gözlemi de herhangi başka bir toplumsal kategori için

olduğu kadar zordur. Bu durumda birey kategorisinin 'zaten var' olduğunu savunmak yerine, tanımlandığı şekliyle var olduğunu kanıtlayan başka açıklamalar gerekmektedir ki bu da toplum bilimlerinin sınırlılıkları gereği imkansızdır.

Yöntemsel bireyciliğin tüm toplumsal gerçekliği bireye indirgemesine karşı çıkmak, şüphesiz, tarihin insanlar tarafından yapıldığını reddetmeyi gerektirmez. Tanımları gereği, tarihin ve toplumun insan eylemlerinden bağımsız bir özü yoktur. Fakat, yine, bu durum da tarihi yapan insanların bunu öznel bir biçimde –hele ki her bir bireyin bir diğerinden ayrı olarak – yaptıklarını kabul etmeyi gerektirmez. Burada aktör olan insanlarla onların dışında yer alan yapılar çerçevesindeki meşhur tartışmaya değinmek, konuyu açmamıza olanak tanıyacaktır.

Yapı / Aktör İkiliği ve Bhaskar'ın "İlişkisel" Yaklaşımı

Yine en genel haliyle, yapısalcı ve aksiyonist kuramlar arasındaki ayrım şu şekilde koyulabilir: Jorge Larrain'in deyişiyle, "Yapısalcı eylem teorileri, insanları tarihin gerçek aktörleri olarak değil, fakat daha ziyade kontrol edemedikleri güçlerin ve aktivitelerin taşıyıcıları olarak" kavrarken karşı uçtaki aksiyonist teoriler ise "insanları tarihin özgür aktörleri olarak kavrar ve onların eylemlerinin belirlenmesine gerekli önemi vermez" (1998:123). Dolayısıyla, yapıların kurucu, öznelerin kurulan, ya da öznelerin kurucu, yapıların kurulan şeyler gibi kavramsallaştırılması her şeyden önce özne ile nesnenin ontolojik olarak ayrılmasıyla mümkün olur. Bu açıdan bakıldığında her iki yaklaşım da aktör ve yapı kavramları arasında dışsal bir ilişki kurar. Bu yüzden, her ne kadar zıt tezlerse de yöntemsel olarak paylaştıkları ortak bir temel vardır; her ikisi de 'insan ve maddi dünya' ya da 'birey ve toplum' şeklinde bir ayrımsallaştırmaya gider.

Bhaskar'ın bu konuda yürüttüğü tartışma, hem bu iki yaklaşıma yönelttiği eleştiriler hem de alternatif olarak sunduğu modelin ilişkisellik iddiasının incelenmesi açısından önemlidir. Bhaskar, birey-toplum ilişkisiyle ilgili olarak üç model sunar (1979:39-47)[3]. Birinci model, yöntemsel bireyci yaklaşımdır. Bu modele göre bireyden başka bir toplumsal gerçeklik yoktur. Her toplumsal fenomen, toplumu oluşturan bireylerin çıkarları ve amaçlarıyla açıklanmalıdır. Bhaskar bu modeli 'iradecilik' olarak tanımlar.

İkinci model köklerini Durkheim'dan alır ve 'kollektivist' yaklaşım olarak adlandırılmaktadır. Bu modele göre birey, toplumun 'içine doğar' ve onun tarafından oluşturulur. Bireyin kullandığı dil, din, para gibi şeylerin hepsi verilidir. Bu modelde bireyin eylemlerine özel bir önem verilmemiş hatta bunlar ihmal edilmiştir. Bhaskar bu modelin 'şeyleştirme'[4] problemiyle karşı karşıya olduğunu savunur.

Üçüncü model ise Berger'in savunduğu şekliyle diyalektik anlayıştır. Buna göre toplum, diyalektik bir biçimde, kendini sürekli olarak yaratan bireyleri sürekli olarak oluşturur. Bhaskar'a göre bu model: Toplumun bireyler tarafından yaratıldığını öne sürdüğü için iradeci bir idealizme, bireylerin toplum tarafından yaratıldığını öne sürdüğü için mekanistik bir determinizme yol açmaktadır. Ne var ki Bhaskar, diyalektiği yanlış anlamaktadır. Zira diyalektik çelişki, içinde barındırdığı karşıtlıklar birbirinden ayrılarak anlaşılamaz. Bu, tipik bir şekilde diyalektiğin analitik bir kavramsallaştırmasıdır. Diyalektik çelişkiyi oluşturan parçalar, bu çelişki içerisinde alındıklarında başka bir bütünü ifade eder. Bu noktadan sonra parçaların analitik olarak ayrımsallaştırılarak kendi 'içkin' özelliklerinden söz edilmesi, parçaların başka bir bütün oluşturmadan bir araya getirilmesi anlamına gelir.

Yukarıdaki üç modelden sonra Bhaskar kendi modelini sunar: Yeniden üretim / dönüştürüm modeli. Ona göre bu model daha öncekilerin barındırdığı sorunların üstesinden gelmektedir. Bu model, toplumun bireyden önce varolduğunu kabul etmekle birlikte, bireylerin de bu toplumu yeniden üretmek ya da dönüştürmek yoluyla etkilediğini savunur. İlk bakışta karşılıklı bir ilişki üzerine kurulmuş olan bu model, kökenlerini, aşağıda da tartışılacağı gibi, Kantçı gelenekten alır. Bu anlamda, bu yazıda savunulan Hegelci ilişkisellik yaklaşımından farklıdır.

Aslında Bhaskar'ın yaptığı basitçe ilk iki modeli birleştirmekten başka bir şey değildir. Ne var ki, oluşan bütün, parçalarının toplamından öteye bir yere varamamaktadır; çünkü, birey ve toplum arasındaki ilişkiye yeni bir boyut getiremeyip yalnızca ilk iki modeli aynı sepette sunar. Bu anlamda, Bhaskar'ın diyalektik modele getirdiği eleştirilerin birçoğu kendi modeline rahatlıkla uygulanabilir.

Bhaskar, toplumun bireyden önce var olduğunu savunan Durkheimcı yaklaşıma dair bir örnek verdikten sonra şu şekilde devam eder:

Eğer durum buysa, toplumsal yapı ve birey tarafından tahsis edilen maddi dünya her zaman halihazırda bulunuyorsa, ... toplumun insan etkinliğinden bağımsız olarak var olmadığını söylemek hala mümkündür ve bu yüzden "şeyleştirme" hatası varlığını korumaktadır. Ve şunu da söylemek hala mümkündür; böyle bir etkinlik, içinde yer alan aktörler ne yaptıklarının farkında olmadan gerçekleşemez (ki bu da tabii ki yorumsamacı geleneğin temel, yol açıcı kavrayışıdır) (Bhaskar, 1979:42)[5].

Bhaskar,burada herhangi bir argümanın geçerliliğini tartışmamaktadır. Bunun yerine bizi, gerçeğin bu olduğuna ikna edecek bir tür ampirisizme yönelir. Kendi modelini Durkheimcı modelden ayırmak için birey eyleminin önemini öne sürmektedir. Yöntemsel bireyci modelden ayrış-

tırmak için ise şunu söyler: "Bundan böyle bireylerin [toplumu] yarattığını söylemek doğru değildir. Daha doğru olan, bireylerin toplumu yeniden ürettiği ya da dönüştürdüğüdür" (Bhaskar, 1979:42).

Bhaskar'ın birinci ve ikinci modeller arasında yaptığı basit birleştirme, bunlardan birinin açığını diğeriyle kapatma şeklinde çalışmaktadır: Toplum bireyin eylemini belirleyemez çünkü –burada Weber söze girer - toplumsal varlıklar zaten bireylerin eylemleriyle oluşturulurlar. Bireyin eylemi de toplumu belirlemez; çünkü –burada da Durkheim konuşmaktadır– bireyden önce toplum vardır. Bundan sonra şu sav kendiliğinden gelecektir: Etkileme niteliğini haiz olan birey eylemleri, önceden var olan toplumu, yeniden üretmek ya da dönüştürmek yoluyla etkileyebilir.

Bhaskar'ın ilişkisel bir yaklaşım iddiası olmasına karşın, birey ve toplum arasında kurduğu ilişkide bir dışsallık sorunu vardır. Bireyler toplumu yaratsa da, yeniden üretse veya dönüştürse de değişmeyen bir durum vardır ki o da özneleştirilmiş bir birey(ler) kategorisinin nesneleştirilen bir toplum kategorisi üzerinde bir etkide bulunmasıdır. Bu durum, Bhaskar tarafından, bilim ile politikaya ve daha pek çok şeye uygulanabileceğini söylediği 'Aristotelyen heykeltıraş paradigması' diye sunulan örnekte çok açık bir biçimde görülebilir: Heykeltıraş, heykeli elinde bulunan malzemeler ve araçlarla yapar. Malzemelerin ve araçların elde bulunuşu, toplumu, heykeltıraşın çalışması da bireyin yaptığı yeniden üretimi ve dönüştürümü simgeler. Böylece birey, yani heykeltıraş, özne olarak; toplum, yani malzeme ve araçlar, nesne olarak sunulmaktadır. Böylesi bir yaklaşım, temelini, dışsal ilişkilerle kurulmuş Kantçı özne-nesne ikiliğinde bulur.

Hem Bhaskar'ın eleştirel gerçekçiliği hem de ilişkisel Marksizm, kuramlarının temeline toplumsal ilişkileri koyar; fakat bu ilişkileri kavramsallaştırmalarında ve bunları incelerken kullandıkları yöntemlerde belirgin farklar vardır. Özleri farklı olarak tanımlanmış ayrık kendilikler arasındaki ilişkiler, toplumsal gerçekliğin özünün ilişkisel olarak anlaşılmasından farklı bir şeydir. Bhaskar kendi ilişkisel anlayışının temellerini Marx'tan aldığını ima eder fakat Marx toplum ve bireyi ayrık kendilikler olarak tanımlamamıştı. Söylediği şey şudur: "İnsan özü toplumsal ilişkilerden oluşmuş bir bütündür." Bu anlayış toplumsal ilişkileri özün kendisi olarak alır. Fakat Bhaskar'da ilişki, her ikisi de ayrık ve farklı ontolojilere sahip birey ve toplum arasındadır. Bu anlamda Bhaskarcı yaklaşım toplumsal gerçekliğin ilişkisel bir anlayışı değil toplumsal gerçeklikteki ilişkilerin bir tür anlayışıdır ki bu hiç de yeni bir şey değildir. Hem yöntemsel bireyci hem de kolektivist yaklaşımlar toplumsal gerçeklikte var olan ilişkilerden söz ederler fakat bu durum onların ilişkisel bir yaklaşım sunduklarını göstermez.

Şu ana kadar daha çok kavramsal düzeyde giden bu tartışmayı somutlamak için Hobsbawm'ın sosyal eşkıya[6] kavramını Çakarcalı Ahmet Efe'nin öyküsüyle birlikte örnekleyelim. Hobsbawm'ın deyişiyle, amaçları gereği bakıldığında, sosyal eşkıyalar genellikle toplumun topyekün kurtuluşu için savaşmazlar. Eşkıyaların "çıkışı bireysel bir başkaldırma olup toplumsal ve politik bir amaca yönelik değildir. Normal koşullar altında bir kitle ayaklanmasının öncüsü durumunda olmayıp, yoksulların genel pasifizminin bir ürünü ve antitezidirler. Onlar kaideyi bozmayan istisnalardır" (Hobsbawm, 1995:29).

Fakat eşkıyaların amaçlarının bireysel olması ve toplumsal ve politik bir amaca yönelik olmaması, çıkışlarının gerçekten toplumsal olmadığını düşünmemizi gerektirmez. Örneğin, Çakarcalı Ahmet Efe yoldan çıkan ablasını öldürerek namusunu temizlemiş, böylece bir kanun kaçağı olmuş ve sonrasında dağa çıkmıştır (Dural, 1999). Burada Çakarcalı, namus gibi toplumsal bir kavramı mesele ettiği için yaptığı iş de bu anlamda toplumsaldır. Vurguyu namus meselesinin toplumsallığına değil de onun sert kişiliğine yapmak, Edward Halett Carr'ın 'Kleopatra'nın burnu' örneğiyle belirttiği gibi açıklayıcılıktan yoksundur; yani, bu da doğrudur ama tarihin bu kesitinde var olan toplumsal ilişkileri ve onların bugüne yansımalarını anlama işine bir faydası yoktur (Carr, 1996:124-5)[7]. Namus meselesini önemseyen birinin nasıl olup da başka bir yöntemi izlemeyip bu meseleyi 'mertçe' kanla temizleyerek dağa çıkmayı göze aldığı ya da bir anlamda tercih ettiği sorusu daha önemlidir. Yani namus meselesini temizlemeyerek sıradan fakat görece güvenli bir hayat yaşamayı seçmemiş ya da seçememiştir. Bu örneğin konumuz için önemli olan kısmı, Çakarcalı'nın eşkıya oluşunda 'bireysel seçim'le 'toplumsal dayatma' arasındaki çizginin çok belirgin olmayışıdır; yukarıdaki birey - toplum ayrımı tartışması çerçevesinde bu 'seçim'le 'dayatma'nın birbirini dışlayan kavramlar olmadığını savunabiliriz.

Tarihsel Materyalizm ve Toplumsal İlişkiler

Marx'ın, 1844 El Yazmaları'nda birey ve toplum bağlamında söyledikleri önemlidir: "Her şeyin ötesinde, 'toplumu' bir defa daha bireyin karşısına çıkan bir soyutlama olarak varsayımlamaktan kaçınmak zorunludur. Bundan dolayı hayatın tezahür edişi, doğrudan doğruya başka insanlarla işbirliği halinde gerçekleştirilen bir toplumsal görünüş biçiminde belirmediği zaman bile, toplumsal hayatın bir tezahürü ve doğrulanmasıdır" (Marx, 1969:106). Burada sözü edilenler, kuşkusuz, 'bireysel' kategorisini 'toplumsal'a indirgemek anlamına gelmez. Burada vurgulanan, birey–toplum ikiliğinin, birey ve toplumun birbirinden farklı ontolojilerle, yer yer karşıt olarak, tanımlanmalarının yanlışlığıdır[8].

İnsan özünün toplumsal ilişkiler olduğunu söylemek insanın özünü tarihselleştirmek anlamına gelir. Zira toplumsal ilişkiler tanımı gereği tarihseldir. Nitekim Marx bütün insanlık tarihinin insan doğasının geçirdiği dönüşümler üzerine kurulduğunu söyler. Marx, toplumsal ilişkilerin tarihselliğinin kaynağı olarak üç nokta belirlemiştir. Bunlardan birincisi, insanın bir hayvan türü olarak ihtiyaçlarına ilişkindir:

> İnsan, tarihi yapmak için öncelikle yaşayacak bir durumda olmalıdır. Fakat yaşam her şeyden önce yeme içmeyi, barınmayı, giyinmeyi ve buna benzer pek çok şeyi gerektirir. İlk tarihsel edim böylece, bu ihtiyaçların tatminine yönelik araçların üretilmesi, yani bizzat maddi hayatın üretilmesidir....İkincisi, birinci ihtiyacın tatmini, tatmin etme eylemi ve tatmin etme yolu olarak seçilmiş araç, yeni ihtiyaçlara yol açar ki bu da gayet tarihseldir. En başından beri devrede olan üçüncü durum ise, her gün kendi hayatlarını yeniden-yaratan insanların diğer insanları üretmesi, kendi türünü yaratmasıdır: kadın ve erkek arasındaki, ebeveyn ve çocuklar arasındaki ilişki, aile. Toplumsal etkinliğin bu üç veçhesi tabii ki üç ayrı aşama olarak değil, fakat yalnızca tarihin ilk zamanlarından bu yana eşzamanlı olarak var olan ve bugün de tarihte kendini ısrarla belli eden üç veçhe, ya da konuyu Almanlara daha açık hale getirmek için, üç uğrak olarak ele alınmalıdır (aktaran Sayer, 1980: 23).[9]

Buradan da anlaşılacağı üzere –ki başka yerlerde de Marx tarafından belirtilmiştir– toplumsal ilişkilerin en önemli parçasını maddi üretim ilişkileri oluşturur. Zaten yukarıdaki tartışmanın sonrasında da, üretim ilişkilerindeki egemenlik ilişkisinin toplumsal bilinci belirlediği belirtilmektedir. (Marx, 1987:79-80) Yani insan doğası, maddi üretim ilişkilerinin öncülüğünde sürekli olarak tarihsel koşullar tarafından belirlenir, dönüştürülür –ve tabii ki insan etkinliği de tarihsel koşulları üretir. Buradan çıkacak önemli bir sonuç, maddi üretim ilişkilerinin en önemli belirleyen olmasından dolayı, farklı tarihsel özgüllüklerde insan özüne dair belli başlı noktaların analitik olarak diğerlerinden ayırt edilebileceğidir. Örneğin kapitalist üretim tarzındaki insan feodal üretim tarzındaki insandan belli başlı bazı farklar taşıyacaktır. Fakat yine de kapitalist üretim tarzına içkin genel bir insan doğası tanımı yapmak mümkün değildir; çünkü, birincisi, üretim tarzları hiçbir zaman arı bir şekilde bulunmazlar; ikinci olarak da, her üretim tarzının farklı tarihsel koşullarda –kronolojik olarak farklı zamanlarda ya da aynı zaman diliminde farklı coğrafyalarda– aldığı biçim bir diğerinden farklıdır. Söylenebilecek olan yalnızca analitik düzeyde ve daraltılmış haliyle, kapitalist üretim tarzının baskın olduğu tarihsel koşullarda feodal üretim tarzının baskın olduğu koşullardakine göre insan doğasında belli başlı bazı farklar belirlenebileceğidir. Burada daha önemli olan ise –toplumsal ilişkiler bağlamında tanımlanmış olan– insanın özünün sürekli bir biçimde değişim içinde olduğudur.

Yukarıda sözünü ettiğimiz birinci tezde Marx, o zamana kadar var olan materyalizmlerin temel hatasının insan pratiğini nesne olarak almamaları olduğunu savunur:

> Bundan önceki bütün materyalizmin (Feuerbach'ınki dahil) başlıca kusuru, nesneleri (*Gegenstand*), gerçeği duyularla algılanan dünyayı, insan duyularının faaliyeti olarak, yani sübjektif olarak kavrayacak yerde yalnızca gözlemlenen nesnelerin (*Object*) biçimi olarak kavramasıdır. İşte bundan dolayıdır ki materyalizme aykırı olarak, gerçek duyu faaliyetini bu niteliğiyle bilmediğine şüphe olmayan idealizm, aktif yanı geliştirmiştir. Feuerbach duyu organları yoluyla algılanabilen nesnelerin düşüncede kavranabilen konulardan gerçekten ayırdedilmesini istemiştir; fakat o insan faaliyetinin kendisini nesnel (*Gegenstandlich*) bir faaliyet olarak anlamamaktadır (Marx, 1968:68).

Burada ifade edilenler, tarihsel materyalizmin nesnesinin toplumsal ilişkiler olarak belirlenmesi tezine temel teşkil etmektedir. Toplumsal gerçekliğin anlaşılmasında izlenecek maddeci bir yöntem, insan pratiği ve madde arasındaki kavramsal ilişkiyi belirlemelidir. Madde diye bilinen şey ile insan pratiği arasında, birbirini gerektiren bir ilişki vardır. Marx bunu *Alman İdeolojisi*'nde şu şekilde ifade etmiştir: "Yaşamaları için gerekli araçları üretirken insanlar, dolaylı olarak, kendi gerçek maddi hayatlarını da üretmeye başlarlar". Zira insan türünün en belirgin özelliği de kendi araçlarını üretiyor olmasıdır. Buradan hareketle insanın tanımı da ürettikleri aracılığıyla yapılır: "... insanlar üretimlerine tekabül ederler: Ne ürettiklerine ve onu nasıl ürettiklerine tekabül ederler. Öyleyse bireylerin ne oldukları, onların üretimlerinin maddi şartlarına bağlıdır" (Marx, 1968:37-8). Madde ve insan pratiği arasındaki bu içsel ilişki, maddecilik iddiası barındıran herhangi bir yöntemin insan pratiğini dışarıda bırakamayacağını ifade eder. Tarih, insan pratiğinin ve bununla beraber insan doğasının geçirdiği dönüşümler üzerine kuruludur. Larrain'in de iyi bir biçimde özetlediği gibi, "her tarihsel dönem ve onun sahip olduğu üretim tarzları, spesifik parametrelere ve insan pratiğinin kendisine has potansiyellerine tekabül eder. Bu insanoğlunun tarihte gerçekleşen pratik açılımıdır. Ancak, insan pratiği aynı kalmaz" (Larrain, 1998:126).

Burada sözü edilen insan pratiği kavramı, bu yazıdaki birey toplum ayrılığı tartışmasının da açıkça belirttiği gibi, toplumdan ayrık bir biçimde tanımlanmış bireylerin öznelliğinde tanımlanamaz. Ne de, insan pratiğinin, aynı ikiliğin diğer ucu olan toplum tarafından belirlendiği söylenebilir. Tarihin kurucusu olan insan pratiği, toplumsal gerçekliğin özü olan toplumsal ilişkilerin bir biçimidir.

Sonuç

Yukarıdaki tartışmalardan çıkan sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

* Hegemonik birey kavramının iddiasının aksine, insanın tarih üstü bir doğası yoktur. İnsanın özü tarihsel olarak sürekli bir değişim içerisindedir.

* Birey ve toplum kavramları birbirine karşıt kavramlar değildir; aynı gerçekliğe ilişkin analitik araçlar olarak anlaşılmalıdırlar. Toplumsal gerçeklik ne salt birey ne de salt toplum kavramıyla açıklanabilir, çünkü bu kavramlar birbirini dışlamaz. Bu gerçekliğin özü ise, bireyi ve toplumu içerip aşan 'toplumsal ilişkiler'dir.

* Toplumsal ilişkilerin 'öz' olarak anlaşılabilmesi için birey ve toplum kategorileri arasında dışsal ilişkiler değil, içsel ilişkiler kurulmalıdır. Bu anlamda bireyin toplumu ya da toplumun bireyi belirlemesi söz konusu olamaz. Aynı şekilde insan ve maddi dünya arasındaki ilişki de dışsal bir ilişki değildir. Bu ikisi sürekli ve eşzamanlı olarak bir diğerini üretir.

* İnsanın özünün toplumsal ilişkiler oluşu, insanın özünün tarih içerisinde sürekli değiştiğini ifade eder ve bu yüzden tarihsel materyalizmin tarihsellik iddiasına uygundur; insan pratiğinin de madde olduğu anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde de tarihsel materyalizmin maddecilik iddiasına uygundur.

* Toplumsal ilişkilerin toplumsal gerçekliğin özü olduğu anlayışı, dışsal ilişkilere karşı içsel ilişkiler vurgulandığında, analitik olarak ayrı ayrı koyulmuş kavramların gerçekte ayrık olmadığını anlamayı sağlar ve bu sayede daha etkin bir kuramsal çerçeveyi olanaklı kılar.

Notlar

1 Toplumsal bir biyolojik tür olarak insanın daha nitelikli bir tanımının örneğini Alain Resnais'nin 1980'de çektiği "Amerikalı Amcam" (*Mon Oncle d'Amerique*) isimli etkileyici filmde bulmak mümkündür. Burada, sosyal-psikolog Henri Laborit, insanın biyolojik bir tür olarak, ihtiyaçlarını gidermeye çalışma, acıdan kaçınma gibi bazı özellikleri bulunduğunu; bunların insan davranışlarını etkilediğini belirtir; fakat insan düşüncesinin işleyişinde nihai olarak karar verici olan 'toplumsal beyin'dir. Bu toplumsallık ise aslında toplum içerisinde öğrendiklerimizi uygun koşullarda uygulamamız şeklinde işler. Filmde sürekli olarak baş kahramanların belli olaylar karşısındaki tepkilerini, en çok etkilendikleri aktör ve aktrislerin benzer olaylar karşısındaki benzer tepkileriyle art arda görürüz. Kahramanımız filmlerde gördüğünü gerçek hayatta uygulamaktadır. Filmde geçen iki cümle Laborit'in yaklaşımını özetler: "Ormanda yalnız başına büyümüş bir çocuk insan değildir." ve "Biz aslında başkalarıyız." Yani, bir hayvan türü olarak insanın türe ait en belirgin özelliği toplumsal bir varlık oluşudur ve insan türüne ait her birey, toplum – burada 'başkaları'– tarafından yaratılır. Buraya kadar anlatılanlar her ne kadar Freudcu ve Durkheimcı görüşleri çağrıştırsa da, Laborit bu ikisiyle ayrımını yapar. Freudcu görüşten farklı, insanın ihtiyaçlarını giderme güdüsüne karşı toplumsallığının önemini vurgulaması, Durkheimcı görüşten farklıysa filmin sonunda insan eylemlerinin insan türünün var olan top-

lumdaki özelliklerini değiştirebileceğini söylemesidir. Zira Laborit, diğer insanlar üzerinde egemenlik kurmanın insan türüne ait içgüdüsel bir davranış olmadığını fakat bunun varolan toplumda insanın ihtiyaçlarını gidermesinin geçerli bir yolu olduğu için süregeldiğini savunmaktadır. Filmde sunulanlar, Marx'ın insan doğasına dair söylediği, toplumsal ilişkiler tarafından belirlenme ve tarihsel olarak değişme gibi özelliklerle önemli paralellikler göstermektedir.

2 Kant'ın kullandığı anlamıyla kısaca tanımlamak gerekirse, *noumena*, fikirler dünyasına, *phenomena* da nesneler dünyasına tekabül eder. *Noumena*'nın karşılık geldiği fikirler, basitçe, insanın aklından geçenler değil, ulaşılması imkansız olan idealardır; fakat yine de insanın düşünme edimi bu alana içkindir.

3 İngilizce kaynaklardan yapılan çeviriler yazara aittir.

4 İngilizcedeki *reification* sözcüğü 'şeyleştirme' olarak çevrilmiştir. Aslında, sözcüğün içindeki "re" kökü "gerçek" anlamına geldiğinden, tam karşılığı 'gerçek kılma' ya da 'gerçek sayma' anlamlarına tekabül etmektedir. Yine de, yerleşmiş çevirisi "şeyleştirme" olduğundan, bu haliyle kullanılmıştır.

5 Bhaskar, kendi modelini açıklamak için bu iki yaklaşıma sık sık başvurmaktadır; bkz. 1979: 43, 47, 50.

6 Hobsbawm 'sosyal eşkıya' kavramını, halkla arasındaki ilişki açısından çalıkuşucu diye tabir edilen çapulcu eşkıyadan farklı olarak incelenmesi gereken eşkıyalar için kullanır. Sosyal eşkıya, yer yer zulüm de yapsa, halkın gözünde bir kahramandır. Çakırcalı Ahmet Efe ve oğlu Mehmet Efe bu tanıma uymaktadır.

7 Carr, bu kitapta tarih felsefesine ilişkin yürüttüğü etkin tartışmada, tarihin bireyselci ve rastlantısalcı yorumlarını eleştirir. "Kleopatra'nın burnu" ise bu yaklaşımların tarih yazımına ilişkin verdiği eğlenceli bir örnektir. Carr bu örnekte eski Mısır'da çıkması beklenen bir savaşın, rakip hükümdarın Kleopatra'ya – özellikle de burnuna (!) – aşık olması sonucu çıkmamasına bağlayan tarih yazımını alaya alır.

8 Bireylerin toplumu oluşturan hücreler olduğuna dair görüşe karşı olarak, Roger Scruton'un aktardığı, Hegel'in şu sözleri de önemlidir: "Burada, yeni, onu oluşturan hücrelere indirgenemeyecek organik bir bütünlükle karşılaşıyoruz, çünkü [bu hücrelerin] doğası bunların bu organik bütünlüğe katılımıyla oluşur"(1995: 27).

9 *Alman İdeolojisi*'nin Türkçesindeki (1987) ilgili bölümün çevirisi yerine, Sayer'in Marx'ın yazılarını derlediği kitabındaki bölüm İngilizceden kısaltılarak çevrilmiştir. İlgilenen okur, çeviri kitaptaki 53-56 sayfalarını inceleyebilir.

Kaynakça

Bhaskar, R. (1979) *The Possibility of Naturalism*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Carr, E.H. (1996) *Tarih Nedir?*, İstanbul: İletişim.

Dural, H. (1999) *Bize Derler Çakırca*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Hobsbawm, E. (1995) *Sosyal Eşkıyalık*, İstanbul: Sarmal.

Larrain, J. (1998) *Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandırmak*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm.

Marx, K. (1968) *Felsefe İncelemeleri*, çev. C. Eroğul, Ankara: Sol.

Marx, K. (1969), *1844 İktisat ve Felsefe El Yazmaları*, çev. M. Belge, İstanbul: Payel.

Marx, K. ve Engels, F. (1987) *Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.

Sayer, D. (1987) (der.) *Readings from Karl Marx*, London: Routledge.

Scruton, R. (1995) *Modern Philosophy*, London: Penguin.

Praksis (1) 2001, 183-223.

Tarihsel Materyalizmi Yeniden Düşünmek: Açık Marksizm İlişkisel Yaklaşım ve Praksis

Sinan Kadir Çelik

Giriş

Günümüzde Marksist teorinin bir anlamda mevzi kaybettiğini söylemek mümkün. Öyle ki, günümüzde Marksizm kavramı çoğunlukla, ekonominin her şeyi belirlemesiyle, işçi sınıfı dışında hiçbir şeyden söz etmemekle ya da gelir dağılımındaki eşitsizliği eş anlamlı bir şekilde kullanılıyor. Dolayısıyla, 'indirgemecilik' ve 'özcü'lüğün Marksizm'in doğasına içkin olduğuna dair teorik/politik bir hegemonyanın kurulduğu günümüzde, Marksizmin özü itibarıyla böyle bir şey olmadığının ve olmaması gerektiğinin anlatılması ayrı bir önem kazanıyor. Bu anlamda, Marksizm içerisinde basitçe bu şekilde eleştirilemeyecek, hatta Marksizm'in indirgemeci yorumlarına karşı çıkarak bu hegemonyanın teorik kodlarını kıran farklı yaklaşımların da olduğuna dikkat çekilmesi ve bunların tartışmaya açılması gerekiyor.

İşte bu nedenle, bu yazı kapsamında, her ne kadar kendi içinde tartışmalar ve farklı görüşler varsa da, genel hatları itibarıyla "Marksizmin teorik ve politik kıtasının" politik olarak Yeni Sağ liberalizmiyle ve metodolojik olarak da bir tür bilimselcilikle sömürgeleştirilmesine, ya da diğer bir deyişle, yetmişlerle başlayan ve giderek baskınlaşarak etkinliğini arttıran bir şekilde Marksist teorinin liberalleştirilmesi ve kendi içine kapanmasına karşı teorik / politik bir alternatif öneren Açık Marksist[1] akımın temel teorik pozisyonları tartışılmaya çalışılacaktır. Bu amaçla, üç ana bölümden oluşan bu yazının ilk bölümünde Marksizmin "tarihsel materyalist", "Hegelci" ve "İtalyan otonomist" geleneklerinde temelini bulan Açık Marksizmin günümüz Marksist literatüründe görülen farklı yaklaşımları hangi temelde ve nasıl eleştirdiği tartışılacaktır. İkinci bölümde, Açık Marksizmin önerdiği alternatif metodolojinin genel hatları belirlenerek bu yaklaşım çerçevesinde devlet, sınıf ve sınıf mücadelesi kavramlarına nasıl yaklaşıldığı gösterilecektir. Son olarak, üçüncü bölümde ise Açık Marksist yaklaşımın teorik olarak yol açıcı

ve sorunlu noktalarının altı çizilerek ilişkisellik ve praksis kavramlarının tarihsel materyalizmin içinde nasıl anlaşılması gerektiğine dair birkaç ipucu vermeye yönelik bir tartışma yapılacaktır.

Bu noktada buradaki tartışmaların Açık Marksizmin bir özeti olmaktan çok bir yorumu olduğunun belirtilmesi gerekir. Zira burada söylenenlerin çoğu Açık Marksizm tarafından açıkça söylenmemiştir. Dolayısıyla, burada yürütülen tartışmanın Açık Marksizmin söylediklerinden çok söyleyebilecekleri ve söylemediklerini de gözetmeye çalışan bir yorum ve "eleştiri"[2] olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Belirtilmesi gereken bir ikinci nokta ise bu yorumun/eleştirinin amacının Açık Marksist yaklaşımı nesnel olarak değerlendirmekten çok "ilişkisellik ve praksis kavramları nasıl anlaşılmalıdır ve bu kavramların tarihsel materyalizme katkısı ne olabilir?" sorusuna ilişkin Açık Marksizmden nelerin çıkarsanabileceğini göstermeye çalışmak olduğudur. Bu nedenle, Açık Marksizm adına söylenen tümceler ve Açık Marksizmden yapılan alıntılar dışındaki ifadeler Açık Marksizm ile yapılan bu diyalogtan çıkarsanan sonuçlar olarak okunmalıdır.

I. Açık Marksizm ve "Marksizmler": Teorik Kapanıma Karşı Teorik Açıklık

Açık Marksizmin oluşumunun temellerini, değer, emek süreci, devlet, dünya piyasası, toplumsal biçim gibi kategorileri tekrar tartışma gündemine getirmek amacıyla 1970'lerde kurulmuş olan "Sosyalist Ekonomistler Toplantısı"nda (CSE)[3] bulur. Açık Marksistlerin ifadesiyle, bu hareket esasen o güne değin Marksizm içerisinde marjinal olan bir geleneğin, 60'ların sonu ve 70'lerin başındaki beklenmedik sınıf çatışmalarıyla birlikte tekrar merkeze gelebilme olanağı bulmasıdır. Fakat bu çatışmanın bitmesi ve sosyal demokrat karşılıkların da başarısızlığıyla birlikte zaten marjinal olan bu gelenek tekrar marjinalize edilmiştir (Bonefeld vd.,1992a:xiii). Açık Marksistler, CSE'nin kurulduğu günlerde bu isimle karşımıza çıkmamışlar ve o günlerde Marksist teorinin gündemini belirleyen devlet tartışmalarına *State and Capital* (1978), *In and Against the State*(1980) derleme kitaplarıyla katılmışlar, ve bu dönemde özellikle *Capital & Class* dergisinde, daha sonra 90'larda *The State Debate* (1991), *Post-Fordism and Social Form* (1991) adlı derleme kitaplarında yer alan yazılarıyla bu tartışmaları sürdürmüşlerdir. Bu hareket, ilk defa 1992'de Açık Marksizm ismiyle *Open Marxism: Dialectics and History* (1992) ve *Open Marxism: Theory and Practice* (1992) derleme kitaplarıyla karşımıza çıkar. Bugün Açık Marksistlerin tartışmalarını özellikle *Capital & Class*, *Common Sense* ve *Historical Materialism* dergilerinden izlemek mümkündür.

Açık Marksizm, Marksist teorinin "bilimselci"[4] yaklaşımlarca istila edilmesi sürecinin bir eleştirisi ve alternatifi olarak, "post-Marksist", "indirgemeci" ya da "özcü" olmayan bir Marksist metodoloji önerme çabasıyla, Marksizmin "tarihsel materyalist", "Hegelci" ve "İtalyan otonomist" geleneklerinden yola çıkar. Ve her ne kadar Açık Marksizm içindeki tüm yazarlar tarafından aynı şekilde yorumlanmasalar da, bu gelenekler içerisinde görülen Luxemburg, genç Lukacs, Korsch, Bloch, Adorno, Rubin, Pashukanis, Rosdolsky ve Johannes Agnoli gibi isimler Açık Marksizm'in temel teorik/politik tavrını belirleyen isimler olarak telaffuz edilir (Bonefeld vd.,1992a:xii). Dolayısıyla, Açık Marksizm post-Marksizm gibi 'yeni' bir şey değildir; kendisini klasik Marksist geleneğin devamcısı olarak görür. Bu nedenle, temel tezleri itibarıyla Açık Marksizmin, Marksist gelenek içerisindeki bu anlayışları başka bir bağlamda fakat farklı bir biçimde dile getirdiği söylenebilir.

Burada önemle vurgulanması gereken bir başka nokta ise şudur: Açık Marksizm yekpare bir bütünlük olarak değerlendirilmemelidir; zira bu oluşum içerisinde yer alan yazarların bazı noktalarda farklı pozisyonları benimsedikleri söylenebilir. Açık Marksistler tarafından da dile getirildiği gibi bu anlamda Açık Marksizm kendi içerisinde de açıktır. Bu yazı kapsamında ise yer yer bu farklılıklara dikkat çekilse de daha çok bu yazarların benimsedikleri teorik/politik ortak zemin değerlendirilecektir.

Bu geleneklerle ilişkisi içerisinde Açık Marksizm, kendisini Marksist geleneğin mirasçısı olarak addeden "günümüz Marksist ekollerini" metodolojik ve politik olarak özetle şu şekilde eleştirir ve reddeder :

1)"Rasyonel Tercih Marksizmi" (*Rational Choice*) ve "Analitik Marksizmin "her ikisi de sorgulanmaksızın kabul edilmiş bir burjuva bireyciliği ve yapısalcı bir politik/ekonomik ayrımını" varsayar (Bonefeld vd.,1992b: xv).

2)"Eleştirel Gerçekçilik"in[5] Marx'ı Kantçı bir şekilde yorumlaması "kapanıma ve sosyolojinin pozitivizmine geri dönmek"[6] (Bonefeld vd.,1992a:x) anlamına geldiği gibi, "Eleştirel Gerçekçilik" Kant'ı "araştırdığı görüngüleri eleştirmekten çok pekiştirmek için" kullanır (Bonefeld vd., 1992b:xv). Dolayısıyla, "Eleştirel Gerçekçilik" tamlamasındaki "eleştiri" sözcüğü gerçekçi bir yaklaşımda işlevsiz kalır. Kaldı ki teori ve meta-teori arasında bir ayrım yapılarak – örneğin 'gerçek mekanizmalar', 'asıl sonuçlar' ve 'ampirik göstergeler'in birbirinden kategorik olarak ayrılması ya da sosyal teori ve toplumsal gerçekliğin birbirinden nedensel olarak bağımsızmış gibi kavramsallaştırılmasıyla –teori ve pratik arasında dışsal bir ilişkinin kurulması eleştiri nosyonunu daha da işlevsizleştirir (Gunn, 1991:195-205, 1992:2-9).

3) "Yapısalcı Marksizm"[7] ise özetle antagonizmalara ya da sınıf mücadelelerine değil, belirlenimci bir biçimde tarih-üstü yapılara öncelik verir (Bonefeld vd., 1992a:ix-xv). Böylece, farklı toplumsal ve politik görüngülerdeki emek ve sermaye arasındaki ilişki, çeşitli yapıların tarihsel bileşimine indirgenir (Bonefeld, 1992a: 95).

4) "Düzenlemeci Yaklaşımlar" ise basitçe yapısalcı Marksizmlerin bir devamı gibidir (Bonefeld vd., 1992a:ix). Zira, bu yaklaşımlarda 'yapı' ile 'mücadele' arasındaki içsel ilişki muğlaklaştırılır (Clarke, 1991a). Bu yaklaşımların teorik çerçeveleri sınıf mücadelelerinin önemine ve tarihsel süreçlere vurgu yapma potansiyelini taşısa da, bu nosyonlar teorik olarak ikinci plana çekilir (Bonefeld, 1992).

5) Bob Jessop'un geliştirmiş olduğu konjonktürel, 'stratejik-ilişkisel' analiz yöntemi ise sınıf mücadelelerini tarihsel gelişimin göreceli ve olumsal bir etmeni olarak kavramsallaştırır (Psychopedis, 1991: 190). Bu analiz çerçevesinde "devlet" ise açık ya da örtük bir biçimde bir "bölge" olarak ele alınır (Bonefeld vd., 1992a:xv). Diğer yandan, Jessop'un bu yaklaşımı işlevselci, yapısalcı, gerçekçi, empirisist ve relativist öğeler barındırdığından "metodolojik olarak eklektik" olarak görülür[8] (Psychopedis, 1991).

6) "Post-Marksizm" ise "bazen Marksizm karşıtlığından ayırt edilemez" (Bonefeld vd., 1992a:ix). Dolayısıyla, post-Marksizm liberalleşme sürecinin Marksist teorideki yansımalarından başka bir şey değildir.

Günümüz "Marksizm"lerinde görülen bu eğilimlerin metodolojilerine Açık Marksist cepheden yöneltmiş ya da yöneltilebilecek olan eleştiriler ise özetle şu dört noktada toplanabilir:

1) Metodolojilerinin Nedensel, Teleolojik, Ekonomik ya da Teknolojik bir Belirlenimciliğe Dayanması

Hegelci anlayış, kendisinden önceki felsefenin iki tür dogmatizmin sınırları içerisinde kalarak gerçekliği açıklamaya çalıştığını söyler: Her şeyi nedenler ve/veya zorunluluklarla açıklayan ya da her şeyi olumsallık ya da rastlantıyla açıklayan felsefi bir sistem bu yaklaşım çerçevesinde 'dogmatik' olarak nitelenir. Hegel'in bu iddiasını nasıl temellendirdiği ve alternatif olarak ne önerdiği sorusunu şimdilik bir kenara bırakacak olursak, Açık Marksizm cephesinden bakıldığında bu iddiadan şöyle bir sonuç çıkarsanabilir: konjonktürel ya da yapısalcı, işlevselci ve/veya determinist yaklaşımlarla toplumsal gerçekliği açıklamaya çalışan bir teori dogmatik bir 'kapanım' içerisindedir. Örneğin, toplumsal ilişkilerin

tekno-ekonomik bir paradigma ya da yasaya tabi olduğunu söylemek, her şeyden önce teknoloji ve/veya ekonomiyi insan ilişkilerinden bağımsızlaştırır. Bu kategorilerin insan etkinliğinden görece bağımsızlığının ve belirleyici rollerinin bu şekilde ilan edilmesinden sonra teknoloji ya da ekonominin toplumu belirlediğini/biçimlendirdiğini ve bu biçimlendirmenin bir takım zorunlu sonuçlara yol açtığını söyleyen bir teori belirlenimci bir kapanımı beraberinde getirir. Zira, toplumun ekonomiyi ya da teknolojiyi belirlediğini ya da biçimlendirdiğini söyleyemeyeceğimiz gibi teknoloji ya da ekonominin de toplumu belirlediğini ve biçimlendirdiğini söyleyemeyiz. Çünkü, belirleme ya da biçimlendirmeden söz etmek bu kategoriler arasında dışsal bir ilişki kurulması anlamına gelir. "Fakat toplum ve teknoloji arasındaki ilişki dışsal bir ilişki değildir: teknoloji toplumun bir parçası olarak toplumsal gelişimin tüm çelişkilerini gösterir."(Holloway ve Palaez,1992:142) Aynı şekilde, ekonomi de toplumsal ilişkilerin bir veçhesidir ve toplumsal ilişkilerin tüm çelişkilerini içinde taşır. Elbette ekonomik ilişkilerin çeşitli koşullarda çeşitli şeyleri belirlediğinden, etkilediğinden söz edilebilir. Fakat bu, "altyapı üstyapıyı belirler" gibi bir yasa haline dönüştüğünde ve tarih-üstü bir zorunluluk olarak görüldüğünde nedenselci bir belirlenimcilik yapılmış olur. Belirlenimcililiğin bir başka biçimi ise teleolojik belirlenimciliktir. Örneğin, tarihin akışını insan etkinliğinden bağımsızlaştırarak "biz ne yaparsak yapalım sosyalizm tarihin yasalarının gerçekleşmesi sonunda gelecek" anlayışı böylesi bir belirlenimcilikte temel bulur. Kısaca Açık Marksizm yukarıda sıralanan günümüz Marksizmlerinin metodolojilerini de bu tür belirlenimcilikler olduğu için eleştirir ve bunun yerine diyalektik bir anlayışın geçirilmesi gerektiğini savunur.

2) Kantçı Ortodoksinin Sınırları İçinde Kalmaları

"Çelişki tüm hareketlerin/eylemlerin ve yaşamın kökenidir; ve ancak bir Çelişki olduğu sürece bir şey hareket eder ve [ancak bu taktirde] bir şeyin itkisi [onu harekete geçiren güç, ilişki, öğe ya da süreç] ve etkinliği olabilir."(Hegel,1975:67). Diğer bir deyişle gerçeklik, her zaman çelişkilidir ve Çelişki gerçekliğe içkindir.

Hegel'in Çelişkinin gerçekliğe içkin olarak onu kuran temel ilke olduğunu söylemesi, önermeler mantığını kullanarak gerçekliği Çelişkilerle değil de düzenliliklerle açıklayan Kantçı geleneğin en temel öncülüne yöneltilmiş bir eleştiri olarak okunabilir. Zira Kant, zaman ve uzam içerisindeki gerçekliğin, öz-bilincin kategorilerindeki 'ide'lerin düzeniyle bu bilinçten bağımsız bir şekilde varolduğu varsayılan 'şey'lerin düzeni arasındaki uyumun gerçekliği kurarak, onun düzenliliklerini bilinebilir hale getirdiğini önvarsayıyordu. Öyle ki Kant'ın *noumenaları* bile gerçekliğin bilinebilir, uyumlu ve düzenli yapısına bir engel teşkil etmez;

çünkü bir şeyin bilinemez olduğunu söylemek, "bu bilinemez çünkü..." gibi bir açıklama tarzıyla onu yine bilinebilir kılar. Böylece en azından o şeyin bilinemez olduğunu bilebiliriz.

Oysa Hegelci yaklaşımda gerçeklik, gerçekliğin mantıksal düzenlilikleri önvarsayımıyla kavramsallaştırılarak bilinebilir bir hale getirilemez. Dolayısıyla, böylesi bir teorik pozisyondan çıkarak denilebilir ki gerçeklik, çelişik, çatışkılı ve karmaşık bir süreç ve ilişkiler ağı olarak görüldüğünde özne/nesne, olan/olması gereken ya da teori/pratik gibi karşıtlayan ikiliklerle anlaşılamaz; tam aksine somut ile soyutun diyalektik ilişkisi çerçevesinde teorinin yapması gereken şey gerçekliğin çelişik, çatışkılı ve karmaşık ilişki ve süreçlerini göstermektir. Fakat gerçekliğin karmaşık süreçler ve ilişkiler olarak görülmesi, onun tamamıyla düzensiz bir doğası olduğu anlamına da gelmez; bu düzenlilik gerçekliğe içkin olan Çelişkinin almış olduğu bir biçimdir[9].

Marx'ın, toplumsal gerçekliği analiz ederken, Hegel'in "gerçekliğe içkin olan Çelişki"sini kapitalist toplumsal üretim ilişkilerine içkin olan sınıf çelişkileri, çatışmaları, antagonizmaları ya da mücadeleleri olarak kavramsallaştırdığı göz önüne alındığında, bu çelişki ve çatışmaların hangi süreçlerde nasıl bir ilişki biçimiyle ortaya çıktığını ve bu ilişki biçiminin nasıl değiştiğini, dönüştüğünü ve farklılaştığını göstermek Açık Marksizm için tarihsel materyalizmin temelidir, denilebilir. Zira Açık Marksist perspektiften bakıldığında kapitalizmin yasalarından söz etmek -örneğin emek süreçlerindeki değişimi teknolojideki ve/veya sermaye birikimi rejimindeki değişimlerle açıklamak- böylesi bir yaklaşım çerçevesinde her ne kadar bu yasaların sınıf ilişkilerinin bir sonucu olduğu iddia edilse de, bu düzenliliklerin toplumsal gerçekliğe içkin olan antagonizmaların bir biçimi olarak değil de, bir sonucu ya da onu ortaya çıkaran etkenlerden yalnızca bir tanesi olarak kavramsallaştırmak, metodolojik olarak kategorileri – örneğin gerçekliğe içkin olan düzenlilik önvarsayımına dayanan kapitalizmin yasalarını- toplumsal gerçekliğe empoze eder. Bu ise sınıf çelişkileri ve mücadelelerinin teorik olarak "yalnızca diğer etkenler yanında bir etken olma konumuna" indirgenmesidir. Böylesi bir teorik pozisyondan hareketle çelişik, çatışkılı ve karmaşık olan toplumsal süreç ve ilişkiler göz ardı edilir ve sınıf mücadelesi nosyonu yalnızca kavramlar arasındaki mantıksal ilişkilerde kullanılagelen bir kategori olarak ele alınır. Bu ise yapılar, ekonominin yasaları, emek, değer, sermaye, devlet gibi kategorilerle kapitalist toplumsal üretim ilişkilerine içkin olan sınıf çelişkileri ve mücadeleleri arasında dışsal bir ilişkinin kurulması anlamına gelir. Bu nokta ikinci bölümde daha ayrıntılı bir şekilde tartışılacaktır.

3) Kapitalist Gelişimin Tarihini, Önvarsaydıkları, Kaçınılmaz ve Nesnel Yasalara Dayanarak Keyfi Bir Şekilde Dönemselleştirmeleri

Açık Marksizm tarihsel materyalist gelenekteki toplumsal ve politik mücadelelerin belirleyiciliğine vurgu yaparak, kapitalizmin fordist ve post-fordist dönemi gibi tarihsel dönemselleştirmelerin geçersiz olduğunu öne sürer. Bu anlamda Açık Marksizmi, kapitalist gelişim tarihinin sistematik bir şekilde kuramsallaştırılmasına karşı olduğu söylenebilir. Zira "kapitalist gelişimin kaçınılmaz yasaları" olduğu gibi bir varsayımla kapitalizmin değişik evreleri arasında kesin çizgiler çizen, mutlak dönüş noktalarını belirleyen bir tarih yazımı her şeyden önce tarihin geçmişten şimdiye doğru doğrusal ve mantıksal olarak tutarlı bir akış olduğunu önvarsayar. Oysa toplumun ve ekonominin değişmesini yönlendiren evrensel bir kuraldan ya da mantıksal bir dizgeden söz edilemez. Açık Marksizme göre tarihsel değişimler ve süreçler toplumsal üretim ilişkilerine içkin olan sınıf çelişkileri, çatışmaları ve mücadelelerinin bir biçimi ve sonucudur. Öte yandan tarihsel süreçlerin rotası yoktur; bir tarihsel sürecin başlaması için gerekli nedenler olmadığı gibi onun bitmesinin getireceği zorunlu sonuçlardan da söz edilemez. Dolayısıyla sınıflı toplumların içinde bulunduğu tarihsel sürecin nereye doğru, nasıl evrileceğinin rotası çizilemez; değişim kaçınılmazdır ama bu değişim çelişkili ve açık uçludur.

4) Marksizmi Liberalleştirmelerinin Bir Tezahürü Olarak Teori / Pratik Ayrımı Yapmaları

Yukarıda tartışılan üç nokta Açık Marksizmin teori ve pratiğin içsel ilişkisine yaptığı vurgunun anlaşılmasıyla daha da açıklığa kavuşturulabilir. Açık Marksizm belirlenimci, yapısalcı ya da işlevselci açıklama tarzlarıyla dogmatik kapanım içinde olan ve bu şekilde teori ve pratik arasında dışsal bir ilişki kuran teorileri eleştirerek, teori/pratik ayrımını reddeder. Zira teori pratikten daha soyut bir şey olmadığı gibi, pratik de teoriden daha somut değildir (Bonefeld vd., 1992b:xii). Bir başka deyişle teorinin kendisi zaten ve hali-hazırda bir pratik olduğu gibi pratik de bir teoriden beslenerek pratik olur; dolayısıyla bu anlamda pratik olarak adlandırılan edim aynı zamanda teorik bir edimdir de. Teorinin pratikten, pratiğin de teoriden çıkarsanması nedeniyle ikisi arasında dışsal bir ilişkinin kurulması olanaksızdır. Kısaca teori ve pratik ontolojik olarak birbirinden ayrılamaz. Bu anlamda, teori ve pratik ayrımı analitik bir ayrımdır. Hegelci terminolojiyle ifade edilecek olursa teori ve pratik iki karşıtın birliğidir ve aralarındaki ayrım da "ayrım olmayan ayrım"dır.

Örneğin "niceliksel değişimler niteliksel değişimlere yol açar" şeklinde kavramsallaştıran diyalektik bir teoriyle Leninist bir parti örgütlenme

modelinin benimsenmesi arasındaki mesafe sanıldığından daha kısadır. Ya da örneğin belirlenimci bir açıklama tarzı süreçlerin kaçınılmaz sonuçlarına ve gerçek dünyanın belirli bir sonuca yönelişine vurgu yapan bir tür fütürolojiyi beraberinde getirir. Dahası dogmatik bir kapanımın sınırları içerisinde iş gören bir teori kapitalizmin 'çelişkili', 'çatışkılı', 'açık uçlu' ve her daim krizde olan doğasını göstermek yerine, 'kaçınılmazlık' sözcünün altını çizdiğinden revizyonist bir pratiği benimser.

Sonuç olarak denilebilir ki; yukarıda sözü edilen 'Marksist' perspektiflerin belirlenimci, yapısalcı, işlevselci, analitik, Kantçı, Kartezyen, 'Diyalektik Materyalist'[10] açıklama tarzlarını toplumsal gerçekliği ve tarihi yorumlamak için kullanmaları Açık Marksizm tarafından "kategorik, metodolojik ve kavramsal düzeyde bir kapanım" (Bonefeld vd., 1992a: xi) olarak nitelenir. Bir başka şekilde ifade edilecek olursa, Açık Marksizm için 'Kapalı Marksizm': "...birbiriyle ilişkili olan şu iki şeyin birini ya da her ikisini birden yapar: verili dünyanın sınırlarını/ufkunu kendi teorik sınırları/ufku olarak kabul eder ve/veya duruma göre nedenselci ya da teleolojik olabilecek bir belirlenimcilik ilan eder"(Bonefeld vd., 1992a:xii).

'Kapanım'ın bu iki özelliği birbirinden bağımsız olarak düşünülemez; birbiriyle ilişkilidir. Zira "dünya şöyle bir yerdir, onun sınırları şu şekilde çizilebilir" demek ya da şimdiyi geçmişin yalnızca mantıksal bir sonucu olarak gören belirlenimci bir teoriyi benimsemek, hal-i hazırdaki dünyanın 'kaçınılmazlığını' kabul ederek onu meşrulaştırmamız anlamına gelir ki bu çelişkilerle dolu olan, daha doğrusu kendisi çelişkili olan dünyadaki 'olanaklılıklar'ın teorik düzeyde "önceden-kapanımı"dır (Bonefeld vd., 1992a:xi). Bir örnekle somutlamak gerekirse, "işte bu nedenlerden dolayı bugün burjuva hegemonyası kaçınılmaz olmuştur" gibi bir tümcenin söylenebilmesine olanak tanıyan bir teori bugünün neden böyle olduğunu açıklarken hali hazırda olan ya da olabilecek olan karşı-hegemonya odaklarının ve hareketlerinin görülmesini engeller. Bu şekilde neden-sonuç ilişkileriyle ya da şimdinin geçmişten mantıksal olarak çıkarsanarak belirli nedenlerin doğal bir sonucu gibi gösterilmesi, şimdinin antagonizmik çelişkilerini örtbas eder. Dolayısıyla teorik olarak açıklık; çelişkilerin, olabilirliklerin ve olanakların altını çizer. Teorik olarak kapanım ise nedenler ve sonuçlarla uğraşırken kaçınılmazlıkları vurgular.

2. Açık Marksizmin Alternatif Yaklaşımı

Buraya kadar tartışıldığı üzere, Açık Marksist hareket, kendilerini Marksist olarak adlandıran çeşitli yaklaşımlara alternatif olabilecek bir metodoloji geliştirmeye çalışmaktadır. Açık Marksizmin alternatif olarak öne sürdüğü bu metodolojinin şu üç temele dayandığı söylenebilir: (a) kate-

gorilerin açıklığı, (b) sınıf mücadelelerinin tarihsel ve kavramsal önceliği, (c) biçim analizi. Bu bölümde Açık Marksizm yaklaşımının bu üç ana ekseni tartışıldıktan sonra, 'devlet' ve 'sınıf mücadelesi' kavramlarının bu metodoloji çerçevesinde nasıl ele alındığı gösterilmeye çalışılacaktır.

2.1.Kategorilerin Açıklığı

Psychopedis kategorik kapanımın "kategorilerin sistemli bir şekilde açıklanması (*Darstellung*)" olarak görülmesi gerektiğini ima eder (Psychopedis,1991). Çünkü kategorilerin sistematik bir şekilde açıklanması bu kategorileri mümkün kılan içsel ilişkilerin koparılmasını gerektirir. Psychopedis'e göre kavramlar arasındaki içsel ilişkinin koparılması dört biçimde yapılır: (a) Teorik analizdeki aksiyomatik öğelerin betimleyici öğelerden ayrımsallaştırılmasıyla; (b) Tarihsel nesnenin kavramsal kuruluşunu kavramsal çerçevenin tarihselliğinden koparmakla; (c) Ampirik öğeleri toplumsal teoriden ayırmakla; (d) Toplumsal hareketteki yapıları 'kendiliğinden olan'dan ayırmakla (1991:177). Dolayısıyla, kavramlar arasındaki içsel ilişkilerin koparan gerçekçi ve Kantçı epistemolojiler "belirli mekanizmaları temel ilişkilerden soyutlamalar olarak gören ve somutu gerekli ve belirleyici olarak anlayan diyalektik pozisyonu kabul etmez" (Psychopedis, 1991:190).

Öte yandan kategorilerin kendi içinde 'açıklığı' kapitalist toplumsal üretim ilişkileri içerisinde sürekli değişen sınıf antagonizmalarının toplumsal gerçekliği "çelişkili bir bütün" olarak kurduğu öncülüne dayanır. Yani toplumsal gerçekliğin sürekli değişen çatışkılı ve çelişkili süreçleri, teori ve pratik ya da soyut ile somut arasındaki diyalektik ilişkiyi ortadan kaldıran sistematik bir teorinin önermeler mantığı çerçevesinde sağlama aldığı kavramlarla anlaşılamaz. Zira teorinin kendisi de yukarıda sözü edilen diyalektik ilişkileri gözetecek bir şekilde ve toplumsal gerçeklik gibi açık-uçlu olmalıdır.

Burada kullanılan 'açıklık' sözcüğünün birbiriyle ilişkili olan çift katlı bir anlamı vardır: İlk olarak, 'Kapalı Marksizmin'[11] teorik kesinliği yerine Açık Marksizm düşünce sürecinin tamamlanmamışlığını öne sürer. Düşünce sürecinin bu tamamlanmamışlığı ise " dışsal bir düalizm yerine içsel ilişkilere vurgu yapmayı gerektirir" ve "toplumsal değişimin farklı biçimlerde ve değişen ampirik koşullarda ortaya çıkması gibi kategorilerin de tamamlanmamış olduğu anlamına gelir." (Bonefeld vd., 1992b:xii) Bu anlamda açıklığın ilk anlamı düşünce sürecinin kapanımıyla sonuçlanabilecek olan kavramsal bir dizgenin kurulmamasını gerektirir. Çünkü teorisyen içinde bulunduğu topluma dışsal bir konumdan bakarak o toplumundaki temel yapıları ya da ilişkilerini önceden belirlenmiş bir takım kavram kümesinin sınırları çerçevesinde kavramaya

çalışan bir kişi değildir. Düşünce sürecinin tamamlanabilirliğini ve her şeyi her daim açıklayabildiğini iddia edebilen bir teori maddi ilişkiler ve süreçler içerisindeki kendi yerini de göremez. Diğer bir deyişle tarihselliğini ve toplumsal üretim ilişkileri içersindeki yerini belirleyemeyen bir teori, teori ile pratik ve soyut ile somut arasında ontolojik bir ayrım yapar. Teorinin ya da kavramsal çerçevenin tarihselliği ve toplumsal üretim ilişkilerine içkinliği göz ardı edildiğinde de "tarihsel nesnenin kavramsal kuruluşu kavramsal çerçevenin tarihselliğinden" koparılır.

Fakat kategorilerin açıklığı nosyonunu merkeze alan bir teori toplumun açık uçlu ve çelişkili değişim süreçleri içerisindeki yerini belirleyebilen 'amaçlı-etkinlik' ve bir 'eleştiri' olmayı da gerektirir. Dolayısıyla kategorilerin açıklığının ikinci anlamı teorinin somuta ve pratiğe açıklığı olarak anlaşılmalıdır. Denilebilir ki, toplumsal üretim ilişkilerine içkin olan çelişkiler ve mücadeleler içerisinde belirli bir pratikten çıkarsanan bir teorinin kendisi bir pratik olduğu gibi önerdiği pratiğin de önkoşuludur. Sonuçta Bonefeld'in da ifade ettiği gibi açıklık nosyonunu çıkış noktası olarak benimseyen bir teori, soyut/somut, teori/pratik arasındaki diyalektik ilişkiyi gözeterek toplumsal görüngüler arasındaki içsel ilişkinin araştırılabilmesine olanak sağlayan "somut soyutlamalarla"[12] çalışmalıdır (1992a:98). Eğer toplumsal gerçeklik birbirinden farklı karmaşık biçimlerin çelişkili birliğiyse bu biçimlerin birbiriyle olan içsel ilişkisini göstermek ancak somut soyutlamalarla mümkün olabilir. Somut soyutlamalarla toplumsal gerçekliği kavramaya çalışan bir teori ise bu biçimleri birbirinden ayırt etmeye çalışmak yerine "[toplumsal gerçekliğin] birliğindeki toplumsal görüngüleri birbirinden ayıran ortak öğeyi ve onu oluşturan tarihsel süreci belirlemek zorundadır"(Bonefeld,1992:99). Çünkü toplumsal gerçeklik içerisindeki her görüngü ancak ve ancak bir diğeriyle olan ilişkisiyle varolabilir. Ve " her görüngü çelişkinin hareketi olarak, yani kendi tarihsel kuruluşunun bir hareketi olarak varolabilir." (Bonefeld, 1992: 99) Sonuçta, somut soyutlamalar kavramsal ve tarihsel analizin içsel ilişkisi çerçevesinde her görüngüyü çelişkinin bir hareketi olarak görürken söz konusu görüngüyü diyalektik bir düşünüşle kavramsallaştırır. Diyalektik düşünüş ise daha önce Lukacs ve Gunn'ın belirttiği ve Bonefeld'in de işaret ettiği gibi, kendisini söz konusu nesnenin ya da görüngünün içinde ve o görüngünün bir momenti olarak kavramsallaştırır. Toplumsal gerçekliğin bu şekilde kavramsallaştırılması ise "yaşamın birbirinden ayrık gibi görünen olgularını toplumsal ilişkilerin bir varoluş tarzından oluşması olarak kavrar" (Bonefeld, 1992: 99). Diğer yandan somut soyutlamalar kavramları pratiğe açtığı gibi bilimselci Marksizm'in kategori fetişizminden de kaçınır. Bu nokta üçüncü bölümde daha ayrıntılı bir şekilde tartışılacaktır.

2.2.Sınıf Mücadelesinin Tarihsel ve Kavramsal Öncelliği

Palaez ve Holloway Marksizm içinde iki temel geleneğin saptanabileceğini söylerler: "değişimi sınıf mücadeleleri olarak gören gelenek ve [değişimi] ekonomik ve teknolojik gelişmelerin bir sonucu olarak anlayan gelenek"(1990b:136).

Günümüz Marksizmlerine yönelttiği eleştirilerden de kolayca çıkarsanabileceği gibi kendisini birinci geleneğin takipçisi olarak gören Açık Marksizm, analitik kategorileri yapı ve sınıf çelişkileri/mücadelelerinden ayıştırmak için kullanarak sınıf antagonizmalarını yapısal bir mantık içine konuşlandıran bir tür bilimselciliğe şiddetle karşı çıkar: "Sınıf mücadeleleriyle 'kapitalist gelişimin nesnel yasaları' arasında dışsal bir ilişki olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur. Kapitalist gelişimden söz etmek sınıf mücadelelerinin hareketinden [söz etmekten] başka bir şey değildir. *Kapital*'in kategorileri sınıf mücadelesinin kategorileridir." (Holloway, 1991b:98) Diğer bir deyişle Açık Marksizm sınıf mücadelelerini ikincil bir konuma çeken bir tür bilimselciliğe karşı sınıf antagonizmalarının tarihsel ve kavramsal önceliğini savunur. Zira kapitalist gelişimin tarihi hiç de tarihsel olmayan bir takım yasaların yönlendirdiği bir akış değildir. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa "yapılar, sınıf antagonizmalarının bir varoluş tarzı ve bu nedenle bir sonucu ve sınıf mücadelelerinin bir öncülü olarak görülmelidir" (Bonefeld, 1992:93). Bu yüzden, kapitalist gelişimin yasalarına tabi olan sınıf antagonizmaları diye bir şeyden söz edilemez. Dolayısıyla "yapılar, emek ve sermaye arasındaki sınıf antagonizmalarının varoluş biçimleridir. 'Kapitalist gelişimin yasaları' ise sınıf mücadelesinin bir hareketinden başka bir şey değildir." (Bonefeld, 1992:98) Çünkü kapitalist üretim ilişkilerinin hakim olduğu bir toplumsal gerçeklik sınıf antagonizmaları ve mücadelelerinden başka bir şey değildir: "Mücadele toplumun merkezi bir yerindeyse, öznelerarası bir sınıf mücadelesinin dışında 'nesnel' bir toplumsal gerçeklik yok demektir: [ve bu mücadele] artık emeği 'sömürenler'le doğrudan üreticiler arasındaki bir antagonizmadır ki bu antagonizma tanımı gereği çözümsüz ve açık-uçludur"(Holloway, 1991b:98.) Kısaca Açık Marksizm yapılar, süreçler ve kapitalist gelişimin yasalarıyla sınıf antagonizmaları arasında dışsal bir ilişki kurulmasına karşı çıktığı gibi özellikle Bob Jessop ve Joachim Hirch'in bunlar arasında "diyalektik bir ilişki" olduğu iddiasını da reddeder. Zira gerçekçi epistemolojiler çerçevesinde "birbirine bağımlı olma" ya da "karşılıklı olarak ilişkili olma" anlamındaki bir diyalektikten söz etmek, karşılıklı olarak ilişkili ve/veya bağımlı olarak görülen bu şeyler arasında dışsal bir ilişkinin kurulmadığı anlamına gelmez. Yani yapı ve mücadele arasında diyalektik bir ilişkinin varlığından söz etmek bu ikisi arasındaki içsel ilişkinin göz ardı edilmesiyle sonuçlanır. Dahası, bu yaklaşımla yapı denilen şey sınıf antagonizmalarının-

dan görece bağımsız bir ontolojiyle tanımlandığından bunun sınıf antagonizmalarının almış olduğu bir biçim olduğu görülemez.

Sınıf antagonizmasının ise sabit olarak düşünülebilecek bir özü yoktur; zira bu antagonizma doğası gereği sürekli olarak değişir ve hareket halindedir. Emek ve sermaye arasındaki bu antagonistik ilişki kapitalizme içkindir ve kapitalist gelişimin farklı tarihsel süreçlerinde değişik biçimlerde karşımıza çıkar.

Açık Marksizm içerisindeki tartışmalarda örtük bir şekilde belirtildiği gibi 'sınıf mücadeleleri' terimindeki sınıf ne 'kendinde sınıf', ne de 'kendi için sınıf'tır. Diğer yandan, Açık Marksizm sınıfın nicel olarak kavramsallaştırılmasına da karşıdır. Sınıfı sosyolojik terimlerle analiz eden böylesi yaklaşımların sınıfı bir 'ilişki' olarak değil de bir 'konum' olarak düşünmesi sonucu bu yaklaşımın çerçevesinde yapılan tartışmalar "o ya da bu kişi 'yeni işçi sınıfına' mı yoksa 'yeni küçük burjuva' sınıfına mı dahil edilmelidir?" gibi sorunlar etrafında döner. Üstelik, bu çerçevede sınıfın politik etkinliği ve öneminin de niceliksel olarak belirlenebileceği düşünülür (Bonefeld vd., 1992b:xiii-xiii). Sınıfı nicel olarak kavramsallaştıran bu yaklaşıma alternatif olarak Açık Marksizm, sınıfı çelişkili ve antagonistik bir toplumsal ilişki olarak kavrayan niteliksel bir kavramsallaştırmanın gerektiğini ileri sürer (Bonefeld vd., 1992b:xiii). Bu nitel kavramsallaştırmada sınıf ilişkileri yalnızca ekonomik ilişkiler olarak görülmez; sınıf ilişkileri aynı zamanda politik ve kültürel ilişkilerdir (Gerstenberger, 1992:153).

2.3.Biçim Analizi

Açık Marksizmin alternatif olarak önerdiği biçim analizi kapitalist toplumsal üretim ilişkilerine içkin olan antagonistik sınıf ilişkilerinin tarihsel olarak özgül olan farklı biçimler aldığı ve dolayısıyla bu biçimlerin tarihsel olarak incelenmesi gerektiği varsayımından yola çıkar: "Sonuçta biçimlerin analizi tarihsel bir analiz olmak zorundadır ve basitçe mantıksal bir çıkarsama süreci değildir." (Clarke, 1991a: 235)

Açık Marksizmin önerdiği biçim analizi yönteminde 'biçim', öz/görünüş, biçim/içerik, teori/pratik gibi ikilikler çerçevesinde ele alınabilecek formel bir kategori değildir. Sınıf ilişkileri almış olduğu ekonomik, politik ve ideolojik biçimlerin öncülü ve sonucu olarak görülmelidir. Çünkü sınıf ilişkilerinin ekonomik, politik, ideolojik ve kültürel biçimler alması, sınıf ilişkilerinin bu biçimler dışında bir varoluşunun olduğu anlamına gelmez. İşte tam da bu nedenle biçim kavramı, içine toplumsal ilişkilerin doldurulmaya çalışıldığı bir kap değil, daha çok bir şeyin "varoluş

tarzı"[13] olarak anlaşılmalıdır: "Bir varoluş tarzı olarak biçim düşüncesi, genelin özelin doğasına içkin olarak ve soyutun somutun doğasına içkin olarak görülmesi olanağını yaratır; çünkü biçim bir varoluş tarzıysa somut olan soyut olabilir (ya da tersi) ve özel olan genel olabilir (ya da tersi)" (Bonefeld vd., 1992b:xv).

Sınıf ilişkilerinin bu şekilde kavramsallaştırılması ekonomik, politik ve kültürel olarak tezahür edebilen sınıf ilişkilerinin tarihsel olarak özgül olan varoluş tarzlarının çözümlenmesi olanağını verir. Çünkü biçim analizi çerçevesinde ekonomik, politik ya da ideolojik biçimler birinin bir diğerini belirlediği düzeyler olarak düşünülmez. Farklı kapitalist gelişimlerin farklı tarihsel süreçlerinde bu biçimler birbirleriyle özgül bir şekilde ilişkilenerek ortaya çıkarlar. Dolayısıyla biçim analizinde bir biçimin diğerini nasıl belirlediğinin verili bir kavramsal çözümü yoktur. Daha doğrusu, tam da böylesi bir önvarsayım -örneğin, son kertede ekonominin belirleyici olduğu gibi bir varsayım- olmadığında çelişkili sınıf ilişkilerinin birbirini tamamlayıcı biçimleri arasındaki içsel bağlantılar gösterilebilir. Sonuçta biçim analizi, biçimler arasında mantıksal olarak zorunlu bağlar kuran bir önvarsayımdan yola çıkmadığı gibi bu biçimlerden birinin bir diğerini nasıl belirlediğini de göstermeye çalışmaz. Zira, böylesi bir çözümleme ancak soyut ile somutun diyalektik ilişkisinin kopartılmasıyla mümkün olabilir. Oysa somut analiz edilirken bazı önkavramsallaştırmalar ve bu kavramlar arasında kurulagelmiş olan mantıksal ilişkiler toplumsal gerçekliğe empoze edilmemelidir.

Biçim analizi "mantığın şeyleriyle şeylerin mantığı"nın bu şekilde karıştırılmasına karşı, tarihsel süreçler içerisinde sınıf antagonizmalarının hangi biçimleri nasıl aldığı ve bu biçimlerin birbirinden görünürdeki farklılığının nasıl kurulduğunu göstermeye çalışır. Bu anlamda biçim analizinin temelini oluşturan "sınıf antagonizmalarının öncelliği, mantıksal ve aynı zamanda tarihsel olan bir önvarsayımdır." (Bonefeld, 1992: 106) Bu önvarsayım, her ne kadar ekonomik, politik ya da kültürel ilişkilerin emek ve sermaye arasındaki temel sınıf antagonizmasının farklı bir hareket tarzı ya da veçhesi olarak görülmesi gerektiğini söylese de, bu biçimler arasındaki ilişkiyi açıklamak için belirli bir mantıksal dizge ile çalışan bir analiz yöntemi önermez. Zira çelişkinin hareketi ve varoluş tarzı olarak sınıf antagonizmaları sürekli bir değişim arz eder. Bu nedenle bu biçimler arasındaki ilişki belirli bir tarihsel özgüllükte somutun analiziyle ortaya çıkarılmalıdır. Sonuçta biçim analizinde kavramlar arasındaki ilişki somutun çözümlenmesinden önce belirli bir mantıksal dizgeyle somuta empoze edilmez ve böylece somutla diyalektik ilişkisi içerisinde bir varoluş tarzı olarak görülen bu biçimlerin birbiriyle olan 'içsel ilişkilerinin' araştırılmasıyla mümkün olur.

Öte yandan Holloway'in de işaret ettiği gibi toplumsal ilişkiler, akışkan, değişken, tahmin edilemez, açık uçlu ve dengesizdir (1994:26-7). Kısaca, toplumsal ilişkiler arasında kesin çizgiler çizilemeyeceği gibi bu toplumsal ilişkileri kavramsallaştıran kategoriler arasında da kesin ayrımlar yapılamaz: "Marx'ın analizinin amacı burjuva kategorilerinin doğal olarak verili olmayıp, tarihsel olarak özgül bir biçimde oluşturulduğunu ve toplumsal ilişkilerin geçici bir biçimi olduğunu göstermek için [burjuva kategorilerinin] görünürdeki katılığını kırmaktı"(Holloway, 1991a:235). Bu nedenle Açık Marksizm, bu ilişkilerin almış olduğu biçimler arasında dışsal ilişkiler kuran, kesin çizgilerle belirlenmiş kategorileştirmelere karşıdır. Örneğin biçim analizi çerçevesinde toplumsal görüngüler toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak kavramsallaştırılırken bu görüngülerin oluşumu biçimsel öğelerin bir araya gelişiyle ya da birbirini etkilemesiyle, sözgelimi ekonomik ve politik etkenlerin eklemlenmesiyle ya da altyapı/üstyapı modeliyle açıklanmaz. Daha doğrusu bu biçimlerin kapitalist toplumsal üretim ilişkileri içerisinde birbirinden farklıymış gibi görünmeleri biçim analizi için bir başlangıç noktası değil, tam da sorulaştırılması gereken şeydir. Örneğin kapitalist üretim ilişkileri içerisinde ekonomik olanın politik olandan farklı bir görünüm arz etmesi, bu farklılıkların açıklanmasını ve bu iki farklı biçim arasındaki belirleyici nitelikteki dışsal ilişkilerin araştırılmasını gerektirmez. Çünkü ekonomi ve politika birbirinden bağımsızlaştırılabilecek iki farklı biçim değildir. Bunlar her ne kadar birbirinden bağımsız gibi görünüyorlarsa da aynı tarihsel sürece içkin olan toplumsal ilişkilerin farklı iki momentidirler[14]. O zaman biçim analizi çerçevesinde sorulması gereken soru şu şekilde karşımıza çıkar: "Ekonomik olan ve politik olanın aynı toplumsal ilişkilerin farklı momentleri olarak kuruluşuna yol açan şey nedir?" (Holloway, 1994:28). Başka bir deyişle biçim analiziyle yapılmaya çalışılan şey kapitalist toplumsal üretim ilişkileri içerisinde bize ekonomik, politik, ideolojik ya da kültürel olarak görünen görüngülerin belirli bir tarihsel süreçteki toplumsal ilişkilerin birbirinden farklı veçheleri olarak nasıl 'farklıymış gibi' kurulduğunun gösterilmesidir. Örneğin bu çerçevede 'liberalleşme süreci'nden söz edildiğinde bu ekonominin bir sermaye birikimi rejiminden bir diğerine geçişi, sosyal devlet anlayışının çözülüşü ya da geç kapitalizmin politik mantığı olarak anlaşılmaz. Liberalleşme süreci ekonomik, politik, ideolojik, kültürel veçhelerini birbirinden bağımsızmış gibi kuran Çelişki'nin hareketiyle toplumsal üretim ilişkilerine içkin olan antagonizmaların almış olduğu tarihsel biçimlerdir denilebilir. Fakat buradaki Çelişki ya da antagonizma kavramlarının metafizik bir anlam taşıdığı düşünülmemelidir[15]. Zira Bonefeld'in da söylediği gibi; "çelişki ve antagonizma terimiyle karşıtlaşan sınıfların birbirine karşılıklı bağımlılığı ifade edilir" (Bonefeld, 1992:102).

3. Açık Marksizmi "İçerip Aşarak" Tarihsel Materyalizmi Yeniden Düşünmek

Yazının başından beri tartışıldığı üzere Açık Marksist yaklaşımın tarihsel materyalizmi yeniden düşünme çabasına teorik/politik olarak yol açıcı birçok katkı yaptığı söylenebilir. Fakat bunu söylemek, Açık Marksizmin tüm teorik/politik varsayımlarını olduğu gibi kabul etmeyi ya da reddetmeyi değil, bu yaklaşımın 'kapanıma girme' tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı sorunlu noktalarının belirlenmesini ve bu kapanım noktalarının açılma olanaklarının araştırılmasını gerektirir. Yazının bu bölümünde tarihsellik, ilişkisellik ve praksis kavramlarının tarihsel materyalizmi yeniden düşünmedeki önemi Açık Marksizmi içerip aşmak suretiyle vurgulanmaya çalışılacaktır. Bu amaçla, öncellikle Açık Marksizmin alternatif metodolojisinin temel ekseni olan "sınıf mücadelelerinin tarihsel ve kavramsal önceliği"nin hegemonya kavramı bağlamında tekrar düşünülmesi gerektiği tartışmaya açılacaktır. İkinci olarak, Açık Marksizmin ilişkisel yaklaşımının devlet, sınıf, sınıf mücadelesi gibi kavramları ele alırken açılım sağladığı ve kapanıma girdiği noktalar belirlenecektir. Son olarak ise praksis kavramının tarihsel materyalizm içerisinde nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair bir tartışma yapılacaktır.

3.1. Unutulmaması Gereken Bir Kavram: Hegemonya

Açık Marksizmin tarihsel materyalizmin güncelliğini savunmaya teorik/pratik katkısı oldukça anlamlı ve önemlidir. Fakat akademik dünyada Açık Marksizme gerekli önemin verilmeyerek Marksist teori içerisinde bile marjinal olma yazgısına terkedilmiş olması ancak içinde bulunduğumuz tarihsel koşullarla anlaşılabilir. Zira Larrain'in de belirttiği gibi "Bir teori sadece itinalı argümentasyonu ve iç tutarlılığı tarafından desteklenen ve her yerde hazır ve nazır olduğu varsayılan güç temelinde ayakta kalamaz. Eğer tutarlılık ve itina yeterli olsaydı, bugün en çok sofistike metafizikçiler ünlü olurdu. Bir teori yeni kuşakları da ilgilendirdiği ve onların pratiklerinde anlam bulduğu için hayatta kalır." (1998:11) Diğer bir deyişle, argümanlar ontolojik ve epistemolojik sağlamlıklarıyla, metafizik tutarlılıklarıyla değil, belirli bir toplumsal pratik tarafından desteklenebildikleri ölçüde ayakta kalırlar. Dolayısıyla Açık Marksizmin Marksist teorinin kapanımı dediği süreç, sınıf temelli politik eylemlerin toplumsal pratiği yeterince güçlü bir şekilde belirleyemediği burjuva hegemonyasının kuruluşu sürecinin bir veçhesidir. Marksist teoride "sınıf mücadelelerinin tarihsel ve kavramsal önceliği"nin sorgulanabilir bir hale gelmesiyle yönetilen (*subordinate*) sınıfların hegemonya mücadelesinde mevzi kaybetmesinin aynı tarihsel süreçte gerçekleşmesi sanırız basit bir rastlantı değildir[16]. Ancak burada mevzi kaybı denilen süreç tarihin sonunun geldiğini savunanların iddia ettiği

gibi nihai bir durum değildir. Yani ortada açıktan bir savaş olmayışı bir mücadele olmadığı anlamına gelmez[17]. O halde sınıf mücadelesinin bitmesi değil, yalnızca bu mücadelede yönetilen sınıfların mevzi kaybetmesi söz konusudur. İşte bu noktada, Açık Marksizmin sınıf mücadelesi ve sınıf çelişkisi arasında bir ayrım olmadığı ve çelişkilerin olduğu yerde mücadelelerin de olduğu ve bu çelişkilerin de mücadelenin bir biçimi olduğu savı Gramsci'nin hegemonya teorisi bağlamında tekrar ele alınmalıdır. Açık Marksistlerin toplumsal gerçekliğin temeline sınıf mücadelesini koyuyor oluşu görünürde olmayan bu mücadeleyi "icat ediyormuş" gibi göründüğünden eleştirilebilir. Oysa yukarıda tartışılan anlamıyla sınıf mücadelesi mevzi kaybı durumunu da kapsar; yani burjuvazinin hegemonyasının güçlü bir şekilde var oluşu, yalnızca mücadelenin burjuvazi lehine sürüyor olduğunu gösterir. Bu şekilde düşünüldüğünde sınıf çelişkisi ve sınıf mücadelesini aynı anlamda kullanan Açık Marksistlerin tavrı, hegemonya teorisi göz önüne alınırsa –bu nokta kendilerince açıkça ortaya konmasa ve Gramsci hegemonya analizini temel alan bir yaklaşımdan kaçınmaya çalışsalar da– anlamlı olmakla beraber aşağıda tartışılacağı gibi birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Özetlemek gerekirse, Açık Marksist yaklaşımın kapanıma girme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı bu noktada Gramscian bir bakışın eksikliği kendini hissettirmektedir. Diğer bir deyişle, Açık Marksist yaklaşımın teorik/politik olarak daha yol açıcı ve açıklayıcı olabilmesi için Gramsci temelli bir hegemonya analiziyle organik bir bağ kurması gerekmektedir[18].

3.2. Açık Marksizm ve İlişkisel Yaklaşım

Günümüzde sosyal bilimlerde ilişkisel yaklaşım(lar)ı ön plana çıkaran bir eğilimin varlığından söz edilebilir[19]. Fakat bu yazı kapsamında, Açık Marksist yaklaşımın diğer ilişkisellik anlayışlarından farklılıkları ve onlarla paylaştığı ortak zemin değerlendirilmeyecek, daha çok bu yaklaşımın sağlayabileceği olanaklar üzerine odaklanan bir tartışma yürütülecektir. Bu tartışmada öncelikle devlet ve sınıf kavramlarının ilişkisel olarak nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna bir yanıt verilmeye çalışılacaktır. İkincisi, bu yaklaşımın "materyalist analizi tarihselleştirdiği" ve mantıksal analizle tarihsel analiz arasındaki gerilimi aşmak için bir açılım sağladığı gösterilecektir.

Burada ilişkisel yaklaşımı bu iki kavram çerçevesinde ele alınmasının nedeni, Açık Marksizmin bu yaklaşımının bu kavramlar üzerinde odaklanmasıdır. Kaldı ki tarihsel-toplumsal bağlamındaki somutun analizinden bağımsızlaştırılarak, yalnızca ontolojik düzeyde yapılan bir ilişkisellik tartışması da somut ile soyutun diyalektik ilişkisini koparduğından, bizi ilişkisel yaklaşımı baştan reddetme gibi bir tehlikeyle karşı karşıya

bırakır. Bu nedenle buradaki tartışma kapsamında tümel kavramlar ele alınsa da olabildiğince kavramların tikel örneklenişleri de gösterilmeye, böylece tartışma daha somut ve anlaşılabilir kılınmaya çalışılmıştır.

Son olarak belirtilmelidir ki bu bölümde yapılan tartışma Açık Marksizmi değerlendirmekle sınırlı kalmamış ve alternatif bir ilişkisellik anlayışının ipuçlarını da vermeye çalışmıştır.

3.2.1. Açık Marksizmin İlişkisel Yaklaşımı Çerçevesinde 'Devlet' Kavramı

Bu bölümde yukarıda üç ana hattını tartıştığımız Açık Marksist metodoloji çerçevesinde devlet ve sermaye gibi kavramların nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır. Yalnız buradaki temel amaç devlet ve sermaye üzerine ayrıntılı bir tartışma yapmak değil, Açık Marksist yaklaşımın ilişkisellikten ne anladığını saptamak ve somutlamaktır. Zira daha önce de belirtildiği gibi Açık Marksizmin ilişkisellik anlayışı somutun analizinden bağımsız bir şekilde düşünülemez.

Açık Marksizm içerisinde yapılan tartışmalara bakıldığında, Açık Marksizmin devletin sınıf mücadelelerinden bağımsızlaştırılacak bir biçimde tanımlanmasına açıkça karşı çıktığı görülür. Zira devlet kavramının toplumsal ilişkilerden bağımsızlaştırılmış bir ontolojiyle tanımlanmasıyla birlikte, devleti sivil toplumun karşısında olan bir güç, piyasaya müdahale eden ve ya ondan elini çeken bir kurum ya da sermayenin mantığına uygun bir şekilde davranan bir araç olarak ele almanın yolu açılmış olur. Yani sorgusuz sualsiz kabul edilmiş bir kategori olarak devlet vardır; ve devletin dışıyla olan -piyasa, sermaye, sivil toplum ya da diğer devletler-ilişkisine bakıldığında onun içeriğinin ne olduğu anlaşılabilir. Devletin bu şekilde bir içi bir de dışı varmış gibi kavramsallaştırılması ise onun bir 'kendilik' olarak düşünülmesinin doğal bir sonucudur. Buna benzer bir şekilde sermaye de genellikle bir kişi tarafından, bir şirketçe ya da bir devletçe sahip olunabilen, bir yerden bir yere ha-reket edebilen bir şey olarak kavramsallaştırılır. Örneğin finans sektöründeki sermaye akışından ya da Amerikan sermayesinin Türkiye'ye girişinden söz etmekle sermaye bir şey olarak önvarsayılmış olur. Bu şekilde devlet belirli bir toprak parçasına bağlı, katı ve hareketsiz bir şey olarak sermaye ise tanımı gereği hareketli ve akışkan bir şey olarak düşünülür[20] (Holloway, 1994:33). Bu şekilde devletle sermayenin kendilikler olarak kavramsallaştırılmasıyla birlikte devletle sermaye arasındaki bağ, aile ilişkileri, kişisel ilişkiler ve askeri-endüstriyel komplekslerin varlığıyla kurulurken, bu bağın devletin kapitalist doğasından ötürü bu şekilde kurulduğu iddia edilebilir (Holloway, 1994:52). Böylelikle devletin bir içi bir de dışı varmış ve içiyle dışı arasında da bazı dışsal ilişkiler varmış gibi

düşünülür. Devlet kavramının bu şekilde şeyleştirilmesi ya da katılaştırılması ontolojik bir hatadır. Böylesi bir ontolojiden yola çıkmakla da teorik ve politik olan pek çok hatanın da önü açılacaktır. Örneğin böylesi bir ontoloji çerçevesinde devlet kavramına yaklaşmakla birlikte uluslararası ilişkilerin devletler arası ilişkiler olarak görülmesinin yolu açılmış olur. Böylece ulus-devlet kendi ulusuyla ve diğer ulus-devletlerle girmiş olduğu ilişkiler çerçevesinde tanımlanır. Sözgelimi, bu çerçevede yaklaşılacak olan "Marksist" bir analizle A devletinin B devletinin içişlerine karıştığı, B devletinin politikalarını yönlendirdiği ya da A ülkesinin B ülkesini sömürdüğü ileri sürülebilir. Oysa her şeyden önce bir devletin içinden ve dışından söz etmek ne kadar mümkündür? Örneğin, devletin içinde derin devlet, çeperinde parlamento ve ordu, dışında ise bir yandan sivil toplum diğer yandan IMF, ABD, AB ve diğer devletler mi vardır? Bir devletin sivil toplumun tepkileriyle kendine çekidüzen verdiğini, IMF politikalarıyla yönlendirildiğini ve derin devletin gizli emellerine alet edildiğini ya da bir başka devletçe sömürüldüğünü söylemek ne kadar anlamlıdır? Çünkü 'sömürü ilişkisi' insanlar arasındaki bir ilişki tarzıdır. Bir toprak parçası diğer bir toprak parçasını ya da bir kurum diğer bir kurumu sömüremez. Böylesi yanlış kavramsallaştırmalar soyutlama düzeylerinin birbirlerine karıştırılması sonucunda meydana gelir.

Öte yandan böylesi yanlış kavramsallaştırmalar, insanlar arası ilişkilerin hukuki ve kurumsal bir biçim aldıktan sonra insanlar arasında bir ilişki olma özelliğini kaybettiği ve farklı bir ontoloji kazandığı gibi bir önvarsayıma dayanır. Oysa bu kurumların kendileri ve kurumlar arasında olarak görülen ilişkiler insanlar arasındaki ilişkilerin bir biçimidir; ve bu biçimlerin 'insanlar arası ilişkiler' olma dışında bir özü yoktur. Devleti kavramsallaştırılırken yapılan ontolojik hata sermaye ve piyasa gibi kavramsallaştırmalarda da yapıldığında 'insanlar arasındaki ilişkiler' yine 'şeyler arasındaki ilişkiler' olarak görülmeye başlar. Sözgelimi devletin piyasaya müdahale ettiğini iddia edebilen bir teori, devlet ve piyasanın birbiriyle dışsal olarak ilişkili olduğu gibi bir öncüle dayanarak, devletin hangi koşullar altında piyasaya nasıl müdahale ettiğini açıklamaya çalışır. Oysa materyalist bir analizin yapması gereken şey devlet, sermaye, piyasa gibi kategorileri katılaştırdıktan sonra bunlar arasındaki ilişkiyi araştırmak yerine bu kategorilerin görünürdeki katılığını kırmaktır. Zira "Bu [devlet] insanlar arasında olan ama insanlar arasında olduğu izlenimini vermeyen, toplumsal ilişkilere dışsal bir şey biçiminde varolabilen toplumsal bir ilişkidir. Devletler arasındaki birliği anlamak için çıkış noktası budur: Hepsi katılaştırılır, bunlar görünürde toplumsal ilişkilerin özerk biçimleridir" (Holloway, 1994:27). Dolayısıyla biçim analiziyle devlet kavramının katılığını kırmanın anlamı şudur: "Devleti kendinde şey olarak değil toplumsal bir biçim, toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak anlamaktır"(Holloway, 1994:26). Bu kavramların görünürdeki katılığı

göz önüne alındığında Marksist bir analizin hareket noktası birbirinden bağımsız gibi görünen bu toplumsal ilişki biçimlerinin ya da birbirleriyle olan içsel ilişkilerinin sınıf antagonizmalarının bir momenti olduğunu göstermektir. Çünkü kapitalist toplumsal üretim ilişkileri içerisinde emek sermaye arasındaki antagonistik ilişki devlet, sermaye ve değer gibi fetişleşmiş biçimler alır. Bu biçimlerse emek ve sermaye arasındaki ilişkinin varoluş tarzlarıdır: "Eğer sınıf mücadelesi yoksa, işçi sınıfı kendisinin kapitalist toplumsal ilişkilerinde ast olmasına pasif bir biçimde razıysa, devlet olmayabilir. Devletin gelişimi sınıf mücadelesinin gelişiminin gerekli olan bir görünümüdür ve devlet sınıf mücadelelerinin temel bir biçimi olarak görülmek zorundadır"(Clarke, 1991a:190).

Diğer bir deyişle devlet ve sermayenin içsel ilişkisi her ikisinin de aynı antagonistik ilişkinin varoluş tarzı olduğu gösterildiğinde açığa çıkmış olur. İşte tam da bu nedenle devlet ve sermaye aynı soyutlama düzeyinde ele alınmalıdır (Clarke,1991a:185). Dolayısıyla kapitalist gelişimin anlaşılabilmesi için "devlet kategorisinin ötesine gidebilmemiz, daha doğrusu farklı devletlerin birliğini tartışmaya başlayabilmemiz için farklı devletlerin birbirinden ayrılığı varsayımının ötesine gidebilmemiz gerekir"(Holloway, 1994:25).

Bu noktada Açık Marksizmin devlet kavramını şeyleştirme ve metafizikleştirme eğilimlerine karşı önemle düşünülmesi gereken bir alternatif sunduğu söylenebilir. Elbette devlet bir kendilik olarak değil, toplumsal ilişkilerin bir biçimi olarak ele alınmalıdır. Fakat "devlet kategorisinin ötesine gitmek" devlet kavramını hiç kullanmamak gibi yanlış bir şekilde anlaşılmamalıdır. Devletin ontolojisi itibarıyla toplumsal ilişkilerin bir biçimi olduğunu söylemek, devletlerin varlığından ve devletler arası ilişkilerden söz etmemeyi gerektirmez. Dolayısıyla bir anlamda devletlerin ayrılığından söz etmek mümkündür ve bu ilişkisel bir yaklaşım için çelişki değildir. Çünkü devletin ontolojisi itibariyle toplumsal ilişkilerin bir biçimi olduğu söylenildikten sonra devletin varlığından söz etmekle analitik bir ayrım yapılmış olur. Bu ayrımın ne anlama geldiği ise somutun tarihsel analizinde ortaya konulmalıdır. Bu tür bir yaklaşım, "devlet, bir başka aracıdır", "A ülkesinde ceberrut devlet geleneği vardır" ya da "devlet her zaman yöneten sınıfların yanındadır" gibi devlete ontolojik özellikler atfedilmesini ve böylece devlet kavramının şeyleştirilmesini önleyecektir. Ancak bu şekilde somutun tarihsel analizi ilişkisel bir yaklaşımla yapılabilir. Bu yaklaşım çerçevesinde ise örneğin "devlet, sermayenin bir başka aracıdır " gibi bir tümcenin söylenebilmesinin önkoşulları şunlardır:

1) Bu tümce somut, tarihsel bir durum hakkında saptama yapmak için söylenmişti ve bu tümcenin kendisi de tarihseldir.

2) Bu tümcedeki 'devlet' kavramı tarihsel süreç içerisinde toplumsal ilişkilerin almış olduğu bir biçimdir.
3) Bu tümcedeki 'sermaye' ve 'baskı' sözcükleri de tarihsel olan toplumsal ilişki biçimleridir.
4) Son olarak, bu tümcenin söylenebilmesinin önkoşulu olarak görülen tarihsel sürecin nasıl bir tarihsel süreç olduğu ve o süreç içerisinde toplumsal ilişkilerin nasıl dönüşerek devlete baskıcı bir biçim verdiği açıklanmalıdır.

Yukarıda belirtilen dört nokta göz önüne alınıp, tarihsel sürecin önkoşulları ve işleyişi ortaya konulduktan ve sermaye, devlet ve baskının belirli bir tarihsel özgüllükte toplumsal ilişkiler olarak nasıl kurulduğunu ve belirli bir tarihsel özgüllükteki somut durumda bu kavramlardan ne anlaşılması gerektiği de söylendikten sonra devlet kavramını kullanmak, ilişkisel bir yaklaşım için bir çelişki oluşturmayacak ve böylece devlet kavramını şeyleştirme, metafizikleştirme problemlerini aşmamızı sağlayacaktır. Aksi takdirde sermaye çelişkili bir ilişki biçimi olarak değil yekpare bir bütünlük, devlet toplumsal bir ilişki bir biçimi olarak değil özü itibariyle hali hazırda sermayenin emrine amade olan bir kurum, baskı ise sermayenin emeğe uygulamış olduğu tek yönlü bir ilişki biçimi olarak düşünülür. Böylece devlet ve sermaye kavramları şeyleştirilirken, bu ikisi arasındaki ilişkiyle sermaye ile emek arasındaki ilişki dışsal ilişkiler olarak önvarsayılmış olur. Sonuçta kısaca şu söylenebilir: "devlet, sermayenin bir baskı aracıdır" saptaması tarihsel analiz öncesinde aksiyomatik bir şekilde önvarsayılmamalıdır. Bu tümcenin söylenebilmesi ilişkisel bir yaklaşım çerçevesinde ancak somutun tarihsel analizi sonucunda bağlamı betimlendikten ve devlet, sermaye ve baskı arasındaki içsel ilişki gösterildikten sonra mümkün olur. Çünkü belirli bir tarihsel özgüllükte baskıcı olmak sermayeye ve devlete genel karakterini veren bir nitelik olabilir. Fakat bu nitelik devletin ontolojik bir özelliği olarak düşünülmemelidir.

Sonuçta devlet hala tarihsel toplumsal analizde kullanılması anlamlı olan bir kategoridir[21]. Fakat bu analiz, devlete çeşitli ontolojik özellikler atfetmeden, bu kategorinin görünürdeki katılığına aldanmadan ve devletin nihayetinde toplumsal ilişkilerin almış olduğu bir biçim olduğu unutulmadan yapılmalıdır. Dolayısıyla, Simon Clarke'ın devlet ve sermayenin aynı soyutlama düzeyinde ele alınması saptaması bu anlamda değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda Açık Marksizmi diğer ilişkisel yaklaşımlardan ayıran en önemli noktanın belirtilmesi gerekir. Zira, Holloway'e göre "değer, para, kira, devlet ve buna benzer biçimler basitçe toplumsal ilişkilerin bir biçimi değildir: Bu biçimler mücadelenin özgül/belirli kapitalist biçimleri-

dir."(1991b:172) Burada Holloway'in de açıkça ifade ettiği gibi Açık Marksizmi diğer ilişkisel yaklaşımlardan ayıran en önemli nokta Açık Marksizmin ilişkiselliği "basitçe toplumsal ilişkiler" temelinde değil, 'mücadele' temelinde ele almasıdır. Bu şekilde, Açık Marksizm içerisinde toplumsal ilişkilerin "mücadele" temelinde ele alınmasının nedeni ise kapitalist toplumsal üretim ilişkilerine içkin olan temel çelişkinin tüm toplumsal gerçekliği kurduğu ön-varsayımına dayanır. Bu noktada Açık Marksizmin sınıf, sınıf mücadelesi, sınıf çelişkileri kavramsallaştırmalarının tartışmaya açılması gerekmektedir[22].

3.2.2. Materyalist Analizi Tarihselleştirmek: Sınıf İlişkilerinin Şeyleştirilemezliği ve Metafizikleştirilemezliği

Açık Marksist yaklaşımın gerek Marksizm içinden gerekse dışından olsun, Marksizmin temeli olan sınıf kavramını şeyleştirme ve metafizikleştirme eğilimlerine açıkça karşı olduğu ve bu tür yaklaşımların alternatifi olduğu söylenebilir[23]. Fakat önermiş oldukları alternatif sınıf kavramsallaştırması bazı noktalarda kapanıma girme tehlikesiyle karşılaşır. Örneğin Açık Marksizmin önde gelen isimlerinden Holloway tarafından açık bir biçimde ifade edilen "toplumsal gerçekliğin yalnızca sınıf mücadelesinden oluştuğu" savı -ki bu sav özellikle de Gerstenberger tarafından paylaşılmamaktadır- yukarıda belirtilen Gramscigil katkının gerekliliği dikkate alınmadığında indirgemeciliğe yol açabilecek bir durum arz eder. Jessop'un bu konuda verdiği örnek indirgemecilik tehlikesini açığa çıkarmak açısından önemlidir: Örneğin toplumsal ilişkilerin sınıf mücadelesinden ve tarihsel süreçlerin de sınıf mücadelesinin hareketinden başka bir şey olmadığı gibi bir varsayımdan yola çıkarak Holloway (1991a) gibi "Sermaye sınıf mücadelesidir" demek "sınıf mücadelesi sınıf mücadelesidir" gibi bir totolojiye yol açar (Jessop, 1990:258, 1991:147). Jessop'un tartıştığı üzere, sınıf antagonizmalarını bu şekilde kavramsallaştırmak "saf bir sömürü, saf bir baskı ve saf bir mücadelenin var olduğunu varsayarak çeşitli konjonktürlerde *sınıf-ilişkili*[24] *mücadelelerin* göz ardı edilmesiyle" sonuçlanabilir (1990: 258-9). Bir başka deyişle toplumsal ilişkilerin yalnız ve yalnızca sınıf mücadelelerinden oluştuğunu söylemek yerine, sınıf mücadelelerinin toplumsal ilişkilerin almış olduğu tarihsel olarak özgül biçimler olduğunu söylemek tarihsel materyalist bir noktadan bakıldığında daha doğru olacaktır. Çünkü tarihsel materyalizm tarihsel süreçler içerisinde değişen, farklılaşan, dönüşen çelişkili toplumsal ilişki tarzlarının çözümlemesini, bu ilişki tarzlarını tarihsel bağlamlarından koparmadan yapmalıdır. Sınıf ilişkileri ve mücadeleleri ise bu çelişkili ilişki tarzlarının almış olduğu tarihsel olarak özgül biçimlerdir. Dolayısıyla sınıf ve sınıf mücadelesi üzerine genel bir teori oluşturmak yerine sınıfların hangi tarihsel süreçlerde toplumsal ilişkiler olarak nasıl kurulduğunu göstermek daha anlamlı bir uğraş

olacaktır[25]. Bunun için Marx'ın[26] sormuş olduğu şu soruyu anımsamak önemlidir: "Yanıtlanması gereken ilk soru şudur: Bir sınıfı oluşturan şey nedir? -bu sorunun yanıtı doğal olarak bir başka sorunun yanıtından çıkar, şöyle ki: Ücretli-emekçileri, kapitalistleri ve büyük toprak sahiplerini üç büyük toplumsal sınıf haline getiren şey nedir?"(1997b: 776) Bu noktada Marx'ın vurguladığı noktanın sınıfların kendisinden çok tarihsel süreçler içerisinde karşımıza sınıf olarak çıkan toplumsal ilişki biçimlerini çözümlemek olduğu sanırız rahatlıkla görülecektir

Açık Marksizmin sınıfı "çelişkili toplumsal ilişkilerin almış olduğu tarihsel biçimler" olarak kavramsallaştırması bu yolda atılmış bir adım olarak görülebilir. Örneğin Açık Marksizmin bu yaklaşımı yetmişlerde Marksist literatürde yoğun bir şekilde yer bulan "kendi için sınıf kendinde sınıf" tartışmasını geçersiz kılar. Zira, sınıfın bu terimler çerçevesinde tarihsel süreçlerden bağımsızlaştırılarak kavramsallaştırılması, sınıfın somut maddi ilişkilerden farklı bir ontolojiyle tanımlanması ve ona tarih-üstü metafizik bir özelliğin atfedilmesi sonucuna yol açabilir. Yani, sınıfın ne olduğunu tarih-üstü bir şekilde tanımladıktan sonra tarih içerisinde bu tanımın karşılığını aramak ya da tarihi diyalektik, ekonomik ya da teknolojik yasaların gerçekleşmesine indirgemek tarihsel materyalist değil, mantıksal analizi tarihsel analizden hiyerarşik olarak daha üst bir konuma yerleştiren diyalektik materyalist bir tarih anlayışının çıkış noktasıdır. Oysa materyalist analizi tarihselleştiren tarihsel materyalizm, "mantıksal analizin tarihsel analizden farklı olduğunu ama bunları birleştirmenin olanaklı olduğu varsayımından" yola çıkar (Gerstenberger, 1992:172). Larrain'in de etkili bir biçimde tartıştığı gibi "tarihsel materyalizmin genel teorik karakteriyle nesnenin tarihsel karakteri arasında çelişki olmadığını savunmak mümkündür"(1986:131).

Önemle belirtilmesi gereken bir başka nokta ise, Açık Marksistlerin "toplumsal üretim ilişkileri" olarak kavramsallaştırdıkları toplumsal gerçekliğin tarihsel olmayan toplumsal gerçeklik tanımlarından niteliksel bir farkı olduğudur. Örneğin toplumsal gerçekliğin özünün bireylerin bencil eylemleri olduğunu savunmak her dönemde var olan "birey" gibi bir kategorinin her dönemde var olan bencilliğini temele koyduğu için tarih üstüdür. Halbuki 'özü'[27], "toplumsal ilişkiler" olarak düşünmek, bu ilişkilerin niteliği her dönemde değişeceği için tarihseldir. Yani "toplumsal ilişkiler" tarih-üstü, her döneme aynı şekilde uygulanabilecek analitik bir araç değildir. Aksine bu kavramların ontolojik olarak oluşum ve kullanımı tarihselliğinden, somut ve pratikle olan diyalektik ilişkisinden koparılamaz. Böylece toplumsal gerçekliği açıklama işi her dönemin tarihsel özgüllüğü çerçevesinde yürütülür.

Fakat Açık Marksizmin ana akımının materyalist analizi tarihselleştirmek için atmış olduğu bu adım "kapitalist gelişimin sınıf mücadelelerinin hareketinden başka bir şey olmadığı" önermesiyle'kapanım' tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Ne var ki yine Açık Marksizmin içinde olan Gerstenberger'in bu kapanıma karşı daha ihtiyatlı davranarak alternatif bir yaklaşımın ipuçlarını verdiği söylenebilir. Gerstenberger'in ifade ettiği gibi, sınıf ilişkilerinin bulunabildiği tüm toplumlarda sınıf mücadelelerinin bu toplumlarının tarihini belirleyen dinamik öğe olduğunu iddia eden genel bir tarih yasasının var olduğunu ve bu yasanın somut tüm tarihsel süreçlerde geçerli ve bu süreçleri açıklamak için yeterli olduğu varsayımı terk edilmelidir. Fakat elbette şunu söylemek doğru olacaktır: "Sınıf ilişkilerinin yeniden üretimin toplumsal biçimlerinin bir öğesini oluşturduğu her yerde sınıf mücadelelerinin bir tarihi vardır. Fakat bu toplumlarının tarihinin sınıf mücadelesi aracılığıyla yeterince açıklanabileceği anlamına gelmez."(1992:155) Diğer bir deyişle tarihin rotasız bir şekilde yoluna devam edişi yalnızca sınıf mücadelelerinin –ya da Çelişkinin- bir hareketi olarak açıklanamaz. Dolayısıyla her ne kadar tarihin temel değişim dinamiği sınıf mücadeleleriyse de tarihsel materyalizm, her türlü tarihsel değişimin sınıf mücadelesinin bir sonucu olduğunu savlamaz.

Tarihsel materyalizmin tarihsel değişimleri nasıl açıklaması gerektiği sorusu, bu soruya yanıt verirken Açık Marksist yaklaşımın kapanıma girdiği bu noktanın nasıl açılabileceğine dair birkaç ipucu verilebilir. Yukarıdaki tartışmalardan anlaşılabileceği üzere Açık Marksizmin, tarihsel gelişimi üretici güçlerin gelişimi olarak kavramsallaştıran -Korsch'un deyimiyle- "nesnel formül"e değil, tarihi sınıf mücadelesi terimleriyle kavrayan "öznel formül"e yakın olduğu söylenebilir. Ne var ki Jorge Larrain'in gösterdiği gibi nesnel formül kadar öznel formülün de sorunları vardır ve bu iki formülde Marx'ın düşüncesinin tek yanlı bir şekilde okunmasının sonucudur[28]. Fakat öznel/nesnel formüller arasındaki bu gerilim, tarihsel materyalizm çerçevesinde praksis kavramını merkeze alarak çözülebilir (Larrain, 1998:138-161).

Buna ek olarak Ellen Meiksins Wood'un "tarihsel materyalizmin ilk prensibi sınıf ya da sınıf mücadelesi değil, maddi yaşamın ve toplumsal yeniden üretimin nasıl organize olduğudur" şeklindeki (1995:108) belirlemesiyle, Bertell Ollman'ın "önkoşul"[29] kavramının bu bağlamda tekrar düşünülmesi (1993:133-146) bu iki formül arasındaki gerilimin aşılmasını daha da kolaylaştıracaktır.

Sonuçta sınıfların varlığının 'şeyler', 'yerler', 'yapılar' ya da 'söylemsel oluşumlar' olarak değil, 'bir ilişki ve süreç' olarak kavramsallaştırılmasıyla toplumsal ilişkilerdeki tarihsel değişimler açıklanabilir ve böylelik-

le materyalist analiz tarihselleştirilebilir. İşte tam da bu nedenle *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya yazmış olduğu önsözde Engels şunları söyler: "İktisat şeyleri incelemez, insanlar arasındaki ilişkileri ve son tahlilde, sınıflar arasındaki ilişkileri inceler; oysa bu ilişkiler her zaman *şeylere bağlıdırlar ve şey gibi görünürler*" (1970:39). Fakat insanlar arasındaki ilişkilerin incelenmesinde şu nokta gözden kaçabilir: İnsanlar birbirlerinden bağımsız olarak varolduktan sonra birbirleriyle ilişkiye girmez. İnsanların özünün "toplumsal ilişkilerin bir toplamı ve kendisi" olduğunu savlayan *VI. Tez* (Marx,1976:71) anımsandığında denilebilir ki Marksist bir analizin yapması gereken şey insanların ya da sınıfların toplumsal üretim ilişkileri içerisinde nasıl kurulduklarını ve ilişki olarak nasıl varolduklarını göstermektir. Zira, sınıflar varolduğu için kapitalist üretim ilişkileri kurulmaz; kapitalist toplumsal üretim ilişkileri varolduğu için sınıflar bu üretim ilişkilerine içkin olarak tarihsel süreç içerisinde yine bir ilişki ve süreç olarak vardırlar. Dolayısıyla daha önce de belirtildiği gibi sınıf içi ve sınıflar arası ilişkilere değil (tabii ki belirli bir anlamda), belirli bir tarihsel süreçte toplumsal üretim ilişkileri içerisinde sınıfların nasıl kurulduğuna bakılmalıdır.

3.3. Teorinin Pratiği/Pratiğin Teorisi olarak Tarihsel Materyalizm: Hem Tarihsel Hem de Materyalist Olmanın Teorideki Yeri ve Pratikteki Anlamı

Açık Marksist yaklaşım içerisinde, yalnızca 'teorinin pratiğe açıklığı'ndan sıkça söz edilmemiş, aynı zamanda praksis kavramının tarihsel materyalist bir perspektiften nasıl değerlendirilmesi konusunda da ayrıntılı tartışmalar yapılmıştır[30]. Bu anlamda yukarıda yapılan tartışmalar materyalizm, teori ve praksis kavramlarının içsel ilişkisine dikkat çekerek daha da açıklığa kavuşturulabilir. Daha önce bölüm 2.1'de tartışıldığı gibi Açık Marksizmin önerdiği 'biçim analizi' yöntemi ancak 'kategorilerin açıklığı' nosyonunu merkeze alan 'somut soyutlamalarla' mümkün olabilir. Dolayısıyla tarihsel materyalizmin kullandığı soyutlama yöntemi ve somut ile onun kavramsallaştırılması arasındaki ilişkinin açıklanması Açık Marksizm için meta-teoriyle ya da diğer bir deyişle felsefenin kavramlar arasındaki ilişkinin açıklandığı bir merci olarak görülmesiyle değil tam da somutun tarihsel analizi sürecinde yapılması gereken bir iştir. Bu nedenle Açık Marksizm içerisinde sıkça vurgulanan praksis kavramı, tarihsel materyalizmin kullandığı kavramlar, toplumsal ilişkileri inceleyen yöntem ve toplumsal pratiğin kendisi arasındaki içsel ilişkiyi görmek için önemlidir. Bu noktada burada yapmaya çalıştığımız tartışma, Açık Marksizmin praksis kavramsallaştırmasına odaklanmakla birlikte, praksis kavramının tarihsel materyalist bir perspektiften nasıl anlamlandırılması gerektiğine dair bir ipucu verme amacını da taşımaktadır. Zira günümüzde praksis kavramı 'özne-merkezlilik' ya da

'sınıf-indirgemecilik' terimleriyle eşanlamlı bir şekilde kullanılır olmuştur. Dolayısıyla günümüzdeki "Marksizm"lerin, özellikle de Bhaskarcı Eleştirel Gerçekçiliğin praksis kavramına bu yaklaşımı göz önüne alındığında, Açık Marksizm de kolaylıkla "sınıf indirgemeci" ya da "özne merkezli" bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Oysa tam aksine praksis kavramı Marksist bir teori için özne merkezliliği ya da sınıf indirgemeciliği aşmak için anahtar kavramdır. Bu bağlamda Açık Marksizm, metodolojisinin temel eksenlerinden birisi pratik olması nedeniyle 'özne merkezli' bir yaklaşım olarak değerlendirilemez. Kaldı ki Larrain'in de göstermiş olduğu gibi tarihsel materyalizmin 'nesnel' ve 'öznel' formulasyonları arasındaki gerilim praksis kavramının merkeze alınmasıyla aşılabilir (1998:121-155).Bu nedenlerle, bu bölümde tarihsel materyalist bir perspektiften praksis kavramının nasıl anlaşılması gerektiğine dair bu yazı kapsamında 'ayrıntı' olarak görülebilecek olan bir tartışma açılmıştır. Bu tartışma, yukarıda belirtildiği gibi praksis kavramının tarihsel materyalizmle ilişkisini göstermeye çalışacaktır.

3.3.1.Praksis ile Maddenin İlişkisi

Marx'ın materyalizm anlayışında praksis kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Bu anlayışta materyalizm basitçe özneden çok nesneye vurgu yapmak ya da özneyi nesnenin bir türevi olarak kavramsallaştırmak olarak düşünülemez. Elbette ki nesne öznenin bilinciyle kurulan/oluşturulan dolayısıyla yine 'öznel' olmak zorunda kalan bir 'öz-bilinç' kategorisi değildir[31]. Peki o zaman 'özne' ile 'nesne' arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir? Özne ile nesne arasındaki belirleme ilişkisi açısından materyalizm ve idealizm kavramları ele alındığında genel olarak bu soruya öznenin nesneyi belirlediği şeklinde verilen yanıt 'idealizm', nesnenin özneyi belirlediği şeklinde verilen yanıt ise 'materyalizm' olarak bilinir. Esasen, nesnellik ve öznelliğin bu şekilde kavramsallaştırılması ve ana akım içerisinde bu anlamlarıyla kullanılagelmesi yine Marx'ın tek yönlü bir şekilde okunmasının sonucudur. Oysa Derek Sayer'in de ifade ettiği gibi Marx'ın yaklaşımı Hegel'in 'idealizm'ini basitçe 'tersine çevirmek' olarak görülemez (1997: 88). Yani Marx, "bilinç maddeyi belirler" idealizminin karşısına "madde bilinci belirler" materyalizmini savunmamıştır; hatta böylesi bir materyalizm anlayışını eleştirmiştir. Kısaca Marx, nesne ile özne arasında bu şekilde tek yönlü bir belirlenim ilişkisi kurmamıştır[32]. Nesne ile özneyi nesne ve özne olarak kuran ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi belirleyen toplumsal ilişkilerdir. Örneğin Marx'ın "Aziz Bruno'nun yaptığı gibi duyu dünyası asgariye, örneğin bir sopaya indirgendiği zaman bile bu, sopayı üretme eylemini bir öncül olarak varsayar"(1987: 53) tümcesi tam da nesnenin öznenin pratiğinden ayrıştırılamazlığına işaret eder. Fakat bu noktada şöyle bir itirazda bulunulabilir: İnsanın ürettiği nesneler ile insan üretmese de varolan nesneler ara-

sında bir fark vardır. Sopa insanın ürettiği bir nesnedir; dolayısıyla elbette ki sopayı üretme eylemi sopanın varoluşuna bir öncül olarak varsayılabilir; ama örneğin bir taş insanın onu üretmesinden bağımsız bir şekilde varolabilir. Fakat yine taş denilen şey ancak bir başka şeyle ilişkisi içerisinde varolabilir. Yani onun varlığının diğer varlıklardan taş olarak ayrılabilmesi, adlandırılabilmesi ya da anlamlandırılabilmesi yine toplumsal bir ilişkiyi gerektirir[33]. Varolanların birbirinden bu şekilde ayrılması, tarihsel olan toplumsal pratiğin bir biçimidir. Feuerbach üzerine *I. Tez*'de Marx insan aktivitesini 'nesnellik dışı' olarak görülmesine şu şekilde karşı çıkar: "Daha önceki materyalizm, nesneleri, gerçekliği ve duyularla algılanan dünyayı gözlemin ya da nesnenin bir biçimi olarak kavramıştır...Fakat o [Feuerbach] insan aktivitesinin kendisini nesnel bir aktivite olarak anlamamaktadır"(1976:69).

Dolayısıyla Marx'ta 'nesnellik', pozitivist bir anlayışla varlıklarının tamamıyla *dışımızda* olduğunu varsaydığımız nesnelerle dışsal bir ilişki içerisinde olduğumuz önvarsayımına -ki bu da yine metafizik bir varsayımdır ve daha önce de belirtildiği gibi bunu Kantçı bir epistemoloji çerçevesinde söylemek öznelciliğin aşıldığı anlamına gelmez- dayanmaz. Bunun yerine, nesnellik tarihsel-toplumsal bir bağlam içerisindeki toplumsal pratiğin bir veçhesi olarak düşünülmelidir. Çünkü Marx'ın *VIII. Tez*de belirttiği gibi "Bütün toplumsal yaşam esas olarak pratiktir. Teoriyi mistisizme götüren bütün sırların akılcı bir çözümü insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında yatmaktadır."(1976: 69)

Sonuç olarak, Marx'ın özne ve nesne arasında belirleme ilişkisi kurulmasını şu şekilde eleştirdiği söylenebilir: "Nesnellik, gerçeklik ya da algılanan dünyanın" yalnızca nesneden oluştuğunu ve bütün bunların yalnızca gözlem yoluyla anlaşılabileceğini önvarsaymak; dolayısıyla özneyi yalnızca pasif bir algılayıcı ya da nesnel dünyanın basit bir yansıması ya da onu kurucu öğe olarak ele almak geleneksel materyalizmin hatalarıdır.

Marx'ın 'materyalist' yaklaşımında nesne ile özne arasındaki belirleme ilişkisi kurması ise şu iki nokta dahilinde düşünülmelidir: 'Nesnel dünya' onunla ilişki içerisinde olan öznenin tarihsel-toplumsal bağlamından ve onunla ilişkilenme biçiminden bağımsızlaştırılarak anlaşılamaz; özne ise bilinciyle dünyayı kuran bir kendilik değildir, ve toplumsal pratiğin kendisinden, diğer bir deyişle tarihsel olarak biçimlenen toplumsal ilişkilerden bağımsızlaştırılarak anlaşılamaz.

Özetle Psychopedis'in de işaret ettiği gibi; gerçeklik, onunla ilişki içinde bulunan öznenin etkinliğinden bağımsız olarak anlaşılamaz (1992: 34). Bu şu anlama gelir: "gerçeklik 'bilgi formunda' değil, pratik olarak kav-

ranır, bu bilinçte verili dünyanın pasif bir tasarımı değil, gerçekliğin pratik inşasına eşlik eden ve onu sezinleyen aktif bir süreç olarak anlaşılabilir." (Larrain, 1998: 141)

Sonuçta nesne ile özne arasındaki ilişkiyi tarihüstü bir epistemoloji çerçevesinde değil, tarihsel süreçlerdeki toplumsal ilişkilerin biçimleri olarak gördüğümüzde ve bu tür epistemolojilerin ancak bazı tarihsel-toplumsal önkoşullarla mümkün olabildiğini göz önüne aldığımızda teori ile pratik arasındaki içsel ilişkiyi görebilmemiz de daha kolay olacaktır.

3.3.2. Praksis ile Teori İlişkisi

Açık Marksist akım içerisinde teori ve pratiğin ilişkisine dair ayrıntılı tartışmalar yapılmıştır. Açık Marksizm için teoriyle pratiğin içsel ilişkisini vurgulamak ve bu ilişkinin nasıl bir ilişki tarzı olduğunu açıklamak hayati bir önem taşır; zira daha önce de belirtildiği gibi Açık Marksizmin önermiş olduğu biçim analizi 'pratik yansımalı' bir teori olarak ancak 'somut soyutlamalar'la mümkün olabilir. Bu yaklaşım, özü itibarıyla teori ve meta-teori, teori ve pratik arasında dışsal ilişkiler kuran ayrımlar yapılmasına karşıdır. Bu nedenle bu bölümde Açık Marksizmin bu kategoriler arasında dışsal ilişkiler kuran yaklaşımlara karşı eleştirileri ve bu kategorilerin içsel olarak ilişkililiğini vurgulayan pratik yansımalı teori anlayışı değerlendirilecektir.

3.3.2.1. Meta-Teorinin Kapanımına Karşı Pratik Yansımalı Teorinin Açıklığı

Bhaskarcı Eleştirel Gerçekçilikçe sıkça ifade edildiği gibi sosyal teori ve toplumsal gerçeklik nedensel olarak birbirine bağlıdırlar. Zira sosyal teori toplum tarafından pratik olarak koşullandırılmıştır ve potansiyel olarak toplum üzerinde bir etkisi vardır (Bhaskar vd., 1988). Bu cümlenin ilk bakışta teori ve pratik arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde yansıtıyormuş gibi görünür. Fakat Richard Gunn'ın (1991, 1992) tartıştığı gibi bu şekilde teoriyle pratik arasındaki içsel ilişkiyi açığa çıkarmak mümkün değildir; zira 'nedensel olarak' ifadesi ile teori ve pratik arasında dışsal bir ilişkinin olduğu önvarsayılır. Çünkü "nedensel ilişkiler yalnızca dışsal ilişkiler olabilir"(Gunn, 1991:197). Şöyle ki teorinin pratik tarafından koşullandırıldığını ve teorinin de pratiğini dönüştürdüğünü söylemekle bu iki kavram arasındaki 'karşılıklı ilişkilik' bu iki kavram arasındaki diyalektik ilişki olarak görülür. Diyalektik ise yalnızca karşıtların birbirine karşılıklı bağımlılığı olarak anlaşılamaz. Bu karşıtların aynı zamanda birlik oluşturduğunu söyler [34]. Yani bu anlamda teori bir pratik olduğu kadar pratiğin kendisi de teoriktir [35]. İşte bu nedenle Marx *II. Tez*de şunu söyler: "İnsan düşüncesinin nesnel gerçeği kavrayıp kavrayamaya-

cağı teorik değil pratik bir sorundur."(1976:70) Peki nesnel gerçekliği düşünceyle kavranıp kavranamayacağının pratik bir sorun olması ne demektir? Marx'ın bu tezi şu noktaya işaret eder: Pratiğin teorik veçhesinin gerçeklikle ilişkilenme tarzı tarihsel-toplumsal bağlamından bağımsızlaştırılamaz.

Bu noktaya kadar söylenenleri bir örnekle ilişkili olarak farklı bir şekilde dile getirmek yerinde olacaktır. Örneğin Gramsci, teori/meta-teori ayrımı yapmadığı için epistemolojik bir hata mı yapmıştır? Zira Gramsci'ye göre "felsefe tarihten ayrılamayacak aktif bir girişimdi; üstelik, her zaman 'olageleme' süreci içerisindeydi- diğer bir deyişle, *ilişkilerin toplamı* değiştiği sürece de sabit bir düşünce sistemine yol açamazdı" (Boggs, 1984:144). Carl Boggs'a bu noktada katılarak Gramsci'de teori, tarih, felsefe ve politikanın birbirinden ayrıştırılamaz diyalektik bir sentez olduğu da söylenebilir (Boggs,1984:138). Fakat Bhaskarcı Eleştirel Gerçekçilik tarafından bu diyalektik sentezin "öznelci bir teoloji" olarak görülmesiyle Gramsci, Lukacs, Sartre, Korsch gibi isimler Marksizm'in epistemolojik projesine sadık kalmayan ve ne yazık ki böylece teoriyle pratiği birbirine karıştıran, dolayısıyla ontolojik hatalar yaparak bu projeden sapmış figürler olarak sunulmasının yolu açılmış olur. Marksizm'in bu şekilde, Gramsci örneğinde olduğu gibi toplumsal pratiğin tam da kendisi olarak görülmesiyle teori, meta-teori, politika, toplumsal pratik ve tarih arasında 'nedensel bağlar' kurularak bu kategoriler arasındaki ilişkinin felsefi bir şekilde açıklanmaya çalışılması arasındaki gerilim mantıksal bir analizle değil tarihsel bağlamındaki toplumsal pratiğin teorideki veçhelerine bakılmasıyla anlaşılabilir. Elbette ki bu anlama süreci de yine tarihselliğini ve toplumsal pratiğin çelişkili ilişki tarzları içerisinde belirli bir konumda olmayı bir ön-koşul olarak görmek zorundadır. Fakat bu önkoşullar anlamamızı zorlaştıran, sınırlandıran ön koşullar değil tam da bu anlama sürecini olanaklı kılan önkoşullardır. Diğer bir şekilde ifade edilecek olursa, topluma dair belirli bir tarihsel-toplumsal bağlamda üretilen bir teori, birtakım kuramsal sorunlarla, çelişkilerle karşılaşır; fakat kuramsal olarak görülen bu sorunlar belirli bir tarihsel-toplumsal önkoşulda kuramsal sorunlar olarak görülürler ve bu sorunlar yalnızca kuramla çözülemezler[36]. İşte bu nedenle Gramsci'nin 'diyalektik sentezi' ile Eleştirel Gerçekçiliğin teori/meta-teori ayrımı "hayatın gerçek bir işidir" ve bu ikisi arasındaki ayrımın çözümlenmesi "yalnızca kuramsal bir sorun olarak" görülemez. Örneğin Gramsci'nin öznelci bir teleolojinin sınırları içerisinde kaldığı ama Eleştirel gerçekçiliğin bu "öznelci teleolojiyi aştığı" iddia edilemez. Hatta Gramsci'nin öznellik/nesnellik, idealizm ve materyalizm arasındaki kartezyen ayrımları pratikte aştığı fakat Bhaskarcı Eleştirel Gerçekçiliğin bu ayrımları aşma işini yalnızca kuramsal bir sorun olarak görme eğiliminde olduğu da

söylenebilir. Bu noktada Gramsci'nin teorik pratiğinde ya da pratik teorisinde bu karşıtların ortadan kalktığını, fakat Bhaskarcı Eleştirel Gerçekçiliğin içinde bulunduğu tarihsel-toplumsal bağlamda Gramsci'yi bu karşıtlıklar çerçevesinde ele aldığı da söylenebilir [37].

Sonuçta, teorinin toplumsal pratik olma dışında herhangi bir özü yoktur. Bu anlamda toplumsal gerçekliği açıklamak için kullandığımız kategoriler de, Sayer'in de ifade ettiği gibi toplumsal gerçekliğin gerekli olan bir yanıdır ve toplumsal gerçekliğe içkindir [38] (1987: 124-126). Fakat Bhaskarcı bir teori ile meta-teori ayrımı yapılmasıyla bu içkinliğin anlamı muğlaklaştırıldığı gibi, 'teorinin eleştirelliği' nosyonu da böylece ikinci plana çekilir. Oysa Bhaskar, 'açıklayıcı eleştiri' (*explanatory critique*) kavramını açıklamaya çalıştığı toplumsal gerçekliği hem eleştiren hem de açıklayan bir açıklama tarzını diğer bilimsel açıklama tarzlarına alternatif olarak önerme amacıyla kullanmıştır. 'Eleştiri' ve 'açıklama' nosyonlarının bu kavramla içsel ilişkisine dikkat çekilmesi teori ve pratik ya da somut ile soyut arasında ontolojik bir ayrım yapılmamasını gerektirir. Bu nedenle, Bhaskarcı Eleştirel Gerçekçiliğin sosyal teori ve toplumsal gerçekliği birbirinden bağımsızlaştırmasıyla 'açıklayıcı eleştiriler' yapılması imkansızlaşır [39].

Diğer yandan, böylece-teori/meta-teori ayrımıyla- her şeyden önce tümellerin tikellerden daha ayrıcalıklı olduğu önvarsayılır (Gunn, 1991: 201-2). Elbette kullandığımız kavramlar tümel olmak zorundadır. Fakat bu kendisini tikellerden özerk bir konuma yerleştiren ve yalnızca tümelleri nesne edinen bir meta-teori kurmamızı gerektirmez. Aksi taktirde kavram oluşturma süreci ve bu kavramların geçerliliğinin sorgulanması somuttan koparılır. Oysa "Marx'ın tarihsel biliminin pratiği, kavram ve onun nesnesi arasındaki ayrılığı azaltmaya çalışma çabası olarak" anlaşılmalıdır (Fracchia ve Ryan, 1992:60). Bu çaba ise toplumsal teorinin kavramlarının ve tutarlılığının meta-teori tarafından kontrol edilmesiyle değil, somut ile ilişkisinin ve bu kavramların oluşturulma ve kullanılma süreçlerinin tarihsel olarak özgül olan toplumsal ilişkilere içkinliğinin bir ölçüt olarak görülmesiyle mümkün olur [40].

Pratik olarak yansımalı olan teori, toplumsal pratiğe içkinliğini, teoriyle pratiğin içsel olarak ilişkililiğini önvarsayarken kendi kategorilerinin geçerliliğini de gözetecek bir şekilde toplumsal ilişkileri ele almalıdır. Yani teoriyle pratiğin içsel olarak ilişkili olduğunu söylemek, "teorinin pratik olma dışında herhangi bir özü yoksa, o zaman kullandığımız kavramların geçerliliğini sorgulamak gereksizdir" gibi bir çıkarım yapılmasına ya da basitçe felsefenin bir kenara bırakılmasına izin vermez. Tam aksine teori, somut ile diyalektik ilişkisi içerisinde her tarihsel özgüllükte ka-

tegorilerinin, kavramlarının, kullanmış olduğu doğruluk ölçütünün geçerliliğini yeniden sorgulamak zorundadır. Çünkü teorinin kendisi de nihayetinde toplumsal bir ilişkidir ve her zaman bir süreç içerisindedir[41]. Açık Marksizmin 'teorinin pratiğe açıklığı' ve 'pratik yansımalı teori' nosyonları bu anlamda ele alındığında tarihsel materyalizmi yeniden düşünmede bir açılım sağlayabilme potansiyeline sahiptir. Böylece tarihsel materyalizmi bir meta-teori olarak değil bir pratik olarak düşünmenin yolu da açılmış olur.

3.3.2.2. Tarihsel Materyalizm ve Praksis

Yukarıda yapılan tartışmanın ışığında tarihsel materyalizm ve praksis ilişkisini şu şekilde özetlemek mümkündür:

1) Tarihsel materyalizm yukarıda tartışılan anlamıyla bir meta-teori olarak düşünülmemek zorundadır (Gunn, 1992). Bu anlamda tarihsel materyalizm yalnızca bir "sosyal bilim" ya da alternatif bir 'sosyal bilim metodolojisi' değildir; fakat, teorik ve politik veçheleriyle birlikte bilimsel bir pratiktir[42]. Teoriyle kurmuş olduğu özgül ilişki nedeniyle diğer toplumsal pratik tarzlarından bir anlamda farklıdır. Fakat nihayetinde toplumsal bir pratik olarak düşünülmek zorundadır.

2) Tarihsel materyalizm 'toplumun genel bir teorisi' değildir[43]. Bu anlamda tarihsel materyalizm özne/nesne, bilinç/madde, somut/soyut, kavramsal/ampirik gibi kartezyen ikiliklerle çalışmaz; bu ikilikleri teorik olarak verili olan, sorgulanamaz ikilikler olarak kabul etmez. Zira, tarihsel materyalizm için praksis kavramı Larrain'in de ifade ettiği gibi "insanlarla doğanın, toplumsal ile maddenin, öznelerle yapıların, bilinçle gerçekliğin buluşma noktasını ve birliğini oluşturur"(Larrain,1998:124).

3) Tarihsel materyalizm tarihsel bir süreçteki toplumsal pratiğe içkin olduğunu gözeten bilimsel bir pratik olarak sürekli olarak yeniden düşünme, araştırma ve inceleme çabasının bir ifadesidir. Bu anlamda tarihsel materyalizm tarihüstü bir teori değildir; tarihsel materyalizm her zaman somut ve pratikle diyalektik ilişkisi içerisinde ele alınması gereken bilimsel bir pratiktir. Fakat bunu söylemek, tarihsel materyalizmin genel bir teorik karakterinin olmadığı anlamına gelmez.

4) Tarihsel materyalizm için pratik hem nesnel dünya tarafından biçimlenir hem de nesnel dünyayı kurarak onu dönüştürür. Dolayısıyla pratik, tarihsel-toplumsal bir bağlamca koşullandırılmıştır, belirli koşullar içinde gerçekleşir ama bu koşulları dönüştürür de[44].

Değerlendirme ve Sonuç

Bu yazı tarihsel materyalizmi yeniden düşünme çabasına Açık Marksizmin yapabileceği olası katkıları göstermek ve bu yaklaşımın genel bir değerlendirmesini yapmak amacıyla yazılmıştır. Bu kapsamda Açık Marksizmin temel teorik pozisyonları gösterilmiş ve tartışılmıştır. Öncelikle, Açık Marksizmin önermiş olduğu yöntemin üç temel ekseni kategorilerin açıklığı, sınıf mücadelesinin tarihsel ve kavramsal önceliği ve biçim analizi olarak belirlenmiş ve bunların ana hatları çizilmiştir. Daha sonra ise Açık Marksist metodolojinin yukarıda belirlenen üç temele dayanan ilişkisel bir yaklaşım olduğu gösterilmiş ve bu yaklaşım çerçevesinde Açık Marksizmin devlet, sınıf, sınıf mücadelesi, praksis kavramsallaştırmalarına odaklanan bir tartışma yürütülmüştür. Bu tartışmanın sonuçları aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

Birinci olarak, Açık Marksist yaklaşımın sınıf mücadelesi kavramsallaştırmasının, Gramscigil bir yaklaşımla ilişkilendirilmesiyle Açık Marksistlerin sınıf çelişkileri ve mücadeleleri arasında ayrım yapmayışları daha açıklayıcı olabilir.

İkinci olarak, Açık Marksizmin ilişkisel bir anlayışa dayanan biçim analizi yöntemleri, tarihsel materyalizme olumlu katkılar yapabilir. Böylece tarihsel analizle mantıksal analiz arasındaki gerilim çözülebileceği gibi, materyalist analizin de tarihselleştirilmesinin yolu açılmış olur. Fakat Açık Marksizmin kapitalist gelişimin tarihini yalnızca sınıf mücadelelerinin bir hareketi olarak ele alması, materyalist analizi tarihselleştirmesine bir engeldir. Bu sorun Gerstenberger, Wood ve Ollman'ın alternatif yaklaşımları göz önüne alınarak çözülebilir. Diğer yandan ilişkisel yaklaşımın bir yöntem olarak benimsenerek içsel ilişki ve süreç kavramlarına vurgu yapılmasıyla, devlet ve sınıf kavramları özelinde tartışıldığı gibi, toplumsal ilişkilerin şeyleştirilme problemi çözülebilir. Biçim analizi ise yapısalcı ve belirlenimci yaklaşımlara alternatif olabilecek bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Son olarak, Açık Marksizmin tarihsel materyalizmi yeniden düşünme çabasında soyut/somut, teori/pratik, teori/meta-teori, özne/nesne gibi Kartezyen ikilikleri aşılması için bir açılım sağladığı söylenebilir. Açık Marksist yaklaşımın 'praksis' kavramına merkezi bir önem atfedilmesi ve bu kavramı 'soyut', 'teori' ve 'nesne' kategorileriyle diyalektik ilişkisi içerisinde ele alması tarihsel materyalizmi düşünme çabasına önemli bir katkı olarak görülebilir.

Notlar

1 Orijinal ismi *Open Marxism* olan bu yaklaşım 'Açık Marksizm' olarak Türkçeleştirilmiştir. Açık Marksizme bir akım demenin bazı sorunlu noktaları olsa da ve Açık

Marksistlerin kendi aralarında da bazı noktalarda görüş farklılıkları bulunsa da yazı içerisinde geçen Açık Marksist akım, yaklaşım, anlayış ifadeleri bu isimle çıkan derleme kitapların yazarlarının hareket ettikleri belirli bir teorik ve politik ortak zemin olarak anlaşılmalıdır.

2 Burada ve bundan sonra kullanılan 'eleştiri' ve 'eleştirilen' sözcükleri Almancadaki *critique* sözcüğünün karşılığı olarak, yani hem "karşı durma" hem de "başka bir felsefi pozisyondan anlama" anlamlarında kullanılmıştır. Yani, eleştirmek basitçe karşı durmak değil, bir başka pozisyondan anlamaktır da.

3 Orijinal ismi *Conference of Socialist Economists(CSE)*.

4 Açık Marksizm içerisinde mücadele ve yapı, teori ve pratik arasında dışsal ilişkiler kuran, kullandıkları kategorileri fetişleştiren, yapısalcı ve post-yapısalcı, gerçekçi, pozitivist veya idealist biçimleriyle kapitalist gelişimi tarihüstü yasalarla açıklarken nedenselci ve/veya teleolojik belirlenimcilige dayanan, kaba bir sekilde işlevselci olan 'Marksizm'ler 'bilimselci' olarak görülür. Bu bilimselcilikler, Açık Marksistlere göre liberalleşme sürecinin Marksist teoriye yansımalarından başka bir şey değildir. Açık Marksizm buna karşın daha tarihselci ve diyalektik kavrayışı benimser. Açık Marksizmin "bilimselci"liğe bu yaklaşımının temelini Kantçı bilim anlayışına Hegelci pozisyondan yapılmış eleştirilerde bulduğu söylenebilir.

5 Açık Marksizmin 'Eleştirel Gerçekçiliğe' yönelttigi eleştiriler Bhaskar ve Bhaskarcı 'Eleştirel Gerçekçilik'le sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla, Açık Marksizm içerisindeki bu tartışmalarda 'Eleştirel Gerçekçilik' içerisindeki farklı yaklaşımların değerlendirilmediğinin ve Eleştirel Gerçekçiliğin yekpare bir bütünlük olarak ele alındığının belirtilmesi gerekir.

6 Yapısalcılık kavramı Açık Marksizm içerisinde alışılageldiği ilk anlamından daha geniş bir anlamda kullanılır. Mücadele, ekonomi, devlet, teknoloji gibi kategorilerin içsel ilişkisini açığa çıkarmak yerine, bu kategorileri kesin bir sekilde ayırarak işgören bir teori yapısalcı olarak görülür.

7 Jessop'un temel teorik pozisyonlarının özetlendiği ve tartışmaya açıldığı bir degerlendirme için bkz. Kelly,1999.

8 Kantçı ve Hegelci yaklaşımların Açık Marksizm perspektifinden yapılmış olan ayrıntılı degerlendirmeler için bkz. Psychopedis, 1991, Psychopedis, 1992 ve Gunn, 1991, Gunn, 1992.

9 Zaman zaman Engels'te de görülen, fakat Lenin ve Stalin dönemlerinde ağırlık kazanarak doga ve toplumun tarihüstü diyalektik yasaları içerisinde devindiğini iddia eden Marksizm yorumları, Açık Marksistler tarafından "diyalektik materyalizm" olarak adlandırılarak eleştirilir. Açık Marksizme göre diyalektik materyalizm, diyalektiği toplumsal pratikten bagımsızlaştırarak, maddi dünyanın insandan bağımsız ve tümüyle nesnel bir hareketi olarak kavramsallastırarak tarihi çesitli diyalektik yasaların gerçekleşmesine indirger. Öte yandan, Açık Marksizm, diyalektiğin -Bhaskar ve Colletti'de örneklendiği gibi- "iki ya da daha fazla terimin birbirine karşılıklı bagımlılığı ve birbirleriyle etkileşimi" olarak gören anlayışların da karşısındadır. Sonuçta, diyalektik materyalizm, Açik Marksizm tarafından bir tür "bilimselcilik" olarak değerlendirilir. Buna karşın Açık Marksizm, diyalektiği tarihsel materyalist perspektiften Hegelci bir sekilde yorumlayan bir anlayışı benimser.

10 Yukarıda sözü edilen "Marksist" perspektiflerin belirlenimci, yapısalcı, işlevselci, analitik, Kantçı, Kartezyen, diyalektik materyalist açıklama tarzlarını toplumsal gerçekliği ve tarihi yorumlamak için kullanmaları ve bu şekilde teori/pratik, yapı/mücadele arasında dışsal ilişkiler kurmaları Açık Marksizm tarafından 'teorinin kapanımı' ve 'Kapalı Marksizm' olarak nitelenir. Açık Marksizm ise 'açıklık' sözcüğünü tüm bu kapanım biçimlerinin alternatifi olduğunu vurgulamak için kullanılır. Tabii ki 'kapalı' olarak nitelenen bu yaklaşımların hepsinin kapalı olarak görülmesinin ne dereceye

kadar anlamlı olduğu ve Açık Marksizmin gerçekte ne kadar 'açık' olduğu oldukça tartışma götürür. Yukarıda kullanılan anlamıyla tüm bu Marksist yaklaşımların metodolojileri itibarıyla hepsinin 'kapalı' olarak nitelenip nitelenemeyeceği sorusu oldukça ayrıntılı bir tartışma gerektireceğinden bu yazı kapsamında bu soru ele alınmayacak, fakat Açık Marksizmin kapanıma girdiği birkaç noktaya vurgu yapmakla yetinilecektir.

11 Açık Marksizm içerisinde *'substantive abstraction'*, *'determinate abstraction'* ve *'practically reflexive abstraction'*" terimlerinin birbiriyle eşanlamlı bir şekilde kullanıldığı ve kastedilen anlamda düşünülerek bu terimlerin bu yazı kapsamında "somut soyutlamalar" olarak karşılanması uygun görülmüştür.

12 *Modus vivendi* kavramı, 'geçici anlaşma' veya 'yaşama biçimi' olarak da çevrilebilirdi. Fakat Açık Marksistler Marx'ın da yer yer kullandığı bu kavramı İngilizcede *mode of existence* olarak karşıladıkları için bu kavram 'varoluş tarzı' olarak Türkçe'ye çevrilmiştir.

13 Kars. Wood, 1981.

14 Çelişki kavramının ayrıntılı bir açıklaması, biçim analizi ve somut soyutlamalarla içsel ilişkisi için bkz. Gunn, 1992: 28-32.

15 Bu konuda bkz. Wood, 1983.

16 Günümüzde sınıf çelişkilerinin kapitalizmin yapısal bir sorunu olduğunu ama sınıf mücadelelerinin ise çeşitli tarihsel konjonktürlerde ortaya çıkıp temel tarihsel değişikliklere yol açtığını iddia eden teorilere ya da Perry Anderson'un formüle ettiği yapı ve özne ilişkisine karşı Açık Marksizmin sınıf mücadelesi terimine fazlasıyla vurgu yaptığını söylemek mümkün. Üretim araçlarının gelişiminin belirli bir tarihsel koşulda üretim ilişkilerini değiştirdiği yollu argümanlarda çelişki/mücadele ayrımı temeline dayandığı da söylenebilir. Burada bizim vurgulamaya çalıştığımız şey ise ne Açık Marksizmin sınıf mücadelesi kavramsallaştırmasının ne de yukarıda sözü edilen yaklaşımların yeterli olduğudur. Fakat yine de yapısal çelişkiler olarak görülen sınıf antagonizmalarının -özellikle hegemonya teorisi çerçevesinde 'mücadele momentinde' ele alınması büsbütün anlamsız bir uğraş değildir. Zira Gramsci'nin hegemonya kavramı sınıf mücadelesinin ideolojik boyutta sürekli bir şekilde var olduğunu ifade eder. Mevzi savaşımında (*war of position*) egemen sınıfın baskın bir konum elde etmiş olması sınıf mücadelesinin egemen sınıf lehine devam ettiğini gösterir. Teleolojik bir tarih anlayışından ayrıldığımızda bu egemen konumun nihai bir konum olmadığı açıkça görülecektir. Şüphesiz, tarihin sonunun geldiğini savunan kimi yazarlara göre bu durum nihai bir olaganlık teşkil etse de, tarihin insan pratiğiyle sürekli olarak yapıldığını temel alan bir yaklaşıma göre bu durum tarihin uğraklarından yalnızca birisi olarak görülecektir. Bu anlamda, burjuvazinin hegemonyasının güçlü bir biçimde kurulmuş olması, tarihte varolan pek çok benzer noktanın yalnızca bir örneğidir. Sınıf mücadelesi bu benzer noktalarda devam ettiği gibi halen devam etmektedir. Yani sınıf çelişkisinin olduğu her yerde sınıf mücadeleleri de varlığını koruyacaktır. Bu bağlamda bizim burada Açık Marksizme yapmış olduğumuz eleştiri hegemonya teorisinin bu ve buna benzer katkılarını ve bize sunmuş olduğu analitik araçları görmezden gelmesi ve böylece hemen tüm toplumsal gerçekliği sınıf mücadelesi kavramıyla açıklamaya çalışmasıdır.

17 Bu noktada bu yazı kapsamında bu tartışmayı daha ayrıntılandıramasak da hegemonya analizinin Laclau ve Mouffe'ta örneklendiği gibi sınıf temelinden bağımsızlaştırarak, olumsal nitelikli bir söylem analizi olarak görülmemesi gerektiğini belirtmek isteriz. Ayrıca, hegemonya analizi tanımı gereği tarihsel bir niteliği olduğu ve sınıf mücadelesinin tarihsel olarak özgül biçimlerinin analizine olanak veren, indirgemeci olmayan kapsamlı bir analiz olanağı sağladığını da söyleyebiliriz. Bu konuda bir örnek teşkil etmesi ve bir açılım sağlaması nedeniyle bkz. Morera, 1990.

18 Michel Foucault, Steven Lukes, David Harvey, Pierre Bourdieu, Ellen Meiksins Wood, Bertell Ollman, Derek Sayer, Roy Bhaskar Bob Jessop gibi isimlerin 'ilişki' ve 'ilişkisellik' kavramlarının altını çizmeleri ve bu kavramların metodolojilerinin temel eksenini belirlediğini söylemeleri bu eğilimimin bir göstergesi olarak görülebilir.

19 Marx'ın da bu şekilde sermayeyi şeyleştirme eğilimlerine şiddetle karşı çıktığını belirtmek isteriz: "Bir zenci, bir zencidir. Ancak belirli koşullar altında, bir köle haline gelir. Bir pamuk eğirme makinası, bir pamuk eğirme makinasıdır, ancak belirli koşullar altında sermaye durumuna gelir. Bu koşullardan koparıldı mı, artık sermaye değildir...Sermaye de üretimin toplumsal bir ilişkisidir. Bir burjuva üretim ilişkisi, burjuva toplumunun üretim ilişkisidir." (1978:40-41) Ayrıca Marx bu satırları *Kapital*'in I. cildinde alıntılamıştır (bkz. 1997a:730) Buna benzer bir şekilde Marx *Kapital*'in III. cildinde şunları söyler: "Ne var ki, sermaye, bir nesne değil, toplumun belli bir tarihsel oluşumuna ait bulunan belli bir toplumsal üretim ilişkisidir ve, bir nesnede kendisini ortaya koyarak bu şeye belirli bir toplumsal nitelik kazandırır. Sermaye, maddi ve üretilmiş üretim araçlarının toplamı değildir. Sermaye, daha çok, sermayeye dönüştürülmüş üretim araçlarıdır ve tıpkı altın ya da gümüşün bizatihi para olmaması gibi, bunlar da bizatihi sermaye değillerdir."(1997b: 715-6)

20 Globalleşme sürecinde ulus-devletin çözüldüğü ve ulus-devlet kategorisinin toplumsal teoride kullanılmasının yeterli olmadığı şeklindeki görüşe karşı hala neden "ulus-devlet gibi bir kategoriye ihtiyaç olduğu konusunda bkz. Wood, 1999.

21 Burada tartışmanın anlaşılabilir olması için şu noktanın vurgulanması yerinde olacaktır: Açık Marksizm içinde 'toplumsal üretim ilişkileri', 'toplumsal ilişkiler', 'sınıf çelişkileri', 'sınıf antagonizmaları', 'sınıf mücadeleleri' kavramları arasında herhangi bir analitik ayrım yapılmamaktadır. Teorik olarak oldukça sorunlu bulduğumuz bu nokta, oldukça uzun bir tartışmayı gerektirdiğinden bu yazı kapsamında tartışmaya açılmayacak.

22 Sınıfları bir ilişki ve süreç olarak değil bir 'şey' olarak ele alan yaklaşımların günümüzdeki ana akımı belirlediği söylenebilir. Örneğin, Laclau ve Mouffe'a göre sınıflar söylemsel olarak kurulmuş ve çözülmüştür. Elbette, günümüzde 'kendi için' bir işçi sınıfının olmadığı ya da doğrusu bir karşı-hegemonya odağı olarak politik gündemi 60'lardaki gibi yeterince güçlü bir şekilde belirlemediği söylenebilir. Fakat bu, 'bir ilişki ve süreç' olarak sınıfların varolmadığını mı gösterir? Bu tür yaklaşımlara bir anlık doğruluk payı vererek "ortalıkta bir işçi sınıfı yok" diyelim; peki ama burjuvazi de mi yok? Yani, IMF denilen toplumsal ilişkilerin kurumsallaşmış biçimi toplum içerisindeki hangi antagonizmik ilişkilere nasıl tekabül etmektedir? Demek ki siyasal alanlarda etkin olarak 'kendi-için' olan bir işçi sınıfı yoksa da 'kendi-için' örgütlenerek kendi çıkarlarını savunan 'birileri' hala var. Iyi de bu 'birileri' ile 'öteki'leri arasındaki antagonistik ilişki nasıl bir ilişkidir? Yani, 'birileri' karşısında bir takım "ötekiler" olmadan kendileri adına, 'kendileri için' kararlar alıp onu mu uyguluyorlar yoksa aralarındaki bir ilişki tarzı birilerini 'birileri', ötekileri ise 'ötekiler' olarak mı kuruyor? Günümüzde sınıfa dair yapılan tartışmalarda "işçi sınıfı var mı yok mu?" sorusu sıkça sorulurken "burjuvazi var mı yok mu?" sorusunun hemen hiç sorulmaması gerçekten çok ilginç- ya da yine içinde bulunduğumuz tarihsel süreçte oldukça doğal. İşte tam da bu nedenle, Wood'un da işaret ettiği gibi 'ilişki ve süreç olarak sınıf' vurgusu, tam da sınıfın varlığına dair sorgulanamayacak bir kanıt sağlayacak iyi tanımlanmış sınıf bilinci görünümlerinin olmadığı durumlarda özellikle önemlidir."(1996: 82)

23 Jessop'un kullandığı *class-relevant struggles* ifadesi 'sınıf ilişkili mücadeleler' olarak çevrilmiştir. Bu kavramla anlatılmak istenen, saf bir şekilde sınıf mücadelesi olmayan fakat sınıf mücadelesinin yansılarını içinde barındıran toplumsal ilişkilerdir. Örnek olarak, siyasal Islam-laiklik çatışması verilebilir. Bu çatışmanın -Hollo-

way'in yapabileceği gibi - sınıf mücadelesi olarak addedilmesi toplumsal gerçekliği çözümlemede "kapatıcı" olabilir. Bu konuda bkz. Jessop, 1990: 258-9.

24 Bu noktada özellikle Gunn (1992) tarihsel materyalizmi bir meta-teori olarak kurmanın, onu genel teori olarak oluşturmanın Marksizm dışı bir pozisyon olarak görülmesi gerekliliği üzerinde ısrarla durur. "Teorinin teorisi" (meta-teori) şeklinde kurulacak bir tarihsel materyalizm teoriyle pratik arasındaki içsel ilişkiyi kopardığı için Marksizm dışı olmaya mahkumdur.

25 Yazı boyunca Marx'tan yapılan alıntılar İngilizce çevirileriyle karşılaştırılmış ve yer yer Türkçe çevirilerde ufak değişiklikler yapılmıştır. Fakat buradaki çevirilerde çoğunlukla Türkçe çevirilerden faydalanıldığı için referanslar Türkçe çevirilere verilmiştir.

26 Burada "öz" olarak çevrilen Marx'ın *Wesen* kavramıyla Latincedeki "essentia" İngilizcedeki "essence" ya da Türkçedeki "mahiyet", "nelik" arasında niteliksel bir fark olduğuna birçok çevirmen işaret etmiştir. Bir şeyin özü denildiğinde genellikle o şeyi "ne ise o yapan nitelikler" anlaşılır. Bu şekilde ele alındığında ise "öz" kavramının tarihüstü bir içeriğinin olduğu düşünülür. Oysa Marx'ın kullandığı *Wesen* kavramı bu şekilde bir şeyin "ne ise o olduğu" şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü bu kavram özellikle Hegel, Heidegger ve Marx'ta her şey tarih içerisinde olageldiği ve süregittiği için bir şey hiçbir zaman "ne ise o" olamaz. Dolayısıyla, Marx'ın *Wesen* kavramı bu anlamlarıyla birlikte düşünülmek zorundadır. Yani, Marx bir şeyin "özü"den söz ettiğinde bu, o şeyin tarih içerisindeki olagelmesi olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla, özün "toplumsal ilişkiler" olduğunu söylemek toplumsal ilişkilerin tarih içerisinde olagelme tarzını, değişimini, dönüşümünü ifade eder.

27 Marx'ın diyalektik, bilinç, tarih kavramlarının ve toplumsal değişim mekanizmasını açıklamasının nasıl tek yönlü okunduğunun bir serimlemesi için bkz. Larrain, 1998: 25-44.

28 Ollman Marx'tan şu pasajı aktarır: "Toplumsal üretim sürecinin her önkoşulu aynı zamanda onun sonuçlarıdır; ve [toplumsal üretim sürecinin] her bir sonucu aynı zamanda onun önkoşulları olarak ortaya çıkar. Sürecin ilerleyişi içerisindeki bütün üretim ilişkileri nihayetinde sonuç oldukları kadar onun koşullarıdır da"(1971: 507). Ollman, Marx'tan bu pasajı aktardıktan sonra şunları söyler: "Sermaye ve ücretli emekle beraber Marx, dış ticaret, dünya piyasası, para, değerli metallerin eldesini kapitalist üretimin hem önkosulu hem de sonucu olarak ele alır."(1993: 135). Burada önemle altının çizilmesi gereken iki nokta vardır: Birincisi önkoşul kavramıyla anlatılmak istenen basitçe bir neden-sonuç ilişkisi kurmak değildir. Ollman'ın da etkili bir şekilde tartıştığı gibi nedenin sonuç, sonucun da neden olarak görülmesi ve bunun toplumsal üretim ilişkilerinin içinde bulunmuş olduğu süreçle ilişkilendirilerek ve içsel ilişkilere vurgu yaparak açıklanması, teorinin kaba bir belirlenimciliğe sapmasını önler. Örneğin, kapitalizmin ortaya çıkışının temel nedenini ticaretin doğması, para ilişkilerinin ve mübadelenin yaygınlaşması olarak gören "Pazar-İlişkileri Modelinin" teorik sorunları bu şekilde aşılmış olur. (Pazar-ilişkileri Modeli'ne dair bir tartışma için bkz. Mooers, 1997: 15-30). Zira, Pazar-ilişkilerinin gelişmesi kapitalizmin ortaya çıkışının yegane nedeni değil, fakat tarihsel bir önkoşuludur. İkincisi, Açık Marksizmin biçim analizi çerçevesinde tarihsel önkoşulların yalnızca sınıf mücadelelerinin bir biçimi olarak görülmesinin beraberinde getirmiş olduğu teorik sorunlar da Ollman'in bu yaklaşımıyla aşılacaktır.

29 Bu konuda özellikle bkz. Psychopedis 1992, Gunn 1991, Gunn, 1992.

30 Böylesi bir ayrımın Kantçı "öznel"/ "nesnel" ayrımına dayandığı için yine bir "öz-bilinç" kategorisi olarak öznelliğin sınırları içerisinde kaldığı söylenebilir. Zira, Hegel'in de belirttiği gibi "Bu eleştiri [Kantçı elestiri] gene de düşünce-belirlenimlerinin içeriklerine ve birbirlerine karşı belirli ilişkilerinin kendisine yönelmez, ama onları genel

olarak öznellik ve nesnellik karşıtlığı açısından irdeler"(1996:54). Hegel bunları söyledikten sonra dipnotta şunu belirtir: "Ama, tüm bunların ötesinde, düşüncenin Kantçı anlamda nesnelliği de yine yalnızca özneldir; çünkü Kant'a göre düşünceler evrensel ve zorunlu belirlenimler olsalar da yalnızca bizim düşüncelerimizdirler ve kendinde şey olandan aşılamaz bir uçurumla ayrılmışlardır."(1996: 55) Dolayısıyla, Kantçı bir yaklaşım çerçevesinde nesnelerin ontolojisi itibarıyla bizim dışımızda olduğunun belirtilmesi öznelliğin aşıldığı anlamına gelmez.

31 Bu şekilde tek yönlü belirlenim ilişkilerinin kurulduğu pasajlar da bulunabilir. "Bilincimizdeki kavramları, gerçek nesnelerin imgeleri olarak bir kez daha materyalist şekilde kavradık." (Marx'tan aktaran Larrain, 1998: 30). Ya da Kapital'in I. cildinin önsözünde Marx şunları söyler " Hegel için insan beyninin yaşamı süreci, yani düşünme süreci,..gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya, yalnızca "İdea"nın dışsal ve görüngüsel (*phenomenal*) biçimidir. Benim için ise tersine, idea, maddi dünyanın insan aklına yansımasından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir"(Marx, 1997:27). Marx'ın buna benzer pasajları, maddi dünyanın bilinçten öncelliğini, ondan bağımsız bir şekilde varolduğunu ve bilincin maddenin bir türevi olarak ele alınması gerektiği öncüllerini temel alan "yansıma teorisine" esin kaynağı olmuştur. (Yansıma teorisinin Ortodoks yorumu için bkz. Boguslavski vd., 1994: 84-106.) Larrain'in de işaret ettiği gibi "yansıma teorisi" bilince aktif bir rol tanımaz ve bilinci maddenin basit bir resmi olarak ele alır. Fakat Marx, insan bilincini pasif bir gerçeklik yansıması olarak değil, aynı zamanda bilincin gerçekliği kuran aktif yanına da dikkat çeker. 1. Tez (1976: 69) bilincin bu aktif özelliğini vurgular. Ya da örneğin *Kapital*'in I. cildinde vermiş olduğu örnekte Marx, bir mimarı bir arıdan ayıran şeyin mimarın yapacağı şeyi daha önceden tasarlayabilmesi ve başlangıçta bilincinde olan imgeyi emek süreci sonunda gerçekleştirebilmesi olduğunu söyler(1997:181). Marx'ın devrimci pratiği vurgulamaya çalıştığı yerlerde bilincin aktif yanını, idealizmi eleştirdiği yerlerde ise pasif yanını vurguladığını söyleyebiliriz. Örneğin *Alman İdeolojisi*'nde Marx şunu söyler: "Gökten yere inen Alman felsefesinin tam tersine, burada biz, etiyle, kemigiyle insanlara ulaşmak için... aktif insanlardan hareket ediyor ve gerçek hayat süreçlerini temel alıyoruz... Hayatı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen hayattır." (Marx, 1987: 45) Burada Marx bilinci maddi süreçlerin bir görüngüsü olarak ele alırken Feuerbach'in materyalizm anlayışını IX. Tezde bilince aktif rol vermediği için şu şekilde eleştirir: "Dünyayı yalnızca gözlemleyen, yani duyu organları yoluyla algılanan maddi dünyayı pratik bir etkinlik olarak anlamayan bu maddeciliğin..."(1976: 72) Bizim burada tartışmaya açmaya çalıştığımız şey ise praksis kavramının merkeze alınmasıyla bu iki yorum arasındaki gerilimin aşılabileceğidir.

32 Marx'ın Feuerbach'in materyalizmine karşı tarihsel önkoşullar ve toplumsal süreçleri vurguladığı söylenebilir. Örneğin Marx, Feuerbach'in maddeyi bilinçten bağımsız olarak varolabilen salt nesne biçiminde ele almasına şu şekilde karşı çıkar: "Herkes bilir ki, kiraz ağacı, hemen bütün meyve ağaçları gibi, yalnızca birkaç yüzyıl önce ticaret tarafından bizim enlemimize nakledildi ve demek ki belirli bir toplumun belirli bir çağdaki bu eylemi sayesindedir ki, kiraz ağacı Feuerbach'ın "duyulur kesinlik"ine sunulmuştur"(1987: 50). Ayrıca, *1844 El Yazmaları*'nda Marx şunları söyler: "Demek ki duyular, kendi praksislerinde doğrudan doğruya kuramcı durumuna gelmişlerdir. Onlar nesne ile nesne için ilişkilidirler, ama nesnenin kendisi, kendi kendisine ve insana [Marx'ın buradaki dipnotu şöyledir: Ancak nesne insan ile insanal olarak ilişkili ise, ben nesneye insanal olarak ilişkili olabilirim.] nesnel insanal bir ilişkidir ve tersi de böyledir" (1993: 177).

33 Diyalektiğin bu şekilde yorumlanmasının iyi bir örneği için bkz. Fraser, 1996.

34 Burada, teorinin pratik, pratiğin de teorik olduğunu söylemek, "totoloji" olarak

görülemez. Zira, diyalektik düşüncenin "karşıtların birliği" anlayışı Popperci yaklaşımlarca kolaylıkla "totoloji" olarak yaftalanabilir. Oysa, burada basitçe bir A=A denklemi kuruluyor değildir; teorinin pratik, pratiğin ise teorik olan veçhelerinin olduğunu söylemek, bu iki kavramın basitçe "özdeş" olan iki şey olduğu anlamına gelmeyeceği gibi bu ikisi arasında tek yönlü bir belirlenim ilişkisi de kurmaz . Hegel'in "özdeşlikteki ayrım" ilkesi anımsandığında sanırız böylesi bir yanlış anlaşılmanın da yolu tıkanmış olur.

35 Bu konuda Marx *1844 El Yazmaları*'nda şunu söyler: "Ancak toplumsal bir bağlam içerisindedir ki öznelcilik ve nesnelcilik, idealizm ve materyalizm, aktiflik ve pasiflik birbirinin karşıtolmaktan çıkarlar ve böylece birer karşıtlık varlıkları ortadan kalkar. Kuramsal çelişmelerin çözümlenmesi yalnızca pratik araçlarla, yalnızca insanın pratik enerjisi aracılığıyla mümkündür. Bundan dolayı bu çelişmelerin çözümlenmesi hiçbir suretle yalnızca anlamanın işi değildir; tersine hayatın gerçek bir işidir; felsefe bu işi yalnızca kuramsal bir sorun olarak gördüğü için onu yapmaya gücü yetmemiştir." (1969:111) Dolayısıyla, bize kuramsal olarak görünen bu sorunlar pratik veçheleriyle birlikte karşımıza kuramsal sorunlar olarak çıkarlar ve bu pratik veçhelerin gözardı edilmesi teoriyi mistisizme götürür. Örneğin, "olumsallık", "yapı/özne" ikiliği ya da "Asya tipi üretim tarzı" gibi kuramsal sorunların kuramsal sorun olarak ortaya çıkmaları belirli bir tarihsel-toplumsal önkoşulda mümkün olmuştur ve bu sorunlar ortaya çıktıkları önkoşullardan ve toplumsal pratikle kurdukları özgül ilişki biçimlerinden bağımsızlaştırılarak anlaşılamaz. Aksi taktirde tarih, felsefe tarihi kitaplarındaki gibi çeşitli düşünürlerin şahsına-münhasır düşüncelerinin resmi geçidine indirgenir ve bu düsüncelerdeki çeliskilerin çözümlenmesi yine felsefeye bırakılır. Oysa bu sorunlar, hiçbir zaman yalnızca 'felsefi' sorunlar değildir; aynı zamanda oldukça 'hayati' sorunlardır. Ve bu sorunların felsefi olarak ele alınışı ve hayatımızla kurduğu özgül ilişki biçimleri ancak toplumsal pratiğin tarihsel süreçlerinin somut analiziyle anlaşılabilir olur. Ancak bu şekilde 'düşüncelerin maddi temelini' somut ve pratikle diyalektik ilişkisi içerisinde göstermiş oluruz.

36 Bu noktada yanlış anlaşılmamak için şunu söylemekte fayda var. Tarihsel süreç ve toplumsal bağlamların nedensel olarak zorunlu sonuçlara yol açacağını söyleyemeyiz. Örneğin, Gramsci bağlamında bu kartezyen ikiliklerin aşılmış olduğunu söylemek, Gramsci'nin yaşadığı dönemde bu ikiliklerin aşıldığı anlamına gelmez. Fakat bu tarihsel-toplumsal bağlam bunun önkoşuludur, yegane nedeni değil. Zira toplumsal ilişkiler çelişkili olduğu gibi tarihsel süreçler de "tek bir yöne doğru zorunlu gidiş" olarak görülemezler. Fakat yine de tarihsel süreçlere karakterini veren bazı eğilimler saptanabilir. Örneğin, neo-liberalleşme sürecinin temel karakterlerini belirleyen belirli eğilimler vardır, fakat bu süreç yalnızca bu eğilimlerden ibaret te değildir. Toplumsal pratik ise tüm toplumun hep beraber aynı şekilde yaptığı bir şey değildir. Örnegin, liberalleşmenin toplumsal pratiği belirlediğini söylemek tüm toplumun liberal oldugu anlamına gelmez. Analize yönelik olarak kullandığımız bu kavramlar somut bağlamlarından koparıldığında ve Hegel'in "gerçekliği kuran çelişki" ilkesi gözardı edildiğinde böylesi metafizik sapmalara uğrayabilir.

37 Marx teorinin kullanmış oldugu kategorilerin tarihsel-toplumsal baglama içkinliğini *Felsefenin Sefaleti*'nde şu şekilde ifade eder: "Toplumsal ilişkilerin maddi üretkenliklerine uygun olarak kuran insanlar, toplumsal ilişkilerine uygun olarak da, ilkeler, düşünceler ve kategoriler üretirler. Bu düşünceler, bu kategoriler, böylece, tıpkı ifade ettikleri ilişkiler gibi, ölümlüdürler. Bunlar *tarihsel ve geçici* ürünlerdir. Üretici güçlerde, sürekli büyüme; toplumsal ilişkilerde, sürekli yok olma; düşüncelerde, sürekli oluşma hareketi vardır; değişmez olan tek sey, hareketin soyutlamasıdır" (1992:101).

38 Oysa Marx için eleştiri açıklamaya her zaman içkindir. Daha önce Marx'ın idea-

lizmi eleştirirken bilincin pasif yanını, materyalizmi eleştirirken de aktif yanını vurguladığından söz etmiştik. Bu Marx'ın bir teorik bütünlükten yoksun olduğu anlamına gelmez, tam da onun teoriyi somut pratikle ilişkili bir süreç olarak görmesinden dolayıdır, ve bu süreç o andaki somuta dair yapılan eleştiriden ve sunulan alternatiften bağımsızlaştırılamaz. Örneğin, Engels yazdığı bir mektupta şunları söyler: "Bazı gençlerin, ekonomik yana gerektiğinden fazla vurgu yaptığı gerçeğinden kısmen Marx'la ben sorumluyuz... Hasımlarımıza karşı, öncelikle onların kabul etmediği ana ilkeyi vurgulamak zorundaydık, onların karşılıklı etkileşim içinde olduğu diğer faktörleri yeterli ölçüde belirtmek için gereken yer, zaman ya da olanağa ise çoğunlukla sahip değildik" (Engels'ten aktaran Larrain, 1998: 57).

39 Kuhn'un *paradigma* kavramının tarihsel materyalist bir perspektiften değerlendirilmesi, bu ölçütün tarihsel özgüllüklerde doğru bir şekilde ortaya konulması için bir açılım sağlayabilme potansiyeline sahiptir. Bu konuda yapılan bir tartışma için bkz. Fracchia ve Ryan, 1992. Ayrıca, Sayer'in 'pratik yeterlilik' (*practical adequacy*) kavramı, Bhaskarcı bir teori/meta-teori ayrımı çerçevesinde bir doğruluk kriteriyle teorinin geçerliliğini kontrol edilmesine bir alternatif olarak düşünülebilir. Sayer'e göre bir teori metafizik bir doğruluk ölçütüne uyduğu için değil, pratik olarak yeterli olduğu için doğru olur. Çünkü pratik olarak yeterli olan bir bilgi, eylemlerimizi ve dünyaya dair kurgularımızı da biçimlendirmelidir. Fakat bir teorinin "pratik olarak yeterliliğine" dair önvarsayabileceğimiz bir kavramsal çözüm verilemez. Çünkü bu tam da pratik tarafından belirlenir. Sayer'in bu yaklaşımının Bhaskar'ın teori/meta-teori ayrımının alternatifi olduğu söylenebilir. Çünkü Bhaskarcı yaklaşımda yukarıda tartıştığımız gibi teori ile pratik nedensel olarak karşılıklı bağımlılığı çerçevesinde ele alınırken, Sayer'in bu yaklaşımı teoriyi toplumsal pratiğin bir momenti ve pratikle içsel olarak ilişkili bir birlik olarak alma olanağı sağlar. Sayer'in 'pratik yeterlilik' kavramı için bkz. Sayer, 1987: 65-71.

40 Açık Marksizmin 'düşünce sürecinin tamamlanmamışlığı'na dair olan vurgusu oldukça önemlidir. Zira böylece tarihüstü bir epistemolojik/metodolojik bir modelle çalışmak yerine sürekli somutla ilişkisi içerisinde tekrar tekrar kullandığı kavramları gözeten, anlamlarını özgül bağlamlarda yeniden açan, başka yan anlamlar veren bir düşünce süreci içerisinde olmak materyalist analizi tarihselleştirmek için önemlidir. Aksi taktirde Marx'in tek yönlü okumalarının önü açıldığı gibi örneğin bir Gramsci bize düşüncesinde birçok çelişki barındıran bir teorisyen olarak görülür (Anderson, 1977). Oysa somut ile diyalektik ilişkisi içerisinde ve belirli bir tarihsel özgüllükte teorinin de bir süreç olduğu gözönüne alındığında önceki pozisyondan 'epistemolojik çelişkiler' olarak görünenlerin, bir çelişki değil belirli bir pratiğin ifadesi olduğu ve bu pratiğin süreç içerisinde dönüştüğü görülecektir.

41 Bilim felsefesi ve tarihi literatüründe özellikle Steven Shapin, Bruno Latour, Ian Hacking gibi bilgiyi bir sonuç olarak değil 'aktivite' olarak ele alan, bilimin kendisine değil tam da "bilimsel aktivitenin kendisine bakmanın" gerekli olduğu, bilimin sonuçta toplumsal bir pratik olduğu ve bu pratikten bağımsızlaştırılabilecek herhangi bir metafizik yanının olmadığı gibi bir anlayış ağırlığını hissettirirken -üstelik relativist, irrasyonalist ve post-modernist olmayan açıklama tarzlarıyla ve gerçekçi bir biçimde- Bhaskarcı Eleştirel Gerçekçiliğin sosyal teori ve toplumsal pratiğin birbiriyle dışsal olarak ilişkilendirmesi oldukça ilginç. Üstelik, yukarıda sözünü ettiğimiz anlayış bilimsel teorinin özerkliğini reddedip pratiğin kendisini incelerken bunu doğa bilimleri bağlamında yapıyor! Günümüze bilim felsefesi literatüründe doğa bilimleri ile toplumsal gerçekliğin nedensel olarak bağımsızlaştırılması oldukça Ortodoks bir fikir olarak görülüp pek yandaş bulmazken, sosyal teoriyle toplumsal gerçekliğin nedensel olarak bağımsız olduğunu iddia eden eğilimlerin Marksist ve Marksist-olmayan sosyal bilimler literatürünün ana-akımını belirlemesi sanırız an-

cak yine içinde bulunğumuz tarihsel süreçteki toplumsal pratikle ilişkilendirilerek anlaşılabilir.

42 Bu noktada Larrain'in 'toplumun genel teorisi' ve 'genelde toplum teorisi' arasında yaptığı ayrıma katılıyoruz: "Marx tarihsel materyalizmin genel teorik karakterini hiçbir zaman yadsımadı ama genelde bir toplum teorisi olarak tarihsel materyalizm fikrini her zaman reddetti. Keza, özgül tarihsel belirlemelere göndermede bulunmaksızın üretim, emek ya da topluma ilişkin çalışma yapılamayacağını, sadece genel bir tarihsel materyalizm teorisi ortaya atabilir. Tarihsel materyalizmin genel teorik statüsü, özgül tarihsel toplumları anlamak için gözlemlenebilir olmayan kavramları ayrıntılandırmak ve bilimsel soyutlama karakteri ile ilgili olmaktır. Böyle bir indirgeme, somutu, soyut genelden çıkarmak ve tarihsel analiz yerine mantıksal değerlendirmeyi koymaya girişmek sonucunu doğuracağı için yanlıştır."(Larrain, 1998: 130)

43 Fakat Larrain'in de işaret ettiği gibi, 'pratik' kavramı analitik olarak bir problem kaynağıdır: "Bir yandan belirsizlik ve kesinliğini kaybetme eğilimi taşırken, diğer yandan kolayca, diğer boyutları dışta bırakılarak tek bir boyuta indirgenebilecek özellikler içerir" (1998:124). Bu yazı kapsamında bu problemlerin nasıl aşılabileceğine dair ayrıntılı bir tartışma yapılamamıştır; yine de kısaca pratik kavramının merkeze alınmasının beraberinde getireceği bu sorunların somut tarihsel-toplumsal bağlamlarda analize yönelik ayrımlar yapılarak aşılabileceğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

Anderson, P.(1977) "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review*, 100, 5-78.

Bhaskar, R. vd.(1988) "Philosophical Underlaboring" *Interlink* 8.

Boggs, C. (1984) *The Two Revolutions: Antonio Gramsci and the Dilemmas of Western Marxism*, Boston: South End.

Boguslavski, B.M. vd. (1994) [1976] *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizmin Abecesi*, çev. V. Erdoğdu, İstanbul: Sol.

Bonefeld, W. ve Holloway, J. (1991a) (der.) *Post-Fordism and Social Form*, London: MacMillan.

Bonefeld, W., Gunn, R. ve Psychopedis (1992a) (der.) *Open Marxism: Dialectic and History*, London: Pluto Press.

Bonefeld, W., Gunn R. ve Psychopedis (1992b) (der) *Open Marxism: Theory and Practice*, London: Pluto Press.

Bonefeld, W.(1992) "Social Constitution and the Form of the Capitalist State", Bonefeld vd., 1992a.

Burnham, P. (1994) "Open Marxism and Vulgar International Political Economy", *Review of International Political Economy*, (1)2, 221-231.

Clarke, S. (1991) (der.) *The State Debate*, London: Macmillan.

Clarke, S. (1991a) "State, Class Struggle, and Reproduction of Capital", Bonefeld ve Holloway 1991.

Clarke, S. (1991b) "The State Debate", Clarke 1991.

Fracchia, J. ve Ryan C. (1992) "Historical Materialist Science, Crisis and Commitment", Bonefeld vd. 1992b.

Fraser, I. (1996) "Two of a Kind: Hegel, Marx, Dialectic and Form", *Capital & Class*, 62, 80-105.
Gerstenberger, H. (1992) " The Bourgeois State Form Revisited", Bonefeld vd. 1992a.
Gunn, R.(1991) "Marxism, Metatheory and Critique", Bonefeld ve Holloway 1991.
Gunn, R.(1992) "Against Historical Materialism: Marxism as First-Order Discourse", Bonefeld vd. 1992b.
Hegel, G.W.H. (1975) [1817] *Science of Logic*, Oxford: Blackwell.
Hegel, G.W.F. (1996) [1817] *Mantık Bilimi*, çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea.
Holloway, J. ve Picciotto, S. (1991) "Capital, Crisis and the State", Clarke, 1991a.
Holloway, J. ve Palaez, E. (1991) "Learning to Bow: Post-Fordism and Technological Determinism", Bonefeld ve Holloway 1991b.
Holloway, J. (1991a) "Capital is Class Struggle", Bonefeld ve Holloway 1991.
Holloway, J. (1991b) "The State and Everyday Struggle", Clarke 1991.
Holloway, J. (1994) "Global Capital and Nation State", *Capital&Class*, 52, 24-49.
Jessop B. (1990) *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place*, Oxford: Blackwell.
Jessop, B. (1991) "Polar Bears and Class Struggle: Much than a Self-Criticism", Bonefeld ve Holloway 1991.
Kelly, D. (1999) "The Strategic-Relational View of the State", *Politics*, 19(2), 109-115.
Larrain, J. (1998) [1986] *Tarihsel Materyalizmi Yeniden Yapılandırmak*, çev. S. Çeviker, İstanbul: Kuram.
Marx, K. (1969) [1844] *1844 İktisat ve Felsefe El Yazmaları*, çev. M. Belge, İstanbul: Payel.
Marx, K. (1993) [1844] *1844 El Yazmaları*, çev. K. Somer, Ankara: Sol.
Marx, K. (1970) [1859] *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. S. Belli, İstanbul: Sol.
Marx, K.[1863](1971) *Theories of Surplus Value*, 3.Bölüm, çev. J. Cohen ve S.W. Ryazanskaya, Moskow: Progress.
Marx, K. [1845](1976) Feuerbach Üzerine Tezler, Marx, K. ve Engels, F.(1976) çev. S. Belli *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* içerisinde, Ankara: Sol.
Marx, K. (1978) [1847] *Ücretli Emek ve Sermaye*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.
Marx, K. (1987) [1846] *Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, Ankara. Sol.
Marx, K. (1992) [1847] *Felsefenin Sefaleti*, çev. A. Kardam, Ankara: Sol.
Marx, K. (1997a) [1864/67] *Kapital-I*, çev. A. Bilgi, Ankara: Sol.
Marx, K. (1997b) [1864/5] *Kapital-III*, çev. A. Bilgi, Ankara: Sol.
Mooers, C. (1991) *Burjuva Avrupasının Kuruluşu*, çev. B.S. Şener, Ankara: Dost.
Morera, E. (1990) *Gramsci's Historicism: A Realist Interpretation*, London: Routledge.
Ollman, B. (1993) *Dialectical Investigations*, London: Routledge.
Psychopedis, K. (1991) "Crisis in Theory in the Contemporary Social Sciences" Bonefeld ve Holloway 1991.
Psychopedis, K. (1992) "Dialectical Theory: Problems of Reconstruction", Bonefeld vd. 1992a.

Sayer, D. (1987) *The Violence of Abstraction: The Analytic Foundations of Historical Materialism*, Oxford: Basil Blackwell.
Wood, E. M. (1981) "The Separation of the Economic and the Political in Capitalism", *New Left Review*, 127, 66-93.
Wood, E.M. (1983) "Marxism without Class Struggle?", *The Socialist Register*, 239-71.
Wood, E.M. (1995) *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge: Cambridge Uni. Press.
Wood, E.M. (1999) "Unhappy Families: Global Capitalism in a World of Nation-States", *Monthly Review*, 51(3), 1-12.

Praksis (1) 2001, 224-46.

Tarihsel Materyalizmde İdeoloji ve Üstyapı'ya Önsöz

Frank Füredi

Frank Füredi'nin bu yazısı, Polonyalı Marksist Franz Jakubowski'nin ilk kez 1936'da Danzig'de yayınlanan "Tarihsel Materyalizmde İdeoloji ve Üstyapı" adlı yapıtının 1990 yılındaki Londra basılısına önsöz olarak yazılmıştır.

Sorunun Yeniden Tanımlanışı

Marx üzerine fikir yürütme ve Marksizmi yorumlama gayretlerinin sonu gelecek gibi görünmüyor. Fakat ne yazık ki, bu konuda çalışmaları olan yazarların çok azı Marksist teoriyi geliştirme kaygısı taşıyor. Böyle bir kaygı taşımak yerine çoğu yazarın yaptığı iş, kısır bir yaklaşımla, Marx'ın görüşlerini kendi özel ilgi alanları temelinde açıklamaya kalkışmak ve metin çözümlemenin dar sınırları içinde kalmak oluyor. Yorumcular çoğun Marx'ın yazdıkları arasından birkaç paragraf seçiyor ve bunları Marx'ın teorisini bütünüyle yansıtan birer özet metin olarak değerlendiriyorlar. Bu kaba yaklaşım, Marx'ı okuyucuyla ilk kez tanıştırma iddiasındaki kitaplarda özellikle belirgindir. Örneğin hedef kitlesi öğrenciler olan bu tür kitaplar *Komünist Manifesto*dan alınma özet pasajlarla doldurulmakta ve böylece ajitasyon dozu bir hayli yüksek bu kitapçıktan aktarılan anahtar pasajların bütün bir Marksist teoriyi yeterince özetlediği izlenimi yaratılmaktadır. Daha derinlikli metinlerse, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya yazılan birkaç sayfalık Önsöz'ü, Marx'ın çözümleme yöntemini ortaya koyan eksiksiz bir ifade olarak ele almaktadır.

Marx'ı birbiri ardınca yorumlayan kuşaklar, 1857 Önsöz'ünde yöntem üzerine özet olarak dile getirilen düşünceleri Marksist dünya görüşünün temel önermesi olarak kabul etmişlerdir. Bu yaklaşım, Marksizmin modern toplumu ve onun tarihini tüm karmaşıklığıyla anlama kaygısı taşıyanlar için yetersiz kalacak kavramsal araçlar getirdiği sonucuna kolay yoldan ulaşmayı sağladı. Gerçekten de bu ka-

nıtlama yöntemi Marx'ın o hüzün verici kuramsal yetersizliklerini öylesine başarıyla gözler önüne serdi ki, yeni yazarların bunu sürekli olarak niçin yineleme gereği duyduklarını merak etmeden geçemiyor insan. Jakubowski'yi, elli yılı aşkın bir süre önce, Marksizmi bulandırma ve itibardan düşürme niyetiyle *Önsöz* üzerinde yazıp çizmeye girişenleri çok önceden izlemiş ve kitabının ilk sayfalarında amacının bu yaklaşımın karşısında durmak olduğunu bildirmiş biri olarak görmek çarpıcıdır: "Marx'ın sorunsalını kavrayışımızı hiçbir şey, hem Marksistlerin hem de Marx'ı eleştirenlerin *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın *Önsöz*'ünden bir paragraf alıntılama alışkanlıklarından daha fazla karartmamıştır" (Jakubowski, 1990: 14).

Marx'ın çözümleme yönteminin en kesin ifadesi olarak kabul edilen bir pasajı içeren *1857 Önsözünü* okumuş olanlara Jakubowski'nin çekincesi, yazarın özgün görünme gayreti gibi gelebilir. Bu anahtar pasaj Marx'ın tarih çalışmalarında benimsediği yaklaşımın açık ve yüksek perdeden bir özetidir:

> Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin gelişmesinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklardır (Marx, 1970: 20-21).

Marksist kuramın kimi asal kavramları –üretim ilişkileri, üretici güçler, üretim biçimi ve üst yapı- ilk kez bu pasajda birbirleriyle ilişkilendirilerek tartışılmaktadır. Toplumsal varlığın insan bilincini belirlediği önermesi gerçekten de Marx'ın tarih ve toplum kuramının kilit temasıdır. Öyleyken, Marksist yöntemi açıklama peşindeki yazarların anılan metni kullanmalarına bu itiraz neden?

Jakubowski'nin itirazı, *Önsöz*'den alınan birkaç cümlenin Marx'ın tarihsel materyalizm kuramının (her yönüyle) bir özetiymiş gibi yorumlanmasınadır. Jakubowski, *Önsöz*'ü bu kuramsal çalışma boyunca ulaşılan bazı sonuçların ana çizgileriyle ortaya konması olarak görür. Onun eleştirdiği şey, yukarıdaki alıntının bu tür kullanımı değil, fakat bu kısa ilkeler demetinin tarihsel materyalizm kuramını bütünüyle veriyormuş gibi ele alınmasıdır. Marx'ın kuramının ulaştığı sonuçları kuramın kendisiyle karıştırma eğilimi günümüzde de sürmektedir. Marx üzerine yazıp çizer-

ken ortaya çıkan modern eğilim; altyapı- üstyapı, üretim güçleri ve üretim ilişkileri gibi anahtar kavramları bir yana koymak ve onları, içinden çıktıkları çözümlemenin bütünlüğünü hesaba almaksızın tartışmaktır. Son zamanlarda akademik Marksizmde görülen ihtilaflardan bir çoğu bu kavramların nasıl tanımlanacağı konusunda yaşanan anlaşmazlıklardan kaynaklanmıştır. 'Altyapı neleri içerir?', 'Altyapı üstyapıyı nasıl belirler?', 'Üretim ilişkileri üretici güçleri nasıl etkiler?' gibisinden soruların hepsi de, bu kavramları birbirine bağlayan sabit bir mantıksal bağ olduğunu ve kurama düşen görevin de eleştiri olduğunu varsayar.

Jakubowski'nin de belirttiği gibi, Marksizmin düşmanlarının yanı sıra dostları da Marx'ın kuramsal yaklaşımını açıklamaya soyunurken benzer bir yol tutarlar. Önsöz'ü tarihsel materyalizmin bütünü gibi ele alan Marksizmin düşmanları, belli koşullar gerektiren bu kavramsal çerçeveyi ağır bir ampirik olgu bombardımanına tabi tutma yoluna başvururlar. Belli bir olgu kavrama ters düştüğünde de Marx'ın kuramı çürütülmüş olur. "İslam fundamentalizmi gibi bir ideoloji ya da çocuk sömürüsü gibi bir olay kapitalist toplumun ekonomik temeli tarafından nasıl belirlenmektedir?", "Eğer kapitalist ilişkiler üretici güçlerin önünde bir engelse son elli yılda teknolojinin gelişmesini ve dünya ekonomisinin genişlemesini nasıl açıklayabiliriz?", "Eğer politikayı belirleyen ekonomiyse, farklı kapitalist ülkelerde neden birbirinden çok farklı yönetim biçimleri var?" – bu tür argümanlar *Önsöz*'den alınan yukarıdaki parçanın şişirdiği kof Marksizmi bozguna uğratmak amacıyla döşenen mayınlardır.

Marksist kuramın *Önsöz*'deki formülasyonlara indirgenmesi, Marksizme olumlu gözle bakanları son yıllarda bitmez tükenmez bir 'altyapı-üstyapı' tartışmasına boğdu. Bu tartışmanın önde gelenlerinin tamamı tarafından paylaşılan tanımsal yaklaşımın yanılgısı, bu kavramlar arasında durağan bir ilişki olduğunun varsayılmasıdır. Tartışmadaki tüm taraflar Marksist kuramın, yazarın peşinen verdiği hükme göre uygulanabilir ya da çürütülebilir bir model olarak ele alınabileceği öncülünü kabul etmektedir. Tartışmanın seyrinde, Marx'ın modern kapitalist topluma dair çözümlemesini geliştirmesiyle ilgili anahtar kavramların kökeninde ne yattığı sorusu gözden ırak tutulmaktadır. Ancak, Önsöz'de dile getirilen sonuçlar gökten zembille inmemiştir. Örneğin "insanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen toplumsal varlıklarıdır" önermesi, Hegel'in hukuk felsefesinin, çağdaş toplumda meşru süreçlerin uğradığı rol bağlamında eleştirel olarak yeniden incelenmesinin bir sonucudur.

Bir eleştirmen, işin doğası gereği, özgül bir düşünceyi, onun kendine özgü toplumsal ve tarihsel bağlamını göz önünde tutarak irdeler. Ne ki, ulaştığı sonuçlar tarihsel materyalizme ilişkin yöntemlerin sağlayabile-

ceği içgörüleri hiçbir biçimde boşa çıkarmaz. Marx'ın Hegel eleştirisinin amacı, temel ekonomik ilişkilerden ideolojik ve meşru nosyonlar türetmekti. Ancak bu yaklaşım, söz konusu ideolojik ve meşru nosyonların modern toplumda nasıl bir evrim geçirdiğini açıklayamadığı için, hikayeyi yalnızca bir yanıyla sergilemekteydi. Marx'ın temel yapıtı *Kapital*'de çözmeye çalıştığı sorun buydu, kitabın alt başlığı özellikle önemlidir: *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*. Önsöz'ü doğurmuş olan eleştiri hesaba katılmazsa, altyapı-üstyapı gibi terimler, pek de değeri olmayan kavramlar, içi boş sözcükler haline gelirler. Bu kavramlar kökenlerinden soyutlandıklarında kendilerine herhangi bir anlam atfedilebilir ve yazarın zihnindeki şeylere göre yeniden tanımlanabilirler. Jakubowski'nin kitabı, başlangıcından bu yana Marksizmi soyut bir şemaya indirgeyenlere meydan okuyarak Marksist kurama katkısını ortaya koyuyor.

Marksizmi bir modele ya da bir dizi tanıma dönüştürme tasarımı tarihsel materyalizmin ruhuna taban tabana zıttır. Marx'ın kuramı başından beri, olguları tanımlayıp sınıflandırarak dünyayı anlamaya kalkışan burjuva toplum biliminin statik yaklaşımının eleştirisi yoluyla gelişme göstermiştir. Marksizme göre toplum sürekli bir akışkanlık halindedir; belli olgular ancak toplumdaki diğer olgularla ilişki ve etkileşimleriyle birlikte düşünüldüğünde anlaşılabilir. Şurası önemli ki, Marx, meta, kapital ya da kapitalist gibi anahtar kavramları tanımlamaya hiçbir zaman girişmemiştir. Başkaları kapitalisti zengin bir kişi ya da iş dünyasında, imalatta ya da ticarette belli bir maharet gösteren birey diye tanımlama gayreti gösterebilir. Fakat Marx'a göre bir birey ancak işçileri sömürmeye dayanan bir ilişki kurarak kapitalist olur. Ancak bu ilişki sayesinde servetin sermayeye dönüşmesi mümkün olabilir. Marx, toplumsal olguyu tanımlama kaygısı taşımaz, onun ilgilendiği şey olguların var olmasını sağlayan koşulları saptamaktır. Ücretli emek-sermaye ilişkisince sağlanan ön koşulun yokluğunda, zengin birisi zengin kalabilir ama bir kapitalist olamayacaktır.

Toplumsal bir olguyu tanımlamak, o olguyu, içinde geliştiği toplumsal ilişkilerin ve tarihin dışına çıkarmak anlamına gelir. Dolayısıyla söz konusu olgu, diğer olgularla olan ilişkileri içerisine ya da geniş bir bütünsel yapının içerisine yerleştirilemez artık. Ne ki bir olguyu kavramak ancak onun ait olduğu bütünlük içerisinde taşıdığı rolü anlamakla mümkündür. Bütünlük kavramı Marksist kuramın asal kavramlarından biri[illegible] bir nesneyi anlamak durumundaysak onu diğer nesnelerle olan tüm [illegible]ki, bağlantı ve dolayımlarıyla inceleme zorunluluğu duymamız gerekir. Burjuva toplum biliminin karakteristik özelliği olan statik tanımsal yaklaşım, dinamik bir toplumu çözümlemede işte bu yüzden çok yetersiz kalır. Grossman'ın da işaret ettiği gibi, toplumsal olgular " 'durağan' ya da 'ölümsüz' öğelere ya da niteliğe sahip değildir, tersine sürekli bi[illegible]

değişime tabidir. Tanımlama, verili herhangi bir zaman ya da dönemde bir teorinin yüzeysel niteliklerini sabitler ve böylelikle bu nitelikleri daimi ve değişmez kılar" (Grossman, ?: 517). Marx'ın yöntemi ise, etkileşimi, toplumsal süreci ve toplumsal hareketi vurgulayan dinamik bir yaklaşım getirir. Marksist kavramlar tarih boyunca gelişme gösterir: Marx, olguların, hareketleri ve kendi gelişim süreçleri içerisinde incelenmesi gerektiğini savunmuştur.

Burjuva toplum kuramının; olguların kendi kendilerini apaçık ortaya koyan gerçekler olduğu, oluşum ve evrim tarihine bakılmadan da bu olguların anlaşılabileceği ve sınıflandırılabileceği düşüncesine dayandığı göz önüne alındığında, Marksist olmayan yazarların, Marksizmi, tanımlarla yorumlamaya çalışmaların şaşırtıcı gelmez. Fakat Marksist gelenek içerisinde yer aldığını iddia edenlerin tanımsal yaklaşımı benimsemelerinin hiçbir gerekçesi olamaz. Kapital'i okuyan hiç kimse, bilimi katı tanımlara ve olguların sınıflandırılmasına indirgeyenleri Marx'ın nasıl horladığı konusunda en ufak bir kuşku duymaz. Marx, Kapital'de, araştırmalarına çıkış noktası olarak bildik kavramları alan yazarlarla alay eder. 'Kaba (vulger) ekonomi' gibisinden bir kuramı, "ekonomi bilimnin uzun zaman önce sağlamış olduğu malzeme üzerinde durmaksızın kafa yorduğu, gözle batan pek çok olguyu orada açıklamaya soyunduğu ve kendisini ukalaca bir tarzda sistematize etmekle sınırladığı"[1] (1974:85) için bir tarafa atar.

Marx benzer bir saldırı hattını izleyerek, Proudhon ve diğer ütopik sosyalistlerin hemen hayata geçirilebilecek hazır model arayışlarına da karşı çıkar. Onları "tarihsel hareketin eleştirel bilgisine dayalı olarak bilim yapmak yerine 'toplumsal sorunun çözümü' adına önsel bir formül uydurma yoluyla sözde bir 'bilim' avcılığına çıkmakla" (1975:148) suçlar. Aynı minvalde Engels de, Marksist kavramları katı bir analitik çerçeve olarak kullanmaya kalkışanlara itiraz eder. Engels'e göre:

> Bütün tarih yeni bir bakış ile araştırılmalı, farklı toplum biçimlerinin varoluş koşulları bu toplumların politikası, yurttaşlık hukuku, estetiği, felsefesi ve dini üzerinde bir fikir oluşturmaya kalkışmadan önce ayrıntılı olarak irdelenmelidir(1975:393).

Engels tarihsel materyalizmin, topluma mekanik bir şekilde dayatılacak bir kavramlar sistemi olmaktan ziyade, toplumsal araştırmada kullanılabilecek bir kılavuz olduğunun altını çizer ve uyarır: "Materyalist yöntem tarih araştırmasında kılavuzluk edecek bir ilke olarak alınmaz da, araştırmacının tarihsel olguları kendi kafasındakine uydurmak için eğip bükmede kullandığı hazır bir kalıp olarak alınırsa zıddına dönüşür" (1975).

Model oluşturma amaçlı Marksizm yorumlarının temel yöntembilimsel kusuru; kaçınılmaz bir biçimde soyut kavramlara sahip olmadıkları bir gerçeklik kazandırmalarıdır. Model oluşturma çabası içinde olanlar, toplumun gerçek hareketliliğini incelemek yerine, gerçekliği kendi kafalarındaki kavramsal çerçeveye uydurmaya çalışırlar. Analitik Marksizm diye bilinen çağdaş bir akım bu yönelimin en uç ifadesidir. Analitik Marksistler, formel mantığın tekniklerini Marksizme taşıyarak tarihsel materyalizmin toplumsal içeriğini boşaltır ve onu toplumsal olguları nicel terimlerle açıklamaya yarayacak bir şemaya dönüştürürler. Bu yaklaşımın Marx'ın getirdiği kavramların içini nasıl boşalttığını bir örnekle görelim. Önde gelen analitik Marksistlerden biri şöyle yazmıştır: "Altyapı-üstyapı gibi geleneksel Marksist kategorilere uymayan bir dizi toplumsal olgu vardır. Bunlar; aile hayatı, eğitim, toplumsal hareketlilik, boş zaman etkinlikleri, fiziksel ve ruhsal sağlığın dağılımı, suç ... vb. olgulardır" (Elster, 1985:34).

Aslında, tarihsel materyalizmin kalkış noktasından bakıldığında hiçbir toplumsal olgu Marksist kategorilere uymaz. "'Altyapı-üstyapı' ayrımına dayanan geleneksel Marksist model" gibi yaygın kullanım gören bir deyim Marksist kurama yabancıdır[2] Jakubowski altyapı-üstyapı gibi soyut terimlere olan eğilime karşı çıkmıştır; çünkü bunlar sınırı belli olmayan geniş kapsamlı kavramlardır. Jakubowski'ye göre "toplumsal yaşam öylesine güçlü bir bütünlük sergiler ki" altyapı ile üstyapı arasında tek olanaklı ayrım "temel ilişkilerin herhangi birine ışık tutmak amacı gözeten yöntembilimsel bir ayrımdır" (1990:37). Bu yorumlama, altyapı ve üstyapıyı toplumsal gerçekliğe doğrudan karşılık gelen kategoriler olarak gören akademik Marksistlerin genel eğilimine epey aykırı düşmektedir.

Analitik Marksist G. A. Cohen'in yazdıkları, altyapı-üstyapı gibi terimleri sınırlı analitik halleriyle kavramaya yönelik çabaların başarısızlığına çok açık bir örnektir. Cohen'in zihni sürekli olarak, bu kategorilere nelerin uygun düşebileceğine karar vermenin zorluklarıyla meşguldür:

> İnanıyorum ki, üst yapı hakkında düşünürken biz, bizim bu temel kavramımız bir üst yapı kurumuna ilişkin bir kavram olmaktan ziyade bir üstyapısal olgu ya da gerçek haline gelmelidir... Bu tür bir zihinsel hamle şöylesi soruların doğurduğu gereksiz kafa karışıklığından kaçınma arzusunca güdülenmektedir: Üniversiteler üst yapı kurumları mıdır? (Cohen, 1988:178).

Cohen'in modelinde, üniversitelerin nereye uygun düştüğü sorusu, 'üst yapısal gerçeği' neyin oluşturduğu sorusundan daha saçma değildir. Sorunun asıl özü, onun, toplumsal gerçekliğin farklı alanlarını birbirinden ayırt etme amacına yönelik olarak altyapıyla üstyapı arasında bir

ayrım gözetmesidir. Bu açıdan bakıldığında Harman'ın, "altyapıyla üstyapı arasındaki ayrım, ani değişimlere tabi toplumsal ilişkilerle (üretici güçlerdeki değişimlerle birlikte) nispeten statik ve değişime direnç gösteren toplumsal ilişkiler arasındaki ayrımdır" şeklindeki argümanı, sorunu farklı bir biçim altında da olsa basitçe yeniden üretmektedir. Harman ve Cohen, altyapı ile üstyapı arasına nasıl bir ayrım koyacakları konusunda anlaşamasalar da, her ikisi de bu türden iki kutuplu kategoriler oluşturmanın dünyayı anlama çabasında çok yararlı bir tutum olduğunu kabul ederler (Harman, 1986:2).

Jakubowski'nin en önemli katkılarından biri, Marksist kavramların mekanik yorumuna getirdiği eleştiridir. Marx'ın "düşünce ve varlık gerçekten de birbirinden ayrıdır, fakat bunlar aynı zamanda bir birlik içindedirler" düsturunu takip eden Jakubowski, bu iki öğeden her birinin diğer öğe ile olan ilişkisi sayesinde anlam kazandığını vurgular. Model kurma peşindeki yazarların ikici, ya/ya da'cı bakış açılarının aksine Jakubowski, özne ile nesnenin birliği konusunda ısrarcı olur; özne ile nesnenin, ayırdedici özelliklerini bile birbirleriyle olan ilişkileri içinde kazandıklarını ileri sürer. Akademik yorumcuların ve onların karşısında radikal bir tavır sergileyen eleştirmenlerin birçoğunun formel yaklaşımı, bu diyalektik bütünlüğü parçalar ve bu yüzden de toplumdaki asıl devinimi kavramakta yetersiz kalır.

Jakubowski'nin ikicilik eleştirisi, Marksizmin statik yorumlarının getirdiği sınırlamalardan uzak durma arzusundan kaynaklanır. Yazar, Marx ve Engels'in Hegel'den devraldıkları diyalektik yöntemin önemini anahtar bir pasajda şöyle vurgular:

> Marx ve Engels, Hegel felsefesinin devrimci ve geliştirilmeye açık karakterinin farkına varmışlardı; çünkü bu felsefe, daha önceki felsefelerin insan düşünce ve eyleminin doğurduğu sonuçları katı kesinlemeler halinde ele almasına bir son verdi. Böylece yeni bir kavram ortaya çıktı: sonu olmayan tarihsel gelişim (Jakubowski, 1990:18).

Sürekli bir değişim sürecinin yaşandığı bir toplumda hiçbir şey kesin ya da sabit değildir. Tüm toplumsal olgular değişirler ve diğer olgularla sürekli bir etkileşim içerisinde yeni anlamlar kazanırlar. Toplumsal olgular, kesin çizgilerle tanımlanmış, statik kavramlarla ifade edilebilecek bir 'öz'e sahip değildir. Toplumsal olguların 'öz'ü, ancak onların içinde var oldukları ilişkiler yaşadığı sürece söz konusudur. Marx, bu noktayı şöyle örnekler: Dört ayağı olan bir nesne bir toplumsal durumda sandalye iken, bir başka toplumsal durumda taht olur. Bu nesnenin sandalye ya da taht oluşunu belirleyen şey, ona içsel olan özü değil, içinde yer aldığı toplumsal ilişkilerdir.

Kavramlarla gerçeklik arasındaki ilişki, tarihsel bir perspektiften bakılarak anlaşıldığında, sabit tanımların pek bir değer taşımadığı ortaya çıkar. Altyapı-üstyapı arasındaki ilişki üzerine yapılan felsefi spekülasyonlardan gerçek anlamda derinlikli bir kavrayışa ulaşılamaz. Jakubowski'nin belirttiği gibi, "ideolojik ve maddi ilişkilerin iç içe olduğu bir analizi, her bir örnek olaya bakarak ayrı ayrı yapmak gerekir" (1990:38).

Marx'a göre, altyapının üstyapıyı nasıl belirlediği sorusu hiçbir zaman gündeme gelemez; çünkü bu soru, iki ayrı ve özerk toplumsal gerçeklik alanını ön varsayar. Tarihsel materyalizm, toplumsal gerçeklik ve toplumsal ilişkilerin birbiriyle bağlantılı olduğu noktasından yola çıkar. Altyapıyla üstyapı arasında ya da varlık ile bilinç arasında durağan ve dolayımsız ilişkiler olduğunu reddeder, bunun yerine toplumun tarihsel gelişimini inceleyerek bu ilişkilerin dinamiğini yakalamaya çalışır.

Tarihsel Özgüllük

Analitik Marksistler altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkiyi verili bir ilişki gibi ele alırlarken, kaba materyalistler bu ilişkide altyapının önemini vurgular ve ideolojik ve politik olguları 'ekonomi' dedikleri şeye indirgerler. Bu yaklaşım, Marx'ın 'maddi yaşamın üretim biçimi toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır' biçimindeki argümanını, insan davranışını güdüleyen tek şeyin ekonomik çıkarlar olduğu önermesine indirger.

Tarihsel materyalizm açısından bakıldığında insan bilinci, maddi yaşamın basit bir yansımasından ibaret değildir. Gerçekte bu tür bir mekanik yorumun Marksizmden çok burjuva sosyolojisiyle ortak noktaları vardır. Marksizme göre insan öznesi, dünyanın dışında durarak edilgen bir biçimde onun etkisine maruz kalmayı beklemez; aksine toplumla dinamik bir etkileşim süreci içinde varolur. Jakubowski'nin belirttiği gibi "bilinç, artık daha fazla varlığı dışında kalmaz ve daha fazla nesnesinden ayrı tutulamaz. Bu, oluş halindeki tarihsel gerçekliğin harekete geçiren ve geçirmeye devam eden parçasıdır" (1990:60). Bilinç, gerçekliğin bir parçasıdır ve gerçekliğin değişmesiyle o da değişir. Lenin aynı noktayı şöyle vurgular: "Bilinç nesnel dünyayı yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda onu yaratır da" (1972:212). Bilincin dönüştürücü potansiyeli tarihin yapımında önemli bir öğedir.

Olguların tarihsel olarak göreceli olduğunun bir kez farkına varıldığında, tüm bir model oluşturma amaçlı Marksizm tasarımı üzerinde soru işaretleri belirir hemen. Çünkü tarih, bir dizi değişmez olguya ya da evrelerin doğrusal bir çizgi üzerinde belli bir hedefe doğru birbirini izlemesine indirgenemez; kendisi eksiksiz olan bir kuram, sürekli hareket ha-

lindeki toplumsal gelişmeyi çözümlemede pek yarar sağlamaz. Bundan dolayı, Marksist kuramın ucunun açık olması ve Marksist kavramların da değişimlere uyarlanmaya hazır olması gerekir. Troçki'nin yerinde gözlemiyle, *kavram* "kapalı bir daire değil bir ucu geçmişe diğer ucu geleceğe uzanan bir ilmektir" (1986:78).

Kuramın, sona ermiş bir tarihi incelemek için olayın arkasından geldiği görüşü, 1930'lu yıllardan başlayarak Stalinist hareket içinde yaygınlık kazanan kaba materyalist Marksizm karikatürünün ayırt edici bir özelliğidir. Ancak Stalinizmin şu son yirmi-otuz yıl içerisinde etkisini iyiden iyiye yitirmesiyle birlikte, geleneksel kaba materyalizm ve onun biricik belirleyici olarak ekonomiyi gören tek taraflı yaklaşımı, yerini, aynı ölçüde tek taraflı bir idealist bakışa bıraktı. Günümüz akademik Marksistlerine göre ekonomik yaşam hiçbir şeyi belirlemez, ideoloji ve politika her şeydir artık: Bu ise materyalist şemanın tersine çevrilmiş bir versiyonudur. Zihinleri oldukça farklı şeylerle meşgul olmasına karşın, Marksizmin toplumu incelemek için çok elverişli, eksiksiz bir çerçeve sağladığı düşüncesinin her iki okulda da kabul görmesi, ironik bir durumdur.

Akademik Marksizm dünyasında itibarlı hale gelmeye başlayan idealist bakışla birlikte Marx'ı ideoloji, politika, kültür ve sanat meselelerine yeterince eğilmemiş kaba bir ekonomik indirgemeci olarak görüp eleştirmek moda olmuştur. Bu eleştiriler, üstyapısal olguların maddi gerçeklikten az veya çok özerk bir halde var olduğunu ve bunların (herhangi bir şekilde) özgül üretim ilişkileri tarafından belirlendiğini ileri sürmenin konuyu basite indirgemek olduğu öncüllerine dayanır. İdealist okulun çoğu yazarı kaba materyalizme şiddetle düşman olsalar da, konu tarih çalışmaları olunca kaba materyalizmle bir çok ortak noktada buluşmaktadırlar. İdealist yazarlar üstyapıyı altyapıdan 'özgürleştirerek', üstyapıyı tarihsel değişim alanının dışında düşünme eğilimindedirler.

Marx'ın idealist eleştirmenleri, varlık ile bilinç arasındaki ilişkinin özünü oluşturan diyalektik değişim ve dönüşümü reddederler. Onun yerine, tarihin dışında kalan ve değişen toplumsal gerçekliğin etkisinden bağımsız olan bir dizi ölümsüz ve değişmez gücün var olduğunu savunurlar. Bu idealist görüşün önde gelen temsilcileri son yıllarda, farklı ideolojiler ile bireysel kimliklerin kendine özgü içsel bir dinamiğe sahip olduğu yolunda neredeyse metafizik bir kanıya kapılmaya başlamışlardı. Böylelikle de cinsiyet ayrımcılığı ve ırkçılık gibi ön yargılar insanın değişmeyen psişik özellikleri olarak açıklanmaktadır. Bu aşırı idealist bakışın en tutarlı savunucusu Fransız filozof Louis Althusser'dir; o, ideolojinin özgül toplumsal koşullardan bağımsız olarak varolduğu iddiasındadır ve buradan kalkarak "ideolojinin tarihinin olmadığını"ilan eder. Althusser, tarihsel bakımdan özgül bir ideoloji çözümlemesi geliştirmek yerine, "genel bir ideoloji kuramı" önerir (1977:150-152).

Althusser'in yaklaşımı, Marksizmi parçalara ayırmak ve daha sonra da bu yalıtılmış, statik kavramları katı bir yapı oluşturacak şekilde bir araya getirerek kendi sistemini inşa etmektir (ne ki, bu yapının modern toplumun dinamiğini yansıtma kapasitesi hiç yoktur). Çok ciddi kusurları olmasına karşın Althusser'in kuramı, değişik biçimler altında da olsa, günümüz batı dünyasının akademik Marksizmine en çok nüfuz eden kuramdır. Bundan dolayıdır ki Cohen, kişisel olarak Althusser'e karşı hasmane bir tutum sergilemesine rağmen, onun ideoloji kuramının yerine genel bir insan ihtiyaçları kuramı koyar:

> Marksist düşüncenin görmeye yanaşmadığı (insana özgü) bir ihtiyacın var olduğunu savunuyorum. Bu, benim ne yapabileceğimi değil, kim olduğumu söyleyebilmemi sağlayacak bir ihtiyaçtır; milliyet, ırk, din ya da başka herhangi bir ortak paydaya dayanarak diğer insanlarla (aynı kültürü paylaşarak) özdeşleşmemi sağlayan tarihsel bir tatmin duygusudur (Cohen, 1988:140).

Cohen'in, insanın kendine kimlik edinme ihtiyacının sonsuza dek sürecek bir beşeri ihtiyaç olduğu ve bunun kendine özgü şartlarıyla incelenmesi gerektiği yolundaki saptaması, Marksist tarih anlayışına taban tabana zıttır. Marksist açıdan bakıldığında, kimlik ihtiyacı başka herhangi bir toplumsal olgu gibi kendi kendini belirtik kılan bir olgu değildir. Bireysel kimlik sorunu ancak belli tarihsel koşullarda kendisini gösterir. Sözgelimi açıkça tanımlanmış toplumsal bir hiyerarşiye sahip olan feodal toplumda bireyin yeri doğumla belirlenmiştir. Bir toprak beyinin ya da onun serflerin, zihinlerini "ben kimim?" gibi sorularla meşgul etmeleri olası değildir. Ancak kapitalizmin gelişmesi, yani katı düzenlemelere sahip feodal toplumların çözülmesi ve atomize olmuş bireylerin yalnızca pazar sayesinde bir araya gelebildiği bir toplumsal yapının belirmesiyle birlikte bireysel kimlik sorunu su yüzüne çıkabilmiştir.

Cohen'in, insanın kimlik edinme ihtiyacının evrensel bir ihtiyaç olduğu yolundaki iddiasına karşılık diyalektik materyalizm kimlik sorununu tarihsel açıdan özgül bir toplumsal olgu olarak kabul eder. Modern toplumla birlikte bireyin de ortaya çıktığı görülse bile kimlik sorunu bireysel ihtiyaç düzeyine indirgenemez. Kimlik, toplum sayesinde inşa edilen bir şeydir ve bireyler belli kolektiviteler içerisinde bir özdeşlik kazanırlar -İngiliz ya da İskoç, siyah ya da beyaz, kadın yada erkek, Katolik ya da Protestan, *Labour* ya da *Tory*, militan ya da grev kırıcı gibi. Bu özdeşliklerin göreli keskinliği ve toplumsal önemi, çeşitli toplumsal ve tarihsel etmenlere bağlı olarak sürekli bir alışkanlık gösterir.

Kimlik sorunu ya da başka herhangi bir toplumsal olgu, tarihsel gelişme sürecinden ayrı tutularak anlaşılamaz. Marx, altyapı ile üstyapı arasındaki ya da herhangi iki kategori arasındaki ilişkinin koşullarını genel

olarak tayin etmeye çalışmaktan ziyade, belli bir toplumsal ilişkiyi kendi özgüllüğü ve bütün biçimleriyle inceleme peşindedir. Örneğin, sanat üzerine olan şu sözlerine bir bakalım:

> Maddi üretim ile manevi üretim arasındaki bağlantıyı incelemek için, her şeyden önce, maddi üretimin kendisini, genel bir kategori olarak değil, belirli bir tarihsel biçim içerisinde kavramak gerekmektedir... Maddi üretim bizatihi kendi özgül tarihsel biçimiyle kavranmazsa, ona tekabül eden manevi üretimde neyin özgül olduğunu ve bu ikisinin karşılıklı olarak birbirini nasıl etkilediğini anlamak imkansız hale gelir (Marx, 1968:285).

Marx'a göre hem maddi üretim biçimlerini, hem de sanatsal yaratıları kendi tarihsel bağlamları içinde incelemek gerekmektedir. Bu ikisi arasındaki ilişki, "her ikisinin birbiri üzerinde karşılıklı etkide bulunduğu"nu ileri sürerek kolay yoldan açıklığa kavuşturulamaz.

Marx, özgül bir sanat biçimini ve onun içinden çıkıp geldiği maddi koşulları birlikte inceleme gereğinin altını çizer. Ne ki özgül bir sanat biçiminin, salt içinde yeşerdiği toplumun üretim alanı incelenerek açıklanabileceğini öne sürmez. Ancak sanatın, egemen üretim ilişkilerinden bağımsız olarak, bütünüyle kendi koşulları göz önüne alınarak anlaşılabileceğini de savunmaz. Belli bir tarihsel dönemde üretilmiş sanat yapıtlarının değeri bir başka çağda anlaşılabilir. Fakat belli bir yapıtın nasıl yaratıldığını anlamak için, bu sanat yapıtının üretildiği toplumun üretim ilişkilerini incelemek şarttır. Klasik Yunan tiyatrosu, modern toplumun seyretmekten hoşlanabileceği ama üreteməyeceği bir tiyatrodur. Klasik tragedyaların 20. yüzyılın sonlarında insanları hala niçin etkilediğini anlamak için, hem klasik Yunan tiyatrosunun özgül biçimlerini hem de modern toplumun özgül maddi koşullarını bir arada irdelemek gerekmektedir. Bir Yunan oyununun kökeninde neler yattığının ortaya çıkarılmasıyla, bu oyunun çağdaş dünyadaki etkisinin araştırılması aynı çözümleme aracılığıyla başarılacak bir iş değildir.

Marx, genel olarak sanatın gelişimine dair bir kuram oluşturma derdinde değildir. Onun ilgisi, belirli toplum biçimlerinde sanat ile maddi üretim koşulları arasındaki özgül ilişkilerin nasıl değiştiğini bulmaya yöneliktir. Bu çözümleme çerçevesinde geliştirdiği kavramlarını, toplumsal gelişme süreci içerisinde sürekli olarak sınamış ve elden geçirmiştir. İşte bu nedenle Marx'ın analitik kavramları, bugünün model kurma peşindeki akademik yazarlarının talep ettiği kesinlikten yoksundur.

Değişmez, kesin olarak belirlenmiş kavramlar arayışı içinde olan akademik Marksistlerin, Marx'ın tarihsel materyalizminin belli kalıplara sokulamayan niteliği karşısında epey bir rahatsızlık duymaları kaçınıl-

mazdır. Callinicos'un, analitik Marksizmin kurucularıyla tarihsel materyalizmi uzlaştırma girişimi, kendi biçimci yaklaşımının bir sonucudur:

> Tarihsel materyalizmin temel kavramı, ne olursa olsun üretim biçimidir. Üretim biçiminin niteliğini belirlemek demek, o üretim biçiminin içerdiği üretim ilişkileriyle üretici güçlerin oluşturduğu özgül kombinasyonunun bir dökümünü vermek demektir. Son yıllarda bu kavramlar üzerinde epey bir tartışma söz konusudur; bu tartışma, Althusser ile Cohen'in, Marx'ta sürekli evrilen ve çoğun ekonomik anlamda kullanılandan ayrı olarak, tutarlı bir tarihsel materyalizm kuramı oluşturma çabalarının bir sonucudur (Callinicos, 1989:43).

Callinicos'un Marksizmi "tutarlı bir kurama" dönüştürme kaygısı, evrilen kavramların formel hale getirilmesiyle zihinlerin bulanmasına yol açmıştır. Tarihsel materyalizme temel olan şey, üretim biçimi gibi belli bir özel kavram değil, tarihsel özgüllük ilkesidir. Marx'ın tarihsiciliğini bu denli seçkin kılan şey, toplumsal biçimlerin tarihsel bakımdan göreli karakterinin ve dolayısıyla toplumsal ilişkilerin kaçınılmaz bir şekilde geçici olan niteliğinin farkında olmasıdır.

Marx'ın üretim ilişkileri ve üretici güçler gibi kavramları, "evrilip duran ve çoğun tutarsız bir tarzda kullanıldığını" belirtirken Callinicos'un kötülediği şey, kuramsal bir yetersizlik değil, tarihsel materyalist yöntemin karakteristik bir özelliğidir. Günümüz akademik Marksistlerinin tersine Marx, "üretim ilişkileri ile üretici güçlerin özgül kombinasyonunun" bir dökümünü vermek konusunda kesinlikten çok uzaktır. Marx, "akıldan hiç çıkarılmaması gereken" çok açık bir uyarıda bulunur: " Üretici güçler (üretim araçları) ve üretim ilişkileri kavramlarının diyalektiği", "sınırlarının ne olduğunun belirlenmesi gereken bir diyalektiktir" (1973:109). Marx'ın kavramlar arasına kesin sınırlar koyma konusunda kendine duyduğu "güven eksikliği", bir Cohen ya da bir Callinicos'un skolastik katılığıyla üstesinden gelinebilecek kuramsal bir ürkekliğin sonucu değildir.

Marx, kavramları dar sınırlar içerisine hapsetmekle değil, belirli toplum biçimleriyle üretim ilişkileri arasındaki özgül ilişkileri bulmakla ilgilidir. Yukarıdaki sözlerin ışığında bir hukuk ideolojisi düşüncesine ulaşır: "Burada tartışılması gerçekten güç olan nokta, üretim ilişkilerinin hukuk ilişkileri olarak eşitsiz bir biçimde nasıl gelişme gösterdiğidir" (Marx, 1973:109). Marx, kavramlar üzerinde değil, bunların birbirleriyle olan ilişkileri üzerinde yoğunlaşmıştır: Biçim ile öz, özne ile nesne, altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkileri tarihsel gelişimleri içinde ele almıştır. Jakubowski'nin kitabının en büyük meziyetlerinden biri, Marx'ın bu yaklaşımını titizlikle yeniden inşa etmesidir. Kendisinin de altını çizdiği gibi "bi-

linç ile varlık arasındaki ilişki, varlık dinamik bir süreç olarak algılanırsa anlaşılabilir ancak" (Marx, 1990:60).

Marx'ın en önemli kuramsal başarısı, toplumsal olguların tarihsel bakımdan özgül karakterini açıklamak olmuştur. Onun bilimsel sorgulamalarının amacı, farklı toplumsal belirlenimlerin özgül koşullar içerisinde birbirlerini nasıl etkilediklerini göstermektir. Marx'ın kullandığı kavramlar arasında kesin sınırlar olmayışı, onun özgün bir kuram oluşturma gayretkeşliğinin değil, toplumsal gerçekliğin sürekli değişkenlik gösteren doğasının bir sonucudur. Ancak toplumun tarihsel hareketini kendisine hedef alan bir kuram, bu tür kavramsal sınırları doğru bir şekilde saptayabilir ve ancak ondan sonra araştırma kapsamındaki özel konunun çözümlenmesine girişilebilir. Tarihsel materyalizm bu yolla kuramsal düşünmenin ufkunu genişletir, sorgulama bilincini yeşerterek geleneksel aklın donmuş kalıplarına meydan okur.

Kuram ve Pratik

Altyapı ve üstyapı gibi kavramların mekanik bir yaklaşımla karşıt kutuplara yerleştirilmesi ve model-kurma kültü, akademik Marksizme özgü düşünsel yaklaşımın mantıksal sonuçlarıdır. Bu okul açısından en keskin karşıtlık, kuram ile gerçeklik arasındaki karşıtlıktır. Akademik Marksizm'e göre, kuram açıklar, fakat beşeri ilişkilerin özüne dokunmaz. Toplumsa etkin müdahalede bulunma gibi bir deneyimi bulunmayan akademik kuram, arkadan gelerek olup bitenin bilgisini verir sadece.

Marksizm'e göre tarih, beşeri tarihtir; insan öznesinin nesnel güçlerle etkileşimi içinde yaratılır. Marksistlerin, tarihin sürgit hareketini tanımaları, tarihsel değişimin otomatik olarak gerçekleştiğine inandıkları anlamına gelmez. Belli bir toplumun değişim için yeterince olgunlaştığı bir zamanda bile, bu potansiyelin hayata geçirilebilmesi için nesnel faktörün aktif müdahalesi şart olmaktadır. İşte bu nedenle Marx, özne ile nesne arasındaki ilişkiyi ele alırken sürekli olarak kuram ile pratiğin birliğini vurgulamıştır. Tarih, sınıf savaşımlarının tarihidir; kapitalizmde değişimi gerçekleştirecek özne, işçi sınıfıdır. Öznenin tarih yapımına katılımı raslantısal/keyfi bir mesele değil, nesnel etmenlerin zorlamasının bir sonucudur.

Marx'ın sık sık alıntılanan "insanlar kendi tarihlerini yaparlar, fakat kendi istedikleri biçimde değil: insanlar kendi tarihlerini kendileri tarafından seçilen koşullar içinde değil, hazır bulduklan, verili, geçmişten aktarılan koşullar içinde yaparlar" şeklindeki sözü, özne ile nesne arasındaki ilişkiyi aydınlatmamıza yardımcı olur. Şu anki tartışmanın amacı açısından baktığımızda, bu ilişkideki aktif tarafı vurgulamak gerekli ol-

maktadır: İnsanların "kendi tarihlerini kendilerinin yaptıkları" gerçeğini... Bilinçli düşüncenin gelişimi -ki kısmen, toplumdaki devinimin kuramsal bir çözümlemeye tabi tutulmasının sonucudur- tarihsel değişim için bir diğer nesnel önkoşuldur.

Hem burjuva felsefesi hem de model-kurmacı felsefeler tek taraflı bir tutumla insanı ve insan eylemini toplumsal güçlerin bir ürünü olarak alır. Kuşkusuz Marx da bilinç ve davranış biçimlerinin toplumsal olarak belirlendiğinin farkındadır. Ne ki bu; Marksist görüşün ayırt edici bir özelliği değildir asla. Montesquieu'dan Feuerbach'a değin tüm materyalist filozoflar, insanların doğal ve toplumsal çevrenin ürünü olduklarının farkındaydılar. Marx ise, insanları basitçe içinde bulundukları koşulların ürünü olarak gören Aydınlanmacı görüşün çok ötesine gider ve insanlığın ayırt edici özelliğinin, doğal ve toplumsal dünyaya müdahale etme yoluyla kendisini dönüştürme kapasitesi taşıması olduğunu savunur. Marksizme göre insan bilinci, dünyadaki beşeri faaliyet sayesinde gelişir; bilinç, "toplumsal gerçekliği değiştirmede rol alan bir faktördür" (Jakubowski, 1990:61).

Marx'ın şu ünlü sözü, onun kuram ile pratik arasındaki ilişkiye diyalektik yaklaşımını özetler: "Bugüne kadar filozoflar yalnızca dünyayı çeşitli biçimlerde yorumladılar; oysa ki asıl sorun, onu değiştirmektir." Onun filozoflara yönelttiği polemikçi saldırının hedefi, modern toplumda hala egemenliğini sürdüren spekülatif kuramdır. Marx, asla eylemi düşünceyle dengeleme çabasına girmez. Fakat eylemi düşünceye özümseten bir yaklaşım geliştirir, zira düşünce eyleme yöneliktir. Marx, toplumu sırf spekülasyonla anlamanın olanaksız olduğu düşüncesindedir; yalnızca dünyaya aktif bir şekilde müdahale edilmesi gerçekliğin bilinçle kavranmasını sağlayabilir. Marksist kuram, düşünsel birikimini Marksist metinlerle oluşturmuş insanların kafasında keyfi bir biçimde değil, tarihin ortaya attığı problemlerle bağlantılı olarak gelişebilir. İnsan düşüncesi ile toplumsal gerçekliğin yüzleşmesinden doğan bilinç, potansiyel olarak, bu gerçekliğin dönüştürülmesinde bir öğe olabilir. Marksist kuram, eylemi bilinçle donatmanın bir aracıdır; bu bilinç de sonrasında tarihi yapmaya muktedir olan öznel faktörün gelişimine katkıda bulunabilir.

Marksist perspektiften bakıldığında, "kuramınızı pratiğe geçirin" şeklindeki şu bildik radikal öneri pek anlamlı değildir. Bu yaklaşım, önceden bütün ayrıntılarıyla tamamlanmış ve yalnızca uygulanmayı gereksinen bir kuramı varsayar. Marx, büyük ölçüde Hegel'e dayanarak, tarihsel gelişim sürecinin sürekliliğini vurgular; bu süreçte düşünce ve eylem mekanik olarak birbirinden ayrı öğeler değil, karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı öğelerdir. Ne ki Marx, Hegel'in düşünce ve eylem birliğini idealist bir tarzda ortaya koymasını ve tarihin, filozofların bilinci demek olan düşüncede gerçekleştiği yolundaki görüşünü eleştirir:

> Hegel'de tarihin *Mutlak Tin*'i, kendi malzemesini *Kütle*'de, uygun ifadesini ise *felsefede* bulur. Fakat filozof, tarihi yapan *Mutlak Tin* aracılığıyla, hareket sona erdikten sonra geriye dönerek özbilincine erişen biricik organdır. Filozofun tarihteki rolü bu geçmişe dönük bilince indirgenir, çünkü asıl uğrak *Mutlak Tin* tarafından bilinçsiz olarak meydana getirilmiştir. Böylelikle de filozof festival bittikten sonra (*post-festum*) sahnede görünür (Marx ve Engels, 1975: 85-86).

Hegel'in düşüncesinde bilinç geriye bakarak gelişme gösterirken, Marx'a göre insan artık derin düşüncelere ve spekülasyona dalan biri değil, toplumsal dönüşümde yararlı işlevleri olan bir öznedir. Bilgi verili birşey değil fakat pratik aracılığıyla içselleştirilen bir şeydir.

Marksizmin pasif akademik yorumlarının yıldızının parladığı bir zamanda, Jakubowski'nin kuram ile pratik arasındaki ilişkiyi ele alış tarzı olağanüstü derecede aydınlatıcıdır. Jakubowski şöyle yazar: "Gerçekliği bilen insan artık Hegel'in 'filozofu' gibi tarihin dışında kalmaz, fakat bizatihi kendisi toplumsal ilişkileri dönüştüren bir faktör olur. Kuram artık yalnızca 'festival sonrasında' (*post-festum*) varlık göstermez, fakat devrimci süreçte bir kaldıraç olur" (1990: 61). Jakubowski, eylemin, anlığın, yeni problemleri kuramlaştırma ve formüle etme çabalarının hiç durmayan toplumsal değişme sürecinin öğeleri olduğunu ve bu öğelerin birbirinden ve tarihin bütünsel hareketinden ayrı tutularak anlaşılamayacağını savunur. Kapitalist toplumda kuramın pratikten ayrılmasının üstesinden işçi sınıfının bilinçli savaşımı sayesinde gelinir. Marx'ın 1844'te yazdığı gibi: "kuram, kitleleri kucaklar kucaklamaz maddi bir güç haline gelir." Marksist kuramın gücü argümanlarının parlaklığından değil, bilinçten yoksun güçleri toplumsal değişme yolunda bilinçli kılma kapasitesinden kaynaklanır.

Jakubowski'nin, Marksizmin devrimci dinamiklerini yeniden kurma projesi, kuramı tarih içerisine yerleştirmedeki ısrarıyla başlar. Model kurma gayretindeki yazarların Marksist kavramları mekanik olarak birbirinden ayırmaları, onların toplumdan uzak olmalarının doğrudan bir sonucudur. Marksizmin toplumla etkileşimi bir kez ortadan kaldırıldı mı, Marksizm, Marksizm olmaktan çıkar ve şemalar, modeller ve biçimsel tanımlar peşindeki profesörlerin oyuncağı haline gelir. Bu tür akademik Marksistler diyalektiği küçümserler, çünkü kuramlarını pratikte sınamaktan çok, onu olgularla karşılaştırarak doğrulama arayışındadırlar. Jakubowski, kuram ile pratik arasındaki ilişkiye dair pek çok kritik sorunun üzerinde titizlikle durmuştur; fakat onun doğrudan dillendirmediği bir soruna değinmekte yarar var. Gördüğümüz gibi Marksist kuram, bilinçle donattığı sınıfın savaşımı aracılığıyla gelişir ve bu yolla işçi sınıfının savaşımı, kuramın yeterliliğini sınayacak araçları sağlar. Doğa bi-

limcileri açısından laboratuvarlarda yapılan deneyler ne ise, sınıf savaşımına yapılacak müdahale de Marksistler için odur. Ne var ki tarih her dönemde Marksist deney için aynı alanı sunmaz. Bir mücadele döneminin ardından görece durağan ve hatta tutucu bir dönem gelebilir. Bu nedenle Marksizm, kaçınılmaz bir biçimde, işçi sınıfı mücadelesinin inişli çıkışlı karakterine bağlı olarak eşitsiz bir gelişme gösterir. Bu, Marksist kuramın ve sınıf bilincinin gelişimine tarihsel açıdan göreli bir nitelik verir. Toplumsal eylemin sınırlarının dönemden döneme değişmesi, bilincin gelişmesinin önünde bir engel işlevi görür.

Jakubowski'nin kitabı birçok bakımdan, kuramın hayata geçirilmesini güçleştiren sınırların özellikle daraltılmış olduğu bir dönemin ürünüdür. Kitabın yazıldığı tarihte -1936- işçi sınıfı Avrupa'nın her yerinde faşizm önünde geriye çekilmiş durumdaydı; kitap, proletaryanın yenilgisine tanık olmuş bir çağın ürünüydü. Jakubowski'nin, yirminci yüzyılın en karanlık günlerinde Marksist kuramın özgürleşmeci itkisini dillendirirken bu derece ileri bir noktada olabilmesi olağanüstü bir başarıdır. Bununla beraber, Jakubowski 1930'lu yıllarda, doğru sorular sormanın ötesine geçemezdi; o dönemde yeni çözümler getirmeye çalışanlar hiç de hoş karşılanmıyordu.

Jakubowski'nin Lenin'e karşı eleştirel tavrı, Rus devriminin 1920'lerde yaşadığı yenilgi ve yalıtılmışlık koşullarında ele alınmalıdır. Jakubowski kitabında Lenin'i, varlık ve bilinci karşı karşıya getiren yazarların karakteristik özelliği olan ikici (dualistik) bir yaklaşımı benimsemekle suçlar. Lenin'in yazdıklarının bu şekilde yorumlanması, eğer 1909 tarihinde polemikçi bir üslupla kaleme aldığı *Materyalizm ve Ampriyokritisizm* adlı broşür onun tarihsel materyalizm konusundaki temel görüşleri olarak ele alınırsa, anlaşılabilir bir tutumdur. Ne ki Lenin'in bu konular üzerine daha sonra yazdıkları (*Felsefe Defterleri* adı altında toplanan bu yazılar büyük olasılıkla Jakubowski'nin elinde mevcut değildi), onun kuram ile pratiğin diyalektik birliğini olağanüstü bir açıklıkla kavradığını gösterir. Lenin, *Defterler*'de şunları yazar: "İnsan bilinci nesnel dünyayı yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda onu yaratır da", ve ekler "insan ve insanlığın pratiği, bilginin nesnelliğinin ölçütü, sınanışıdır" (1972:211-12). Lenin'in, materyalist diyalektiği ve yanı sıra kuram ile pratik arasındaki ilişkiyi yeniden kurması, gerçekte, Jakubowski'nin yaklaşımıyla büyük ölçüde uyum içindedir.

Burada Lenin'in itibarını savunmaya değil, kuram- pratik ilişkisinin Bolşevik gelenek içindeki derin kavranışına dikkat çekmeye çalışıyoruz. Lenin'i, 1914 ve 1916 yılları arasında Hegel'in diyalektik yöntemini yeniden gözden geçirmeye iten şeyin, 1914'te patlayan emperyalist savaşın işçi sınıfı hareketinin önüne koyduğu yeni sorunlar olduğunu herkes bilir. Bu

çalkantılı dönem Marksist kuramın bir sınamadan geçirilmesi ve dolayısıyla da geliştirilmesi açısından son derece elverişli fırsatlar sağlamıştır. Sonrasında Rusya'daki proleter devrim deneyimi, kuram ile pratik arasındaki ilişkinin daha önce benzeri görülmemiş bir şekilde derinlemesine kavranması sonucunu vermiştir.

1930'ların o çetin ortamında Troçki de, Jakubowski gibi, kuram-pratik ilişkisi üzerine fikir yürütürken Bolşevik geleneğin bu konudaki zengin deneyimlerini ortaya koyar:

> Marksizm kendini, bilinçten yoksun bir tarihsel sürecin bilinçli anlatımı olarak mütalaa eder... Bu süreç ancak en yüksek noktalarda, yani esaslı bir güce sahip kütlelerin toplumsal yaşamın o rutin kapılarını yerle bir ettiği ve tarihsel gelişimin en derin gereksinimlerine muzaffer bir ifade kazandırdığı zamanlarda kendi ifadesini bulur. Böylesi anlarda çağın en yüksek kuramsal bilinci, kuramın en uzağında kalmış olan ezilen kitlelerin o andaki eylemiyle karışıp birleşir. Bilincin, bilinç dışıyla yaratıcı bir tarzda birleşmesine biz genellikle esinlenim (ilham) diyoruz. Devrim, tarihin en şiddetli esinidir (1986:70).

Farklı zamanlarda farklı ülkelerde işçiler arasında görülen farklı bilinç düzeyleri, çeşitlilik gösteren entelektüel kapasitelerle değil, tarihin sunduğu fırsatlarla açıklanabilir ancak. Tarihsel sürece bilinç aşılama kapasitesi, işçi sınıfının ve onun savaşımının ilerlemesi sayesinde gelişir.

Peki Marksist teorinin kaçınılmaz olarak işçilerin günlük faaliyetlerinden uzak kaldığı, olağan toplumsal dönemlerde ne olur? Bu soru, 1930'ların sonunda kendi ülkesi Polonya'dan Nazi terörü nedeniyle kaçan Jakubowski'yi sürekli uğraştırmış olmalıdır. Bugün de özellikle geçerli olan bir sorudur bu. Geçtiğimiz 30 yıl boyunca ve özellikle 1980'lerde Marksizm sürekli bir ideolojik saldırıya maruz kalmıştır. Günümüzde, Doğu ve Batının entelektüel dünyası Marksizme amansız bir biçimde düşmandır. Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki başarısız Stalinist deneyimin, devrimci Marksizmin beyhudeliğini çürütülemez bir şekilde kanıtladığı düşünülmektedir. Geçtiğimiz 10 yılda Batıdaki işçi sınıfının sergilediği göreli edilgenlik, proletaryanın devrimci potansiyeli üzerinde ısrarla duran geleneksel Marksizmi tartışmalı hale getirmektedir. Marksizmin işçi sınıfına uzak kalışı, 1930'larda ne denli önemli bir sorunsa, bugün de o denli önemli bir sorundur. Ne yazık ki Jakubowski'nin bu soruna yaklaşımı, kitabının en hayal kırıcı bölümüdür.

Sınıf Bilinci

Jakubowski, Lenin'in örgüt kuramını şiddetle yerer. Lenin'in *Ne Yapmalı?* adlı kitabında geliştirdiği ünlü teze, yani sınıf bilincinin işçi sınıfının ver-

diği mücadelelerden kendiliğinden doğamayacağı, bu bilincin devrimci parti tarafından dışarıdan taşınması gerektiği yolundaki teze adeta meydan okur. Jakubowski, (1) Lenin'i, kuramı mücadeleden yalıtarak, kuram-pratik birliğini bozmakla suçlar; (2) Lenin'in, proletaryanın kendi başına yalnızca sendikal bir bilinç oluşturabileceği yolundaki görüşünün yetersiz olduğunu ileri sürer; (3) Marksizmin, işçi sınıfından kaynaklanan iki ayrı bilinç biçiminin birliği olduğunu ve bu nedenle de dışarıdan taşınmasına gerek olmadığını savunur.

Jakubowski'nin tutarlı bir biçimde tartıştığı konulara daha yakından bakalım.

Lenin'in, kuramı işçi sınıfına dışarıdan taşıma hakkındaki tezine yönelik itirazların çoğu, Marksist kuramın kökeni sorununu, kuramın gelişimi sorunu ile karıştırmaktadır. Marksizmin işçi sınıfının dışında doğmuş olması, yoruma açık olmayan somut bir gerçekliktir. Ne ki, kaynağı ne olursa olsun Marksizm, yalnızca, proletaryanın verdiği mücadelelerle oluşacak sınıf bilinciyle birlikte daha ileri noktalara erişebilir.

Buradaki asıl sorun, Marksist kuramın değil, sınıf bilincinin kökeni sorunudur. Lenin, işçi sınıfının kendi başına sınıf bilinci kazanamayacağını öne sürer; işçilerin yeterli derecede düşünsel yetiye sahip olmadıklarına inandığı için değil, sadece sınıf bilincinin kendiliğinden oluşmadığına inandığı için. İster işçi, ister entelektüel, ister kapitalist: Kimse kendi başına sınıf bilincine erişemez. Herhangi bir işçinin ya da işçi sınıfının herhangi bir kesiminin sahip olduğu deneyimin sınırlı karakterinden dolayı, sınıf bilincinin gelişimi de sınırlı kalmaktadır.

Bireyler ya da gruplar kendi özel deneyimlerinden kaynaklanan bir bilinçle içinde bulundukları koşullara tepki gösterirler. Lenin, sendikal bilincin, mücadele içerisindeki ücretli emekçilerin kendiliğinden gelişen tepkisi olduğunu ileri sürer; tıpkı anarşizmin öfkeli küçük burjuvazinin içgüdüsel bakış açısı olması gibi. Endüstriyel süreç içerisinde sanayi ya da hizmet sektörünün bir dalındaki işçiler belli bir işverenle ya da işveren grubuyla anlaşmazlığa düşerler. Sorguladıkları şey ücret, çalışma saati ve koşulları gibi işverenin sömürüsüne tabi olan konulardır; yoksa, sömürüye dayanan ücretli emek sistemini tümden karşılarına almamışlardır. Ücretli emek-sermaye ilişkisi büyük patlamalara yol açabilir, fakat bizatihi bu durum komünist devrim için tez elden bir hareketin oluşmasına sebep olmaz. Böylesi şiddetli kalkışmalar işverenleri tehdit etse ve daha da ileri gidip devlet yetkililerini karşısına alsa bile sistemi bir bütün olarak sorgulamaz.

İşçiler patronlarına ve polise karşı şiddete varan sert tutumlar sergileyebilirler, ama yine de bir bütün olarak kapitalist sistemin işleyişini işçi sı-

nıfı perspektifinden bakarak sorgulamazlar. Dolayısıyla, işçiler militanca davranabilir ama dünyaya genel bakışlarıyla, sözgelimi kadınlara ve siyahlara duydukları önyargılarla, kapitalizmin payandası olabilirler hala. Toplumun diğer kesimleri üzerinde de, bilincin gelişmesine ket vuran benzer sınırlamalar vardır: Anti-semitizme tepki gösteren Museviler sorun olarak Musevi olmayanları görebilir; ırkçılığa karşı savaşan siyahlar bütün beyazları düşmanları olarak kabul edebilir ve birçok kadın da cinsiyet ayrımcılığının sorumluluğunu kolay yoldan tüm erkeklerin üzerine yıkabilirler. Böylesi tepkiler edilgenliğe göre ileri bir adım sayılabilir, ancak bunlar kapitalist toplumdaki baskının niteliğine ilişkin çok sınırlı bir farkındalığı ifade eder; kısıtlı bir kişisel deneyimden genellemeler çıkarmanın kaçınılmaz sonucudur bu.

Belirli türde bir baskıya tepki olarak gelişen bilinç tek başına, toplumun genel olarak kavranmasına yol açmaz. Gerçekte ise herhangi bir grubun kısmi bilinci pekiştiği zaman bunun bölücü sonuçları olabilmektedir. Egemen sınıf, toplumu kaskaç altında tutmak için grupsal, ırksal ve cinsel ayrımları kullanmada çok usta olduğunu kanıtlamıştır.

Sınıf bilinci, kapitalist ilişkilerin bütüncül bir eleştirisi sayesinde gelişir. Bu bilinç, bireysel ya da grupsal deneyimin sınırlarını aşarak bir bütün olarak toplumu daha geniş bir bakış açısıyla anlamayı ön gerektirir. İşçi sınıfının bu bilince erişmesi benzersiz bir durum ortaya koya;, zira işçi sınıfının kendi kurtuluşunun önündeki koşul, toplumun bir bütün olarak aşılmasıdır. Geçmişteki diğer devrimci sınıfların tersine, işçi sınıfının koruması gereken özel ayrıcalıkları ya da grupsal çıkarları yoktur: Koruması gereken bir mülkiyeti yoktur. Varoluşunun bir gereği olarak işçi sınıfı kolektif çalışmaya zorlanmıştır, sahip olduğu konum da kolektif gücü tarafından belirlenir. İşçiler, birey olarak ya da birbirinden yalıtık kesimler olarak varlık gösterdiklerinde kapitalist sınıfın insafına kalırlar. Belli işverenlerin daha iyi ücret ve çalışma koşulları önerme yoluyla işçi sınıfının kimi kesimlerini satın almaya çalışması basitçe, sömürüyü daha iyi koşullarla gizleyip tahammül edilebilir kılmaya yönelik bir tutumdur.

İşçi sınıfını evrensel bir sınıf statüsüne yükselten ve ona tüm toplumun çıkarını temsil etme kapasitesi kazandıran şey, kendine has özel ve nesnel çıkarının olmamasıdır. İşçi sınıfı sadece sömürüyü yok etmekle değil, kapitalist toplumu yıktıktan sonra kendisini de ortadan kaldırmakla yükümlüdür. İşçi sınıfının kendi devrimci potansiyeline ilişkin daha gelişmiş bir bilinç kazanması için ekonomik taleplerin dışına çıkarak kapitalist düzeni daha geniş bir biçimde karşısına alması şarttır. Lenin, işte bundan dolayı sınıf bilincinin sendikalizmle sınırlı tutulamayacağını, fakat baskının her biçiminin reddini gerektirdiğini savunmuştur.

Kapitalizm yalnızca kolektif bir işçi sınıfı yaratmakla kalmaz, aynı zamanda onu meslek, beceri, ücret... vb. göre farklı kesimlere ve milliyet, ırk, cinsiyet, din... vb. göre farklı gruplara böler. Kapitalizm, ideolojisi ve pratiği ile her önemli toplumsal konuda kolektif bir bakış açısı yerine bireysel bakış açısını ön plana çıkararak bu bölünmeleri iyice pekiştirir. Saygıdeğer kamuoyuna göre sınıf diye bir şey yoktur; yalnızca kendilerini aile babası, çalışan anne, İngiliz yurtsever, futbol taraftarı, kilise müdavimi, hayvansever diye tanımlayan bireyler vardır. Bireycilik dalgası işçileri etkiler ve onların bağımsız bir sınıf olarak eylemde bulunma kapasitelerini dumura uğratır. Basit bir sendikalizm, bu türden geniş boyutlu ideolojik çarpıtmalara bir alternatif sunamaz. İşçi sınıfı bilinci ve politikası, ücretli emek sistemini reddetmenin yanında burjuva politik sisteminin bütününe karşı bir alternatif oluşturmayı da gerektirir.

Hiçbir birey, diğer bireylerden yalıtık yaşayarak kendi yaşam deneyimini aşamaz. Ancak örgütün, kolektif etkinliğin, müdahaleci devrimci partinin sayesindedir ki bu bölük pörçük deneyimler, toplumu genel olarak kucaklayan bir bakış açısında sentezleşebilir. Devrimci parti, ancak bireysel devrimcilerin kendi kişisel deneyimlerinin daracık sınırlarını söküp atmaları için gerekli olacak ölçüde işçi sınıfının dışında durur. Grupsal deneyimin sınırları ve buna tekabül eden bilinç, Lenin'in örgüt kuramının ana itkisi olmuştur. Jakubowski'nin kuram ve pratik tartışmasını tamamlamak için örgüt sorununa daha yakından bakmak gerekmektedir. Kuram nasıl pratik kuram ve pratik nasıl bilinçli pratik haline gelebilir?

Kuram otomatik olarak pratiğe dönüşmez. Lukacs, kuramın "pratik içerisinde kendini gerçekleştirme yoluna girmeye niyetliyse" "örgütsel bir kol" geliştirmek zorunda olduğunu öne sürer (1968:299). Örgütsüz kuram olsa olsa, sonuçsuz fikirler bütünüdür. Kuram, ancak örgüt aracılığıyla sınanabileceği bir biçime bürünür. Kuram ile pratik arasındaki ilişki çoğunlukla yarı-bilinçli bir ilişkidir; bu ilişkiyi bilinçli kılmak için gerekli olan şey örgüttür. Lukacs sorunu değişik bir açıdan ele alarak örgütü "kuram ile pratik arasındaki bir dolayım biçimi" olarak tanımlamıştır (1968:299). Kuram, örgüt aracılığıyla, tarih üzerinde edimde bulunma potansiyeli kazanır. Bir kez örgüt aracılığıyla ifade edildiğinde kuram, eylem aracılığıyla kendisiyle uyuşmaya zorlanır ve sınıf bilinci bir gerçeklik haline gelebilir. Parti aracılığıyla da çeşitli deneyimlerin bir sentezine ulaşılarak kapitalist toplumun bütünsel bir eleştirisi yeniden üretilir.

Sınıf bilinci kolayca ifade edilebilen bir şey olmadığı için tartışmalı bir konu olarak kalmıştır hep. Bu bilincin temeli, işçi sınıfının deneyimi ve mücadelesidir. Ancak benzer ilişkilerde olduğu üzere, sınıfsal mücadele ile sınıf bilinci arasında doğrudan ya da otomatik bir bağlantı kurulamaz. İnsanlar belli mücadele biçimlerini daha geniş bir bütünselliğin

içine yerleştirerek kısmi kavrayışların ötesine geçer ve bir bütün olarak işçi sınıfının dünya görüşünden kaynaklanan geniş boyutlu bir bilinç edinirler. Örgüt, bu kavrayışın bilinçli bir deneyime dönüşmesine yardımcı olan araç konumundadır.

Bilinç, doğrusal ve kümülatif bir tarzda değil, özgül deneyimlerle belli bir ilişki içerisinde gelişir. Toplumsal gelişmenin bir evresindeki farkındalık düzeyinin bir başka zaman ve yer için de geçerli olmasının garantisi yoktur; eğer böyle olsaydı, dünya devrimi uzun süre önce başarıya ulaşmış olurdu. Tarihteki savaşlardan çıkarılan dersler insan düşüncesinde sabit olarak kalmaz. Yenilgi dönemlerinde geçmişin dersleri ve kavranışı yaşanan anın acil sorunları tarafından bastırılır. İstikrarlı bir kapitalist yönetim altında süregiden rutin bir yaşam içerisinde, geçmişin kolektif mücadele deneyimi edilgenliğin ve tutuculuğun kullanılmaya hazır panzehiri olamaz. Yine de geçmiş mücadelelerden damıtılan deneyimler sınıf bilincinin yeniden oluşturulmasında önemli bir kaynaktır. Örneğin Rusya'da 1905'teki ilk devrim girişiminin yenilgisi, 1917'deki başarılı devrimde işçi sınıfının rolünün açıklığa kavuşturulmasını sağlamış ve böylece kuramsa çok önemli bir girdi sunmuştur. Örgüt, işte bu noktada önemlidir. Gericiliğin egemen olduğu dönemlerde devrimci örgüt yalıtılmışlık, tutuculuk ve sıradanlaşma baskılarından bağışık değildir. Fakat parti, kuramın ifade edildiği bir yapı olmakla, geçmiş deneyimlerin günümüzün ve geleceğin sorunlarıyla ilişkilendirilerek değerlendirilmesini sağlayan bir araç konumundadır. İşçi sınıfı kendiliğinden, kendi tarihinin bilincinde olamaz, bu bilinç parti aracılığıyla canlı tutulur.

Toplumun mevcut durumu, sınıf bilinci sorununu daha fazla bulandırmadan açıklığa kavuşturmanın ne derecede mümkün olduğu sorusunu iyice çetrefilli kılar. Sorunun entelektüel çözümleri yoktur, söz konusu olan şey eylem olasılığıdır sadece: Bu eylem de kişisel ve keyfi bir tarzda değil, örgüt aracılığıyla kolektif bir tarzda düzenlenmelidir. Örgüt eyleme bilinçli bir doğrultu kazandırıp eylemin sonuçlarını özümseyebilir. Eylem, düşünce için gerekli olan materyali sağlar; örgüt de daha sonraki eylemlere bir biçim kazandıracak tarzda bu düşünceden yararlanır.

Bugün, sınıf bilincine ilişkin sorunlarla ciddi olarak ilgilenen herkesin Jakubowski'nin kitabını okuması gerekir. Onun, Marksizmin hümanist geleneğini yeniden inşa edişi, bugün Marksizm diye kabul edilen kasıtlı yorumların karşısında önemli bir engeldir. Gene onun, toplumsal değişimin öznesi olarak proletaryanın ancak sınıf bilincinin gelişmesi sayesinde rolünün gereğini yerine getirebileceği yolundaki tezi, Jakubowski'yi gelenek içerisinde sağlam bir yere oturtur. Tarihsel özgüllük ilkesini vurgulayışı ise, akademisyenlerin Marksist kurama giydirmeye çalıştıkları formalizmin o deli gömleğini yırtıp atmada kilit bir öneme sahiptir.

Jakubowski'nin yeniden yayımlanan bu eseri, Marksist kuramın, esas olarak kendi kavramlarına ilişkin steril spekülasyonlarla değil, çağdaş ta-rihin ortaya koyduğu sorunlarla ilgilenmesi gerektiği düşüncesini kafalarda uyandırabilirse, sınıf bilincinin gelişimine önemli bir katkı sağlamış olacaktır.

Jakubowski, F. (1990) Ideology and Superstructure in Historical Materialism, Londra: Pluto.

Çeviren: İbrahim Yıldız

Notlar

1 Marx, kendisini eleştiren Wagner'e, kullanım değeri ve değişim değerini 'değer kavramından' çıkarsadığı için şiddetle itiraz eder. Marx, "bunlann hepsi boş laf" diye yazar, "ben, 'kavramlan' temel alan bir yol izlemem.[Bu alıntının çevirisi şu kitaptan alınmıştır: Marx, K. (1993) Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, çev. S. Belli, Ankara: Sol, 23].

2 Bu deyimin kullanımına bir örnek için bakınız: Bottomore, T. (1987) Sociology: A Guide to Problems and Literature, Londra: Allen & Unwin, 53.

Kaynakça

Althusser, L. (1977) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londra: New Left Books.

Callinicos, A. (1989) *Making History: Agency, Structure and Change in Social Theory*, Oxford: Polity Press.

Cohen, G.A. (1988) History, Labour, and Freedom: Themes From Marx, Oxford: Polity.

Elster, J. (1985) *Making Sense of Marx*, Cambridge University.

Engels,F. (1975) "Engels to Ernst", *Marx and Engels Selected Correspondence* içinde, Moskova: Progress.

Engels, F. (1975) "Engels to Schmidt", *Marx and Engels Selected Correspondence* içinde, Moskova: Progress.·

Grossman, H. (*tarihsiz*) "The Evolutionist Revolt Against Classical Economics", *The Journal of Political Economy*, 51(5-6).

Harman, C. (1986) "Base and Superstructure" *International Socialism*, 32.

Jakubowski, F. (1990) *Ideology and Superstructure in Historical Materialism*, London: Pluto.

Lenin, V.İ. (1972) " Philosophical Notebooks", *Collected Works*, cilt 38.

Lukacs, G. (1968) *History and Class Consciousness*, Londra: Merlin.

Marx, K. (1968) *Theories of Surplus Value* Cilt: 1, Moskova: Progress

Marx, K. (1970) *A Contrubution to the Critique of Political Economy*, Moskova: Progress.

Marx, K. (1973) *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin.

Marx, K. (1974) *Capital*, cilt 1, London: Lawrence and Wishart.

Marx, K. (1975) "Marx to Schweitzer", *Marx and Engels Selected Correspondence* içinde, Moskova: Progress.
Marx, K., Engels, F. (1975) "The Holy Family", *Collected Works*, cilt 4, London: Lawrence and Wishart.
Trotsky, L. (1986) *Trotsky's Notebooks, 1933-35. Writings on Lenin, Dialectics and Evolutionism*, New York: Columbia University.

Praksis (1) 2001, 247-60.

kitap eleştirisi

Anthony Giddens (2000) **Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi** *çev. Ü. Tatlıcan, İstanbul: Paradigma.*

Anthony Giddens'ın Çağdaş Eleştirisi

A. Ekber Doğan

Başta, sosyoloji, metodoloji, siyaset bilimi, kentleşme olmak üzere sosyal bilimlerin pek çok alanıyla ilişkili ve geniş bir ilgiyle karşılanan onlarca yapıtı bulunan Anthony Giddens 1970'lerden beri Batı Avrupa'da sosyal teori alanının önemli otoritelerden biri sayılmaktadır. Üretken ve etkili bir sosyal bilimci olarak Giddens'ı önemli kılan birkaç özelliği daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Fabiancı sosyalistlerce yüzyılın başlarında kurulmuş bulunan ve alanının en saygın okullarından biri olan Londra Ekonomi Okulu'nun (LSE) şu anki rektörü olması iken, ikincisi, İngiltere'nin önemli yayınevlerinden Polity Press'in ve *Theory and Society* dergisinin sahibi olmasıdır. Kartvizitindeki bu sıfatların yanında, Giddens'ın adı, *Üçüncü Yol* konusunda Tony Blair, Bill Clinton gibi emperyalist ülke liderlerine yaptığı danışmanlıklardan sonra daha da popülerleşmiş ve toplum bilimleri kürsülerinin yeni bilgelerinden biri haline gelmiştir.

İleri kapitalist ülkelerde 1945'lerden beri geçerli olan; genişleyen ekonomi, güçlü sendikalar, etkin sosyal demokrat partiler, yüksek ücretler üzerine kurulu bulunan denge; 1970'lerin ekonomik krizinin ardından bozulma sürecine girmiş ve neo-liberal politikalarla, esnek üretim teknikleriyle, sosyalist blok ülkelerinin birer birer kapitalizme dönüşüyle yerle bir olmuştur. Giddens, böyle bir konjonktürün ürünü olan 'küreselleşmeyi' olumlayan ana akım sosyal bilimcilerin başında gelmektedir. Sermayenin hareket ve değerlenme alanı ile hızını artıran 'küreselleşme'yi, neo-liberal yeniden yapılanma süreciyle ilişkisini göz ardı ederek ele alan Giddens; onu, teknolojik gelişmelerin sonucunda açığa çıkan çelişkisiz ve alternatifsiz bir dönüşüm süreci olarak sunmaktadır. Ne var ki, Giddens gibi TINA'cı (*There Is No Alternative-Alternatif Yok*) tüm ideologların atıp tutmalarına karşın, bu sürecin içerdiği çelişki ve direniş potansiyelleri kendisini 1998 Uzakdoğu ve Rusya ekonomik krizleriyle, Seattle, Prag gibi gösterilerle, son yıllarda onbeş Avrupa Birliği ülke-

sinin ondördünde sosyal demokrat hükümetlerin iktidara gelmesiyle ortaya koymuştur. *Socialist Register* dergisi editörlerinden Leo Panitch'in de işaret ettiği gibi, 'küreselleşme'nin doğurduğu bu sonuçlarla *Üçüncü Yol* arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır (1999:39).

Giddens'ın, geliştirilmesinde büyük pay sahibi olduğu Üçüncü Yol siyasetine bakıldığında bu politika önerisinin sosyal demokrasiyi tanımlayıcı geleneksel çizgisinden saptırdığı, politikalarından uzaklaştırdığı görülmektedir. "Sol ve sağın ötesinde olduğu" gibi apolitik bir iddiayla sol bir çizgiden merkeze doğru kayışı ifade eden Üçüncü Yolla birlikte, refah devletinden ve ulusal kalkınmacılıktan vazgeçen sosyal demokrasi, sermayenin gözüne girerken siyaseten bindiği dalı kesen bir konuma düşmektedir. Başka bir deyişle, Üçüncü Yol, sosyal demokrasiyi muhafazakar politikacıların (*Reagan, Thatcher, Kohl*) iktidarda bulunduğu 1980'li yıllar boyunca uyguladıkları yeni sağ politikalara ve neoliberal yeniden yapılanma sürecine -şimdilerde küreselleşme diye adlandırılan yeni dünya düzenine- uyarlama işlevi gören bir politika önerisi olarak nitelendirilebilir[1].

Giddens'ın Üçüncü Yolla birlikte popülerleşmesi Türkiye'de kendisini; kimisi ilk kez 20-25 yıl önce basılmış olan kitaplarının birbiri ardına, 'bit pazarına nur yağması' misali Türkçe'ye çevrilip yayımlanmasıyla[2], akademide kendisine artan sıklıkta göndermede bulunulmasıyla, çeşitli dergilerde söyleşileri ve yazılarının çıkmasıyla dışa vurmaktadır. Kitap, makale ve söyleşileri sosyal demokrat, liberal, sol liberal (radikal demokrat), İslamcı geniş bir yayıncı çevre tarafından dolaşıma sokulan Giddens'in düşüncelerine gösterilen derin ilgi bu sosyal bilimcinin değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır.

Bir kitap eleştirisi niteliğindeki bu çalışmada, Anthony Giddens'ın *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi* (bundan sonra *TMÇE* olarak anılacaktır) adlı kitabı tarihsel materyalizme getirdiği eleştirilerin kuramsal temelini ve kavramsal çerçevesini oluşturup sunduğu ilk beş bölüm üzerinde odaklaşılarak (kitabın bütünü de göz ardı edilmeden) değerlendirilecektir[3].

TÇME'nin Kavramsal Çerçevesi ve Eleştirilerinin Değerlendirilmesi

Genel Olarak TMÇE

Genellikle yorumsamacı ve anti-Marksist kitaplar yayımlamasıyla bilinen *Paradigma Yayınları* tarafından basılan Giddens'ın *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi* kitabının ilk baskısı 1981 yılında İngiltere'de yapılmıştır[4].

Giddens'ın bu kitabı, orijinali 1979'da yayımlanan *Central Problems in Social Theory*'nin (*Sosyal Teoride Merkezi Problemler*) bir devamı niteliğindedir. Bu nedenle, TMÇE'yi daha iyi anlamak için sözü edilen kitapta geliştirilen teorik düşüncelere de bakılmalıdır. Yapısalcı düşüncenin ana akımlarının eleştirildiği ve bir eylem teorisinin geliştirildiği kitap, toplumsal teoriyi yeniden yapılandırma girişimi olarak değerlendirilebilir. Kitapta Giddens, görüşlerini *'yapılaşma teorisi'* ve zaman-mekan ilişkilerinin sosyal teorinin merkezine konulması gerektiği savı üzerinden geliştirmiştir. Giddens bu kitabında geliştirmeye başladığı yapılaşma teorisiyle, 'praksis'i ve 'toplumsal yeniden üretim'i -sürekli akış halindeki bir hareket olduğunu söylediği- zaman ve mekanda yeniden kavramlaştırma çabasına girişmiştir. Ona göre, bu sayede toplumsal teorinin gereksinimi olan özne ile yapının ve öznellikle nesnelliğin diyalektik etkileşimi yakalanabilecektir (Giddens, 1979:2). Giddens bu savlar üzerinden Marksizmle başlattığı polemiği TMÇE ile sürdürmüştür. Nitekim, 1982 yılında yapılan *Symposium on Giddens* (Giddens Üstüne Sempozyum) başlıklı toplantıda, Giddens bu çalışmalarının amacını Marksizmin yapıbozumu üzerinden sosyal teorinin yeniden yapılandırılması olarak açıklamıştır (Giddens, 1982:63,107).

Thompson'un ifadesiyle "Marx ve Engels'in ilk doğan entelektüel çocukları" olan tarihsel materyalizmi (Thompson, 1994:36) terk edilmesi gereken bir teori olarak mahkum eden, ancak onların ikinci çocukları olan emek-değer teorisini oldukça önemli bulduğunu belirttiği TMÇE kitabıyla Giddens, ilk anda Anglo-Sakson Marksistleri arasında bir şaşkınlığa yol açmıştı. Marks'ın kimi argümanlarına (kapitalist emek sürecinin analizi, emek-değer teorisini kullanması) kimi Marksistlerden daha yakın olduğu izlenimi veren Giddens'ın ortaya attığı eleştirileri yanıtsız bırakmayan Callinicos (1985) ve Wright (1983) bile TMÇE'yi farklı ve önemli bir kitap olarak karşılamıştı. Ne var ki, Giddens'ın bu kitabındaki *non-Marksist* (Marksist olmayan) görüşlerin, sonraki *Beyond Left and Right* (1994), *Üçüncü Yol; Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi* (2000) gibi yapıtlarında, Marksizmin bütünüyle reddedildiği anti-Marksist bir yaklaşıma evrildiği görülmektedir.

Dünya tarihinin önceki evreleri ile bağlantılı olarak, kapitalizmin ortaya çıkışı ile ilgili olgular üzerinde odaklaştığını belirttiği kitabında Giddens'ın tarihsel materyalizm eleştirisi, bu materyalist tarih kavrayışının birbiriyle bağlantılı üç tezi üzerinden yükselmektedir. Giddens geçersizleşmiş kabul ettiği ya da yanlış bulduğu söz konusu tezleri: insan toplumları tarihinin üretici güçlerin ilerleyici büyümesine göre anlaşılabileceği tezi, şimdiye kadar varolan tüm toplumların tarihinin sınıf mücadeleleri tarihi olduğu tezi ve Marx'ın toplumların evrimi şemasının[5] dünya tarihinin analizinin savunulabilir bir temelini oluşturduğu tezi biçiminde sıralamıştır (Giddens, 2000: 2)[6].

Giddens'a göre, tarihsel materyalizm, yalnızca ufak parçaları Marx'ın çeşitli yazılarından seçilip çıkarılabilecek bir insan praksisi teorisinin daha soyut unsurlarını somutlaştıran bir şey olarak ele alınırsa bir değer taşır (2000:2). Diğer eleştiriler bir yana, onun sosyal teoriye katkı yapan bir unsur olarak olumladığı praksisle ilgili bu nokta bile tartışmalıdır. Çünkü, Giddens'ın önerisi, Gramsci'nin praksis felsefesi diye adlandırdığı Marksist teorinin toplum-bilimsel odağını oluşturan bir öğretiyi, yeni bir praksis teorisinin somutlanması amacıyla parçalayarak seçmeci biçimde kullanmaktır. Giddens'ın praksis konusunda kitabının ikinci bölümünde daha açık biçimde sunduğu görüşleri praksis'i tarihsel materyalizmin materyalist öğeleri ile birlikte ele almadığı, bilme-eyleme ilişkisini dolaysız bir özdeşleşme biçiminde bir kavrayışla geliştirdiği için hatalıdır. Buna ek olarak, hepsi insan toplumlarının tarihine bir bakış yöntemi bütününün birbirine geçmiş yönlerini böyle parçalayarak ele alan Giddens, [illegible]nların kitaptaki temel iddiaları olduğunu belirtmektedir. Yazar bu iddialar üzerinden giderek, tarihsel materyalizmin özünü oluşturan üretim tarzının genelde belirleyici olduğu ekonomik (alt)yapının toplumun gerçek temeli olduğu savını çürütmeye çalışmaktadır. Nitekim, Giddens bunu kitabının önsözündeki şu sözlerle dışa vurmaktadır: "Her şeyden önce, bu kitabın büyükçe bir bölümü 'üretim tarzı' kavramının şu ya da bu şekilde kullanışlı bir araç olduğu fikrine karşı bir saldırı içermektedir" (2000:7).

Kavramsal Çerçeve ve Eleştiriler

Sosyal Teoride Merkezi Problemler kitabında ortaya attığı ve Giddens'ın genel toplumsal yapı ve aktör teorisi olan yapılaşma teorisi, Wright'ın da belirttiği gibi karmaşık ve anlaşılması güç bir reçetedir (Wright, 1983: 12). İyi bir sosyal teori neleri kapsamalı diyerek yazılan ve on temel özellik üzerinden çerçevesi çizilen yapılaşma teorisi, zaman ile mekanın arasına disipliner bir çizgi çekmenin ve zamanı artzamanlı ya da toplumsal değişme ile denk görmenin mantığını reddetmekte, zaman-mekan ilişkilerini toplumsal sistemlerin kurucu özellikleri olarak benimsemektedir (2000: 31-32). Giddens geliştirdiği bu 'teori'den hareketle, yapısalcı ya da ilişkisel Marksistlerin 'gerilim ve çelişkileriyle anlamlı bir bütün olarak toplum' anlayışını eleştirmektedir. Ona göre bu anlayış, toplumsal sistemleri an ve bütün içinde almayıp, egemenlik yapılarının varlığını kabul etmeyerek, ekonomik altyapıyı son kertede ya da genel olarak belirleyen öğe olarak kabul ederek, işlevselci bir tona sahip olmaktadır.

Her ne kadar belli Marksist yaklaşım ve üretimlerin belli işlevselci yanlar taşıdığı, işlevselci kategori ve açıklamaların aşırı ölçüde kullanıldığı 1970'lerden beri Marksistler arasında da tartışılmakta ise de, Gid-

dens'ın getirdiği toplumsal sistemleri an ve bütün içinde almamak, egemenlik yapılarının varlığını kabul etmemek suçlamaları haksızdır ve hiç de çağdaş değil, artık eskimiş eleştirilerdir. Giddens bu noktada, toplumsal bütünün parçalarının toplumsal sistemin olumsal olarak yeniden üretimiyle birbirine bağlandığını savlamaktadır.

Yapılaşma teorisinde, toplumsal sistemin söz konusu olumsal yeniden üretimi ise yapı-aktör etkileşimiyle gerçekleşmektedir (2000:28). Bu noktada Giddens, geliştirdiği yapının ikiliği kavramıyla özne-nesne dikotomisini aştığını iddia etmektedir. Ne var ki, -yapılaşma teorisinin üçüncü özelliğinde- yapıyı kavramlaştırırken onun toplumsal pratiğin yalnızca ikincil görünümü olabileceğini, bilgi sahibi insan öznelerin yaratıcı müdahalesine bağlı olduğunu söyleyerek, aktör-yapı ikileminde fiilen aktör kutbuna yerleşmektedir (Giddens, 2000: 28; Habermas, 1982: 286).

Giddens'ın özne-nesne dikotomisi olarak koyduğu, ancak tüm iddialılığına rağmen aşamadığı görülen sorunun üstesinden ancak, düşünce ve varlığın maddi birliğine dayanan ve 'evrensel iç bağıntıların bilimi' olan diyalektik materyalist bakış açısı ve onun praksis anlayışıyla gelinebilir. Bu bakış açısının en özlü ifadelerinden biri Marx'ın, "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan belirli olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar" (1990:13) sözüdür. Kendi istediği değil, hazır bulduğu koşullar içinde etkinlikte bulunan ve gerçekliğin ne olduğunu kendi gerçekliği kadar bilebilen insan tarihin öznesidir ve maddi gerçekliği değiştirirken kendisi de değişir.

Yapılaşma teorisinin açıklandığı birinci bölümün ardından Giddens, ikinci bölümde tarihsel materyalizm eleştirisini zamansal-mekansal ilişkilerin toplumsal sistemlerdeki eklemlenişinin önkoşulu kabul ettiği gücün oluşumuyla geliştirmektedir. Ona göre, güç ve egemenlik yapıları Marx tarafından doyurucu biçimde teorize edilmemiştir. Bu durum Marx'ın tarihsel analiz şemasının, yani tarihsel materyalizmin sınırlılıklarının bir sonucudur (2000:4). Burada Giddens, birinci bölümde açıklamaya çalıştığı ve özne-yapı ikiliğinde özneci konuma düştüğü yapının ikiliği kavramı çerçevesinde egemenlik-güç ilişkisini ele almakta ve 3., 4. ve 5. bölümlerde tarihsel materyalizmin tarihsel gelişim şemasına karşı geliştireceği yeni bir tarihsel gelişme teorisinin alt yapısını kurmaya çalışmaktadır.

Giddens'a göre insan failinin dönüştürücü kapasitesi, yani aktörün olayların akışını kendi yönüne çevirecek biçimde müdahil olma yeteneği olarak anlaşılması gereken güç (2000:4,30), insanların maddi dünya (tahsis kaynakları) üzerindeki ve toplumsal dünya (otorite kurma kay-

nakları) üzerindeki egemenliğini içeren egemenlik yapıları içinde ve bu yapılar aracılığıyla oluşmaktadır (2000:99). Giddens güç ilişkilerinde kullanılan ve yeniden inşa edilen kaynakların yapılaşmış dengesizliklerini gösteren egemenliğin (2000:54), hangi tip kaynağın eşitsiz olarak dağıtıldığına bağlı olarak başlıca iki temel kaynağı bulunduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda, birer egemenlik kurma (hakimiyet sağlama) biçimi olan bu kaynaklar; çevrenin maddi özellikleri, maddi üretim ve yeniden üretim araçları ve üretilmiş nesnelerden oluşan *tahsis kaynakları* ve toplumsal zaman-mekan organizasyonu, insan bedeninin üretimi/yeniden üretimi, insanların yaşam fırsatlarının örgütlenmesinden oluşan *otorite kurma kaynaklarıdır* (2000:56).

Kaynakların asimetrik dağılımının dışa vurumu olarak *zamansal-alansal uzaklaşma (zaman-mekan mesafeleşmesi)*[7] her toplumdaki güç ve egemenlik biçimlerini belirlemektedir (2000: 98-99). Güç ve egemenliğin (hakimiyetin) insanların toplumsal yaşamları içine işlediğini savlayan Giddens, tezinin (tarihsel gelişme teorisinin) ana çizgisini şöyle sunmaktadır: "Güç, egemenlik yapıları içinde yer alan tahsis ve otorite kurma kaynaklarına özgü dönüşüm/dolayım ilişkileri aracılığı ile oluşturulur" (2000:99). Ona göre tarih, bir zaman-mekan mesafeleşmesi sürecidir. Bu süreç, göçebe kabilelerden başlayarak yüksek düzeyde hazır bulunuşluluğun zaman içinde yitirilmesiyle yaşanmıştır.

Bu teori çerçevesinde toplumları sınıflı ve sınıflara-bölünmüş diye ayıran Giddens, her iki kategoride de sınıfların bulunduğunu ancak, kapitalist olmayan bütün uygarlıkların toplumsal yapısını anlatırken kullandığı sınıflara-bölünmüş toplumlarda 'sınıfsal analizin söz konusu toplumların organizasyonlarının temel yapısal ilkesini belirlemekte bir temel olarak hizmet etmediği toplum biçimlerini anlattığını' öne sürmektedir (2000: 116). Ona göre yalnızca kapitalizm bir sınıflı toplum biçimidir. Çünkü kapitalizmden önce otorite kurma geçerli egemenlik kurma biçimiyken (2000:99), kapitalizmde egemenliğin kaynağı tahsis etme biçimleriydi (2000:5,116). Bu nokta Giddens'ın tarihsel materyalizm eleştirisinde merkezi önemdedir çünkü böylece, üretici güçlerin gelişim düzeyi yerine kullandığını belirttiği tahsis kaynaklarının birikiminin tüm temel toplumsal değişme süreçlerinin itici gücü olduğunu ileri sürmenin yanlışlığını ortaya koyduğunu savlamaktadır. Bu teorisiyle Giddens, ekonomik ya da 'sınıf indirgemeci' bir teorinin yerine, yine sınıfların varlığını kabul eden ama, -kendisinin 'zaman-mekan mesafeleşme düzeyi' dediği- 'güç ve egemenlik biçimleri indirgemeci' bir tarih ve toplum teorisi geliştirmektedir.

Giddens TMÇE'deki amaçlarından birinin de tarihsel materyalizmin tarihsel evrim şeması özelinden hareketle toplumsal teorideki bütün ev-

rimci düşünce biçimlerinin yanlışlığını göstermek olduğunu belirtiyor. Ona göre, üretici güçlerin tarih içerisinde sürekli gelişmek yönünde bir genel eğilime sahip olduğu, bu nedenle tarihsel materyalizmin temel aldığı üretim güçleri ve ilişkileri diyalektiğinin tarihsel gelişme analizi için genel düzeyde uygulanabilir bir temel oluşturduğu tezi eldeki verilerle yanlışlanmıştır (2000: 95-6). Ne var ki dikkat çekici olan, Giddens'ın bu konuda gönderme yaptığı çalışmaların büyük ölçüde ilkel toplumlar üzerine olmasıdır[8]. Örneğin, Giddens'ın bu konudaki eleştirilerinin önemli bir kısmı, Gordon Childe'ın ilkel toplumları tarihsel materyalist bir çerçeveden inceleyen *Man Makes Himself* (İnsan Nasıl İnsan Oldu) ve *The Urban Revolution* (Kentsel Devrim) başlıklı kitapları üzerinedir. Giddens, Childe'a yönelik eleştirilerini gerekçelendirirken Jane Jacobs'un Çatalhöyük kenti üzerine yaptığı *The Economy of Cities* (Kentlerin Ekonomileri) kitabını kendine dayanak almıştır[9] (Giddens, 2000: 104-106). Jacobs'un kitabından yararlanılarak TÇME'nin 104, 105, 106, 107'nci sayfalarında yazılanlar, avcılık ve toplayıcılıkla uğraşan toplulukların, nitel bir dönüşüme uğramadan, artık biriktirme olanağına eriştiği, yerleşik hayata geçtiği, hatta Çatalhöyük gibi işbölümü ve uzmanlaşmayı (en azından kafa ile kol emeği, kır ve kent arasında) ön gerektiren kentleri oluşturduğu anlamına gelmektedir. Giddens'ın eleştiri (yapıbozum) amacıyla savunduğu bu türden "özgün" fikirlerin toplandığı dördüncü bölümde, yazının ortaya çıkışı ile ilgili ortaya attığı iddia da değinilmeden geçilecek cinsten değildir. Giddens burada, yazının üretici güçlerin gelişmesinin ortaya çıkardığı bir olgu olarak değerlendirilmesine karşı kendi tarih teorisine uygun olarak; "yazma, her yerde dolaysız bir saklama biçimi olarak, yani büyüklüğü artan toplumların yönetimiyle ilişkili bilgiyi kayıt aracı olarak ortaya çıkmış gibi görünmektedir," gibi aynı zamanda ('görünmektedir' diye bitirmesinden dolayı) biraz muğlaklık da içeren bir cümle kullanıyor (2000:102). Halbuki, 1983'te yayımlanan bir derleme kitapta D. Schmandt-Besserat'ın *The Earliest Precursor of Writing* (Yazının En Erken Habercisi) başlıklı makalesinde bir kez daha yazının kökeninin, neolitik çiftçiler tarafından yiyecek stoklarının çetelesini tutmak amacıyla yazdıkları tabletler olduğunu ortaya koyulmuştur (aktaran Callinicos, 1985:150). Kapitalizm öncesi sınıflı toplumlarla ilgili olarak yapılan ve üretim tarzı ve toplumsal sınıflar gibi tarihsel materyalizmin temel kavramlarının açıklayıcılığını ve kullanışlılığını bir kez daha ortaya koyan G. E. M. Ste Croix'in *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi) adlı çalışması adeta Giddens'a bir yanıt olma niteliği taşımıştır (1981).

Giddens'ın önerdiği tarihsel değişme modeli; 'uğraksal geçişler' ve 'zaman-uzam köşeleri' terimlerine dayanmaktadır. Gellner'den aldığını belirttiği (Giddens, 2000:88) 'uğraklar' kavramının belirli yön ve biçime sa-

hip olan ve belirli yapısal dönüşümlerin gerçekleştiği süreçleri anlattığını belirten Giddens, bunların kabile topluluklarının sınıflara-bölünmüş toplumlara -ya da tersine- dönüşmeleri gibi geçişleri içerdiğini belirtmektedir (2000: 23). Evrimcilikten sakınmak için belirtilen "ya da tersine" şerhine rağmen, burada ve kitabın genelinde bir tarihsel evrimin kendisi boy vermektedir. Başka bir deyişle, Giddens'ın zaman-mekan mesafeleşmesi süreci olarak tarih anlayışı, zamanın ve mekanın artan oranda yayıldığı, (dolaysız) hazır bulunuşluğun yavaş yavaş yitirildiği ve kabile toplumları—sınıflara bölünmüş toplum—kapitalist toplum diye giden (2000:171) evrimci bir teoridir[10]. Buna, kitabın hiçbir yerinde sınıflara-bölünmüş toplumlardan kabile toplumuna doğru bir geçişten bahsedilmediği bilgisini de eklemek gerekiyor.

Zaman-uzam köşeleriyle uğraksal geçişlerde (farklı) toplum tiplerinin varlığından söz eden Giddens, bu yaklaşımın, toplumsal değişmenin bir toplum tipinden diğerine geçişi kabul eden bir evreler anlayışına dayanan evrimci tarih anlayışlarından kurtulmayı sağlayacağını belirtmektedir. Kendisi bu noktada da hatalı bir yaklaşım sergilemekte, 1970'lerde Marksist iktisatçıların geliştirdiği eklemlenme teorisinin anlattığı bir durumu, kavram türetme meraklarının ürünü olan "zaman-uzam köşeleri" adı altında tarihsel materyalizmi eleştirmek için kullanmaktadır. Her toplumda bir hakim üretim tarzının ve ilişkisinin yanında, ona eklemlenmiş yeni ya da eski üretim tarzlarının da bulunduğunu benimseyen eklemlenme yaklaşımına göre, her tarihsel toplumun belirli bir dönemdeki yapısı, üretim tarzlarının eklemlenmiş bir versiyonu olarak tezahür eder. Ayrıca Giddens'ın zaman-uzam köşelerini açıklarken ima ettiği teleolojik (ereksel) evrimcilik biçiminin, tarihsel materyalizmle ilişkisi bulunmadığını da altını çizerek belirtmek/hatırlatmak gerekiyor. Üretici güçler-üretim ilişkileri arasındaki ilişki ve çelişkilere ve sınıflar mücadelesine dayanan, bu nedenle de her şeyin zamanda ve mekanda sürekli bir değişim içinde bulunduğunu savunan tarihsel materyalizm, tarihsel gelişmeyi ve toplumsal değişmeyi süreklilik ve kopuş (evrim ve devrim) diyalektiği içinde, devrimci bir tarzda görmektedir.

Kitabın "Mülkiyet ve Sınıflı Toplum" başlıklı beşinci bölümünde sınıfların kökeni ve tanımlanması, artık değere el konulmasını kapitalizm öncesinde sömürüden ayrı bir şey olarak değerlendirmesi ve işçi sınıfı-kapitalist arasındaki ilişkiyi karşılıklı ihtiyaç olarak koyması gibi noktalar da oldukça eksik ve taraflıdır. Giddens, bir kişi ya da grubun üretim araçları üzerinde bir kontrole sahip olmadan, başka araçlarıyla artık ürüne el koyduğu toplumların sınıflı toplumlar sayılamayacağını, burada özel mülkiyet sahipliğinin değil, otorite kurma kaynaklarının kullanımının belirleyici olduğunu belirtmektedir. Sınıf kavramını; malın özel mülkiyeti tarafından yaratılan parçalı hakimiyet biçimleri olarak oldukça dar bir şe-

kilde tanımladığı için de, tek sınıflı toplum tipi olarak kapitalist emek sözleşmesinin bulunduğu kapitalist toplumları gösterebileceğimizi belirtmektedir. Halbuki, sınıflar yalnızca üretim araçlarının özel mülkiyeti üzerinden tanımlanmaz, ATÜT ya da feodalizmin hakim olduğu toplumlarda, artık değere el konulması mekanizmaları da sınıfları tanımlı hale getiren süreçlerdir. Giddens'ın sınıfı böyle tanımlaması, kapitalizm öncesi toplumlarda artı değere el koyma ile sınıflar ve sömürü arasındaki ilişkileri koparmaya yöneliktir. Kapitalizm öncesi toplumlarda (antik, köleci, Asyatik, feodal) artı değere el koyma biçimleri, çıkarları birbiriyle çelişen sınıfları ve toplumsal tabakaları ortaya çıkaran dinamikti ve bu dinamik söz konusu toplumların içsel değişimlerinin belirleyeniydi. Diğer belirleyenler ise, ekolojik olaylar ve savaşlar gibi dışsal gelişmelerdir. Doğrudan üreticinin ürettiği ürünlerden belirlenmiş bir kısmını toprak sahibi, timar sahibi ya da merkezi otoriteye vermek zorunda olduğu durumları, geleneğin bağlayıcı gücüyle açıklayan Giddens, üreticiler ilgili mallara ihtiyaç hissetmediklerinde artık ürüne el konulmasının sömürü olarak ele alınamayacağını belirtmektedir (2000:119). Giddens'ın bu satırları, artık ürün yaratılmasını doğrudan üreticilerin gönüllü biçimde ve bir ölçüde de tesadüfi olarak üretip devletin ya da başka bir otorite sahibi güç tarafından elde ettiği bir şey gibi gördüğü kapitalizm öncesi toplumlarda artık ürünün önemsiz olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Bu yaklaşım söz konusu toplumlarda devletin ve toplumsal sınıfların nasıl varlıklarını sürdürebildikleri sorusunu gündeme getirmektedir. İlerleyen sayfalarda Giddens, bu soruya yanıt vermemekte, kapitalizm öncesi toplumun bu özellikleri ile kapitalist toplumu karşılaştırarak tarihsel materyalizmin yanlışlıklarını "ortaya koymaya" devam etmektedir!

Bunlara ek olarak, Giddens'ın kitabında Marksizme ve tarihsel materyalizme doğaya yaklaşım konusunda getirilen eleştirinin de sorgulanması gerekmektedir. Tarihsel materyalizmin sömürüyü yalnızca sınıflar arası ilişkilerde gördüğünü söyleyen Giddens, Marx'ın ilk yazıları (örnek olarak *1844 Elyazmaları*'nı veriyor) dışında, bu teorinin doğanın sömürülmesini dikkate almadığını ya da söz konusu sömürüyü insan çıkarları bakımından basit bir biçimde 'araçsal' ve 'tarafsız' olarak ele aldığını iddia ederek yanılmaktadır. Marx'ın *Kapital*, *Gotha Erfurt Programının Eleştirisi* gibi 'son' yazılarında da insan-doğa ilişkisi bir sömürü biçiminde değil, "doğayla mübadele" anlamına gelen ve ortak bilinçli bir hakimiyeti anlatan *staffechel* kavramıyla açıklanmaktadır. Başka bir deyişle Marx, yaşam koşullarını ortadan kaldıran bir hakimiyet ve antagonistik bir insan-doğa ilişkisi yerine, "çalgısını ustalıkla çalan bir müzisyenin çalgısına hakim olması" biçiminde bir mübadeleyi savunmaktadır (Grundmann, 1991: 24-25). Söz konusu mübadele anlayışının en özlü ifadelerinden birini Marx ve Engels'in şu satırlarında görmek mümkündür:

"Emek her türlü zenginliğin kaynağı değildir. Emek kadar doğa da kullanım değerleri (maddi zenginlik tabii ki bunlardan ibarettir) üreten bir kaynaktır; zaten emeğin kendisi de bir doğal gücün, insanın işgücünün tezahüründen başka bir şey değildir (Marx ve Engels, 1989: 22-23)".

Değerlendirme ve Sonuç

İlk olarak, özetleyici ve toparlayıcı olması açısından Giddens'ın TMÇE kitabına yönelik eleştirilerimi bir kez daha toplu biçimde vermek istiyorum. Bu eleştirilerin başında yapılaşma teorisinde öznelci bir konuma düşüp, toplumsal gelişmeyi analiz ederken, 'güç ve egemenlik -yapılan-indirgemeci' bir konuma düşmesi gelmektedir. Benzer bir duruma düştüğü bir başka nokta da tarihsel materyalizmi eleştirip yeni bir tarih anlayışı geliştirirken, onun üretici güçler/üretim ilişkileri diyalektiği içinde tanımlanan (ATÜT dışındaki) bütün dönemleştirmelerini (ilkel komünal, antik köleci, feodal) kullanmaya devam etmesi, yeni tanımlama ve dönemleştirmeler geliştirememesi; onu 'evrimci' diye nitelendirirken kendisinin de kabile toplumları, sınıflara-bölünmüş toplum, kapitalist toplum biçiminde bir şemaya bağlı kalmasıdır. Diğer eleştirileri ise sınıflı sistemlerden önceki toplumlarda insanlar arasında sömürünün bulunduğunu ima edip, bunu muğlak bırakırken kapitalizm öncesi toplumlarda –onun tabiriyle sınıflara- bölünmüş toplumlarda- artığa el koymanın bir sınıfsal sömürüyü ifade etmediğini öne sürmesi (2000: 65-6), emek kavramı yerine onun ekonomik ve toplumsal işlevleri olan dönüşüm ve dolayımı, 'dönüşüm/dolayım ilişkileri' adı altında kullanması (2000:57-8), kapitalistin işçiye ihtiyaç duyması gibi işçinin de kapitaliste ihtiyaç duyduğunu iddia etmesi (2000:121); gücün ve egemenliğin temeli olarak sunulan ve toplumsal etkinliğin sabit bir özelliği olarak kabul ettiği 'insan eylemi ile dönüştürücü kapasite arasındaki mantıksal ilişki' gibi pek çok temel önemdeki noktanın sonradan açıklanmadan karanlıkta bırakılması biçiminde sıralamak mümkündür. Bunların yanında, TMÇE'deki çeşitli ifade sorunlarına da değinmek gerekiyor. Kitabın pek çok yerinde "bu dediğim şu demek değildir", dedikten sonra ne dediğini ya söylememek ya da anlaşılmaz/çapraşık formüllerle söylemek, yeni kelimeler uydurmak, bilinen kelimeleri yeniden tanımlamak gibi post-yapısalcıları (özellikle de yapı bozumcuları) çağrıştıran kelime oyunları Giddens'ın TMÇE'de sık başvurduğu bir yöntem olarak eleştiriyi hak etmektedir.

TMÇE kitabının büyükçe bir bölümünde 'üretim tarzı' kavramının şu ya da bu şekilde kullanışlı bir araç olduğu fikrini çürütmeye çalışan Giddens, tarihsel dönüşümlerin mantığının üretim güçleri ve üretim ilişkilerinin diyalektiğiyle değil, uğraksal (ayrı ayrı olaylardan meydana gelmiş) geçişlerle açıklanabileceğini ileri sürmektedir. Tarihsel materyalizmin özünün ifade edildiği *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın Önsözü

bu nedenle, kitapta bilinçli olarak seçilmiş bir hedeftir. Althusser ve yapısalcılardan beri *Kapital*'nın bu bölümü birçok Marxist tarafından da 'evrimci',' işlevselci' yanları olan tartışmalı bir pasaj olarak görülmekteydi. Halbuki, Marx'ın çalışmaları sonucunda ulaşmış olduğunu ve incelemelerine kılavuzluk ettiğini belirttiği bu pasajın kendisi tarihsel materyalizmin özünü oluşturmaktadır:

> (...) Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklardır. Gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da, bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, büyük ya da az bir hızla altüst eder. Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde, daima, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile –ki, bu, bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir-, hukuki, siyasal, dinsel, artistik ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırt etmek gerekir. Nasıl ki, bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı fikre dayanılarak bir hüküm verilmezse, böyle bir altüst oluş dönemi hakkında da, bu dönemin kendi kendini değerlendirmesi göz önünde tutularak, bir hükme varılamaz; tam tersine, bu değerlendirmeleri maddi hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir. İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini almazlar. Onun içindir ki, insanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar. Çünkü yakından bakıldığında, her zaman görülecektir ki, sorunun kendisi ancak onu çözüme bağlayacak olan maddi koşulların mevcut olduğu ya da gelişmekte bulunduğu yerde ortaya çıkar. Geniş çizgileriyle, Asya (tipi) üretim tarzı, antik çağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, toplumsal-ekonomik şekillenmenin ileriye doğru gelişen çağları olarak nitelendirilebilirler. Burjuva üretim ilişkileri, toplumsal üretim sürecinin en son uzlaşmaz karşıtlıktaki biçimidir –bireysel bir karşıtlık anlamında değil, birey-

> lerin toplumsal varlık koşullarından doğan bir karşıtlık anlamında; bununla birlikte burjuva toplumunun bağrında gelişen üretici güçler, aynı zamanda, bu karşıtlığı çözüme bağlayacak olan maddi koşulları yaratırlar. Demek ki, bu toplumsal oluşum ile, insan toplumunun tarihöncesi sona ermiş olur (Marx; 1993: 23-4).

Bu satırlar bugün de Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nden başlayarak ortaya koyup geliştirdikleri, sonraki çalışmalarında kendilerine temel aldıkları ve Marksist teorinin toplum-bilimsel odağını oluşturan tarihsel materyalizmi yetkin biçimde özetlemektedir. Bu satırlar birilerinin anladıkları gibi, tarihsel materyalizmin teorik özünü oluşturan ve üretim tarzının oluşturucu unsurları olan üretici güçlerin gelişimi ile üretim ilişkileri arasındaki bağıntının her tarihsel momentte dolaysızca birebir örtüştüğünü söylemek değildir. Marx'ın da belirttiği gibi; üretici güçler toplumsal dünyayı dolaysız olarak biçimlendiremez. Toplumun üretken kapasitesindeki gelişme yalnızca, toplumun sosyo-ekonomik evriminin temel biçimlerini, tarihin kaba çizgilerini sınırlar. Örneğin aile olmadan veya çok daha somut ilişkiler olan efendi ile köle arasındaki ilişkiler olmadan, tasarruf da olmaz. Mülkiyet için ise tasarruf aşamasının geçilmiş olması gereklidir (Marx, 1993: 237-9).

Son olarak, bütün önemli tarihsel olayların harekete geçirici gücünü/ilk nedenini toplumun ekonomik gelişmesinde, üretim ve mübadele tarzlarının dönüşümünde, bunun sonucu olarak toplumun sınıflara bölünmesinde ve bu sınıfların birbirleriyle savaşımlarında arayan bir tarih anlayışına dayanan (Engels, 1998:18) ve bu özelliği nedeniyle de eşitlik ve özgürlük mücadelesinin en etkili silahlarından biri olan tarihsel materyalizmi bilimsel akademik çalışmalarda kullanarak geliştirmek ve hakim kılmak; dünü, bugünü ve geleceği anlamak ve anlamlı kılmak için bir gerekliliktir.

Notlar

1 Bu nedenle, sosyal refah devleti yerine sosyal yatırım devletini öneren III. Yol (Giddens, 2000:113-4), kapitalizmin 1970'lerden beri süren krizi sonrasında gelişen ekonomik politikalar olarak neo-liberal, politik olarak muhafazakar yeni sağ yeniden yapılanmanın sosyal demokratlar eliyle revize edilmiş halidir. İngiliz İşçi Partisi'ni "Yeni İşçi" haline getiren Blair gibi III. Yol'cu lara göre, bir risk toplumunda yaşadığımız şu günlerde devlet artık, ihtiyaca göre işsizlik sigortası, sağlık yardımı vb. yardımlarda bulunmamalıdır, ancak yapacağı yardımı yeni bir iş alanı yaratarak verimli/üretken biçimde kullanabilme kapasitesini gösterenlere yöneltmelidir. Bu konuda eleştirel üç çalışma için bknz. Singer, 1999; Panitch, 1999; Petras, 2000.

2 Giddens'ın Türkiye'de yayımlanan bazı kitapları: önce İthar, sonra Birey yayınlarından *Sosyoloji, Eleştirel Bir Yaklaşım* (Orijinal Baskı 1982), Birey yayınlarından *İleri Toplumların Sınıf Yapısı* (Orijinal Baskı 1973) ve *Üçüncü Yol; Sosyal Demok-*

rasinin *Yeniden Dirilişi* (Orijinal Baskı 1998), Vadi yayınlarından *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji* (Orijinal Baskı 1972), Ayrıntı yayınlarından *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm* (Orijinal Baskı 1992), *Modernliğin Sonuçları* (Orijinal Baskı 1992), Metis yayınlarından *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*(Orijinal Baskı 1992), Alfa yayınlarından *Elimizden Kaçıp Giden Dünya* (Orijinal Baskı 1999).

3 Yazar 6, 7, 8, ve 9. bölümlerde kendisinin de sınıflı toplum olduğunu kabul ettiği, sınıf çatışması ve aktif sınıf mücadelesinin bulunduğu kapitalist toplumda kent, emek disiplini, gündelik yaşam, toplumsal bütünleşme, gözetim, şiddet, ulus -devlet, milliyetçilik, kapitalist devlet, devletin özerkliği gibi konuları ele almaktadır. Son bölüm olan "Kapitalizm ile Sosyalizm Arasında: Çelişki ve Sömürü" başlıklı 10. bölümde dünyadaki pek çok olumsuzlukta (totalitarizm, doğa tahribatı, cinsel eşitsizlik, silahlanma, sömürü) kapitalizm kadar (kitabın yazıldığı yıllarda varolan) sosyalizmin de payının olduğunu iddia etmektedir. Bunların da sömürüde şiddet ve askeri gücün rolü ile etnik ve cinsel sömürünün önemini yeterince teorileştirememiş olan Marksizmden ve Marksistlerden kaynaklandığını belirtmektedir (2000: 274).

4 Daha sonra 1985'te TMÇE'nin ikinci cildi gelmiştir. Giddens'ın bu kitabı ise *The Nation State and Violance, Volume of Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism* (Ulus-Devlet ve Şiddet: Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Bir Eleştirisinin İkinci Cildi) adıyla yayınlanmıştır.

5 Marx'a göre; Asya (tipi) üretim tarzı, antik çağ, feodal ve modern burjuva üretim tarzları, toplumsal-ekonomik şekillenmenin ileriye doğru gelişen çağları olarak nitelendirilebilirler (Marx, 1993:23).

6 Bundan sonra TMÇE'ye yapılan göndermeler, örnek olsun (Giddens, 2000: 45) biçiminde değil, (2000:45) biçiminde yapılacaktır.

7 Giddens'ın önemli bir kriter olarak ortaya attığı bir kavram olan *time-space distanciation*'u 'zamansal-alansal uzaklaşma' yerine 'zaman-mekan mesafeleşmesi ' olarak çevirmek İngilizce orijinaline daha uygun ve anlamı daha iyi karşılıyor gibi görünmektedir.

8 Bu çalışmalardan bazıları; Stanley Diamond, *In Search of Primitive* (İlkelin Araştırılmasında); Marshall Sahlins, *Stone Age Economies* (Taş Devri Ekonomileri); Pierre Clastres, *Society Against the State* (Devlete Karşı Toplum); Marvin Harris, *Cannibal and Kings* (Yamyam ve Krallar) biçiminde sıralanabilir.

9 TÇME'de anlatıldığı kadarıyla, Jacobs'un söz konusu kitabının temel tezi, Childe'ın ilk kentsel gelişimin neolitik devrimden sonra olduğu biçimindeki önermesi yanlıştır, artık elde edebilen avcı ve toplayıcı toplulukların ticari bir karakol olarak Çatalhöyük gibi kentleri ortaya çıkarması neolitik devrimin ön koşulu olmuştur (Giddens, 2000: 106-7).

10 Çatışma, güç, kaynaklar ve mesafeleşme arasındaki bağlantı, en azından zaman-mekan mesafeleşmesini arttıran bir etki yaratmaktadır.

Kaynakça

Callinicos, A. (1985) "Anthony Giddens: A Contemporary Critique", *Theory and Society*, 14, 133-66.

Engels, F. (1998) *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Ankara: Sol.

Giddens, A. (2000) *Üçüncü Yol; Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi*, çev. M. Özay, İstanbul: Birey.
Giddens, A. (1994) *Beyond Left and Right*, Cambridge: Polity Press.
Giddens, A. (1982) "Symposium on Giddens", *Theory, Culture and Society*, Vol.1, 2.
Giddens, A. (1979) *Central Problems in Social Theory*, London: Macmillan.
Grundmann, R. (1991) "Ekoloji Karşısında Marksizm", çev. D. Şahiner, *Başka Dillerden*, Deneme Sayısı.
Habermas, J. (1982) "A Reply to My Critics", Thompson, J.B. ve Held, D. (der.) *Habermas: Critical Debates* içinde, London: Macmillan.
Marx, K. (1993) *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. S. Belli, Ankara: Sol.
Marx, K. ve Engels, F. (1989) *Gotha ve Erfurt Programının Eleştirisi*, çev. M.Kabaağil, Ankara: Sol.
Panitch, L. (1999) "Değişen Dünyada Devlet": Küresel Kapitalizmi Sosyal Demokratikleştirmek mi?", çev. K.H. Ökten, *İktisat*, 392-393, 37-43.
Petras, J. (2000) "The Third Way: Myth and Reality", *Monthly Review*, 51(10), 19-35.
Singer, D. (1999) "Sosyal Demokrasinin Sonu mu?", çev. N. Onkök, *İktisat*, 392-393, 31-36.
Ste Croix, G.E.M. (1981) *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London: Duckworth.
Thompson, E. P. (1994) *Teorinin Sefaleti*, çev. A.F. Yıldırım, İstanbul: Alan.
Wright, E.O. (1983) "Giddens's Critique of Marxism", *New Left Review*, 138, 11-35.

Praksis (1) 2001, 261-9.

kitap eleştirisi

Fikret Başkaya (2000) **Yediyüz: Osmanlı Beyliğinden 28 Şubata Bir Devlet Geleneğinin Anatomisi,** *Ankara:Ütopya.*

E. Attila Aytekin

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunun yediyüzüncü yılı olduğu iddia edilen 1999'da[1], Osmanlı İmparatorluğu üzerine yapılan yayınlarda ciddi bir artış yaşandı. Tahmin edilebileceği gibi, bu yayınların çok büyük çoğunluğu muhafazakar-milliyetçi çevrelerden kaynaklanıyordu. Bu elbette hem akademik hem de politik sol-sosyalist kesimler için acıklı bir durumdur. Muhafazakarların Osmanlı tarihini aşırı bir gayretkeşlikle ele almaları karşısında solun geri adım atıp konuya ilgisiz kalması, üstelik söylemesi gereken çok şey varken, kabul edilemez. İşte bu duyarsızlık içinde, Başkaya'nın Osmanlı tarihi üzerine pek çok şey söylediği ilgiye değer kitabı başlıbaşına bir önem taşıyor. Bu kitap üzerine yapılacak inceleme ve tartışmalar da bu anlamda daha da gerekli hale gelmekte.

Tabi ki Osmanlı İmparatorluğu'nu ortaya çıkışından yıkılışına kadar ele alan, imparatorluğun hemen hepsi tartışmalı pek çok veçhesine değinen, çoğu yerde Cumhuriyet dönemine ilişkin de epeyi sözü olan, ayrıca bu tartışmalardan çıkan bolca politik sonuca yer veren bu denli kapsamlı bir kitabı her yönüyle ve hakkını vererek tartışmak bu yazı çerçevesinde mümkün olmayacaktır. Bu yüzden, diğerlerine göre öne çıkan (Başkaya'nın daha çok üzerinde durduğu) ve/veya kitabın genelinde hakim olan anlayışa dair ipuçları sunan (Başkaya'nın Osmanlı İmparatorluğu- Türkiye Cumhuriyeti tarihine nasıl baktığını anlamamızı kolaylaştıracak) konu başlıklarına odaklanmayı uygun görüyorum. İlk olarak, Başkaya'nın kullandığı metodolojiye dair bir şeyler söyleyeceğim, daha sonraysa üretim tarzı tartışmasına değineceğim. Yazı İmparatorluktan Cumhuriyete geçişte 'süreklilik-kopuş' tartışmalarıyla sonlanacak.

1. Metodolojik Sorunlar

Kitabın "Osmanlı Beyliğinden 28 Şubata: Bir Devlet Geleneğinin Anatomisi" olan altbaşlığından ve kapak illüstrasyonundan da açıkça anlaşıldığı üzere Başkaya'nın temel amacı bugün Türkiye'de sorun olarak

gördüğü kurum, uygulama ve ideolojik yaklaşımların Osmanlı'daki köklerini bulmaktır. Başkaya bu kökleri tesbit ettikten sonra da bunların temelini oluşturduğu, Osmanlı'dan bugüne pek fazla değişmeyen bir gelenek, bir devlet geleneği tanımlayarak, bugüne dair eleştirisini bu gelenek üzerine bina etmektedir. Bu tür bir yaklaşıma gelebilecek ilk itiraz, güncel kaygılarla bu denli yüklü olarak tarihe bakmanın geçmişin nesnel biçimde değerlendirilmesinin önüne geçeceğidir. Bu itiraz esasen pozitivist gelenekten kaynaklanmakta ve yanlış tanımlanmış bir olgu-değer ayrımına dayanmaktadır. Benim burada benimsediğim türden bir tarihsel anlayışın ise, tarihsel araştırmaların her zaman bu tür güncel kaygıları geri planda taşıdıklarını ve bunun da kaçınılması, hayıflanılması gereken bir şey olmadığını savunduğundan, yukarıdaki itirazı paylaşması mümkün değildir.

Bu nedenle Başkaya'nın yaklaşımına getirilecek eleştiriler farklı bir yerden kurgulanmalıdır. İlk olarak, bugünün Türkiyesinde mevcut olan kurum, uygulama ve yaklaşımların, geçmişte, Osmanlı toplumundaki köklerinin aranması, bunların Osmanlı'daki kökleri ya da muadilleri olarak görülen şeylerin bağlamlarından koparılarak tecrit edilmiş biçimde tartışılmasına yol açabilir. Örneğin, Cumhuriyet döneminde ordunun siyasete müdahalesinin köklerini Osmanlı dönemindeki ordu-siyaset ilişkilerine dayandıran bir çalışma, Osmanlı ordusunun siyasetle olan ilişkisini, içinde bulunduğu toplumsal ilişkiler ağından tecrit ederek ele alma tehlikesini beraberinde getirir. Osmanlı dönemi ordu-siyaset ilişkisi tarihsel bağlamından koparılınca da, Cumhuriyet dönemi ordu-siyaset ilişkisinin tartışıldığı tarihsel ve toplumsal bağlama dahil edilerek, o bağlam temel alınarak tartışılır ve ortaya açık bir anakronizm çıkar. Böylece geçmiş kurum, uygulama ve ideolojilerin tarihsel ve toplumsal bağlamlarından yalıtılarak ele alınması, beraberinde bunlara karşı anakronik bir yaklaşımın egemen olmasını getirmiş olur. Tekrar etmek gerekirse burada geçmişe kendi başına, sadece 'geçmiş' olduğu için bir değer atfedilmesini ve güncel tarihsel-siyasal kaygıların bir yana bırakılmasını savunuyor değilim; söylemeye çalıştığım şey, bugün mevcut olan şeylerin köklerini, kökenlerini veya kaynaklarını geçmişte arama işinin 'nazik' bir iş olduğu ve anakronizmden kaçınmak için azami dikkat gerektirdiğidir.

Bu tür bir yaklaşımın ikinci sorunu, teleolojik bir yönelim taşıması ve bu nedenle de somut tarihsel koşulların sağlıklı bir analizinin yapılmasına imkan vermemesidir. Osmanlı toplumsal formasyonunun bazı özelliklerinin bugün Türkiye toplumsal formasyonunun bazı özelliklerini zorunlu olarak doğurduğu –örtük ya da açık- varsayımına dayanarak yapılan analizler; Osmanlı döneminin bu özelliklerinin, yani bu kurum, uygulama ve ideolojik yaklaşımların neden sürdüğünün, neden başka sonuç-

lar vermediğinin, gerçekleşebilecek diğer ihtimallerin kimler tarafından ve hangi mekanizmalarla, kimlerin çıkarına ve kimlerin arzusu hilafına ortadan kaldırıldığının vs. sorulmasını önlemektedir. Başka bir deyişle, bu yaklaşım, hangi toplumsal biçimlerin hangi toplumsal ilişkiler sonucunca ortaya çıktığının ve hangi toplumsal biçimlerin de çözüldüğünün, dönüştüğünün veya hiç ortaya çıkamadığının gerçek anlamda araştırılmasının önüne geçer, ve bunun yerine, geçmişe dönük olarak tarihsel olguların zorunlu olarak başka olguları doğurduklarını vaz eden bir teleoloji koyar.

Buraya kadar, *Yediyüz*'e hakim olan temel yaklaşımın anakronik ve teleolojik olma tehlikesini büyük ölçüde içinde barındırdığını, dolayısıyla gerçek anlamda 'tarihsel' olamayacağını göstermeye çalıştım. Şimdiyse, Başkaya'nın benimsediği perspektifin aslında 'materyalist' olarak nitelenmesinde de sorunlar olduğunu iddia edeceğim. Somut tarihsel-maddi koşulların analiz edilmesi yerine, yüzyıllar boyunca büyük ölçüde değişmeden kalan gelenekler arama işi, bu gelenekleri maddi toplumsal ilişkilerden tecrit ederek ele aldığı için ve böyle yaptığı ölçüde idealisttir. Fikirlere, anlam dünyalarına, dünyayı algılama kalıplarına kendi içinde bir bütünlük ve bir çeşit özerklik atfeden bu tür bir pespektifin tarihsel materyalist bir metodolojiyle bağdaşması mümkün değildir. Ayrıca, ülkemizdeki güncel tartışmalarda, siyaset üzerindeki asker vesayetinin, otoriter anlayışın, liberal anlayışın zayıflığının vs. köklerini arama işinin liberal/sol liberal çevrelerce yüklenilmiş olması da dikkate değerdir. Bu çevrelerin gelenek 'tespit ederken' en çok yoğunlaştıkları alan devlet geleneğidir. Devleti toplumsal ilişkilerin aldığı, dolayısıyla toplumsal ilişkiler değiştikçe değişen ve dönüşen bir biçim olarak görmek yerine, bir 'fikir', bir 'gelenek' olarak gören; bu biçimin belirli bir tarihsel dönemde ve belirli toplumsal ilişkilerin etkisiyle kazandığı kimi özellikleri dondurarak, geriye ve/veya ileriye projekte eden ve böylece değişmez, katı bir devlet geleneği tasvirine ulaşan böyle bir yaklaşım, tarihsel materyalizmle taban tabana zıttır. Elbette *Yediyüz*'de, devlet geleneğine ilişkin tartışılan noktaları toplumsal sınıf ilişkileri bağlamına oturtma girişimleri vardır. Ne var ki, Başkaya'nın bu kitapta devlet geleneği tartışması içerisinde liberal/sol liberal yaklaşımlarla paylaştığı metodolojik eğilimler, bu girişimlerin başarısız olmasına yol açmaktadır. Başkaya, gerek Osmanlı toplumsal formasyonunun genel özelliklerini, gerek Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılış sürecini, gerekse de 'devlet geleneği' kavramı çerçevesinde ele alınabilecek, 'siyasette asker vesayeti', 'otoriter devlet', 'resmi ideoloji' gibi konuları kitabın pek çok yerinde zikrettiği sınıf ilişkileriyle ilişkilendirmekte başarılı olamamaktadır. Bu ise onun, sınıf ilişkilerine hiç dokunmadan, devlet biçimindeki değişiklikleri toplumsal bağlamına oturtmadan, ülkede görülen hemen hemen tüm olumsuzlukları gönül rahatlığıyla 'ne idüğü belirsiz', tarihdışı bir devlet

geleneğine izafe eden liberal/sol liberal perspektifi -istemeden de olsa- yeniden üretmesine yol açmaktadır. İşte ancak bu bağlamda Başkaya'nın, tarihçi Roderic H. Davison'dan aktardığı şu sözlere nasıl olup da katılabildiği anlaşılabilir: "Türkiye'de uzun yılların devlet geleneği; fikir planında Tanzimat ve pratik (uygulama) planında İttihat ve Terakki zihniyeti ile şekillenen, Cumhuriyet ile de kökleşen biçimiyle (günümüzdeki toplumsal ve siyasal sorunlara kaynaklık eder şekilde) değişmeyen bir yapılanma ve tarihsel sürekliliğin neticesi olarak siyasal bir süreklilik arzetmiştir. Bu süreklilik ise, Türkiye'de demokratikleşmenin önündeki en temel sorun ve en temel engeldir" (Başkaya, 1999: 314).

2. Üretim Tarzı Tartışmaları

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki hakim üretim tarzına ilişkin tezler, kitabın kilit noktalarından birini oluşturuyor. Başkaya bu bağlamda özellikle 1960'lar ve 70'lerde epeyi popüler olan, esasen akademik bir tartışma olsa da sık sık siyasal vurgularla harmanlanan, daha sonra ise iyice gözden düşen, hatta küçümsenen, Osmanlı toplumunun feodal bir üretim tarzına mı yoksa Asya Tipi Üretim Tarzına (ATÜT) mı denk düştüğünün sorgulandığı tartışmayı yorumluyor. Başkaya, bu tartışmada Osmanlı'nın feodal bir toplum olduğunu söylemiş olanları çok ağır biçimde eleştiriyor. Ona göre böyle bir yaklaşımı savunanlar, "Avrupa-merkezli ve stalinist geleneğe uygun" (1999:66) davranmakta ve "Osmanlı toplum yapısını Sovyetler Birliği'nde oluşturulan 'resmi' tarihe' (sic.) uydurmak için çaba" (1999:67) harcamaktaydılar. Bu tartışmanın çoğu zaman siyasal kaygılarla iç içe geçmiş halde yürütüldüğünü yukarıda zikretmiştim. Ne var ki Başkaya'nın Osmanlı toplumunun feodal olduğunu savunanlar hakkında daha baştan böyle değerlendirmelerde bulunması, bu modeli kuramsal bağlamına yerleştirmesini ve hakkıyla değerlendirmesini engellemektedir.

Tartışmanın diğer tarafına, yani ATÜT modeline gelince, Başkaya bu modeli de, eleştirilerini fazla temellendirmemekle birlikte, benimsemiyor görünmektedir. Başkaya Osmanlı toplumunu "haraççı ya da haraca dayalı" üretim tarzının bir örneği olarak görürken, Samir Amin'den (1991) yola çıkarak bu üretim tarzının feodaliteyi de kapsadığını, yani feodalitenin bu üretim tarzının bir versiyonu olduğunu ileri sürmektedir (1999:69). Öte yandan Başkaya, Osmanlı toplumsal formasyonuna 'vergisel üretim tarzı'nı yakıştıran Şevket Pamuk'a, yalnızca pre-kapitalist toplumlara uygun düşen kavramın 'vergi' değil 'haraç' olduğu gerekçesiyle itiraz etmektedir. Ne var ki, Başkaya'nın alıntı yaptığı kitabında Pamuk, feodalizmi de kapsayan bir vergisel (haraççı) üretim tarzından çok farklı bir şeyden bahsediyor. Aslında Pamuk, ATÜT'ün temel varsayımlarını benimsemekte (1997:19) ve bu modele ancak "köy topluluklarının kendi kendine yeterliliği ve toprakta devlet mülkiyetinin ardındaki neden

olarak devletin sulama gibi büyük çaplı altyapı projelerine girişmesi zorunluluğu" (1997:20) gibi, Asya toplumlarının pek çoğunda görülmeyen faktörler işin içine girince karşı çıkmaktadır. Zaten Pamuk'un feodalizm kavramına yaklaşımı da gösteriyor ki (1997:18), kendisi vergisel (haraççı) üretim tarzını feodalizme açık bir karşıtlık içinde tanımlamakta, diğer noktaların yanısıra, bir yanda güçlü ve merkezi devlet, diğer yanda güçsüz devlet ve güçlü derebeyleri mukayesesi de bu karşıtlığın temelini oluşturmaktadır. O zaman Pamuk'un Osmanlı toplumsal formasyonu için ATÜT yerine vergisel üretim tarzını uygun görmesi, fazlasıyla yıpranmış bir kavramı özüne ve temel varsayımlarının çoğuna dokunmadan bir başka kavramla değiştirerek yapılan retorik (kuramsal değil) bir manevradır. İşte Başkaya, Pamuk'un kullandığı haliyle, yani feodalizmle karşıtlık içinde tanımlanan ve Batı-dışı toplumlara özgü olan vergisel (haraççı) üretim tarzı kavramını, Amin'in (1991) kullandığı, Batı Avrupa toplumlarını da bir şekilde içeren ve temel varsayımları itibariyle ATÜT'den hayli farklı olan *vergisel/haraççı/haraçlı/tributaire/tributary* üretim tarzı kavramıyla karıştırmaktadır. Altı çizilmesi gereken şey, bu karıştırmanın tesadüfi olmadığıdır. Pamuk'un ATÜT'ün yerine haraçlı üretim tarzını koymasının Başkaya'yı rahatsız etmemesinin sebebi, Başkaya'nın da ATÜT'ün öncüllerinin ve temel iddialarının büyük çoğunluğunu benimsemesidir.

Şöyle ki, Başkaya kitabın pek çok yerinde Osmanlı toplumsal formasyonunu ya da devlet yapısını bir tipolojiye yerleştirirken, ATÜT'ün arkasındaki en temel varsayım olan 'Doğu toplumlarının kendine özgülüğü' iddiasını yeniden üretmektedir: "Oysa Osmanlı İmparatorluğu, köklü bir üretim tarzları ve sosyal formasyonlar ailesi olan, haraca dayalı klasik 'Doğu' toplumsal kuruluşlarının bir devamı, değilse onun bir versiyonu ya da son örneğiydi" (1999:69); veya "Osmanlı toplumsal formasyonu... haraççı (*tribüter*) veya haraca dayalı üretim tarzına (kadim doğu formasyonları) mensuptu" (1999:97). Burada, Başkaya'nın temellendirmeden de olsa dile getirdiği, feodalizmin haraçlı üretim tarzına dahil edilebileceği tezinin ne denli geri planda kaldığına dikkat etmek gerekir. Hele şu alıntı tüm kuşkuları gidermektedir: "Osmanlı İmparatorluğu'nun da dahil olduğu haraca dayalı sosyal formasyonların ayırt edici karakteri şöyle özetlenebilir: Bir kere kural olarak toprakta özel mülkiyet yoktur (...) Toprak bir dinasti (hanedanlık) tarafından tasarruf edilmektedir (...) Egemen sınıf, aynı zamanda politik sınıftır...Belirleyici olan kerte, ekonomik değil siyasaldır. Dolayısıyla zenginliğe ve servete giden yol, siyasi gücü elinde bulundurmaktan geçer" (Başkaya, 1999: 70). Tüm bunlar açıkça göstermektedir ki, Başkaya'nın haraçlı üretim tarzı kavramı sadece 'kadim doğu toplumları'na aittir.

Zaten Başkaya'nın feodalizme yaklaşımı da ATÜT modelini benimseyenlerin yaklaşımıyla tümüyle örtüşmektedir: "Oysa, 'merkezi' ve 'feo-

dalite' kavramlarını yan yana getirmek, asla uygun olmadığı gibi, feodalite zaten merkeziyetçiliğin yadsınmasıdır..." (1999: 68). Feodal üretim tarzını veya feodalizmi adem-i merkeziyetçilikle, güçlü derebeyleri karşısında zayıf bir merkezi devletin bulunmasıyla özdeşleştirme eğiliminin ciddi sorunları vardır. Öncelikle, bu tür bir feodalizm anlayışı metodolojik olarak fazlasıyla sorunludur; somut bir tarihsel deneyimi alıp, bu deneyimin tüm özelliklerinin doğrudan doğruya üretim tarzı kavramına aktarmaktadır ve dolayısıyla açıkça empiristtir (Berktay, 1989:294). Dahası, feodalizm kavramı yalnızca Avrupa toplumlarının somut tarihsel deneyimi çerçevesinde tanımlanınca, elbette bunun doğal mantıksal sonucu, yalnızca Avrupa toplumlarının feodal sayılabileceğidir ki, bu da döngüsel ve totolojik bir akıl yürütmedir.

Bu tür bir feodalizm anlayışı aynı zamanda, feodalizm tanımına dahil ettiği unsurları Batı Avrupa toplumlarına özgü olarak görür, Ortaçağ Avrupasının kurumlarını ve toplumsal yapısını; ayrıca bu kurumlar ve yapının yerlerini kapitalist kurumlar ve toplumsal yapıya bırakmasını, yani 'feodalizmden kapitalizme geçişi' kendine özgü ve eşsiz addeder[2]. Her ne kadar Başkaya kitabında pek çok kesimi Avrupa-merkezli olmakla suçluyorsa da, öyle görünüyor ki asıl Avrupa-merkezli olan Başkaya'nın savunduğu bu feodalizm kavrayışıdır.

Hem ATÜT kavramının, hem de ATÜT'le aynı kuramsal çerçeveden üretilen haraçlı üretim tarzı kavramının beraberinde getirdiği sakıncaları taşımayan bir kuramsal model John Haldon'da (1993) bulunabilir. Haldon feodalizmi kapitalizm öncesi toplumsal formasyonların Batı Avrupa'da aldığı bir biçim olarak değil de, "sınıflı toplumlardaki temel ve evrensel kapitalizm öncesi üretim tarzı olarak" (1993:64) görür. Böyle olunca da feodalizm kavramı, Batı Avrupa toplumlarının özgül tarihsel deneyiminden türetilmiş bir toplumsal formasyon biçimi olmaktan çıkar, diğer toplumların tarihsel gelişimini de analiz etmemizi kolaylaştıracak kuramsal bir gereç haline gelir. Böyle bir çerçeveden bakıldığında, Osmanlı İmparatorluğu'nun üretim tarzının feodal olduğunu söylemek mümkündür; ayrıca bunu yapmak Osmanlı toplumsal formasyonu ile diğer toplumsal formasyonlar arasındaki farkları göz ardı etmeyi gerektirmez. Ancak bu noktada Haldon'ın önerisi, feodalizm terimi Batı Avrupa toplumlarıyla büyük ölçüde özdeşleştiği için, bu semantik kargaşadan kaçınmak ve 'feodal' ve 'feodalizm' terimlerini üretim ilişkilerine herhangi bir gönderme yapmadan kullanan Marksist olmayan Ortaçağ tarihçileriyle Marksistler arasındaki farkın gözden kaybolmasını engellemek amacıyla, feodal üretim tarzı yerine haraçlı (tributary) üretim tarzı kavramının kullanılmasıdır (1993:67). Burada tekrar vurgulanması gereken nokta, Haldon'un anladığı şekliyle haraçlı üretim tarzı modeli-

nin, kavramı Doğu toplumsal formasyonları için kullanan Başkaya'nın haraçlı üretim tarzı modelinden tümüyle farklı olduğudur.

3. Süreklilik-Kopuş Tartışmaları

Başkaya, *Yediyüz*'de, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişe ilişkin tarihsel literatürün belki de en önemli öğesi olan süreklilik-kopuş tartışmalarına, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılları ile Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihi arasında mutlak bir süreklilik teşhis ederek katılıyor. Aslında, Başkaya'nın birinci bölümde ele aldığımız hedefleri açısından bakıldığında, bu durum hiç de şaşırtıcı değildir. Kitabın altında yatan temel çabanın, Cumhuriyet döneminde var olan kimi olumsuz kurum, uygulama ve ideolojik formülasyonların, Osmanlı dönemindeki köklerini bulmak olduğunu söylemiştim; bu çaba ancak Başkaya'nın süreklilik-kopuş tartışmalarında süreklilik lehine taraf almasıyla, yani bu çabasını Osmanlı'dan Cumhuriyete uzanan bir süreklilik bağlamına oturtmasıyla anlamlı olmaktadır. Bu noktada süreklilik-kopuş tartışmasına girmek çok doğru olmayacaktır; ancak Başkaya'nın kendi savunduğu süreklilik görüşünü temellendirdiği kuramsal yaklaşımı ele almak ve eleştirmek niyetindeyim.

Başkaya'nın Osmanlı'nın özellikle son iki yüzyılını ve Cumhuriyet dönemine geçişi analiz ederken yaptığı süreklilik vurgusu kuramsal olarak, bağımlılık kuramının aşırı bir yorumuna dayanmaktadır. Başkaya, bu dönemi ele alan pek çok sosyal bilimcinin dönemi yorumlarken kullandığı 'ilerleme', 'yenilik', 'reform' gibi kavramlara ilişkin haklı bir kuşkuculuğa sahiptir. Tarihsel materyalist bir araştırmacının, modernleşme kuramcılarının bu dönemi tasvir etmek amacıyla bu kavramlara yüklediği anlamları benimsemesi düşünülemez. Ne var ki, Başkaya'nın bu eleştirel yaklaşımdan yola çıkarak yaptığı şey de çok anlamlı değildir. Başkaya için bu dönemde vuku bulan her şey, Batı'nın siyasi-ekonomik çıkarlarının Osmanlı topraklarında üzerinde tesis edilmesinden (*sömürgeleşme*) ve ülkeyi yöneten siyasal elitin bu süreçten en fazla kişisel çıkarı sağlama çabasından (*kompradorlaşma*) ibarettir. Bu tezi ayrıştırırsak eğer, Başkaya tarihsel literatürde 'modernleşme' olarak anılan bu süreçteki tüm temel gelişmeleri, 'dış dinamikler'e, yani Avrupa kapitalizminin etkisine bağlamaktadır:

> Geleneksel yapının dönüşümü, sosyal formasyonun kendi olağan evriminin ve iç çelişkilerinin diyalektiği ve sıçraması sonucunda ortaya çıkmamıştır. Geleneksel yapı, kendi dinamiğiyle bir üst-aşamaya geçmek yerine, Avrupa'nın batısında ortaya çıkan kapitalist üretim tarzının imparatorluğu etkisi altına almasının sonucunda dönüşüme uğramıştır ki, bu süreci tanımlamaya uygun düşen kavram yenileşmek değil, sömürgeleşmektir." (1999:193).

Başkaya, bir yerde, ortaya çıkan sorunlar ve güçlüklerin iç ve dış kökenli nedenlerin diyalektik bütünlüğü olarak tezahür ettiğini teslim etse de (1999:237), bu söylediği, analizinde herhangi bir karşılık bulmamaktadır, yani onun analizinde iç ve dış faktörlerin karşılıklı etkileşimine gerçek anlamıyla yer verildiğini söylemek zordur.
Başkaya'nın sürekllik tezinin diğer bir özelliği de, ele aldığı dönemde gerçekleşen ve geleneksel olarak 'reform', 'yenilik' vs. olarak anılan bütün gelişmeleri, salt kendi çıkarını düşünen bir yönetici elitin planladığı şeyler olarak görmesidir. İlginç olan şey, Başkaya'nın bu konuda, geleneksel toplumların modernleşmesinin yegane aktörleri olarak o toplumun elitlerini gören ve diğer toplumsal kesimleri analizin dışında bırakan modernleşme kuramcılarının temel bir varsayımını paylaşıyor oluşudur. Hem Başkaya hem de modernleşme kuramcıları bu sürecin öznelerini elitler olarak görürken, aralarındaki fark Başkaya'nın bu süreci 'sömürgeleşme-kompradorlaşma' olarak görüp olumsuzlaması, modernleşme kuramcılarının ise modernleşme ismini vererek olumlamalarıdır.

Başkaya'nın Avrupa-merkezli diyerek eleştirdiği sosyal bilimcilerle paylaştığı diğer bir özellik, sürekllik tezini savunurken Osmanlı-Türkiye toplumsal formasyonunu, Batı toplumlarının deneyiminden yola çıkılarak oluşturulmuş ideal-tipleri temel alarak değerlendirmesidir. Örneğin Başkaya, "Osmanlı'dan biçimsel bir 'ulus-devlet' çıkartılmış olsa da, 'ulus-devlet' uygun bir ekonomik temel üzerine oturmadığı için, görüntü olarak 'ulus-devlet'e benzese de içi boş bir kabuktu. Osmanlı'nın sadece dış görünüşü değişmiş bir versiyonuydu" (1999: 299) derken, Batı'ya bakarak oluşturulmuş ve aslında Batı'nın deneyimine ne kadar uyduğu da tartışılabilecek olan ideal-tip bir ulus-devletten yola çıkmaktadır. Bu da Başkaya'nın imparatorluğun son dönemlerinde başlayan ve Cumhuriyetle birlikte de devam eden, ülke nüfusunun Türkleşmesi, milliyetçi ideolojinin güç kazanması, kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşması, sermaye sahiplerinin etnik kompozisyonunun değişmesi gibi gelişmeleri gözden kaçırmasına yol açar. Aynı şekilde, Osmanlı-Türk deneyimini eleştirirken kullandığı modernite (Başkaya, 1999: 324,326) ve kapitalist toplum (1999:339) modelleri de gerçek bir karşılığı olup olmadığı ve Avrupa-merkezlilikten ne denli koptuğu hayli tartışmalı olan modellerdir.

Bu bölümde söylediklerimi toparlamak gerekirse; Başkaya'nın Osmanlı İmparatorluğu'nun son yüzyılları ve Cumhuriyete geçiş tartışılırken ön plana çıkan 'yenilik', 'reform', 'ilerleme', 'devrim' gibi kavramlara eleştirel yaklaşması meşruyken, bu denli uzun bir zaman diliminde gerçekleşen her şeyi sömürgeleşme-kompradorlaşma kavram çiftinin çerçevesi içinde analiz etmeye çalışmasının o derece meşru olduğunu söylemek zordur. Başkaya'nın bu dönemde gerçekleşen kimi uygulamaların belirli toplumsal talepleri yansıtmış olabileceğini –en azından kuramsal

olarak- kabul etmemesi önemli bir eksikliktir. Örneğin onun 1908 Devrimi'ni yalnızca sömürgeleşme-kompradorlaşma oyunundaki yeni bir perde olarak gören yaklaşımı, bu devrim sonrasında gerçekleşen yoğun işçi grevlerini açıklamaktan uzaktır. Onun benimsediği pespektiften, 1908 grevlerine ilişkin getirilebilecek tek açıklama, belki de, bu grevlerin 1908 Devrimi'nin gerçekten özgürlük getirdiğine inanan saf işçilerin beyhude çabalarından ibaret olduğudur. Modernleşmenin toplumsal öznelerini salt elitlerle sınırlayan modernleşme kuramına pek yakışacak olan bu tarz değerlendirmelerin, tarihsel materyalist bir perspektif için anlamlı olması mümkün değildir. Aynı şekilde, bu dönemde Osmanlı toplumsal formasyonunun kapitalist dünya ekonomisiyle eklemlendiğini kabul etmek, iç toplumsal dinamikleri, çeşitli toplumsal kesimlerin çatışmalarının yarattığı sonuçları, belirli top-lumsal talepler dile getirilirken bunlardan bazılarının siyasal olarak yanlış bulup bazılarının bulmamasının getirdiklerini vs. göz ardı etmeyi gerektirir mi? Başkaya'nın ele aldığı bu dönem, sadece sömürgeleşme-kompradorlaşma kavramlarıyla karşılanamayacak kadar karmaşık pek çok sürecin yaşandığı bir dönemdir, ve çok daha inceltilmiş, daha çok yönlü ve farklı etmenleri işin içine katabilecek bir analizi gerektirmektedir.

Notlar

1 Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna ilişkin mevcut kaynaklar hem sayıca yetersiz hem de fazlasıyla sorunludur. Dolayısıyla kuruluş dönemine dair pek çok başka konunun yanısıra, kuruluş tarihiyle ilgili olarak da sağlıklı bir şeyler söylemek zordur. Konuyla ilgili kapsayıcı bir değerlendirme için bknz. Özer ve Öz (2000) *Söğüt'ten İstanbul'a: Osmanlı Kuruluş Dönemi Üzerine Tartışmalar*, Ankara: İmge.

2 Hem Weberci hem de Marksist sosyal bilimciler arasında taraftarları bulunan bu 'Batı'nın eşsizliği' tezinin iyi ve kapsamlı bir eleştirisi için bkz. Hirst, 1975.

Kaynakça

Amin, S. (1991) *Eşitsiz Gelişme. Çevre Kapitalizmi Toplumsal Kuruluşları Üzerine Deneme*, İstanbul: Arba.

Başkaya, Fikret (1999) *Yediyüz. Osmanlı Beyliğinden 28 Şubata: Bir Devlet Geleneğinin Anatomisi*, Ankara: Ütopya.

Berktay, H. (1989) *Kabileden Feodalizme*, İstanbul: Kaynak.

Haldon, J. (1993) *The State and the Tributary Mode of Production*, London: Verso.

Hirst, P. (1975) "The Uniqueness of the West", *Economy and Society* 4(4).

Imber, C. (1997) "Osman Gazi Efsanesi", Zachariadou, E.A. (der.) *Osmanlı Beyliği*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Pamuk, Ş. (1997) *100 Soruda Osmanlı-Türkiye İktisadi Tarihi 1550-1914*, İstanbul: Gerçek.

Praksis (1) 2001, 270-3.

konferans değerlendirmesi

Uluslararası Eleştirel Gerçekçilik Birliği Konferansı

E. Attila Aytekin

Uluslararası Eleştirel Gerçekçilik Birliği'nin yıllık konferansı bu yıl 18-20 Ağustos 2000 tarihlerinde Britanya'da Lancaster Üniversitesi'nde yapıldı. Konferansın ana teması "Eleştirel gerçekçilik neyi değiştirir?" olarak belirlenmişti, yani konferansa gönderilecek bildirilerin eleştirel gerçekçiliğin sosyal bilimlerin çeşitli disiplinlerindeki uygulamalarına yoğunlaşması isteniyordu. Sunulan bildirilerin önemli bir kısmı bu çerçeveye oturmakla birlikte, doğrudan kuramsal sorunlara odaklanan bildiriler de oldu. Konferans şu alt temalar etrafında örgütlenmişti: Eleştirel Gerçekçilik ve Uygulamalı Sosyal Bilimler, Eleştirel Gerçekçilik ve Etik, Eleştirel Gerçekçilik ve Marksizm, Eleştirel Gerçekçilik ve Örgüt-İşletme Çalışmaları, Eleştirel Gerçekçilik ve Siyasi Perspektifler, Eleştirel Gerçekçilik ve İstatistik, Eleştirel Gerçekçilik ve Tıp, Eleştirel Gerçekçilik ve Toplumsal Kuram, Eleştirel Gerçekçilik ve Siyasal İktisat. Kısa bir değerlendirme yazısında tüm bu başlıklar altında sunulan bildirilere değinilemeyeceğinden diğer bazı önemli oturumların yanısıra, esasen "Eleştirel Gerçekçilik ve Marksizm" başlığı altındaki oturumlara odaklanacağım.

Konferansın açılış oturumuna Mike Reed ve Roy Bhaskar katıldı. Çalışma alanı örgüt kuramı olan Reed, kendi alanında son zamanlarda görülen eğilimleri, a) söylem analizi yönteminin giderek artan bir geçerlilik kazanması, b) post-modernizmin düzleştirici ontolojisinin derinlik ontolojisi açısından düşünmeyi zorlaştırması ve c) günlük hayata ve yerel olana dair saplantı derecesindeki ilginin bağlantılılık duygusunu ortadan kaldırmakta olması şeklinde özetledikten sonra eleştirel gerçekçi bir perspektifin bu alanda sağladığı yararlar üzerinde durdu. Ona göre eleştirel gerçekçilik; örgütlerin doğru biçimde çalışılmasını sağlayan genel bir kavramsal/analitik çerçeve sunmakta, son zamanlarda geri plana atılan bağlantılılık anlayışını gündeme getirmekte ve somut/yerel/mikro olan ile soyut/genel/makro olan arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardım edecek diyalektik bir değişme modeli sağlamaktadır.

Açılış oturumunun ikinci konuşmacısı, eleştirel gerçekçiliğin kurucusu sayılan Roy Bhaskar'dı. Eleştirel gerçekçiliğin temel metinlerinden *A Realist Theory of Science* (1975), *The Possibility of Naturalism* (1979) ve *Dialectic: The Pulse of Freedom* (1993) adlı kitapların yazarı olan Bhaskar'ın 2000 yılında çıkan son kitabı *From East to West: Odyssey of a Soul* konferans boyunca en çok ilgi gören tartışma konularından birini oluşturdu. Konferansın ikinci gününde son kitabı üzerine de bir konuşma yapan Bhaskar, açılış oturumundaki konuşmasında eleştirel gerçekçiliğin genel özellikleri üzerinde durdu. Ona göre eleştirel gerçekçilik bir dogma ya da kapalı bir düşünce sistemi değil, dinamik, çok boyutlu ve genişleyen bir araştırma programıdır, farklı disiplinlerde nasıl gelişeceği de pek çok etmene bağlı olarak değişebilir. Bhaskar daha sonra eleştirel gerçekçiliğin arkasındaki itici gücün, özgür olma dürtüsüyle, insanın özgürlüğünü kısıtlayan her türden 'şeyleştirmeler', 'yapılar' vs. arasındaki bir tür diyalektik olduğunu söyledi.

"Eleştirel Gerçekçilik ve Marksizm" temasının ilk oturumuna Jonathan Joseph ile Marksist devlet kuramı tartışmasının ve düzenleme yaklaşımının önemli ismi Bob Jessop katıldı. Jonathan Joseph "Eleştirel Gerçekçiliğin Marksizme Faydalı Olabileceği Beş Nokta" başlıklı, kendisinin eleştirel gerçekçilikle ilgilenen bir Marksist olduğunu söyleyerek başladığı konuşmasında temel olarak Marksistlerin neden eleştirel gerçekçilikle ilgilenmesi gerektiği üzerinde durdu. Joseph eleştirel gerçekçiliğin kurucu metinleri arasında erken çalışmalar ve geç çalışmalar diye bir ayrım yaparak, erken çalışmaların (özellikle Bhaskar'ın *A Realist Theory of Science* ve *The Possibility of Naturalism* kitapları) Marksizm'le daha uyumlu olduğunu, eleştirel gerçekçiliğin şu anki eğilimi itibariyle Marksizm'den uzaklaşmakta olduğunu ileri sürdü. Joseph ayrıca, kendisinin Bhaskar'ın Dialectic kitabında karşı çıktığı esas şeyin, onun çalışmaları başından beri diyalektik bir nitelik taşımakla birlikte, bu kitabında yazdıklarıyla birlikte onun diyalektik anlayışının artık sistematik ve kompartmanlara ayrılmış bir diyalektik olması olduğunu söyledi[1]. Bob Jessop'un bildirisiyse, "Eleştirel Gerçekçilik, Kapitalizm ve Düzenleme" adını taşıyordu. Düzenleme yaklaşımının öncü çalışmalarının kapitalist üretim tarzının eleştirel gerçekçi bir biçimde analiz ettiğini ileri süren Jessop da Joseph gibi, Bhaskar'ın daha çok erken dönem çalışmalarını dikkate alacağını belirtti. Jessop, eleştirel gerçekçilikle düzenleme yaklaşımını bir araya getirmekteki amacının kapitalizmin eleştirel gerçekçi bir eleştirisini yapmak olduğunu söyledi.

Konferans boyunca eleştirel gerçekçiliğe en mesafeli bildiri ise John Roberts'dan geldi. Roberts "Soyutlama: Sempatik bir Marksist Eleştiri" başlığını taşıyan ve aslında eleştirel gerçekçiliği pek de 'sempatik' bak-

tığı söylenemeyecek olan bildirisine, eleştirel gerçekçiliğin temel yöntemi sayılan soyutlamanın Marksist soyutlamadan farklı olduğunu söylerek başladı. Roberts ayrıca Bhaskar'ın diyalektik nosyonunu da eleştirerek; Bhaskar'ın diyalektiğinin temeline 'yokluk' kavramını alarak, diyalektiğin temeline varlık ile yokluk arasındaki çelişkili birliği koyan Hegel'i hatalı biçimde yorumladığını iddia etti. Roberts'ın diğer bir itirazı 'bütünlük' kavramıyla ilgili oldu. Ona göre, Marx nesneleri sistematik bir bütünlük içinde görmekle birlikte, belirleyici uğrağı ayırt etmekten geri durmaz. Oysa Bhaskar'ın diyalektik eleştirel gerçekçiliği (yani *Dialectic*'den sonraki eleştirel gerçekçiliği) lineer ve ilerlemeci nesneleri söz konusu eder. Tartışma bölümünde, Roberts'ın argümanlarına çeşitli itirazlar geldi. Bunlardan biri, eleştirel gerçekçiliğin somut›soyut›somut çizgisini izleyen soyutlama yönteminin Marx'ın yöntemiyle tümüyle uyumlu olduğu biçimindeydi. Ayrıca diğer bir eleştiri, Roberts'ın sistematik bütünlük üzerine yaptığı vurgunun dogmatik bir nitelik taşıdığı yolundaydı. Aynı oturumda söz alan Andrew Brown ise "Gerçekçi Felsefeyi Geliştirmek: Eleştirel Gerçekçilikten Materyalist Diyalektiğe" adlı bildirisinin önemli bir kısmını, aslında temel argümanı için çok da hayati olmamasına rağmen, Bhaskar'ın eleştirileri karşısında Hume'u savunmaya ayırdı. Bhaskar'ın Hume'u mutlak bir kesinlikte ısrar ettiği için eleştirdiğini belirterek, insan zihninden bağımsız bir gerçeklik varsa, nesneye dair kapsamlı bir bilginin asla elde edilemeyeceğini, bunun da yüksek düzeyde bir belirsizlik getirdiğini söyledi ve bu açıdan Hume'un kesinlik sorununa yaklaşımının daha sağlıklı olduğunu idda etti. Brown'un eleştirel gerçekçilik-Marksizm ilişkisi açısından altını çizdiği en önemli şey ise, eleştirel gerçekçiliğin nesne ve kavram arasındaki farka sürekli vurgulamasının, bu felsefeyi Marksistler açısından çekici yapan temel şey olduğu tespitiydi. Tartışma bölümünde daha çok Brown'ın Hume'a ilişkin söyledikleri tartışıldı. Kendisine insan zihninden bağımsız bir gerçeklik oluşunu nesneler hakkında hiç bir şey bilmemek olarak algıladığı ve yine bu çerçevede kullandığı bilgi nosyonunun mutlak bir bilgi olduğu, oysa bilginin aslında pratik bir şey olduğu ve bu yüzden mutlak ve pratik olmayan bir bilgi üzerinde ısrar etmenin anlamsız olduğu yolunda eleştiriler yöneltildi.

Konferansın 'kritik' oturumlarından birini, Roy Bhaskar, Margaret Archer ve Andrew Sayer'ın 2000 yılı içerisinde çıkan kitaplarını değerlendirdikleri toplantı oluşturdu. Bu üçlüden özellikle Sayer üzerinde durmak yerinde olacaktır, zira Sayer, gerek bu oturum gerekse kapanış oturumundaki, sosyal bilimler pratiğini sürekli olarak öne alan yaklaşımı, eleştirel gerçekliği sosyal bilimlerdeki diğer felsefi ve metodolojik eğilimler bağlamında tartışmaktaki ısrarı ve anlaşılır üslubuyla bazen gereğinden fazla uzayan felsefi tartışmalardan sıkılan ve "Eleştirel gerçekçilik neyi değiştirir?" sorusuna hakiki bir cevap arayanlar için bir 'vaha'

oluşturuyordu. Sayer bu iki oturumda yaptığı konuşmalarda, eleştirel gerçekçiliğin içine kapanmaması gerektiğinin altını çizerek, özellikle de yakın zamanlarda sosyal bilimlerde hakim olan 'irrealist' akımlarla mücadele edilmesinin aciliyetine değindi. Ayrıca yine, eleştirel gerçekçi ya da gerçekçi sıfatıyla anılmasalar da, kimi sosyal bilimcilerin çalışmalarının eleştirel gerçekçi bir perspektiften yorumlanmalarının mümkün olduğunu da söyledi. Sayer'ın bu çerçevede verdiği temel örnekse, Pierre Bourdieu oldu. Bourdieu'nün çalışmalarında pek çok gerçekçi varsayım olduğunu söyleyen Sayer, eleştirel gerçekçilik içerisinden mutlaka Bourdieu ve benzer sosyal bilimcilerin çalışmalarıyla ilişki kurma yönünde adımlar atılması gerektiğini söyledi. Öyle görünüyor ki Sayer, *Method in Social Science: A Realist View (1992)* ve *Realism and Social Science* (2000) kitaplarıyla ve pek çok makalesiyle yaptığı gibi, eleştirel gerçekçilik perspektifinin en pratik yönelimli ve sosyal bilim pratiği açısından da en 'faydalı' temsilcisi olmayı sürdürecek.

Notlar

1 Joseph'in kongrede sunduğu bildiriyi temel alarak yazdığı makaleyi Praxis'in bu sayısında okuyabilirsiniz.

abstracts

THE THEORETICAL AND POLITICAL DRAWBACKS OF POST-MARXISM / Gülseren Adakh

In this article, the characteristics of the war that post-Marxism and the theories of discourse analysis, since the 1970s, declared and waged against universal ideals, total discourses and Marxist notions such as class and class struggle is explained and critisized.

The main premises of structuralist linguistics, which provided the postulates of post-Marxism, especially when applied to antropology and pyscoanalysis, initiated the process of the challenge against the subject and a range of modern notions. The discourse analysis perspective, as represented by Foucault and Derrida, founded an epistemology that invalidates all kinds of subject and reality assertions. Concepts such as class, class struggle, relations of production and forces of production are placed on the target by this perspective. The only difference of post-Marxism from these approaches is the advocates of the former suggest a political project of 'radical democracy', even though they do not add any normative content to the ideas of discourse analysts. It is not possible, however, to establish a radical political line from a theretical position that emphasizes the impossibility of the subject, society, totality, and meaning.

THE MISERY OF POST-MARXIST POLITICS: RADİCAL DEMOCRACY / Sevilay Kaygalak

For Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, the most well-known post-Marxists theorists, it is no longer possible to accept Marx's conceptual and theoretical framework, which was based on the primacy of economic structure and the idea of working class having a 'privileged' position in the struggle for socialism, of society as a unified and closed totality and of revolutionary ruptures in transformations of societies. For them, new strategies corresponding to the complexity, plurality and fragmented structure of contemporary social formations are needed. Therefore, they suggest a new political project called Radical Democracy, which is a kind of politics to be derived from hegemonic articulations or discoursive practices rather than objective interests of

different social classes. They argue that Radical Democracy is a socialist project but its crucial strategic goal is not to abolish the capitalist mode of production. This article intends to reveal the conceptual and theoretical confusions of post-Marxism and its political project, Radical Democracy, through an attempt of reconsidering Marxism and clarification of the concept of socialist democracy.

BRECHT'S CONTRIBUTION TO THE ART OF LIFE: DIALECTICS, HEGEMONY AND THE *VERFREMDUNG EFFEKT* / Emre Arslan

Throughout this article, I attempt to contextualise and conceptualise Brecht's well-known Verfremdung Effekt by relating it to the Gramscian concept hegemony. Only with the help of dialectical and historical materialist perspective can one construct a meaningful association between them. Neither Gramsci nor Brecht can be useful for breaking the hegemonic relations in their post-modern (or post-Marxist) interpretations. Therefore, in this article, post-modernist critics are criticised from a historical materialist point of view. In order to do this, firstly, I try to focus on some aspects of dialectics, such as historicity, inner relations, transcending by embracing (aufheben) and revolutionary change. Secondly, by employing these aspects of dialectics, I seek to clarify how Verfremdung Effekt can be grasped as an instrument, strategy or effect for a counter-hegemonic project that aims at transforming the existing order. Thirdly, I maintain that such an effect can only be fulfilled by eliminating the formalist notion of art and by adopting a realist conception. And finally, this paper asserts that post-modern exposition of Brechtian theatre can not avoid a formalist framework, which, in turn, reinforce the hegemonic relations within the global capitalist order.

MARXISM:
THE PHILOSOPHY OF HUMAN EMANCIPATION / Ecehan Balta

This short article is based on the idea that freedom is an inherent element / basic concept of Marxism. It has no strong claims to clarify the theoretical/philosophical problems that are faced up while using this concept, but rather it attempts to describe the Marxian use of concept. And it hopes to show that, in contrast to bourgeois use of the concept, freedom is defined as collective, positive, social and abstract one in the Marxist theory. As far as the concept of freedom is used in the meaning of self-realization and self-control, it excludes the possibility of "flying discourses" of "psuedo-Marxists" on "freedom of others" in the name of Marxism.

CLASSES AS HISTORICAL AND SOCIAL FRAMEWORKS / Mustafa Bayram Musur

This article is an attempt the discuss the concept of class within the framework of Marxist theory. It reconsiders the accounts of particularly structuralist and historicist Marxisms on the concept and argues for a totalistic Marxist theory of class. According to this argument, firstly, class is a social (indicating the internal division of the society) and historical (transforming the society as an agent) relation. Secondly, this relation itself is material and is based on a material basis, this basis being direct or indirect exploitation. Thirdly, class, in the sense that class experiences are continuing, is constantly in formation. This framework helps us to perpetuate and follow the basic explanation of The Communist Manifesto, which relates the history of societies to class struggle.

FIVE WAYS IN WHICH CRITICAL REALISM CAN HELP MARXISM / Jonathan Joseph

This article examines the relationship between critical realist philosophy and Marxist analysis and looks at the ways that the arguments of critical realism can strengthen Marxist theory. It begins by distinguishing philosophy from social science and then develops five main areas of analysis. First it looks at critical realism's underlabouring role and contrasts it with approaches that impose philosophical categories on social explanation. In contrast to the praxis school, critical realism stresses ontological primacy and distinguishes between transitive knowledge and intransitive or independent objects. It gives a stratified and emergent account of the relation between structure, agency and transformatory activity that recognises the complexity of social totality and breaks from crude forms of determinism. It also provides an explanation of Marxist methodology and the process of abstraction. Finally, critical realism maintains philosophical partisanship and offers an emancipatory critique.

"INDIVIDUAL AND SOCIETY" DUALISM VERSUS SOCIAL RELATIONS AS THE OBJECT OF INQUIRY OF HISTORICAL MATERIALISM / Nazım Güveloğlu

The dualism of individual and society has far since been a ground for methodological discussions regarding social sciences. In the contemporary capitalist societies, the belief that society is created by individuals seems to have gained a hegemonic status, so that almost all the

the popular social and political issues are explained in terms of the ends and interests or personal qualifications of the individuals engaging in them. The aim of this paper is to discuss the validity of the methodological and conceptual bases of this hegemonic ideology as much as to present the concept of "social relations" as an alternative.

Basic arguments supported here take their roots from Marx's writings, particularly those in the German Ideology. Especially the first and sixth of the Theses on Feuerbach present a good illustration of the core of the discussions here. The main discussions and arguments in this paper can be summarized as follows: First, social reality cannot be understood via the dualism of individual and society. This dualism which is reproduced both by Methodological Individualist and Durkheimian approaches presume individual and society as two distinct entities. Defining these concepts as distinct entities is misleading, since these two are not mutually exclusive phenomena.

Secondly, the essence of social reality is social relations, beyond the duality of individual and society. The concepts of individual and society should be regarded just as analytical tools related to this reality; and social reality can not be explained through either of these concepts solely.

Thirdly, the relational understanding supported here bases upon internal relations but not external ones. That is, it attributes the relation to the ontology of social reality, rather than focusing on relations between distinct ontologies. In this sense, it bases upon more on a Hegelian tradition than a Kantian one. In order to distinguish these two, the relational claim of Bhaskar's transformational model is assessed and it is approached as a Kantian account.

Finally, conception of the essence of social reality as social relations enables an historical analysis since social relations are not rigid and they change continuously in history, and a materialist analysis since human activity – and, of course, at the same time social relations – is nothing but material.

RE-THINKING HISTORICAL MATERIALISM: OPEN MARXISM RELATIONAL APPROACH AND PRAXIS / Sinan Kadir Çelik

However much there are also internal debates and different views inside "Open Marxism", the main theoretical/political standpoint of Open Marxism can be seen as a rejection of "the colonization of Marxist

theoretical and political territory" politically by New Right Liberalism and methodologically by several kinds of "scientism" in the sense of incorporations of Marxism with deterministic, structuralist, functionalist, analytical, Kantian, Cartesian, dialectical materialist modes of explanations. In that respect, by taking anchor from "historical materialist", "Hegelian", "Italian autonomist" Marxist traditions, the attempt of Open Marxist approach can be considered as developing a critical stance against these prevalent tendencies in contemporary Marxism and offering an alternative methodology.

Under this heading, the aim of the present paper is rather to show the possible contributions of Open Marxism to the task of re-thinking historical materialism on the base of relational understanding of social phenomena and the concept of praxis than to describe or to argue against the main theoretical positions of Open Marxist approach. In this sense, this paper should be considered as both a critique of and a possible contribution to Open Marxism.

The present paper consists of three major parts. In the first part of the paper, the place of Open Marxism in contemporary topography of Marxism is tried to be shown by outlining its critiques against various Marxist methodologies and its discussions on the philosophical/political bases of these arguments. The second part of the article examines the roots and basic features of alternative methodology of Open Marxism. In this section, the concepts of "openness of categories", "historical and conceptual primacy of class struggle" and "form analysis" are illustrated as the main axis of this approach. In the last section of the article, these are discussed by focusing on the Open Marxist conceptualizations of class, class struggle, state and praxis. The main arguments supported in this discussion can be briefly given as follows:

Within Open Marxism, no analytical distinction is made between class antagonisms and class struggles. However, lack of such a distinction can not be considered as a theoretical weakness. Inspiring from the Gramscian conception of hegemony, we can argue that wherever class antagonism exists, there is also class struggle. Therefore, what should be at stake here is to indicate possibilities of combining these views, by means of which Open Marxist approach could strengthen its explanatory power.

On the other hand, Open Marxist form analysis, which finds its roots in a kind of relational understanding, has many insightful points for solving the tension between historical and logical analysis. By replacing cate-

gories of externality with internal relations and processes, such an approach has also a considerable potential for making way for historising materialist analysis. However, Open Marxist approach confronts with the danger of "closure" by analyzing history solely as a "movement of class struggle". But still such a closure is not a destiny and can be overcome by accepting Heide Gerstenberger's alternative, which claims "the impossibility of adequate explanation just in terms of class struggle". Further, taking "organization of material life as a first principle of historical materialism" as Ellen Meiksins Wood argues for, and re-evaluating Bertell Ollman's emphasis on "historical pre-condition" in this context give us possibility for historical analysis of historical processes without reducing class struggle into a "but also" position.
In addition to our previous diagnosis about "form analysis" and Open Marxist relational approach, such a methodology seems as a strong alternative to determinist and functionalist-structuralist orthodoxy, by means of which the problem of reification of concepts, like class and state as discussed in particular, can be resolved.
Finally, taking into account the modus vivendi of the concept of praxis within dialectical relation between "object", "theory" and "abstract", opens an alternative way for overcoming Cartesian rooted dichotomies like concrete/abstract, theory/practice, theory/meta-theory.

yazarlar hakkında...

Gülseren Adaklı: Araştırma Görevlisi. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon Sinema Bölümü'nde doktora çalışmasını sürdürmektedir. Yüksek lisans tezi, *Türkiye'de Reality Show'lar* başlığını taşımaktadır. Temel ilgi alanlarını iletişimin ekonomi-politiği, iletişim kuramları ve medya içerikleri oluşturmaktadır.

Sevilay Kaygalak: Araştırma Görevlisi. Ankara Üniversitesi SBF Kamu Yönetimi Bölümü Kent ve Çevre Ana Bilim Dalında doktorasını sürdürmektedir. Yüksek lisans tezi, Türkiye'de zaman içinde farklılaşan göç olgusunun kentleşme süreçleriyle ilişkisini konu alan ampirik bir çalışmadır.

Emre Arslan: Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde doktora öğrencisi. Yüksek lisans tezini Milliyetçi Hareket Partisi üzerine yazmıştır. Türkiye tarihi, milliyetçilik ve siyaset teorisi üzerine çalışmaktadır.

Ecehan Balta: Sosyolog. Ankara Üniversitesi SBF Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi bölümü doktora öğrencisi. Yüksek lisans tezi "Bergama'da Bir Çevreci Taban Hareketi" idi. Mustafa Bayram Mısır ile birlikte *Modernizm, Postmodernizm ve Sol* (Öteki Yayınları, 1998) adlı bir çalışması mevcut. Toplumsal hareketler ve sınıf kuramlarıyla ilgileniyor.

Ellen Meiksins Wood: Siyaset Bilimi profesörü. Uzun yıllar Kanada'da York Üniversitesi'nde ders vermiştir. Kapitalizmin ve Batı siyasal düşüncesinin tarihinden, sınıf, devlet, sivil toplum, globalleşme, 'modernite' ve 'post-modernite' tartışmalarına kadar pek çok konuda kitapları ve makaleleri vardır.

Mustafa Bayram Mısır: Ankara Üniversitesi SBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi anabilimdalında "Özne, Hakikat, Siyaset: Postmodern Tartışma Alanı ve Marksizm" başlıklı yüksek lisans tezini tamamlamıştır. Demokrasi kuramı, Marksizm ve Türk modernleşmesi de dahil olmak üzere çeşitli konularda kitap ve makaleleri, *İnsancıl* ve *Sanat Eylemi* dergilerinde denemeleri yayınlanmıştır. Serbest avukatlık yapmaktadır.

Bob Jessop: Lancaster Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü. En çok bilindiği alan devlet kuramı olsa da radikal siyasal iktisat, savaş sonrası

Britanya siyaseti, refah devletinin yeniden yapılanması ile iktisadi ve siyasal ilişkilerin yeniden ölçeklendirilmesi üzerine yayınları vardır. Son kitabı, *The Future of the Capitalist State* (Kapitalist Devletin Geleceği) 2001 yılı içerisinde yayınlanacaktır.

Jonathan Joseph: Open University ve Goldsmiths College, University of London'da öğretim görevlisi. Marksizm ve eleştirel gerçekçilik üzerine makaleleri vardır. *Capital & Class* dergisinin yayın kurulundadır.

Frank Füredi: Britanya'da, University of Kent at Canterbury'de sosyoloji profesörü.Irk, nüfus ve risk gibi toplumsal gerilim alanlarına yoğunlaşan Füredi'nin *Population and Development* (1997), *The Culture of Fear* (1997) ve *The Silent War* (1998) adlı kitapları mevcut. Yazarın Türkçe'de *Emperyalizmin Yeni İdeolojisi* adlı bir eseri bulunuyor.

Nazım Güveloğlu: ODTÜ Siyaset Billimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde yüksek lisans öğrencisi. Başlıca ilgi alanları, siyaset teorisi ve Türkiye tarihidir.

Sinan Kadir Çelik: ODTÜ Metalurji ve Malzeme Mühendisliği bölümü mezunudur. Şu an ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans öğrencisi olarak tez çalışmasını sürdürmektedir. Politik felsefe ve sosyal teoriyle ilgilenmektedir.

A. Ekber Doğan: Araştırma görevlisi. Ankara Üniversitesi SBF Kamu Yönetimi Bölümü Kent ve Çevre Bilimleri programında doktora öğrencisidir. Yüksek Lisans tezi küreselleşmenin kentlere etkisi üzerinedir. Yazıları daha önce *Evrensel Kültür, İnsancıl* ve *Sanat Eylemi* dergilerinde yayınlanmıştır.

E. Attila Aytekin: ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde Araştırma Görevlisi ve Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü'nde yüksek lisans öğrencisi. Şu sıralarda Osmanlı döneminde Zonguldak-Ereğli kömür madenleri işçileri üzerine çalışıyor.

Praksis sosyal bilimlerde tarihsel materyalist bakış açısını savunmayı ve yaygınlaştırmayı amaçlar. Praksis sosyal bilimlerin her alanından kuramsal makalelere, ampirik araştırmalara, kitap eleştirilerine ve bilimsel etkinlik değerlendirmelerine açıktır. Praksis Marksizm içerisindeki belirli bir yaklaşım ya da akımı benimsemez, Marksist geleneği bir bütün olarak sahiplenir.

Praksis'de yayınlanacak yazılar derginin amaçlarına uygun bir biçimde, yani açık ve anlaşılır bir dil ve üslupla yazılmış olmalıdır. Yazarlar okuyucuların belirli kavram, tartışma ve kaynaklara aşina olduğunu varsaymamalıdırlar. Cinsiyetçi ve şovenist ifadelerden kaçınılmalıdır.

Editöryel Prosedür: Praxis'e gönderilen yazılar en az iki yazı kurulu üyesince okunur ve yazılı olarak değerlendirilir. Sayı editörü bazı yazıları değerlendirilmek üzere bir ya da daha fazla danışma kurulu üyesine sunabilir. Yazılarla ilgili karar yazı kurulunda yapılacak tartışmadan sonra alınır. Bazı durumlarda yazarlardan yazılarında değişiklik yapmaları istenebilir. Sonuç yazarlara teslim tarihinden en geç iki ay sonra yazılı olarak iletilir.

Yazı Teslim Kuralları: Praksis'e gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya yayınlanmak üzere eşzamanlı olarak başka bir yere gönderilmemiş olmalıdır. Yazılar sayfanın tek tarafının kullanıldığı, en az bir buçuk aralıklı üç kopya olarak Praksis PK-583 Yenişehir-Ankara adresine iletilmelidir. Yazarlar ayrıca kısa bir İngilizce özet ve yazarın adını, adresini, telefon numarasını, e-posta adresini ve yazarı tanıtan en fazla üç satırlık bir notu içeren bir kapak sayfasını da yazılarına eklemelidirler. Bunlarla birlikte yazının "rich text" formatında kaydedildiği bir disket iletilmeli ya da yazı praksisdergi@yahoo.com adresine yine aynı formatta gönderilmelidir.

Kaynak Gösterme Kuralları: Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, yazının konusuyla doğrudan ilgili olmayan ve/veya yazının akışını bozacak noktalar için notlar kullanılmalıdır. Notların tümü yazının sonuna toplanmalıdır.

Atıf yapılan yazarın adı metin içinde ilk defa anıldığında adı ve soyadı, daha sonraysa sadece soyadı kullanılır. Yazarın adı metinde geçmiyorsa (Marx, 1964), yazarın adı metinde geçmiyor ve belirli bir sayfaya gönderme yapılıyorsa (Marx, 1964: 34), yazarın adı metinde geçiyorsa (1964), iki yazar varsa (Marx ve Engels, 1970), üç ve daha çok yazar varsa (Wright vd., 1992) biçiminde kaynak gösterilir. Aynı yazarın aynı yıl içinde basılmış eserlerine atıfta bulunmak için basım yılına harfler eklenir: (Thompson, 1978a). Aynı konuyla ilgili olarak değişik kaynaklara atıf yapmak için yazar, yıl ve gerekiyorsa sayfa numaraları birbirlerinden noktalı virgülle ayrılır ve yazarlar alfabetik olarak sıralanır: (Marx, 1964: 34; Thompson, 1978a: 47). Kaynakçada sadece metin içinde adı geçen eserlere yer verilmelidir. Kaynakça yazımıyla ilgili bazı örnekler aşağıdadır:

Kitap

Sayer, D. (1987) The Violence of Abstraction. The Analytic Foundations of Historical Materialism, Oxford: Basil Blackwell.

Çeviri Kitap

Marx, K. (1979) Ekonomi Politiğin Eleştirine Katkı, çev. S. Belli, Ankara: Sol.

Dergiden Makale

Abou-El-Haj, R.A. (1982) "The Social Uses for the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule", International Journal of Middle Eastern Studies, 14(2), 185-201.

Derleme Kitaptan Makale

McNally, D. (1997) "Language, History and Class Struggle", Wood, E.M. ve Foster, J.B. (der.) In Defense of History. Marxism and the Postmodern Agenda içinde, New York:: Monthy Review, 26-42.

makaleler:
gülseren adaklı / post-marksizmin kuramsal ve siyasal açmazları
sevilay kaygalak / post-marksist siyasetin sefaleti: radikal demokrasi
emre arslan / yaşama sanatına brecht'in katkısı: diyalektik, hegemonya ve yabancılaştırma kuramı
ecehan balta / marksizm: insan özgürleşmesinin felsefesi
ellen meiksins wood / ilişki ve süreç olarak sınıf
mustafa bayram mısır / tarihsel ve toplumsal çerçeveler olarak sınıflar
sinan kadir çelik ve ebru deniz ozan / bob jessop ile görüşme
jonathan joseph / eleştirel gerçekliğin marksizme faydalı olabileceği beş nokta
nazım güveloğlu / "birey ve toplum" ikiliğine karşı tarihsel materyalizmin nesnesi olarak "toplumsal ilişkiler"
sinan kadir çelik / tarihsel materyalizmi yeniden düşünmek: "açık marksizm", ilişkisel yaklaşım ve praksis
frank füredi / "tarihsel materyalizmde ideoloji ve üst yapı"ya önsöz
kitap eleştirisi:
ali ekber doğan / anthony giddens'ın çağdaş eleştirisi
e.attila aytekin / fikret başkaya'nın "yediyüz. osmanlı beyliği'nden 28 şubata" adlı kitabının eleştirisi
konferans değerlendirmesi:
e.attila aytekin / uluslararası eleştirel gerçeklik birliği konferansı

2 500 000 TL. ISSN 1302-8618