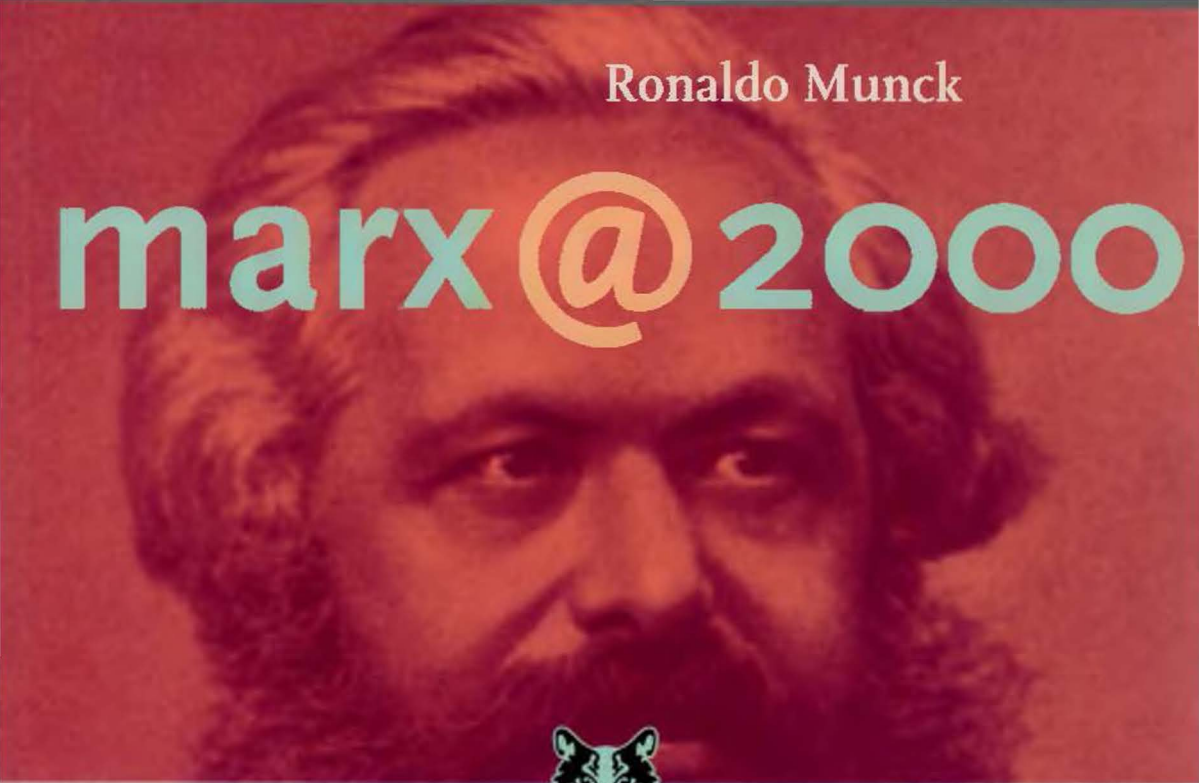
Ronaldo Munck

marx@2000





Kitap YAYINEVİ

KİTAP YAYINEVİ – 13
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 5

MARX@2000
GEÇ MARKSİST PERSPEKTİFLER / RONALDO MUNCK

ÖZGÜN ADI
MARX@2000, LATE MARXIST PERSPECTIVES
FIRST PUBLISHED IN A PAPERBACK EDITION BY ZED BOOKS LTD.

© 2000, RONALDO MUNCK
© 2003, KİTAP YAYINEVİ LTD.

İSTANBUL TELİF HAKLARI AJANSI ARACILIĞIYLA SATIN ALINMIŞTIR.

ÇEVİREN
YALÇIN YUSUFOĞLU

DÜZELTİ
NURETTİN PİRİM

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.

1. BASIM
ŞUBAT 2003, İSTANBUL

ISBN 975-8704-10-9

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
CİHANGİR CADDESİ, ÖZOĞUL SOKAĞI 20/1-B
BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
T: (0212) 292 62 86 F: (0212) 292 62 87
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Marx@2000

Geç Marksist Perspektifler

RONALDO MUNCK

Çeviren
Yalçın Yusufoğlu

Kitap Yayınevi

İçindekiler

Önsöz 7
I. Labirentin Ötesinde: Marksist Yörüngeler 14
II. Kızılla Yeşil: Marksizm ve Doğa 39
III. Sovyetler Artı Elektrifikasyon: Marksizm ve Kalkınma 61
IV. Sınırlanan Mezar Kazıcıları: Marksizm ve İşçiler 84
V. Mutsuz Evlilik: Marksizm ve Kadın 104
VI. Üstyapının İntikamı: Marksizm ve Kültür 129
VII. Zor Diyalog: Marksizm ve Ulus 154
VIII. Tufandan Sonra: Post(modern) Marksizm mi? 178
Kaynakça 196
Dizin 206

sizm derin bir bunalıma girdikçe, kapitalizm daha "Marksist" gözükmeye başlamıştır. Postmarksist terimini fazlasıyla tek renkli buluyorum, çünkü hem "post" sözcüğü yüzünden çok iddialı, hem de eski tarz marksizmi çağrıştırıyor. Bu yüzden, ister beğenin ister beğenmeyin, ama ben farklı, hatta çelişkili anlamlara gelebilecek yüzer-gezer niteliğinden ötürü, "geç marksist" terimini tercih ettim. Deyim, şu akışkan, değişken çağımızda, çok sesli bir anlayışa olanak tanıyor ve karşıt söylemlere açık olduğunun işaretini veriyor. Eğer marksizm kendisini "yeniden yapılandırmak"ta ısrar eder ve kendi sorunlarına gözlerini kapayıp kapitalizmin güncel sorunlarıyla uğraşma kolaycılığına kaçarsa, iş işten geçmiş olabilir.

Sözünü ettiğim bu alt başlık, "perspektifler"e atıf yaparak, "postyapısalcılığın" perspektivizmine göndermelerde bulunuyor. Hepimiz dünyayı kendi pencerelerimizden görürüz. Üstelik evrensel olma iddiası dayatmalara da yol açabilir. Öte yandan, marksizmi farklı tarihsel perspektiflerden okumamız da mümkün. İki yüzyıl önce, Büyük Fransız Devrimi, şimdilerde miadını tamamlamış gibi gözüken bir özgürleşme, eşitlik ve adalet çağını başlatmıştı. Foucault'nun da sık sık yinelediği gibi, Marx tam bir 19. yüzyıl filozofuydu. Buna rağmen, 150 yıl önce yazılmış *Komünist Manifesto*'nun gözüyle baktığımızda onun günümüzde de ne kadar geçerli olduğunu fark edebiliyoruz. Aslında bugün, düzen yanlısı iktisatçılar bile tam tamına bunu yapıyorlar: Geri gel Marx, her şeyi affettik... Ya da yorgun ve karamsar bir bakışla on yıl öncesine, 1989'da komünizmin çöküşüne bir göz atabiliriz. Soldan, sağdan ve merkezden uzmanlar bu çöküşün gelmekte olduğunu görmemiş olmalarını telafi etmek istercesine "tarihin sonu"nu ilan edenler de dahil, kıyamet gününe özgü yargılarda bulunmaya başladılar. Benim yaklaşımım bunlardan birini benimsemek olmayacak. İçinde yaşadığımız belirsiz ve karmaşık geçicilikleri kabullenerek, sadece insanı boğan "yüzyılın sonu" hüznünü ve melodramatik öngörüleri yadsımakla yetineceğim.

Kitabın birinci bölümü günümüzde Marx'ın, tıpkı kendi çağındaki Hegel gibi, fuzuli bir "ceset" olduğunu ileri süren bakışı inceliyor. Örneğin, Aranson içtenlikli bir hesaplaşmayla, "Marksizm bitmiştir" diyor (Aranson; 1995, s. 9). Her ne kadar, belli bir marksizm için gerçekten bir *rigor mortis* (ölü katılığı) söz konusuysa da, doğru bir bakış açısından ele

alındığında, Marx'ın bugün de capcanlı olduğunu görmek pekâlâ mümkün. Aynı şeyi, Marx'ın, bugün Tony Blair gibilerini türetmiş olan Alman sosyal demokrat ardılları için söylemek ise pek mümkün değil. 1980'lerde marksizmin reformist bir melezi olan sosyal demokrasinin artık bittiği gözlenebiliyordu. Marksizmin diğer melezi Marksizm-Leninizm ise, daha direngen gözükmesine rağmen, 1989'da mücadelesiz yıkılıverdi. Bütün bunlar kaçınılmaz mıydı? Marksizmin Avrupalı kökleri küresel bir alternatif yaratma konusunda zayıf mı kalmıştı? Ve nihayet, marksizmin geleneksel biçimlerinin sınırları 1970'lerde fark edildiği halde, geç marksizm gelecek için neden canlı bir kaldıraç yaratamadı? Birinci bölüm, işte bu sorunlara ve açmazlara eğiliyor –umarım ki bunu yaparken, açık yüreklilikle davranıyor ve gerçekte dindar sağcılara çok benzer mezheplerde örgütlenmiş kendinden menkul Marksistlerce "ben size demiştim" üslubuna düşmüyor. İlk bölüm aynı zamanda, Marx'ın gerek kendi çağı, gerekse bugün için temel konulardaki görüşlerine ortam hazırlama işlevi görüyor.

Marksizmin ekolojik bir bilinç kazanarak "yeşilleşmesi" ise nispeten yeni bir olgu. İkinci bölüm Marx'ın doğaya ikircimli yaklaşımından başlayarak, sosyalist devletlerin sürdürülebilirlik konusundaki hazin kavrayış eksikliğini ve güncel tartışmalar aracılığıyla, bu görece yeni ilişkinin arka planını inceliyor. Bunlar arasındaki en ilginç gelişme, eko-feminizmin ortaya çıkmasıdır. Özcü niteliğine rağmen bu akım iyi bir yaşamın sürdürülebilir olduğu fikrine yaratıcı bir ivme kazandırmıştır. Sürdürülebilir gelişme kavramı hiç kuşkusuz geçtiğimiz on yıl içinde küreselleşme bağlamında ön plana çıkmıştır. Günümüzde ekolojik problemler, hem ortaya çıkışları hem de çözümleri açısından gerçekte küresel niteliklidir. Teknokrat çevreciliğinin önerilerinin aksine, sorunun kolay bir çözümü yoktur. Sanayileşmiş Kuzey ile sanayileşme yolundaki Güney'in çıkarları arasında kolay bir uzlaşma da mümkün değildir. Sosyalist kızıl ile çevreci yeşilin birleşerek, gerçekleşebilir bir sosyalist gelişmenin yeni bir varyantını üretebilmeleri için pek çok yol vardır. İkinci bölüm bu konuda önümüzdeki kimi güçlükleri sergilemeye çalışıyor.

Lenin'e göre, Sovyetler artı elektrifikasyon eşittir sosyalizm demekti. Kaba gelse de, bu denklem üçüncü bölümde ele alındığı gibi, marksizm-

lerin çoğununun ekonomist ve prodüktivist [sorunları verimlilik açısından ele alan] eğilimini açık seçik ortaya koyar. Marx'ın kapitalist gelişme konusundaki özgün kuramı, görece yakın bir dönemde "kalkınma araştırmaları" adı verilen bilimsel çalışmalara paha biçilmez bir katkıda bulunmuştur. Gene de, şu çelişki ortada durmaktadır: Marx sosyalizmin gelişmiş kapitalizmden doğacağını öngörmüştü, ama 20. yüzyılın sosyalist devrimleri, mutlak olmasa bile, görece azgelişmiş ortamlarda meydana geldi. Lenin, Marx'ın ortodoks takipçilerinin Avrupa-merkezciliğini bir kenara itti, ama Leninizm de Üçüncü Dünya'da büyük ölçüde bir kalkınma anlayışı haline geldi. Emperyalizm teorisi ve onun –bağımlılık kuramı türünden– Üçüncü Dünya'cı varyantları, gelişmişliği ve az gelişmişliği anlamaya yardım eden önemli geç dönem marksist katkılar oldu. Küresel çapta baskın konumda bulunan kapitalizmin kalkınmayı sağlayıp sağlayamayacağı konusunun büyük bir soru işareti oluşturduğu günümüzde, "gelişme sonrası" söylemlere yöneliş, iyi toplum konusundaki marksist ve marksizm öncesi ütopyalara ya da öngörülere bir geri dönüş gibi görünüyor.

Marx'ta, kapitalizmin mezar kazıcıları, gene bizzat kapitalizmin ortaya çıkardığı ve sömürdüğü işçilerdi. Marksist söylemde işçi sınıfına efsanevi ve kahramanca bir nitelik atfedilir. Dördüncü bölüm, işçilerin rolü konusunda bizzat Marx'ın kavramsal yüceltmesini, özellikle de işçilerin yaratıcılığına ve kendi kendini yönetme becerilerine olan güvenini ele alıyor. Rus Devrimi, uygulamada tarihin değiştirici unsuru olarak işçi sınıfının yerine Bolşevik Partisi'ni ikame etti. Azgelişmişliğin ve büyük ölçüde kırsal bir toplumun koşullarında, kent proletaryasının aydın bir öncü rolü üstlenerek toplumun geri kalanını kendisiyle birlikte sürükleyeceğini ummak gerçekçi olmazdı. Ancak bu ikamecilik sosyalist ve komünist geleneklerin sonraki gelişiminde muazzam bir rol oynayacaktı. Nitekim, son on yıllarda tartışmalar işçi sınıfının, en azından gelişmiş kapitalist ülkelerde burjuva toplumuyla giderek artan bütünleşmesi konusuna kaydı. Yeni toplumsal hareketler bugün pratikte, büyük çeşitlilik gösteren bir antikapitalist hareket yarattı. Peki hem pratikte, hem de teoride işçi sınıfını merkez alan yaklaşım sona erdikten sonra, geleneksel marksist toplumsal dönüşüm projesi ne olacak?

Sosyalist ve feminist hareketler birçok kez yan yana gelmiş, ama aralarındaki her yakınlaşma geçici kalmıştı. Beşinci bölümde, bu iki geleneğin "evlenmesi" için yapılan ve çoğu mutsuzlukla sonuçlanan girişimler ele alınıyor. Marx'ın kadınlar üzerine yazdıkları kuramsal bir yaklaşım olarak dağınıktır ve pek de doyurucu değildir; buna karşılık, yakın arkadaşı Engels, daha sonra sosyalist harekette yerleşen deyimiyle, "kadın sorunu"na ilişkin ciddi çalışmalar yapmıştır. Öykümüz buradan başlayarak, Sovyetler'in ilk yıllarındaki toplumsal cinsiyet tartışmalarına ve pratiğine, sonra da güncel tartışma konularına uzanıyor. Son otuz yıl içinde gerçek bir patlama gösteren feminist teori ve pratiğin gündemindeki tek konunun "marksist sorun" olmadığı açık. Örneğin, "sosyalist feminizm" neleri içerir? "Postmodern feminizm"le neyi kastetmekteyiz? Bunlar, söz konusu bölümde eleştirel olarak ele aldığım sorulardan bazıları. Marksizm yeryüzündeki erkek-merkezci (*androcentric*) tek kuram değildir kuşkusuz, ama erkek bakış açısının öne çıkması onun tüm insanlığı kurtaracak bir rehber olabilme olanağını kaçınılmaz olarak sınırlamıştır.

Kültürel alan uzun süre marksizm tarafından ekonomik "temel"in yönlendirdiği ve belirlediği bir "üstyapı" alanına indirgenmiştir. Altıncı bölüm, işte bu indirgemeci şemanın kapsamını inceliyor ve üstyapının nasıl da intikam aldığını, yeni kültürel araştırmalara dayanarak gösteriyor. Bu bölümdeki öykümüz, Marx'ın ideoloji kavramından, Sovyetler'in ilk dönemindeki "proletarya kültürü" (*Proletkult*) yaratma girişiminden başlayıp Antonio Gramsci'nin *determinizm*den koparak kapitalist toplumda kültürel alanın oynadığı bütünsel rolü kavrayışına uzanıyor. 1970'lerde marksizmin içinde ortaya çıkan –bu bölümde eleştirel olarak incelediğimiz– "kültürelci" eğilim için Gramsci bir bakıma nirengi noktası gibi işlev görür. Postmodernizm döneminde kültür her yerde ortaya çıkmakta, her şey kültür olmakta veya öyle gözükmektedir. Adeta, kültürü ihmal etme tutumundan, toplumun genç yaşta öldüğünü kabullenen bir tutuma geçmiş gibiyiz. Postmodernizmin ve daha açık seçik olarak postkolonyalizmin yaptığı şey, Avrupa kültürünün önceleri tartışmasız kabul edilen hegemonyası konusuna soru işaretleri getirmek olmuştur. Bu son tartışmalarla yalnızca marksizmin ekonomizmi büyük ölçüde aşılmakla kalmamış, Avrupa-merkezciliği de "düzeltilmiştir."

Milliyetçilik, öteden beri marksizmin zayıf noktalarından biri olarak görülüyordu; ne var ki, Aydınlanma geleneğinin tamamının milliyetçilikle başının dertte olduğu unutulmamalıdır. Yedinci bölüm Marx ve Engels'in "ulusal sorun" adını verdikleri konuda, başlangıçtaki problemli ve çelişkili görüşlerini irdeliyor. Bu ikircimli mirastan yola çıkan Lenin, çok daha etkili olan, ama daha az çelişkili olmayan "ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı" kuramını ortaya koydu. Bir zamanlar Sovyetler Birliği olan topraklarda patlak veren milli düşmanlıklar, söz konusu yaklaşımın sınırlılığını göstermiştir. Marksist yaklaşımlar arasında ulusallığa, Gramsci dışında, kalıcı katkıda bulunan tek kişi olan Avusturyalı marksist Otto Bauer'in tamamlanmamış ciddi açılımı da bu bölümde ele alınıyor. Yedinci bölüm son olarak küreselleşmiş postmodernizm çağında ulus ve milliyetçilik konusuna eğiliyor. Kuşkusuz, sorunun yanıtları basit değil, ama ulusal konuda gerek marksist gerekse liberal yaklaşımların çok ciddi sonuçlar doğuran ortak bir kör noktaları olduğunu, bütün ulusal olgularda bir toplumsal cinsiyet faktörünün varlığını göz ardı ettiklerini açıkça saptamamız gerekiyor. Nihayet milliyetçiliğin kendi başına bir söylemsel oluşum olduğunu ve salt ekonomik süreçlerin "ikincil –yan– olgusu" olmadığını kavramağa başlıyoruz.

Komünizmin iskambilden bir şato gibi çöküverdiği 1989 tufanından sonra, marksizmin gelecegi ne olabilir? Sekizinci bölüm, utangaç bir dille "yaşayan sosyalizm" denilen olayın akıbetine dair marksistlerin getirdikleri çeşitli yanıtları inceliyor. Bazıları için tufanı siyasal bir hafıza kaybı izledi ve marksizm öylecene buharlaşıverdi. Diğerlerine gelince, tıpkı Fransa'daki Bourbon'lar gibi hiçbir ders almadılar ve kendi markalarını taşıyan marksist kitabelerinde yazılanların doğruluğunun kanıtlandığını ileri sürmeğe başladılar. Kanaatimce, kitabın bundan önceki bölümleri bizim artık ortodoks modernist-manikeist-marksizmi aştığımız ya da bunun ötesine geçtiğimiz hükmüne ulaşıyor. Peki ama –eğer böyle bir melezi tasavvur edebilirsek– "postmodern marksizm"den ne haber? Böyle bir şey, ortodoks marksistler açısından ne kadar kabul edilemez ise, muhafazakâr postmodernistler için de o kadar dehşet vericidir. Kitabın sondan önceki bölümleri, Derrida'nın tanımıyla, "Marx'ın hayaleti"ni, örne-

ğin kalkınma, toplumsal cinsiyet ve kültüre ilişkin güncel postmodern temalarla ilişkilendirme işine girişiyor. Son bölüm ise aynı çabayı genişletiyor, çevremizdeki dünyayı daha iyi anlamamızı sağlayacak, eleştirel bir yapıbozumcu (dekonstrüktivist) marksist (ya da böyle adlandırılabilecek) yöntem geliştirmeye çalışıyor. Sonra da, birinci bölümdeki sosyalizmin gelişme doğrultuları konusuna dönerek, çemberi tamamlıyor ve postmodern bir sosyalizmin nasıl bir şey olacağına dair geniş bir tartışmaya giriyor.

Kitap tehlikeli, ama bence fırsatlar da içeren bir dönemde yazıldı. Gerek dünyada, gerekse kendi öznelliklerimizde hayli gürültü patırtı ve kafa karışıklığı, hatta kaos var. "Katı olan her şey eriyip buharlaşır." Eskinin öldüğü, ama yeninin henüz doğmadığı paradigmatik bir geçiş döneminde yiz. Açıkça kabul etmeliyim ki, bu kitap postmodernist, ama genel kabul gören doğrulara eleştirel, hatta yıkıcı biçimde yaklaşan bir bakış açısıyla yazıldı. Bir raddeye kadar da, postkolonyalist bir perspektife sahip. Bu metnin tamamlandığı 1998 Mayıs ayında, elimde olmadan 30 yıl önceki o ünlü Mayıs'ın olaylarını anımsıyorum. 1968'de (aslında Latin Amerika'da 1969'da) tarih ciddi biçimde hızlanmış, kültür siyasetin içine nüfuz etmiş ve yeni toplumsal hareketlerin, özellikle kadın hareketinin özgürlükçü nabız atışları tüm yerkürede hissedilmeğe başlamıştı. Bugün Marx@2000 gibi bir temayı işlerken 68 Mayıs'ının sloganını ("İktidar düş gücüne!" sözünü) akılda tutmakta ve onu düş gücüyle uygulamakta hiç beis yok.

LABİRENTİN ÖTESİNDE: MARKSİST YÖRÜNGELER

1.

Marksizm yüzyılı" bitti, yorumcuların çoğunluğu bu konuda hemfikir. Buna rağmen, postmodern ve postmarksist çağın şampiyonlarından Jacques Derrida geçenlerde şöyle diyordu: "Onsuz hiçbir gelecek olmaz. Marx'sız gelecek olmaz, Marx belleği ve Marx mirası olmadan olmaz" (Derrida, 1994; s.13). Sorun, "Marksizm öldü, Yaşasın Marx!" demekten ibaret değildir. Ama bugün -komünizmin çöküşünden on yıl kadar sonra- marksist mirasın, eskiye nazaran çok daha gerçekçi bir yeniden değerlendirmesi yapılmaktadır. Bu bölüm, karmaşık marksist yörüngelerin kimi yüksek (ve alçak) noktalarını, Marx'taki kökenlerinden yola çıkarak, marksizmin sosyal demokrat ve komünist geleneklerinden geçerek ve günümüzde marksizm ile postmodernizmin zorlu ilişkisini ele alarak inceliyor. Bunu yaparken, marksist söylemin ve sosyalist/komünist hareketlerin karmaşık labirentlerini kaçınılmaz bir şekilde basitleştirdim. Yine de bazen insan, kimi marksistlerin/sosyalistlerin/komünistlerin bu labirenti -duvarlarıyla, çıkmaz sokaklarıyla ve Borges'çi mantığıyla- sanki kendileri için, daha çok da takipçileri için inşa ettiklerini düşünmeden edemiyor.

Yaşayan Marx

İlk bakışta, Etienne Balibar'ın, "Marx 21. yüzyılda da okunmağa devam edecek; üstelik, geçmişe ait bir hareket olarak değil, çağdaş bir yazar olarak" (Balibar, 1995; s. 1) doğrultusundaki öngörüsü sezgiye aykırı geliyor. Biz tam Marx'ın (tıpkı kendinden önceki Hegel gibi) bir "ceset" haline geldiğini düşünmeğe başlamıştık ki, o birdenbire canlanıverdi. Hiç kuşkusuz, marksist proje bir yaz günü Karl Marx'ın kafasından tam gelişmiş haliyle fırlamış değildi. Marksizmin soyağacı, bizim şimdi marksizm olarak bildiğimiz söylemin karmaşık, bazen çelişik bir gelişme izlediğini gösteriyor (marksizm sözcüğünü büyük harfle başlatmak ona gerçek müminin gösterdiği yersiz sadakatin işareti olacaktı). Bu çelişkileri "olgun Marx'a" karşı "genç Marx"a ya da Marx'ın iktisatçı, filozof ve siyasetçi kimlikleri ara-

sında yapay ayrımlara indirgemek de mümkün değildir. Hem Kautsky'nin, hem de Lenin'in yaptığı gibi, bir dünya görüşü olarak marksizmin Alman felsefesi, Fransız sosyalizmi ve İngiliz ekonomi politiği diye açık seçik üç kaynağı olduğunu ileri sürmek de aşırı yalınlaştırma olacaktır. Özünde ve kaçınılmaz olarak Avrupa'ya bağımlı olan bu tür genellemeler günümüz için eleştirel (ve dolayısıyla 'yaşayan') bir Marx'ı mümkün kılmaz. Tam tersine, Marx'ın gerçek dünyasını didik didik taramamız ve onun, o zamanki "ütopik sosyalistler"e karşı, bilimsel bir temel üzerinde yükselecek devrimci bir teoriyi ortaya koymak için gösterdiği çaba sırasındaki kaymalarını, geri çekilmelerini, ilerlemelerini enine boyuna incelememiz gerekir.

1847'de Engels'le birlikte yazdığı *Komünist Manifesto*'da Marx'ın siyasi öngörüsü açıklıkla ortaya konulmuştur. Bu yapıtta, dinamik burjuvazi hakkında çizilen heyecanlı tabloların yanı sıra, kapitalizmin genel krizinin yakında patlak vereceğine dair güçlü bir inanç da ifade edilir. Böyle bir kriz, proletaryanın, radikal bir demokrasi ve oradan da sınıfsız, komünist bir toplum doğrultusunda bütün ezilen sınıflara öncülük etmesi için gerekli koşulları yaratacak ve bu dönem "sürekli devrim" çağı olacaktı. Proletaryaya ise tarihin evrensel sınıfı olarak bakılmaktaydı. Bu bakış, Balibar'ın sözleriyle, "Marx'ın, bugüne bakarak komünist devrimin pek yakın olduğunu sanmasına yol açmaktaydı" (Balibar, 1995; s. 40). Modernizm ve romantizm temaları iç içe geçmiş gibiydiler. Marx'ın modernite diyalektiği, evrensel bir doyum ve kurtuluş politikası yaratıyordu. Daimi bir gelişme imgesi ve tarihin kaçınılmaz ilerlemesi fikri cesur bir görüştü, ama postmodern perspektiften bakarsak, bu imgelerin karanlık yanlarını da görebiliriz. Modernist Marx'ın hayranı olan Marshall Berman *Manifesto*'da, "Komünizmin kendisini sağlamlaştırıp ayakta tutmak için, bizzat kendisini hayata geçiren aktif, dinamik ve geliştirici güçleri nasıl boğabileceğini; onu, uğrunda savaş vermeye değer kılan umutların çoğuna nasıl ihanet edebileceğini ve burjuva toplumunun eşitsizliklerini, çelişkilerini yeni bir isim altında nasıl hortlatabileceğini görebiliriz" (Berman, 1983;s. 105) diye yazıyor.

Nitekim, tarih her zaman olumlu yönde ilerlemediğini göstermekte gecikmeyecekti. 1848-49 Avrupa devrimi *Manifesto*'nun doğrulanması

olabilirdi, ama öyle olmadı; 1850'ye gelindiğinde ise onu ardında bırakmıştı. Kapitalizmin çökeceği ve proletaryanın evrensel bir sınıf olarak yükseleceği öngörülerinin serap olduğu, temenniden ibaret kaldığı anlaşıldı. Sürekli devrim kavramı ise pencereden uçup gitti ve Marx milliyetçilikle ve dinsel fikirlerin gücüyle boğuşmak zorunda kaldı. Sınıfsız topluma doğru pürüzsüz bir ilerleme olamayacaktı. Bunun üzerine, Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* adlı eserinde karşı devrimi göğüsleyebilmek ve "kendinde sınıf" ile "kendisi için sınıf" adlarını verdiği uçurumu aşabilmek için stratejiler aramaya koyuldu. Kapitalizm işçi sınıfını elinde bir sihirli değnek varmışçasına birleştirmeyecekti, böyle bir birlik siyasal olarak inşa edilmeliydi. Marx bir yandan da o iddialı kapitalizmi inceleme işine, ekonomi politiğin eleştirisine (geri) döndü. Çalışması 1867'da *Kapital*'in birinci cildiyle ilk meyvesini verdi. Kapitalizmin genel bir krizle kolaycacık yıkılacağı yolundaki görüşünün yenilgiye uğraması, Marx'ı, bu üretim tarzının gizli sırlarını, hayatiyet kaynaklarını ve çelişkilerinin doğasını aramaya yöneltmişti.

Marx'ın *Kapital*'inin, ilk üç cildinde ve "dördüncü" cilt olan *Artı Değer Teorileri*'nde ifadesini bulan karmaşık mimarisi, hiç kuşkusuz, onun en kalıcı ve en sistemli mirasıdır. Buna rağmen, yapıt bu düzeyde, salt bir iktisatçı gözüyle okunduğunda Marx'ın "önemsiz bir Ricardo sonrası" iktisatçı olduğu ileri sürülebilir. Ama *Kapital*'e Harry Cleaver'ın tavsiye ettiği şekilde siyasal açıdan bakarsak, bu algılama değişecektir: "Böyle bir okuma, tüm özel amaçlı yorumlardan, soyut kuramsallaştırmalardan kaçınan ve kavramların, amaçlarını belirledikleri mücadelenin somut bütünselliği içinde anlaşılması demektir" (1979; s. 11). Kapitalizmin egemenliğinin (hemen hemen) tüm dünyada güvenceye alındığı günümüzde, *Kapital*'e dönmek uygun olacaktır. Tabii, marksist ekonominin yıllar boyunca ele aldığı problemlerin birçoğu, bugün muhtemelen pek az kimse tarafından anlaşılabilmektedir. Yine de, *Kapital*'i stratejik bakımdan okumak, günümüz kapitalizmini kavramsal olarak daha derinden anlamamıza yardım edecektir. Kapitalizmin galip geldiği bir zamanda, Zyg Bauman'ın dediği gibi, Marx "kapitalist değerlerin tarihsel göreceliğini sergileyen, onların tarihe bağlı sınırlılıklarını açığa çıkaran ve böylece

ufuktan yoksun sıradan bir düşünce olarak donmalarını önleyen, bütünüyle eleştirel bir ütopya"yı önümüze koyabilir (Bauman, 1976; s. 99). Zamanımıza uygun düşecek yeni bir sağduyuyu geliştirme çabasında, eleştirel bir şekilde okunduğunda, Marx'ın söyleyeceği çok söz vardır.

1870-71 olaylarının da, tıpkı 1848-49 olayları gibi, marksist sistemin gelişmesinde karmaşık bir etkisi olacaktı. 1870 Fransa-Prusya savaşı ve onu izleyen görkemli ama trajik Paris Komünü, tarihe dair iyimser bakışı daha da geriletti. Gerçi Marx, Komün'ü tarihin "ilk gerçek işçi sınıfı hükümeti" olarak selamlamıştı, ama devrimin en gelişkin kapitalist ülkede, yani İngiltere'de patlak vermemiş olmasından dolayı da şaşırıp kalmıştı. Derken, Paris işçi sınıfının acımasızca ezilmesi, egemen sınıfların gerçek, maddi askeri gücünü bilince çıkardı. Komünizme giden kolay ve organik bir yol yoktu. Gerçek siyaset gelişmekte olan marxçı paradigmayı ezip geçmişti. 1872'de Birinci Enternasyonal'in dağılışı, tarihin "iyi yanıyla" ilerlemediğinin yeni bir kanıtı oldu. 1871'den sonra, diyor Balibar, Marx çalışmaya ara vermedi, ama o tarihten sonra, işini hiçbir zaman "tamamlayamayacağı"na, bir "vargı"ya ulaşamayacağına artık emin olmuştu. *Hiçbir vargı olmayacaktı'* (Balibar, 1995; s. 103). Marksist söylem daha açık, daha az determinist ve daha "siyasal" hale geldi. Bu durum Marx'ta "geçiş" kavramına yol açtı; geçiş dönemi, komünizm öncesinde proletaryanın devlet aygıtını ortadan kaldıracağı aşamaydı. Marx'ın yaptığı bu "düzeltme" sosyalizmin bundan sonraki tarihinde önemli sonuçlar doğuracaktı.

1871 şokundan sonra, Marx çalışma programına, Rusça öğrenmek, toplumsal evrim kuramında değişiklik yapmak gibi nedenlerle yeniden ara verdi . Kapitalizmin komünizme doğru önlenemez ilerleyişinin evrimci imajı artık parçalanmıştı. Bu epistemolojik kopuşa neden olan, kendisi basit ama yanıtı fazlasıyla güç olan bir soruydu. "Popülistler" olarak tanınan ilk Rus sosyalistleri, 1888'de bir kır komününün, ilerde komünizme ulaşacak, kapitalist olmayan bir gelişmenin çekirdeği olup olamayacağı konusunda Marx'a danıştılar. Marx, *Kapital*'in birinci basımının Önsöz'ünde de şu ünlü tezi öne sürmüştü: "Sanayi bakımından gelişmiş bir ülke, daha azgelişmiş olan ülkeye onun geleceğinin bir resmini göstermiş olur, o kadar" (Marx, 1976; s. 91). 1881'de Vera Zasuliç'e yazdığı mektup-

ta ise *Kapital*'deki yasa benzeri kapitalist birikim kuramının, her tarihsel koşul için geçerli *olamayacağını* söyleyebiliyordu. Kapitalizmin tek bir çizgide ilerlediği görüşünün yerini, dünyanın farklı yörelerinde gelişmenin karmaşık, çeşitli, kendine özgü yolları olduğunun kabulü almıştı. Marx'ın Rusya üzerine yazdıklarına ışık tutmuş olan Teodor Shanin'e göre: "Marx'ın son on yılı kavramsal bir sıçrayıştı, ama ölümü bunu yarıda bıraktı. Marx bir akıl insanı olduğu kadar, yüreği sosyal adalet için çarpan bir tutku adamıydı, devrimcileri doktriner izleyicilerine tercih eden bir devrimciydi" (Shanin, ed., 1983; s. 33).

Marx'ın 1883'te ölmesinden sonra Engels'in onun yazınsal mirasçısı olmasının, daha sonra marksizm adını alacak akımın gelişmesinde çok büyük etkileri oldu. Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin (SPD) ileri gelenleriyle birlikte, Marx'ın akışkan düşüncesini sistemleştirdi ya da basitleştirdi ve mekanikleştirdi. Engels'in belirleyici etkisi, Marx'ın ölümünden sonra yayımlanan *Kapital* ciltlerinde, *Anti-Dühring* gibi öğretisel yapıtlarında ve bir *Weltanschauung* (dünya görüşü) olarak "tarihsel maddeciliği" yaratmasında hissedilir. Paul Thomas, ölümünden sonra Marx hakkındaki eleştirilere dair analizinde "Engels'in öğretilerinde, akıl hocam dediği Marx'a ait hemen hemen hiçbir şey yoktur ya da pek az şey vardır" diyecek kadar ileri gitmiştir (1991; s. 41). Paul Thomas bu yargısında belki de aşırıya kaçmıştı, ama Sovyetler'de Marx'ın düşüncesinin devlet ideolojisine çevrilmesinin, Marx-Engels Enstitüsü'nün çalışmalarıyla başlaması rastlantı değildir. Engels ve diğerlerinin tüm "bilimselci" Marx yorumlarına karşın, Marx "tarihsel materyalizm"e ve tabii, bir Sovyet ucubesi olan "diyalektik materyalizm"e (kısaltılmış şekliyle 'diyamat'a) hiçbir zaman, hiçbir yerde atıfta bulunmamıştır. Kuşkusuz bu "Marksist" inancı perçinleyen ve onun bir devlet ideolojisine ve polis yöntemine dönüştürülmesine yol açan büyük katkı, Stalin'in 1938'de yayımladığı *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm* adlı kitaba aittir. Oysa saydıklarımızın hiçbiri kaçınılmaz değildi; Thomas'ın da belirttiği gibi, "Marx'ın, kendisini geleceğin kaygılı kuşakları için zamandan soyutlanmış gerçekler öngören bir tür kâhin gibi gördüğünü varsaymak için hiçbir makul neden yoktur" (1991; s. 42).

Kolakowski'nin üç ciltlik marksizmin tarihi kitabındaki, çocukların günahlarından babayı sorumlu tutma doğrultusundaki yoğun çabalarını reddetmek için pembe gözlüklere ihtiyacımız yok. Marx'ı tarihsel bağlamına oturtursak ve kendi çağında yazdıklarını o dönemin güncelliği içinde, onun yaşadığı konjonktürde okursak, Marksizm-Leninizm dininden Marx'ı sorumlu tutmak olanaksızdır. Bu, özellikle de modernist bir düşünür olarak Marx'ı eleştiriden azade kılmak anlamına gelmez. Bu bağlamda, Foucault'nun uyarısını ciddiye almakta yarar var: "Başka bir toplum, başka bir düşünce tarzı, başka bir kültür ve dünya görüşünün bütünsel programlarını üretmek amacıyla çağdaş gerçekliğin sistemlerinden kaçmak iddiaları, en tehlikeli geleneklere geri dönmekten başka bir sonuç getirmedi" (1984; s. 46). Marx olsa olsa böyle bir kibirlilikten dolayı suçlanabilir, fakat kimi art niyetli "sonradan görme filozof"un (örneğin, 1980'de Glucksmann'ın) söylediği gibi, *Kapital*'in ille de Gulag'a varması icap etmezdi. İleride değineceğimiz gibi, "diyalektik materyalizm"i çağrıştıran her şeyden bir kilometre uzağa kaçan Foucault'nun bile, tıpkı kendinden önceki Max Weber gibi, "Marx'ın hayaleti" ile sürekli haşır neşir olduğu görülür.

Marx'ın fikirlerinin bugünle de ilgili olabileceğini düşünmemize yol açan nedir? Lukács, sonraları, Stalincilik en parlak dönemini yaşarken sahiplenmediği bir yazısında şöyle demişti: "Ortodoks Marksizm... Marx'ın incelemelerinin sonuçlarını eleştirisiz kabul etmek anlamına gelmez... Tam tersine, ortodoksluk sadece ve sadece *metoda* dayanır" (1971; s. 1). Her ne kadar o metin "gerçek bir mümin"e aitse de, bu bir dereceye kadar makul bir nokta sayılabilir. Marx'ın yöntemi, dönüp kendine bakma ve özeleştiri yapma yetisini de içinde barındıran radikal eleştiri yöntemidir. Şayet "diyamat" Stalinci totalitarizmin tamamlayıcı bir parçası ise, Marx'ın eleştirel metodu, onun tam tersine, feminizmden yapıbozumculuğa kadar epistemolojideki tüm radikal eğilimlere işaret eder. Marx'ın kendi düşüncesinde sürekli yenilenme, uyum yeteneği ve dönüp kendi kendini eleştirme vardı. Marx'ın düşüncesi, bizatihi incelediği toplum kadar dinamikti ve halen de dinamiktir, onun sosyal adalet tutkusu dün olduğu gibi bugün de geçerlidir. Kapitalizmin eleştirisini yaparken Marx'ın bastığı zeminin, yeni

bir toplumun yaratıcısı olurken üzerinde durduğu zeminden daha sağlam olduğu konusunda hemen hemen görüş birliği vardır. Bu bağlamda, Marshall Berman'a katılmaktan başka yapacağımız bir şey yok: "Bana öyle geliyor ki, [Marx'ın] bize bugün verebileceği büyük armağan çağdaş yaşamın çelişkilerinden kurtulma yolu değil, o çelişkilere daha sağlamca ve daha derinlemesine nüfuz etmenin yoludur." (1983; s. 129).

Eğer Marx bir bilim yaratma peşinde idiyse, komünizmle bir ütopya yaratmadı mı? Hiç kuşku yok ki, yazdıklarının pek çoğunda ütopya karşıtı duygular vardır, ama gene de, komünizm kelimenin tam anlamıyla bir ütopyadır. Marx'taki bu ütopya öğesinin yeniden değerlendirilmesini isteyen pek çok ses yükseliyor. Marksizmin dostu olmayan John Gray'e göre "eleştirisellik ve nesnel bilgi adına, onun kitleler için neden çekici olduğunu izah eden mitler yaratma itkisini bastırmak" onu "gizemli ve neredeyse anlaşılmaz bir külte indirgemek olur" (1995; s. 232). Jacques Derrida, kendi açısından Marx'la hesaplaşırken, benzer tarzda, ama daha olumlu bir şekilde, marksizm konusunda "çok sayıda modern ve postmodern yadsımalara rağmen, içinde insanlığın kaderini kurtarma öğesi *taşımaktadır ve taşımak zorundadır*" diyordu (Derrida, 1995; s. 59). Gerçekten de, bilimi tüm olumlu insani çabalardan arındırmak, çok indirgemeci ve "soğuk" bir bakış açısıdır. Ütopya politikalarını gerekçelendirmek mümkündür ve bunların mutlaka yozlaşması ve totaliter hayallere dönüşmesi gerekmez. İşte Marx'ın, pek çok kişinin bugün onun "kapitalizmin mezar kazıcısı" diye adlandırdığı proleterya ile kıyaslanabilecek düzeyde değişimin itici gücü olarak gördüğü toplumsal hareketlere en çok hitap edeceği nokta da muhtemelen burasıdır.

Sosyalist Saatin Boşalan Zembereği

Marx'ın büyük bir coşkuyla kurmuş olduğu sosyalist saat (saatli bomba mı yoksa?) onun takipçileri tarafından ağır ağır, ama mutlak şekilde zembereğinden boşaltılarak durduruldu; aslının soluk bir kopyasına (hatta aslına ihanete) dönüştürüldü. İkinci, yani Sosyalist Enternasyonal, 1895'te ölen Engels'in son yıllarında 1889'da kuruldu. Bu yeni uluslararası örgütün, Birinci Enternasyonal'in mirasını devralarak ilerletece-

ğine dair büyük umutlar vardı. Kolakowski'nin 1889-1914 arasındaki dönemi "Marksizm'in altın çağı" olarak adlandırması çok fazla abartılı değildir (1981; s. 1). Gelgelelim, 1914'te Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde, Fransız ve Alman proletaryasının sosyalist partileri, kendi ulusal devletlerinin ve ordularının ardında canla başla saf tutacaklardı. Sosyalist enternasyonalizmin yüce umutları, onu oluşturan parçaların şovenizme yenik düşerek, gönülsüzce de olsa derece derece kendi ulus-devletlerinin savaş makinelerinin tarafına geçmeleriyle birlikte birden sönüverdi. Marksist düşünce ve uygulamanın tarihindeki bu dönüm noktası, Bolşevizm ya da komünizm gibi, yeni ve çok daha gürbüz bir dalın fışkırmasına olanak tanıdı. Bu konuyu bir sonraki bölümde inceleyeceğiz, ama önce "ortodoks" marksizmin, gönülsüz kurucusu Karl Marx'ın ölümünden sonraki, epistemolojik ve politik payandalarını daha ayrıntılı bir şekilde ele almalıyız.

Marksizmin "Papası" olarak bilinen Karl Kautsky, doktrinin organik sistemleştirilmesini gerçekleştirdi –çünkü artık bir doktrin haline gelmişti. Kautsky'yi "büyük dönek" olarak gören Lenin bile, Marx'ın teorik mirasını, özellikle de tarım sorununu geliştirmede Kautsky'nin oynadığı rolü övmüştür. Kolakowski'ye göre, "Kautsky kesinlikle Marksizm'in doğacı, evrimci, determinist ve Darwinist unsurunun Engels'den sonraki baş savunucusuydu" (1985; s. 51). Bununla birlikte, Kautsky, 20. yüzyılın başlarında kapitalizmin dönüşmekte olduğu karmaşık toplum yapısı ile işçi hareketi arasındaki ilişkinin çok daha nüanslı bir anlayışını geliştirmiştir. Kautsky sosyalizmin gelişmesinde demokrasinin öneminin tümüyle farkındaydı. Toplum, devlet ve siyasal partiler arasında doğmakta olan yeni ilişkilere dair tahlilleri, daha sonra Gramsci'nin geliştireceği görüşlerin habercisi olacaktı. 1917'de gerçekleşen Bolşevik devrimini demokratik bulmayarak getirdiği itirazlar bugün bile dikkate değer niteliktedir. Son olarak da Kautsky, istikrar kazanan, giderek refaha kavuşan ve demokratikleşen kapitalizm olarak gördükleri yeni koşullara uyarlanmak üzere marksizmin baştan başa revizyonununa ve modernleştirilmesine çalışan Eduard Bernstein ve diğerlerinin "revizyonizm"ine karşı "ortodoks" marksizmin savunucusuydu.

Bernstein'ın görüşleri komünist ve devrimci çevrelerde Kautsky'ninkilerden daha fazla lanetlenmiştir. Onun, sosyalizme yumuşak ve şiddetsiz bir evrimle ulaşma konusundaki, fiilen Fabiancı görüşü kolayca saf dışı edilmiştir. Nihai amacın (sosyalizmin) hiçbir şey, hareketin kendisinin (sosyal demokrasinin) ise her şey olduğu yolundaki sözü bile bile karikatürleştirilmiştir. Bernstein, Engels'in ölümünden sonra *Sosyalizmin Sorunları* (1993) başlığı altında kaleme aldığı bir dizi makalede marksizmin kurucularını, kapitalizmin feci şekilde çökeceğine inanmalarından dolayı eleştirmişti. 1890'ların ortasında, Almanya'da kapitalizmin krizine ait pek bir belirti yoktu. Sanayileşmiş ülkelerde demokrasinin gösterdiği ilerleme, işçi sınıfı partilerine sosyalizm davasını parlamenter yoldan geliştirme olanağını yaratacak gibi gözükmekteydi. Yasama, kurumsal reform ve parça parça gerçekleştirilecek toplum mühendisliği yoluyla sosyalizme sarsıntısız bir geçiş belki de mümkün olacaktı. Bernstein, Engels'in son dönemlerinde bir yandan sosyalizm yolunda kesinlikle legaliteyi savunması ile öte yandan hâlâ devrimci retoriğe bağlılığının sürmesi arasındaki çelişkileri kurnazca kullanıyordu. Kautsky, marksizmi geliştirme çabası içinde "ortodoksluğa" sıkı sıkı sarılırken, Bernstein reformcu bir sosyalist ideolojinin daha da açık savunucusu haline gelmişti.

Hem Kautsky hem de Bernstein, klasik marksizm (esas olarak Marx'ın görüşleri) ile çağdaş sosyal demokrasi geleneği arasında bir köprü oluştururlar. Bu iki düşünür sayesinde marksizm tartışmasız biçimde modern çağa girer, romantik çağdan aldığı mirasın çoğunu üstünden atar. Beilharz'ın da yazdığı gibi, "Kautsky ile Bernstein'ın *Alman İdeolojisi*'ndeki Fourier'vari romantizme pek tahammülleri olmaması bir rastlantı değildir" (1992; s. 118). Onlarla birlikte, sosyalist söyleme bir gerçekçilik havası dahil olmuş, ütopyacı öğe ise sönümlenip gitmiştir. Çağdaş kimlik kavramı, işçi ütopyalarının pastoral vizyonuyla pek uyuşmuyordu. Şimdi artık Max Weber çağındaydık ve Hegel geçmişlerde kalmıştı. Sermaye birikimi ve toplumsal farklılaşma basit, diyalektik şemalara indirgenemeyecek denli karmaşık bir toplum yapısı ortaya çıkarmaktaydı. Beilharz'ın şöyle bir ilginç fikri var: "Sosyal demokrasi bu kopuş sürecini en ileri noktasına götürür, dolayısıyla, emekçi ütopyalarının en modern ya da potansiyel bakım-

dan 'postmodern' olanıdır" (aynı yerde, s. 118). Kolaycı bir marksist-teleoloji* hayalleri dağılmış ve gelişimini tamamlamış, kalıcı bir sistem olduğu doğrultusundaki inanç ciddi biçimde sarsılmıştı. Öte yandan, bu modern çağda sosyal demokrasi olarak tanınacak olan görüş de aynı ölçüde teleolojikti ve klasik marksizmin eksikliklerini gidermekten uzak kalıyordu.

1914 travması ve onu izleyen olaylar –örneğin, 1918'den sonra Almanya'da kurulan "burjuva hükümeti"ne sosyal demokrasinin katılması– sosyal demokrat söylemi baştan sona değiştirdi. Her şeyden önce devlet tüm sosyal demokrat stratejinin tartışma kabul etmez matrisi haline geldi. Buradan hareketle, devlet gücüne ve siyasal karar mekanizmalarına ulaşmanın yolu parlamentoda daha fazla iskemle elde etmekti. Bu konuda Marcel Leibman şu görüşü öne sürüyor: "Bunun sonucunda reformizm yeniden tanımlandı. Aşamalı ilerleme ve barışçıl legalizmi o denli aşikâr hale gelmişti ki, artık ayrıntılı bir açıklamaya gerek bile kalmamıştı" (1986; s. 4). Rus Devrimi, marksist öyküde yeni bir kahramanlık sayfası açarken, Batı Avrupalı sosyal demokratlar sıradanlığın erdemlerine övgüler düzüyorlar ve yumuşak, ılımlı sosyal reform önlemlerinin gerçekleştirilmesi konusunda bile hareketsiz kalıyorlardı. Geçmişte ılımlı sosyal demokratlar da avantaj sağlamak için kitle eylemlerini desteklemeğe hazırdılar, hatta devrimci retoriği bile kullanırlardı, ama artık önde gelen sosyal demokratlar kitlelerin harekete geçmesinden ürkmeğe başlamışlardı. Sosyal demokratlar iktidarın "sorumluluk sahibi" adaylarına dönüşmüşlerdi; dolayısıyla, devlet aleyhine her girişime karşı çıkılmalı, gerekirse zor kullanılmalıydı. Onların gözünde Bernstein ve Kautsky'nin reformculukları bile tehlikeli denilecek kadar radikaldi.

İkinci Dünya Savaşı bittiğinde sosyal demokrasi geçirdiği değişimin sonucunda, artık köklerini Marx'ta aramanın imkânsızlaştığı bir ideolojiye dönüştü. Yol gösterici olarak Kautsky'nin yerini Keynes aldı; işçi sınıfına ve sendikalara olan geleneksel dayanışma, yerini geniş kitlelere yönelik, sınıftan arınmış bir çağrıya bıraktı. Devletçi yönelimin uygulanma biçimi olan üretim araçlarının kamulaştırılması vaadi bile 1950'lerde sor-

* Doğada kesin bir düzen bulunduğu görüşü –ç.n.

gulanmağa başlandı. Alman sosyal demokratlarının 1959'da benimsenen Bad Godesberg programı bu yeni eğilimin simgesel onayı oldu. Yeni Keynesçi görüşe, refah devleti ve politik liberalizm de eklendi. Liberal sosyal demokrat karışımı bu yeni melez pek istikrarlı bir ideolojik oluşum değildi. Padgett ve Patterson'm da belirttikleri gibi: "Sosyal demokrasiyi yeniden tanımlama girişimleri hayli sınırlı bir başarının ötesine geçemedi ve sosyal demokrat partiler ideolojik bir kargaşa dönemine girdiler. Sosyal demokrat görüş birliğinin çökmesi, [sosyal demokrat] partilerin ana özelliklerinden biri olan ideolojik parçalanmanın daha da artmasına yol açtı" (1991; s. 2). İşlevi zaten büyük ölçüde sembolik ve teolojik hale indirgenmiş olan marksizm pusulası artık bütün bütün rafa kaldırılmış, değişime uğramış yeni bir siyasal söylem yaratılmıştı.

1980'lere gelindiğinde sosyal demokrasinin 100 yıllık tarihi, marksizmin belirgin bir reformist yorumu ya da geliştirilmesi olarak bile artık kesinkes sona ermişti. Özünde sosyal demokrasi, neoliberal söylemin hâkim olduğu bir dünyada liberalizm tarafından asimile edilmişti. Komünizmin çözülüp dağılması ve nihai çöküşü ile birlikte, sosyal demokrasinin kendisini radikalizme karşı bir siper olarak görmesine veya "insani yüzlü" sosyalizm gibi pozlar takınmasına da artık ihtiyaç kalmayacaktı. 1980'ler Fransa'sındaki "Mitterand deneyi" ile sosyal demokrat söylemin, yeni liberal istisnalar ve küreselleşmenin dayatmaları karşısında nasıl da hızla buharlaşıp gittiğine tanık olundu. Reformculuk ve sosyalleştirmenin yerini şimdi modernleşme ve liberalleşme almıştı. Asıl ilginç olan, radikalizm etiketini artık sağ'ın daha fazla sahiplenmesiydi. Sosyal demokrasi, savaş sonrasında hem radikalizmle, hem de reformla olan bağı sayesinde edindiği düşünsel ve siyasal üstünlüğünü bile yitirdi. Demokratik alan Marx'ın –ondan hayli uzağa düşmüş, ama gene de onunla göbek bağı olan– bu torunlarının tartışılmaz hegemonyasından çıktı.

Sömürge dünyası, ya da sonraki adıyla "Üçüncü Dünya", her zaman sosyal demokrat geleneğin kör noktalarından biri olmuştu. Avrupa emperyalizminin üstü örtülü ya da açıkça benimsenmesine paralel olarak, "öteki" sayılan sömürgelerle ilişkilerde Avrupa-merkezciliği özellikle keskinleşmiştir. Bir örnek verecek olursam, George Leichtam, "klasik" sosyalizm ta-

rihi kitabının Üçüncü Dünya'ya ayırdığı bir alt bölümünde "Lenin'düşüncesinin Maoizm diye bilinen çocukluk parodisi"nden ve Maoist modelin "çocukça basitliği"nden söz eder (1970; s. 282-83). Hiç şüphe yok ki, yazar, kendi fikirlerine karşı bile olsa, her hangi bir Avrupalı düşünür için böyle küçümseyici bir dil kullanmazdı. Kuşkusuz sömürgecilik, kurucularından başlayarak marksist gelenek için bir sorun teşkil etmiştir. Marx Rusya'daki gelişme politikası ve İrlanda'daki milliyetçilik üzerine önemle eğilmiş, buna karşılık Britanya sömürgeciliğinin Hindistan'da iyi bir iş yaptığını ve "enerjik" Yanki'lerin "tembel" Meksikalılar'dan üstün olduğunu düşünmüştü (bkz. üçüncü bölüm). Son onyıllarda, sosyal demokrasi, kendi marksçı geleneğinden büyük ölçüde kopmuş bir siyasal akım olarak bazı Üçüncü Dünya bölgelerinde gitgide artan şekilde müdahaleci bir tutum takınmağa başladı. Sosyal demokrasi gelişmiş kapitalist ülkelerde ömrünün sonuna yaklaştığına göre, belki de oralarda, Üçüncü Dünya'nın o kadar gelişkin olmayan toplumlarında yeniden hayata dönmesi mümkündü.

Sosyal demokrasi Latin Amerika ülkelerinde 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerin başlarında parlak bir dönem yaşadı. O sıralarda, bu Avrupalı geleneğin Amerika'ya başarıyla aşılanması mümkün gibi gözüküyordu. Olayın esin kaynaklarından birini, İspanya Sosyalist Partisi'nin Franco rejiminden parlamenter demokrasiye geçiş konusunda gösterdiği başarı oluşturmaktaydı. Diğer kilit faktör, Alman sosyal demokrasisinin, bölgede ABD emperyalizminin hegemonyasına karşı ağırlık sağlamak amacıyla Latin Amerikalı sosyal demokratları desteklemesi, sosyal demokrasinin bulunmadığı yerlerde o akımı yaratması idi. Demek ki, söz konusu olan belirleyici unsurlardan biri, bölgeyi Batı Avrupa sermayesinin yatırımları için güvenilir hale getirmek ve herhangi bir ayaklanma olasılığını birtakım önleyici reformlarla engellemekti. Bununla birlikte, Willy Brandt'ın, dünya çapındaki ekonomik ve politik ilişkilerde Kuzey ile Güney arasında daha uzlaştırıcı bağlar arama çabası yalnızca kendi çıkarlarına hizmet amacı taşımıyordu. Sosyal demokrat geleneğin işçilerin örgütlenme hakları; serbest, demokratik seçimlerin vazgeçilmezliği kamu çıkarları konusunda devletin taşıdığı sorumluluk gibi kimi temel inançları vardır –ya da vardı– ve uzun süren bir askeri diktatörlük

gecesinden henüz uyanmış bir Latin Amerika için bütün bunlar gerçekten de dönüştürücü öneme sahipti.

Sosyal demokrasi bugün gelişmekte olan ülkelerde çetin sorunlarla karşı karşıya. Avrupa-merkezcilik bir ölçüde aşılmıştır, birçok ülkede güçlü melez sürgünler oluşturulmuştur. Bu bağlamda gelişmekte olan önemli bir ülkenin sosyal demokrat lideri Fernando Henrique Cardoso'nun bu sorunları nasıl gördüğüne bir göz atmak ilginç olacaktır. Cardoso'ya göre, Brezilya'daki ve Üçüncü Dünya'nın diğer herhangi bir yerindeki sosyal demokrasinin mücadelesi üç ana konu etrafında şekillenmektedir:

1. Sosyal demokrasinin, bir zamanlar kurtarıcı olarak görülen ama şimdi liberalizmin özelleştirme taarruzu altında olan devletle ilişkisi;
2. Sosyal demokrasinin, küreselleşmenin gelişmesi nedeniyle bugün açıkça sorgulanan milliyetçilikle ikircimli ilişkisi;
3. Sosyal demokrasinin demokrasiyle ilişkisi ve modernleşmeyi gerçekleştirmek için güçlü bir yürütme organına duyulan ihtiyaç ile parlamenter sistemin korunması arasındaki sorunlu ilişkiler. (Cardoso, 1993b; s. 403-13)

Sosyal demokrasinin bu gerilimlerle başa çıkıp çıkamayacağı yanıtı henüz verilmemiş bir sorudur. Sosyal demokrasinin ekonomik ve politik reformculuğunun gelişmekte olan ülkelerin acil sosyal problemlerine çözümler getirip getiremeyeceği, cevabı daha da açık kalmış bir diğer soru olarak durmaktadır. Buna karşılık, o sorulara hâlâ "ortodoks" marksizme bağlılıklarını sürdürenlerin de vereceği herhangi bir geçerli yanıt göze çarpmamaktadır.

Komünizmin Çöküşü

Rus komünistleri 1917'de iktidara geldiklerinde, Alman ve Fransız sosyal demokratlarının 1914'teki kara lekelerinin silindiği sanıldı. Gerçekten de, yeni ve dinamik bir Marksist-Leninist melez tüm dünyaya yayılıyordu. Buna rağmen, tarih ölçüleri açısından kısa bir süre sayılan 70 yıl-

lık bir zaman diliminin sonunda bu hareket kesinlikle çöktü. Kitabın bu bölümü komünist düşüncenin ve devletin yükselmesini ve çökmesini ele alıyor. Ama daha önce, 1917'nin dünya siyasi tarihinde nasıl bir dönüm noktası olduğu konusuna eğilelim. Arrighi, Hopkins ve Wallerstein'ın ortaklaşa yazdıkları şekilde, "1917 büyük bir sembol haline geldi, çünkü bu olay, devlet-iktidar stratejisini öne sürenlerin ilk çarpıcı zaferiydi... 1917, o stratejinin başarılabileceğini gösterdi" (1989; s. 99). Marx ve Engels proletaryanın siyasal iktidarının nasıl gerçekleşeceği hakkında her hangi bir net kavrama sahip değillerdi. Kautskty ile Bernstein ise sosyalizme reformist ve parlamenter bir yoldan gitme fikrini geliştirmişlerdi. Lenin ve Bolşeviklere gelince, onlar (birçoğu istemeyerek de olsa) devlet iktidarına devrimci yoldan ulaşmaya öncülük etmişlerdi. Jakoben geleneğini yineleyen Bolşevikler Çin'deki, Meksika'daki ve bir başka bağlamda Almanya'daki devrimlerin oluşturduğu çok daha geniş bir dalganın parçasıydılar. Bolşevik söylemin tartışma götürmeyen kurucusu, Marksizm-Leninizm ikilisinin bir parçası haline bileğinin hakkıyla gelen Lenin'di.

Lenin, Marx'ın siyasal strateji açısından bıraktığı boşluğu doldurmağa çalıştı. Marksizmin ya da sonraki tanımışıyla tarihsel materyalizmin tüm doğası Lenin'in kendine özgü siyaset, örgütlenme ve devlet anlayışı tarafından dönüşüme uğratıldı. Lenin'in bu epistemolojik atılımı Tüm Rusya Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin 1903'teki ikinci kongresinden başlar. Üyeliğin tanımı üzerine çıkan ve önemsiz gibi gözüken bir ihtilaf birbiriyle bağdaşmayacak iki ayrı söylemin oluşmasını getirdi. Siyaset sözlüğüne bir Bolşevik pratik ve tutum üslubu girdi. "Profesyonel devrimcilik" bir siyasal kategori olarak ilk kez vücut buldu. Teoride dogmatizm veya "ilke", taktikte ikiyüzlülüğe yaklaşan bir esneklikle birleştirildi. Böylece, Leninist mekanizma (Parti) ortaya çıktı ve Felix Guatri'nin ifade ettiği şekilde, "temel belirleyiciler, belli başlı duruşlar o anda tarih sahnesine girdiler" (1984; s. 190). Bunun önemini kavrayabilmek için bir yanda Lenin'in "hayranlık verici gerçekçiliği"ni yalnızca " Marksizm'in sosyalizm sorunlarına... tutarlı biçimde uygulanışı" (1984; s. 190) olarak gören Lukács'ı, öte yanda ise Lenin'in siyasete ipotek koyduğunu, insan özgürlüğüne karşı otoriter bir söylem içinde "kıyameti ete kemiğe büründürdüğü-

nü" (1984; s. 204) söyleyen A.J. Polan gibi kasvetli yorumlarda bulunanları anımsatmakta yarar var.

Lenin'i yalnızca marksizmi işlevsel kılmaya uğraşan bir *reelpolitik* savunucusu olarak görmek oldukça problemlidir. Lenin akılcılığı benimsemiş ve evrensel amaçları olan sosyalist geleneğin bir parçasıydı. Aslında Lenin'i teorinin gücüne inanan doktriner bir sosyalizmin hem simgesi hem de mezar kitabesi olarak görmek daha doğru olacaktır. Burada iki Lenin'i birbirinden ayırt etmemiz gerekiyor. Bir tarafta "Bütün İktidar Sovyetlere!" şiarının savunucusu, "ikili iktidar"ın mimarı, "doğrudan demokrasi"nin Lenin'i vardır. Bu aynı zamanda hasta yattığı son yıllarında parti-devlet bürokrasisinin proletaryanın diktatörlüğünden çok, proletarya üzerinde bir diktatörlüğe doğru hızla kaymasından kaygı duyan Lenin'dir. Ama pratikte Leninizmin lideri olan Lenin, öncü partinin yaratıcısı, Taylorist çalışma yöntemlerinin hayranı idi ve katı bir ekonomik ve politik disipline inanmaktaydı. Herkesin bildiği gibi, Lenin'deki bu çelişkilerin "nesnel" bir temeli vardır; o da 20. yüzyılın başlarındaki Rusya'nın zorlu ekonomik ve sosyal koşulları ile politik geriliğidir. Böylece, Leninizm pek çok yönden kaçınılmaz olarak geriliğin marksizmi, azgelişmiş bir kapitalist ülkenin az (ya da kötü) gelişmiş sosyalizmi oldu.

Genç Bolşevik Devrimi, 1918'de Almanya'da, kapitalizmin kalbinde bir devrimin gerçekleşmesini ve kuşatma altındaki kendi atılımlarına soluk aldırmasını umutla bekledi. Marksist olarak enternasyonalisttiler, ama daha da önemlisi, sosyalizmin sadece gerçek kapitalizmden çıkacağına inanmaktaydılar. Bu yüzden, Marx'ın Vera Zasuliç'e yazdığı mektuptaki daha esnek bir senaryoyu kabul etmiyorlardı. Ne ki, Avrupa'da devrimci bir yükseliş için beslenen umutlar suya düşünce, dünya devrimine karargâhlık etme görevi Rusya'ya kaldı. İyimserlik devam ediyor, Lenin, Komintern'in (Komünist Enternasyonal'in) 1919'daki kuruluş konferansında "proletarya devriminin tüm dünyadaki zaferi kesindir" diyordu. Bu yeni devrimci dalganın rengi, gene de, kıpkızıl sayılmazdı. Sömürgelerde ulusal kurtuluşçuluk, Lenin'in emperyalizm kavramının yol göstericiliğinde, uluslararası kapitalizme karşı ana hareket olarak ortaya çıktı. 1921'de toplanan Doğu Halkları Kurultayı'nda Bolşevik devriminin lider-

leri İngiliz ve Fransız emperyalizmine karşı Cihat yani "kutsal savaş" çağrısı yapıyorlardı. Komünizm gözlerini (20. yüzyıl başlarının "Güney"i olan) Doğu'ya ve milliyetçiliğe çevirmişti. Bu tutum klasik marksist proletarya enternasyonalizminden ve ancak en ileri kapitalist ülkelerin sosyalizme geçmeği umut edebilecekleri inancından çok uzaktı.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünya sahnesinde sadece bir tane –olabildiği kadar büyük– ve kuşatılmış antikapitalist devlet vardı; İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Çin, Vietnam, Kuzey Kore ve Küba kulübe katıldı. Rusların silahlarıyla da olsa, Doğu Avrupa da Sovyet yanlısı yönetimlerin egemenliği altına girdi. Ne var ki, bu devrimler hâkim karakterleri itibariyle ulusaldılar ve (Doğu Avrupa'nın bazı kısımları sayılmazsa) dekor esas olarak tarımsaldı. Bu aşamada, artık ortaya çıkmış olan ekonomik ve politik sistemin, Marx'ın, hatta Lenin'in tasavvur ettiğinden çok farklı olduğunu düşünmeyen pek kimse kalmamıştı. Eleştirel marksizm, şimdi Bizansvari ve teolojik bir tartışma gibi görünen "SSCB'nin doğası" üzerine yapılan tartışma içinde yitip gitmişti. Kapitalist olmayan, ama kesinlikle sosyalist de olmayan o rejimleri az veya çok eleştirerek destekleyenler birtakım hafifletici nedenler arayadursunlar, kapitalizmin ideologları komünist canavara karşı öfkeyle seslerini yükseltiyorlardı.

Kesin olan, Lenin'in ölümünden sonra Sovyetler Birliği'nin Stalin'in yönetimi altında, çağdaş tarihle pek az paralellikleri bulunan otoriter bir modernizasyona ve totaliter bir politika yoluna girdiğidir. Daha sonraları Çin'de Mao'nun halefleri öyle bir yoldan kontrollü bir şekilde çıkmayı başaracaklardı, ama Stalin'in halefleri rejimi baskıcı niteliğinden uzaklaştırma yolunu bulmakta güçlük çektiler. Buna rağmen, bu dev Sovyet yapısı 1950'lerin sonlarında bile, gözüktüğünden daha az sağlamdı. Ekonomik modelin artan merkezileşmesi, verimlilik artışı veya teknolojik yenileşme için elverişli değildi. Siyasal katılımın fiili yokluğu, karar oluşturma süreçlerinde kendi kendini düzeltme mekanizmalarına fazla olanak tanımıyordu. Toplumsal ya da moleküler düzeyde ise rejim uzlaşma olanağını yitirmişti; ve bu, sonuçta onun çözülmesine yol açacaktı. 1917'nin parlak ve ışıltılı umutları 40 yıl içinde sönüvermişti. Rusya'nın İkinci Dünya Savaşı deneyimiyle güçlenen milliyetçi öğe ve atalet varlıklarını sürdürüyordu. İstik-

rarsızlık kısır döngüsü reformları başarısız kıldı ve çürüme giderek Gorbaçov'un, yeniden yapılanma melodisi olarak başlayıp cenaze marşına dönen, *perestroyka*'sına yol açtı. Carl Boggs'a göre, "Değişik ifade biçimleriyle modernite (ekonomik karmaşıklık, teknoloji, kentleşme, yükselen eğitim düzeyleri) Stalin sonrası düzenin gökkubbesini yıktığı gibi, başka bir komünist düzen olanağını da tehdit etmeye başlamıştı" (1995; s. 89). Öte yandan, 1960'lı yılların modernleşme ve konverjans [kapitalist ve sosyalist sistemlerin birbirine yaklaşması] teorilerinin iddia ettiği gibi, halk ayaklanmaları, işçi örgütlenmeleri, insan hakları kampanyaları ile noktalanan siyasal bir mücadelenin aracılık ettiği bu süreç kaçınılmaz bir zorunluluk değildi.

Doğu Avrupa'ya dayatılan "devlet sosyalizmi" rejimlerinde hoşnutsuzluğun başlaması ve oraların kaynaması için fazlaca bir zaman geçmeyecekti. 1953'te Doğu Almanya ve 1956'da Macaristan, her ne kadar sonunda yenilgiye uğrasalar da, etkili ayaklanmalara sahne oldular. Derken, 1968'de Çekoslovakya'da, 1979-81'de Polonya'da yönetici bürokrasiye karşı çok daha etkili halk ayaklanmaları gerçekleşti. Bu rejimlerin bürokratik merkeziyetçiliği göründüğünden daha zayıftı. Bunları alternatif bir toplum için etkileyici bir model saymayan Batılı komünistler, "Avrupa komünizmi" diye bir melez geliştirmeğe koyuldular. 1970'lerin ortalarından sonlarına uzanan zaman kesitinde, komünist gelenek, fiiliyatta sosyal demokrasinin geri çekildiği alanı işgal etmeğe koyuldu. Artık Gramsci-Togliatti geleneğinin vârisleri ile Bernstein-Kautsky geleneğinin vârisleri arasında pek mesafe kalmamıştı. Siyasi dönüşümlerin tek odağı, parlamento haline geldi, sosyalizm ise çok öteye atıldı. Ne var ki, sözünü ettiğimiz saygıdeğer reformist komünistler atılım yapamadılar ve 1990'lara gelindiğinde "Avrupa Komünizmi, ne Akdeniz'de ne de başka bir yerde, bırakalım 1970'lerde pek çok marksistin beslediği görkemli vizyonu gerçekleştirmek, artık bir toplumsal değişim aracı olarak bile varlığını sürdüremiyordu" (Boggs, 1995; s. 129).

"Batı marksizminin bunalımı" konulu üzücü ve içe dönük tartışmaların aksine, geniş sosyalist dünyada olup bitenler de bir o kadar önemliydiler. Çin Devrimi, 1917'de Rusya'dakinden sonra en büyük olaydı. Madem ki ileri kapitalist ülkelerdeki proletarya ayaklanmıyordu, öyleyse belki de

"dünya kırları" (tarım dünyası veya Üçüncü Dünya) gelip "dünya kentleri"ni (ileri kapitalizmi) kuşatıp içine çekebilirdi. 1956 sonrasında birçok radikal, gözünü Üçüncü Dünya diye bilinen yerlerde olup biteceklere dikti. Muzaffer Cezayir ve Küba devrimleri emperyalizme karşı halk savaşı efsanesini pekiştirdi. Jean-Paul Sartre, metropol marksizminin yetersizliğini kınamak için Franz Fanon'dan yararlandı. Kurtuluş, Üçüncü Dünya'da kendisine yeni bir yol bulmuştu ve Batı'da pek çok kimse ona amigoluk yapmaktaydı. Derken Che Guevara öldü, Castro ise Çekoslovakya'da Sovyet işgalini destekledi. *Reelpolitik* bir kez daha ütopyayı teslim alıyordu. Hatta Vietnam devriminin uzun zamandan beri beklenen ve 1975'te gerçekleşen zaferi bile buruk bir şekilde noktalandı. Çinhindi'nde çıkan ve her iki taraf için de yıkıcı olan savaş "tekne insanları" [teknelere dolup sığınacak ülke arayan ve Batı'nın siyasal literatürüne *"boat people"* diye geçen ilticacılar] ilerici bir söylem olarak Üçüncü Dünyacılığı mezara gömdü. Neticede kapitalizm, klasik marksizmde de belirtildiği gibi, ekonomik dönüşümün ilerici itici gücü olarak tekrar sahneye çıktı.

Doğu ve Batı Almanya'yı ayıran Berlin Duvarı'nın 1989'da yıkılması komünist çağın sona ermesinin sembolü oldu. Gerek pratikte, gerekse söylemde 1989 olayları dünya tarihinde bir dönüm noktasıdır. Eski rejimin ölümünün işareti olma bakımından, 1789 Fransız Devrimi'ne ve 1917'ye koşut düşer. Eric Hobsbawn olayın hemen ertesinde şöyle diyordu: "Bir hareket türünün, rejimin ve ekonominin bunalımına değil, sona ermesine tanık oluyoruz. Ekim Devrimi'ni dünya tarihinde geleceğe açılan bir kapı olarak gören bizlerin yanıldığı kanıtlanmış bulunuyor" (1991; s. 78). Marksizmin hemen hemen tüm görünümleriyle yolun sonuna geldiği yargısına varmaktan hiç kaçış yoktu. Bütünsel bir söylem ve sosyal dönüşümün ayrıcalıklı bir yolu olarak sosyalizm fikri uçup gitmişti. Bununla birlikte, Fred Halliday 1989 olaylarını "siyasal yaşamın en ihmal edilmiş yönünün... yani halk yığınlarının ani, hızlı ve yepyeni siyasal eylemlere kalkışma kapasitesinin, dramatik bir tarzda yeniden ifadesi" (1991; s. 78) diye niteliyordu. Böylece marksizmin bir hareket ve bir devlet olarak sona erdiği anda, ayaklanan Doğu Avrupa halkları sıkı "marksist" devrimci eylemler gerçekleştiriyordu.

Komünist devletlerin hemen hemen tamamının çökmesini kapitalizmin ideolojik sevinç çığlıkları izledi ve Francis Fukuyama "tarihin sonu" savını ortaya attı (1992). Besbelli ki, kapitalizm tüm ekonomik, politik ve sosyal biçimleriyle artık "sahnedeki tek aktör"dü. Batı galip gelmişti. Saha, neoliberal ekonomilerin ve parlamenter demokrasinindi. O zamandan bu yana meydana gelen olaylar ise Misha Glenny'nin "Tarih sona ermiyor, yeniden başlıyor" (1990; s. 183) demesini doğruladı. Glenny, o atmosferin etkisi altında belki biraz da ileri giderek, (sonraki adıyla) "Orta Avrupa"daki 1989 devrimlerini akılcılığın akıldışılığa, demokrasinin totaliterliğe karşı zaferi olarak görmekteydi. Bütün bunların bir kuram olarak marksizmden geriye ne bıraktığı ise pek belli değildir. 1898'de, Thomas Masaryk'in "marksizmde bunalım" teşhisini koyduğunu anımsamakta yarar var. O bunalımdan doğan revizyonist marksizm sosyal demokrasiye varmıştı. Peki, bu yüzyıl sonu bunalımı (oldukça kalıcı görünüyor olsa da) postmodern bir marksizme gidebilir mi? Kurtuluş politikalarının sona ermesi, çevremizde yeniden güçlenmekte olan kapitalist dünyaya karşı radikal demokratik muhalefetin yeniden doğmasını sağlayacak mı? Giriş bölümünün son kısmında işte bu temalar bu genel çerçeve bağlamında ele alınacaktır.

Geç Marksizm

İtalyan Komünist Partisi'nden kopan *Il Manifesto* hareketinin 1977'de Venedik'te düzenlediği bir konferansta –o günlerde marksist kuramın "Papası" olarak bilinen– Louis Althusser "marksizmin bunalımını" resmen ilan etti. Althusser'e göre, aslında bu durum, o sıralarda her biri kendine göre ayrı bir yol izleyen resmi komünist partilerin içinde bulundukları krizden kaynaklanmaktaydı. Aynı konferansta konuşan Rossana Rossanda, daha açık ifadelerle, yaşayan sosyalizmin "sosyalizm fikrini bir umut türü olarak değil, *bir toplum kuramı*, insanın varoluşunun *farklı* bir örgütlenme tarzı" olarak sorgulanma noktasına getirdiğini söyleyecekti (Il Manifesto, 1979; s. 9). 1977'de yapılan bu saptama, on yıl önce başlamış bir sürecin komünist gelenek tarafından gecikmiş bir kabulüydü. Çünkü eski solun ölümünün ve "postmarksizm" diye adlandırılacak bir yenisinin

doğumunun sembolü "1968"di (1967-69) ve postmarksizm deyimindeki iki sözcükten hangisinin daha çok vurgulanacağı konusunda görüşler farklıydı. 1968'de meydana gelen olaylar, ortodoks marksizmdeki/sosyalizmdeki bir dizi önermenin sorgulanmasını getirdi: "Sözsel evrenselliği, tek tek sınıf ve partilerle özdeşleştirilmesi, (ekonomik nitelikli) çıkarların basit bir şekilde temsilini önermesi, değişik tahakküm biçimlerini göremeyemesi, ekolojik bakımdan sınırlı olanaklara sahip bir dünyada sınırsız prodüktivizmi öngörmesi" (Boggs, 1995; s. 182).

1968 Mayıs'ındaki Fransa olaylarını, gene o yıl Çekoslovakya'daki "Prag Baharı"nı ve 1969'da Arjantin'de Cordoba'daki olayları aynı tarihsel momentin değişik parçaları olarak algılayabiliriz. Eski bürokratik, otoriter devletçi varoluş biçimine meydan okunuyordu. Bu, hiç kuşkusuz, hem dünyayı hem de ona bakışımızı dönüştüren bir dünya devrimiydi. O devrim, her ne kadar "askeri" anlamda yenildiyse de, eski Marksist-Leninist dogmaları mezara gömen yeni toplumsal hareketleri siyaset sahnesine çıkaran da yine odur. Perry Anderson'ın olaylar hakkındaki iyimser değerlendirmesine göre "Devrimci kitlelerin, bürokratik parti denetimi dışında yeniden ortaya çıkmaları, Marksist teori ile işçi sınıfı pratiğinin birleşmesini *potansiyel olarak* yeniden düşünülebilir kıldı" (1976; s. 95). Tabii, böyle bir vargı hiç bozulmamış marksist bir geleneğin bir kenarda Stalinizmin ölümünü beklediği varsayımına dayanıyordu, ama Troçki'nin torunları geç kalmışlardı. Sonunda 1968'in, marksistlerin büyük çoğunluğunun "her şeye kadir" ekonomik temelin insafına kalmış bir "üstyapı" diye bir kenara ittikleri kültürel alandaki etkileri çok daha önemli olacaktı (bkz. altıncı bölüm). Eski ve yeni marksizmler arasındaki bağlantıyı sağlayansa Gramsci geleneği oldu.

Marksist gelenekte bir kültürel eleştiri olarak sosyalizm fikrini geliştiren kişi esas olarak Antonio Gramsci'dir. Gramsci'nin hegemonya kavramı geleneksel ya da ortodoks marksizm üzerine tutarlı bir eleştiri başlatmıştır. Gelişmiş kapitalizm koşullarında otoritenin karmaşık doğasını anlamaya çalışan Gramsci için, sistemin sürdürülmesinde zorun rolü kadar, rızanın da önemi vardı. Gramsci'nin ilginç ama kısmi analizi, indirgemeciliğe kapılmayı yadsıyor, toplumsal gerçekliğin çok yönlülüğünü kavrama-

ya çalışıyordu. 1970'lerde Gramsci'nin yapıtlarına, Batı Avrupa ile sınırlı olmayan yeni bir ilgi gelişti. Buna örnek olarak, Ernesto Laclau ile Chantal Mouffe'un ayrı ayrı ve birlikte yaptıkları çalışmalarına bakabiliriz. Laclau ile Mouffe, Gramsci'nin ayak izlerini takip ederek bir postmodern marksizm geliştirmişlerdi, ama Foucault ile Derrida gibi postyapısalcıların da pekâlâ farkındaydılar. Israrla vurguladıkları bir nokta, sosyalist gelenekteki bütüncülük [*totality*] iddiasının terk edilmesinin gerekliliğiydi; aynı yazarlar tüm özcü apriorizmleri de [önselcilik] reddederek "Her türlü bütüncülüğün eksik kalmaya mahkûm olması, bizi ister istemez bitişmiş ve kendi kendini tanımlayan bir bütünsellik olarak 'Toplum' öncülünü, bir çözümleme temeli olarak terk etmeye götürmektedir... 'Toplum' geçerli bir söylem nesnesi değildir. Farklılıklar alanını bütünüyle belirleyen –dolayısıyla da oluşturan– temel bir ilke yoktur" (1985; s. 111).

Eğer Gramsci'den esinlenen "açık" bir marksizm 1968'in bir sonucu idiyse, sayısız düş kırıklığı ve akıldışılığa yönelme de diğer sonuçlar arasındaydı. Devrim gerçekleşmedi, işçiler evlerine döndüler, öğrenciler okullarını bitirip işe girdiler, Komünist Parti eskisi gibi kaldı. Modernist iyimserlikten, kendilerine *nouveaux philosophes* (yeni filozoflar) denilenlerin muhafazakâr basitliklerine düştük. 68'in eski Maocu çocukları olan yeni filozoflar, marksizmi ölçüsüz bir şekilde inkâr ederek bunu neredeyse Rus Gulag'ı ve çalışma kampları felsefesine indirgemekle ün yaptılar. Bu ekolün önde gelen isimlerinden Bernard-Henry Lévy *La Barbarie à visage humain* (Lévy, 1977) başlıklı kitabında, iktidar konusundaki marksist teoriyi reddederken, iktidarın "her yerde bulunduğunu, ama hiçbir şey olmadığını" savunuyordu. Lévy'ye göre, çıkarılması gereken ders açıktı: Özgürleşme imkânsızdı, iyi toplum ise hayalden başka bir şey değildi. Politik mücadele hâkimiyet, teslimiyet ve özgürlük tutkusu türünden afaki teoriler arasında cereyan etmekteydi. Ezilenle ezen arasındaki sınır olsa olsa kıl payı kadardı. Bir zamanlar Althusserci olan André Glucksmann *The Master Thinkers* adlı kitabında (1980) hayli keskin diliyle Marx'ı "topyekûn ve nihai Devrim kültü"nü ve "kolektivitenin iyiliği için terör estiren devlet"i savunarak bütün sosyalist rejimlerin uyguladığı zulmün arkasında duran tahakkümcü filozof olarak görüyordu.

1968'in tüm çapraşıklığı, doğru dürüst okunmaktan çok, ya putlaştırılan ya da şeytanlaştırılan Jean-François Lyotard'ın entelektüel kariyerinde görülebilir. Önce, Lyotard'ın uzun yıllar *Socialisme ou barbarie* [Sosyalizm ya da Barbarlık] adlı siyasal ve entelektüel bir gruba mensup bulunduğunu söylemekte yarar var. Bu grup, marksizm "içi" bir eleştiri amacıyla kurulmuştu, üyeleri arasında Cornelius Castoriadis ve Claude Lefort gibi solun önemli düşünürleri bulunmaktaydı. Lyotard'ın marksizmden düş kırıklığına uğraması, Komünist Parti'nin uzlaşmacılığına tanık olduğu Cezayir'deki deneyiminden ve aktif biçimde katıldığı 1968 olaylarından ileri geliyordu. Lyotard sıradan ve apolitik bir kentli *panseur* [düşünür] değildi. Onun marksizmden kopuşu 1974'te yayımladığı, Marx'ın ekonomi politik kavramına karşı bir arzu ekonomisi [libidinal economy] fikrini ortaya attığı, ama daha sonra "uğursuz kitap" olarak nitelediği çalışmasında (*Libidinal Economy*, 1993) en net şekilde dile getirilmiştir. Marksizm Lyotard'a hizmet etmeyi başaramıyordu, bu yüzden kendisi de "anlatı ötesine inanmama"yı tercih ediyordu. 1979'da yayımladığı bir başka kitabı (*The Postmodern Condition*, 1984) ise daha sonra postmodern kültün İncil'i haline gelecekti. Ne var ki, asıl önemli nokta, kitabın tümüyle post-*marksizm* geleneğinin içinde kalmasıydı. Lyotard, hâlâ Marx'ın gölgesi altında yaşayan, ve Marx'ı ağır bir dille eleştirmesine, hatta yadsımasına karşın, onun tarihini reddedemeyen tek siyasi düşünür değildir.

Son birkaç onyıl içinde, ilerici gündemi belki de en fazla etkileyen ve marksizmle ilişkisi pek de açık olmayan düşünür Michel Foucault'dur. Foucault "1968'den beri olup bitenler ve muhtemelen 1968'i de mümkün kılmış olanlar derin şekilde antimarksisttir" der. Foucault'nun temaları kuşkusuz marksizmin çoğu yönüne karşı çıkmak üzere şekillenmiştir, fakat "1968"i (veya Foucault'yu) –post değil de– anti-marksist olarak görmek bambaşka bir şeydir. Öte yandan, Pierre Machery'den öğrendiğimize göre, Foucault'nun başlangıçta marksizme olan bağlılığı onun niçin "diyalektik materyalizmden kaynaklanan her şeyden, vebadan kaçar gibi kaçtığını" izah eder (aktaran Balibar, 1992; s. 39). Foucault hakkında bu saydıklarımızdan başka, bir zamanlar Althusser'in çalışma arkadaşı olan Etienne Balibar'ınkiler gibi, daha yakın zamanlara ait yorumlar da vardır;

Balibar'a göre "Foucault'nun tüm eserine, Marx'la gerçek bir kavga olarak bakılabilir ve bu onun üretkenliğinin itici güçlerinden biri olarak görülebilir" (Balibar, 1992; s. 39). Bu irdeleme çizgisini sürdürerek, Foucault'yu sapkın olsa da, ayrıcalıklı bir konumda, Marx'ın eleştirel dürtülerine de uygun bir geç marksizmin geliştirilmesine katkıda bulunacak bir Marx eleştirisinde kaldıraç konumunda görebiliriz.

Foucault bir defasında kendisini "Nietzscheci komünist" diye nitelemiş ve bu aykırılıktan pek hoşnut kalmıştı. Foucault için Marksizm (büyük M ile), bilimsellik arayışında ve iktidar yapılarını kabul edişinde hükmetme arzusu ile kopmaz biçimde bağlantılıydı. Çok iyi bilindiği gibi, Foucault "mikro" iktidarın disiplinci mekanizmalarını odak alan "kılcal" bir iktidar teorisi oluşturmuştu. Bu teori, devletçi marksist nitelikli çalışmalara aykırı gelse de, Nicos Pulantzas'ın 1980'de yayımladığı son yapıtı türünden yaratıcı marksist çalışmalara pek uygun düşmektedir. Abdul Janmohamed'in de not ettiği gibi, "Foucault, Marx ve Marksizm'i iki varyant olarak ele almasının ve Marx'ın ekonomi politik alanında iktidarın işlevine ilişkin fikirlerine ancak ucundan dokunmasının yol açtığı problemlerin farkındadır" (1996; s. 34). Foucault'nun düşüncesinde Marx'ın pozitif bir referans noktası olduğu söylenebilir. İktidarın tüm farklı yönleriyle incelenmesinin gerektiği ve konunun ortodoks marksizmdeki devlet-sınıf-parti üçlüsüne indirgenemeyeceği de kabul edebileceğimiz bir hususdur sanırım. Yaşadığımız küreselleşme çağındaki iktidar ilişkililerinin karmaşıklığını incelerken, Foucault, dogmatizmden ve egemenlik yapılarından kopmak isteyen her marksizm için vazgeçilmez bir tamamlayıcıdır (ve kışkırtmadır).

Jacques Derrida'ya gelince, kendisi postyapısalcılık hareketinin guru'sudur; geçmişte marksizme yoğun biçimde saldırdıktan sonra, son zamanlarda Marx'a borcunu (ve borcumuzu) ödemek gereğini kabul etmiştir. Derrida çok açık konuşmaktadır: "Belirli bir Marksizm ruhundan esinlenmeğe devam etmek, Marksizmi her zaman için Marksizm yapmış olan şeye sadakati sürdürmek şarttır, o da, her şeyden önce *radikal* eleştiridir, yani aynı zamanda kendi kendini de eleştirmeye daima hazır olmaktır" (Derrida, 1995; s. 75). Derrida katı bir Sovyet doktrini olan diyalektik materyalizmi eleştirmek için marksizmin bir eleştiri olarak temel karakteri

üzerinde yoğunlaşır. Bilindiği gibi, Derrida yapıbozuculuk diye tanınan bir yaklaşım geliştirmiş ve Nietzscheci bir ruhla "aşırı kuşkucu bir titizlik ve retorik bir öz bilinç diskuru üretmiştir" (Norris, 1991, s. 75). Belki daha az bilinen nokta, Derrida'nın, bu duruşunu yakın zamanlarda marksizm çizgisine yaklaştırma çabasına girmesidir. Derrida şimdi şöyle demektedir: "Yapıbozumculuğun, en azından benim görüşümce, bir radikalleştirmenin, dolayısıyla da belirli bir Marksizm *geleneğinin*, belirli bir *Marksizm ruhunun dışında* hiçbir zaman her hangi bir anlamı ve ilgisi olmamıştır. Yani, yapıbozumculuk bir Marksizmi radikalleştirme girişimidir" (1995; s. 92). Bu sözler belki tartışma götürür, ama hiç değilse radikal umutlar taşıyan bütün aydınlar için marksizmin süren cazibesine de işaret eder.

Burası marksizm ile yapıbozuculuk arasındaki ilişkinin tartışılacağı yer değil (bkz. sekizinci bölüm), ama Marx ile marksizm arasındaki ayrımın ne denli önemli olduğunu da kavramamız gerekiyor. Foucault gibi Derrida da kendini, *"de facto* bir 'Marksizm'e veya 'Komünizm'e (Sovyetler Birliği'ne, uluslararası komünist partilere, onlardan çıkan her şeye, yani pek çok şeye...) karşı daima iflah olmaz bir muhalif" olarak görmüştür (1994; s. 14). Şimdi ise, "dogma makinesi"nin yok olmasından sonra, Derrida'nın Marx'ı göz ardı etmesi için bir bahane kalmamıştır. Ortodoks Marksizm-Leninizm'in, yani kısacası Stalinizmin ağır eli koca bir dönemin siyasi aydınları üzerinde öldürücü ve yabancılaştırıcı bir rol oynamıştı. Eğer o el olmasaydı, o aydınlar marksizme yeniden hayatiyet kazandırırlardı. Şu anda biz, Derrida'nın tanımıyla, "yarı pederşahi Marx imgesinin" baskın olduğu bir dönemin sonuna geliyoruz; belki onun *eleştirel* mirasını bu şekilde yenilememiz mümkün olur. Geri dönüp baktığımızda bu yolun, çok ihtiyaç duyulan eleştirel demistifikasyon [kutsallıktan arındırma] gibi bir katkıda bulunan Nietzsche'ye uğramış olması pek şaşırtıcı olmamalı. Marksizmin ve yapıbozuculuğun ayrı ayrı labirentleri, Derrida'nın, modaya uygun olmasa da yürekli bir biçimde Marx'ın ruhuna sahip çıkması sayesinde aydınlanabilir.

Her ne kadar, sekizinci bölümde konuya tekrar dönüp, marksizm ile postmodernizm arasındaki karmaşık ilişkiyi daha ayrıntılı olarak ele alacaksam da, burada birkaç noktaya değinerek küçük bir giriş yapmak is-

tiyorum. Marksizm ile modernite birbirinden ayrılamaz; marksizm ile erkek egemenliği birbirinden ayrılamaz (bkz. beşinci bölüm); marksizm ile prodüktivizm de birbirinden ayrılamaz (bkz. ikinci bölüm). Biraz aşırı biçimde ifade edilen bu önermelerin geliştirilmesi gerekir kuşkusuz. Ama öyle görünüyor ki, postmodernizm, ya da onun dalları, marksizmin ve sosyalizmin bazı zayıf noktalarını saptamışlardır. Bazı postmodernistler bu zaaflardan büyük zevk almış ve 20. yüzyılın sonu için nihilist politikalar geliştirmişlerdir. Fakat diğerleri, bizi modernite ötesine götürebilecek bir eleştiri yöntemi olarak, erken marksizmdeki eleştiri güdüsünü yeniden canlandırmaya çalışmışlardır. Bu açıdan, feminizm gibi bazı yeni sosyal hareketlerin postmodernizm ile son derece olumlu (ama tabii eleştirel) bir ilişki kurmaları şaşırtıcı değildir. Peter Beilharz postmodernizmin gerçekte ne olduğunu "Modernitenin bizatihi kendi üzerine düşündüğü, kendisi hakkında daha bilinçli, daha eleştirel olduğu, ama daha da önemlisi, vaat ettiği ile yaptığı arasındaki uyumsuzluğun eleştirel bir şekilde farkına vardığı an" (1994; s. 9) diye tanımlıyor. "Postmodernist bir sosyalizm" benzer bir ethos'u [göreneği] kendisine rehber edinebilir. Marksist ve sosyalist geleneğin yapı taşlarına ayrıştırılmasına [dekonstrüksiyonu] ve yeniden yapılandırılmasına [rekonstrüksiyonu] başlamak ve labirentten çıkabilmek için bu makul ve ciddi bir yol gibi gözüküyor.

KIZILLA YEŞİL: MARKSİZM VE DOĞA

2.

Marksizmin doğayla olan ilişkisinin öyküsü gariptir. Engels ve onun "doğanın diyalektiği" ile birlikte, Lisenko'nun biyolojide "proleter bilimi" gibi acıklı hikâyeleri de içerir. Buna rağmen, 21. yüzyılda yaşayacak bir marksizmin kızıl ve yeşil politikaları birleştirmesi kuşkusuz kritik önemdedir. Eğer doğa sorununda Marx'ın kendi ikircimli mirasına kadar uzanacak olursak, orada bugünkü tartışmalara ışık tutabilecek derslere rastlarız. Kitabın bu bölümü söz konusu geçmişi özetledikten sonra, çeşitli teorisyenlerin sosyalizm ile yeni ekoloji politikaları arasında bir yakınlaşma gerçekleştirmek için yaptıkları girişimleri ele alacak. Konunun özü, gelişmeye insan merkezli yaklaşım ile ekoloji merkezli yaklaşım arasındaki gerilimde yatıyor. Üçüncü altbölüm feminizm ile ekolojinin ilginç buluşmasına, bu kapsamda, radikal ve belki de tartışma götürür bir eko-feminizm anlayışının geliştirilmesine eğiliyor. Bölümün sonunda, küreselleşme ve sürdürülebilir kalkınmaya ilişkin tartışmaların son durumu inceleniyor. Bu bölümün amacı, daha sonraki bölümlerde olduğu gibi, "klasik" marksist tartışmaları ele almak, ama aynı zamanda bunları bir eleştirel sorumluluk duygusu içinde günümüzün kaygı noktalarıyla karşılaştırmak olacak.

Bölünmüş Marx

Marx "kır yaşamının ahmaklığı"na düşmandır ve doğaya hâkim olacak bir *homo faber'e* [hünerli insan] inanır. Marx'ın doğaya dair dağınık yazılarında çok belirgin bir Prometheus izleği bulunmakla birlikte, ciddi belirsizlikler de vardır. "Yeşil bir Marx"; katıksız bir ekolojist bulmaya çalışmak fazla verimli olmayacaktır, ama Marx'ın doğa üzerine görüşlerini basitleştirmek ve o görüşlerdeki çelişik yanları yadsımak da doğru değildir. Öte yandan, Alfred Schmidt'in "doğa üzerindeki hâkimiyet biçimleri konusunda Marx'ın sadece nicel artışlarla ilgilendiğini ileri süren teknokratik ve bilimsel yanlış yorumlar" olarak adlandırdığı görüşlere karşı da dikkatli olmak gerekir (1971; s. 12). Marx sürekli olarak "doğaya hâkim olmak"tan söz ederken, bunu toplumun üyelerinin topluma hükmedebil-

meleri açısından düşünme eğilimindeydi . Burada Marx'ın üzerinde çalıştığı daha geniş sorunsal "ihtiyaçlar dünyası" ile "özgürlükler dünyası" arasındaki ayrımdır. Dolayısıyla Marx için doğa, insan ediminin parçası olan bir konudur. "Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları"nda bunu açıkça belirtir: "Doğa insandan soyutlanarak, sadece doğa olarak ve insandan kesin ayrılarak ele alındığında, insan için *hiçbir şeydir*" (1975; s. 398).

Marx'a göre, "Doğa makine, lokomotif, demiryolu, elektrikli telgraf, otomatik çıkrık vb yapmaz. Bunlar insan çalışmasının ürünleridir; doğal maddeler insan iradesinin doğa üzerindeki araçlarına dönüşmüşlerdir" (Marx, 1973; s. 706). Daha sonra şekillenecek olan ve tüm özgüveni, hatta küstahlığıyla insanın doğaya hâkimiyeti görüşünü savunan marksist kalkınmacılık geleneğinin (bkz. üçüncü bölüm) benimsediği Marx bu Marx'tır. Öte yandan, Marx, kapitalist üretim tarzının gelişmesinin tipik bir ürünü olarak ortaya çıkan kent ve kır arasındaki keskin ayrımdan söz ederken, bu ayrımın "insan ile yeryüzü arasındaki metabolizmayı, yani toprağın insan tarafından besin ve giysi olarak kullanılan öğelerinin sonra tekrar toprağa dönmesi" sürecini bozduğunu, "ve böylece toprağın kalıcı verimliliği için gerekli olan ebedi doğa koşulunu çiğnediğini" söyler (aynı yerde, s. 505). Demek ki Marx, çağımızda tarımdaki kapitalist sanayileşmenin etkilerini büyük olasılıkla bütünüyle kavrayabilecekti. Gerçekten de Marx'ta, insanın varoluşu için doğal koşulların gerekliliği söz konusudur. Dahası, Marx'ın düşünce çizgisinden giderek, dönüştürücü bir emek süreci ile, örneğin tarımda olduğu gibi, insan emeğinin doğal büyüme sürecini kolaylaştıran farklı bir emek süreci arasında ayırım yapmak da mümkündür.

Marx kendi çağdaşı olan doğalcıları küçümsemekten geri durmamıştı: "Bu doğa kültünün, bir küçük taşra kasabası sakinlerinin pazar gezintilerinde, yumurtalarını başka bir kuşun yuvasına bırakan guguk kuşuna ya da gözyaşının gözün yüzeyini nemli tutmak gibi bir işlevi olmasına vb şeylere çocukça hayranlıklarıyla sınırlı olduğunu görüyoruz" (aktaran Grundmann, 1991, s. 110). Marx, "insancıl olanın doğal olan için feda edilmesine" tanık olmayı dileyen romantik bir kültten gelen Herr Daumer'a çağdaş bilimin tüm doğayı devrimcileştirdiğini açıklar ve her ne kadar do-

ğayı üzerinde üstünlük kurulacak bir nesne olarak görse de, bu sürecin sınırlarının da farkındadır. Bu doğal sınırlar tümüyle "doğal" değillerdir; insan ile doğal çevresi arasındaki karşılıklı etkileşimin sonucu olarak ortaya çıkarlar. Marx'la Engels *Alman İdeoloji*'sinde, "bizim doğayla ilişkimiz daima diyalektiktir, uyum ve mücadele yan yanadır burada" derler. "Şu ünlü 'insanın doğayla birliği' sanayide, sanayinin gelişme düzeyine göre her dönemde değişik biçimlerde var olmuştur; tıpkı insanın doğayla, üretici güçlerini buna karşılık gelecek düzeye çıkarıncaya kadar, 'mücadele' etmesi gibi" (Pearson, ed., s. 160).

Marx'ın doğayı nasıl kavradığı ve bu kavrayışın günümüzün ilerici güçlerine aktardığı miras üzerine yakın zamanlarda ilginç bir tartışma başladı. Bir tarafta, "Marx'ın potansiyeli... tükenmemiştir" (1991; s. 52) argümanıyla Marx'ı savunan Rainer Grundmann var. Grundmann, Marx'ın kökleri Hegel, Nietzsche ve nihayet Bacon'a kadar giden çağdaş doğa anlayışını sürdürdüğü görüşündedir. Doğaya çevre merkezli yaklaşımı tutarsız kabul eder, çünkü öyle bir yaklaşım ekoloji sorununu kimin tanımlayacağı sorusunu veri kabul etmektedir. Problemsiz bir ekolojik kirlilik anlayışına karşı Grundmann, Mary Douglas'ın "kirlilik yerinde olmayan maddedir" sözünü aktarır (Douglas, 1966; s. 106). Buradan, kirliliğin kültürel özgüllüğe sahip bir olgu olduğu anlamı çıkmaktadır. Hepsinden önemlisi Grundmann, Marx'ın insanlığın doğaya hükmetmeye çalışması gerektiği görüşünü savunmaktadır. Grundmann için bu, insanın kemanına "hükmetmeye" çalışmasından daha sorunlu değildir. Doğaya karşı bu Prometheus'çu tutumu eleştiren Yeşillerin görüşlerine empati duymamakta ve onların "doğayla uyumlu yeni bir ilişki" çağrılarını "yeniden bir büyülü dünya" peşinde koşan mistik bir davranış olarak görüp reddetmektedir (Grundmann, 1991; s. 120).

Öte yandan Ted Benton, hem Grundmann'la olan polemiğinde, hem de diğer yazılarında, Marx'ın doğaya dair görüşleri konusunda çok eleştirel bir tutum takınmıştır. Brenton'a göre, "(doğa üzerinde) sınırsız bir hâkimiyet fikri, ya da 'tüm doğa ve toplum süreçleri üzerinde kontrol kurma' projesi havsalaya sığmaz niteliktedir, tümüyle tutarsızdır" (1992; s. 67). Marx bilimsel gelişme ve sanayi aracılığıyla doğa üzerinde kontrol kur-

mayı öngören 19. yüzyıl ilerleme kavramının içine gömülmüştür. Doğaya "hükmetme" projesini reddetmek naif bir doğa tapıncına ve duygusallığına düşmek anlamına gelmez. Benton, haklı olarak, Marx ve Engels'in insanın gelişiminin doğal sınırlarına ilişkin konuları hangi siyasal bağlam içinde ele aldıklarına dikkat çeker. Özellikle, nüfusun ve kaynak kıtlığının büyümeyi ve dolayısıyla sosyal reformu sınırladığını savunan Malthus'la aralarındaki polemik, onların "bu tartışmaların *politik yanı* nedeniyle *bütün* doğal sınırlılık argümanlarına kuşkuyla bakma eğiliminde" olmalarına yol açmıştır (Benton, 1992). Benton son kertede insan yaşamının kendi doğal koşullarıyla olan ilişkisi konusunda Marx'ın son derece kararsız ve çoğu kez çelişkili kaldığına inanır. Marx bir yandan modernist, acımasız bir "hükmetme yanlısıdır", öte yanda ise insanlığın geleceği hakkında ütopik bakışa sahip, daha yeşil, romantik, hatta pastoral bir Marx vardır.

Belki de sorun Marx'ın doğa konusundaki farklı görüşleri arasında bir denge ya da bir uzlaşma aramak değildir. Bu noktada Ernst Bloch'ın marksizmdeki bir "soğuk" bir de "sıcak" akım arasında yaptığı ayrımı (1970) anımsamak gerek. Böylesi bir yaklaşım, biri bilimsel diğeri ütopik "iki Marx"ın var olduğu iddiasından çok daha doğrudur. Birinci bölümde bir bilim olarak marksizmin, eleştiri olarak marksizmden farklı bir proje olduğu; çağımızda ikinci projenin çok daha savunulabilir olduğu görüşünü öne sürmüştüm. Marx ve Engels'in doğa konusunda 1860'ların, yani Darwin, Spencer ve T.H. Huxley'in bilimsel söylemine bağlı kalmaları kaçınılmazdı. Evrim teorisi ve bütünsel bir evren anlayışı tüm olguların kavranmasının anahtarıydı. Kolakowski'nin dediği gibi, "Doğanın kaotik çeşitliliği ardında gizlenmiş olan tekliğinin, insanların gözlerinin önüne bütün çıplaklığıyla serileceği günler uzak değildi" (1978; s. 376). Bir eleştiri yöntemi olarak marksizmin, Marx'ın evrimci ve tutucu bir bilimsel yöntemle Malthus'a karşı takındığı düşmanca tutumu yeşillere karşı benimsemesi mümkün değildir.

Şayet Marx bize belirsizlik bıraktıysa, Engels, eleştirel marksistlerin genellikle utanarak baktıkları *Doğanın Diyalektiği* adlı bir kitap bıraktı. Engels için doğa, diyalektiğin ispatıydı: "*Nesnel* diyalektik denilen diyalektik doğada egemendir, öznel diyalektik olarak adlandırılan diyalektik, yani

diyalektik düşünce ise, bütün doğada gözlenen zıtlar aracılığıyla hareketin yansımasından başka bir şey değildir" (Marx ve Engels, 1987; s. 492). Engels'in o zamanki doğa bilimlerinden çıkardığı diyalektiğin üç yasası şunlardı: Nicelikten niteliğe geçiş ve tersi, zıtların karşılıklı olarak birbirlerine nüfuz etmesi ve inkârın inkârı. Engels, bir bakıma, evrensel nedenselliğin temelini aramaktaydı. Kendi amatörce biyoloji, kimya, fizik, mekanik ve matematik çalışmalarıyla nihai bilimsel metodu keşfetmeyi umut ediyordu. Hegel'in diyalektiği üzerinde, materyalist olduğunu düşündüğü bir bakış açısıyla çalışıyordu. Engels'in bu tuhaf kitabını alaya almak hiç de zor bir şey değil. Ama şu kadarını söylemek yeter: Onun doğacı evrimciliği Marx'ın fikirleriyle çelişir. Marx hiçbir zaman, doğanın her hangi bir şekilde "diyalektik" olduğunu ileri sürmemiştir; olsa olsa doğa ile insan arasında diyalektik bir ilişki tasavvur etmiştir, o kadar! Öyle gözüküyor ki, Darwinizm marksizme (Marx/Engels'e) bu yoldan nüfuz etmiştir.

Engels'in doğa hakkındaki görüşlerini marksist düşüncedeki yerleri açısından değerlendirmek kolay bir iş değildir. Marx ve Engels'in toplu eserlerinin yayımcılarına göre, ikisi arasında bir işbölümü vardı: "Marx kendini tümüyle ana eseri *Kapital*'e verdiği için, doğa bilimlerindeki gelişmenin ortaya koyduğu son teorik görevleri çözümlemek Engels'e düşmüştü" (Marx ve Engels, 1987; s. xx). Pek çok kimse ise *Doğanın Diyalektiği* kitabını bir Marx-Engels ürünü olarak görme eğiliminde değildir. Nitekim marksist doğa kavramı üzerine en sistemli çalışmayı yapmış olan Alfred Schmidt o kitabın "Engels'le Marx'ın *Alman İdeoloji*'sinde Feuerbach ile polemiklerinde varmış oldukları noktadan naif-realist bir gerilemeyi" temsil ettiği sonucuna varmaktadır (1871; s. 195). Sovyet "diyamat"çıları, Engels'in bu kitabından yola çıkarak, o acayip diyalektik "yasaları"nı icat etmişlerdir. Kitap ayrıca, kaçınılmaz mıydı bilinmez, Sovyet genetiği ve tarımındaki Lisenko olayına ve "proleter bilimi"nin, "burjuva bilimi"ne karşı mücadele verdiği gibi saçma bir fikrin devlet tarafından savunulmasına da yol açmıştır. Lisenkoculuk ve onun doğayı dönüştürme konusundaki göz kamaştırıcı projeleri, tarım problemlerine teknik bir çözüm vaat etmiş ve Stalin politikaları için "bilimsel" bir ideolojik temel sağlamıştır (bkz. Lecourt, 1976).

Klasik marksist geleneğin daha sonraki düşünürleri toplumun doğayla olan ilişkisi sorununa eğilmekten kaçınamamışlardır. Karl Kautsky, marksizmi hemen hemen Darwinci biçimde geliştirirken, insan tarihinin doğa tarihinden türediğini ve onun hareket yasalarının biyolojik yasaların yansımaları olduğunu ileri sürdü. Böylece, insanlığın tarihi, doğanın yasalarının bir görünümü haline geldi. Öte yandan ikili karşıtlığı kabullenen Lukács, "Doğa, topluma ait bir kategoridir... doğanın biçimi, içeriği, kapsamı ve nesnelliği toplumsal olarak belirlenir" (1971; s. 234) diyordu. Lukács'ın Hegelcilikle karışmış marksizmi için, doğa metafizik olarak kavranan "Ruh"un içinde erimiştir. Hiç kuşkusuz, doğayı topluma ya da toplumu doğaya indirgeyemeyiz. Karl Korsch doğanın ve insan tarihinin karmaşık diyalektiğini daha iyi anlamış klasik bir marksistti: "Marx ve Engels'in, daha önceki tüm tarihsel toplum biçimlerini materyalist açıdan kavrarken gerçek hareket noktaları, doğa ya da organik doğa ve genel olarak onun gelişme tarihi, hatta genel olarak insan toplumunun tarihsel gelişimi değil, modern 'burjuva' toplumuydu. " (aktaran Schmidt 1971; s. 47).

Doğaya marksist yaklaşımın boşlukları ve tutarsızlıkları hakkında farklı şeyler söylenebilir, ama bunların tümü insan merkezcilikte birleşecektir. Başka bir deyişle, doğa tartışması *insanın* kurtuluşunu esas alan bir bakış açısının çerçevesini aşamamıştır. Buna karşılık, ekoloji merkezli yaklaşım da insanın kurtuluşuna ilişkin projeleri destekleyebilir, ama bunu insan dışı dünyaya ahlaki bir yaklaşımın gereğini kabul eden daha geniş bir anlayış içinde yapar. Böylece, hak kavramı hayvanlara ve doğanın çeşitli görünümlerine de yaygınlaştırılabilecektir. Grundmann'a göre "Marx'ın [bu] haklara dayalı teorileri küçümseyeceği apaçıktır" (1991, s. 85). Ne olursa olsun, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, marksistler gene de çeşitli ekolojik sorunlarla ilgilenmek isteyebilirler. Şimdilik Robyn Eckersley'in, Marx'ın da bir parçası olduğu insan merkezciliği tanımlamasını kabul etmekle yetinelim: İnsan merkezcilikte "insan dışı dünya bir kaynak ambarına indirgenmekte ve onun yalnızca araçsal değeri olduğu, yani ancak insan amaçlarına hizmet ya da aracılık ettiği ölçüde değerli olduğu düşünülmektedir" (1992; s. 26). Böyle bir bakışla bu temelde sosyalist bir ekoloji kurmak ise güç gözükmektedir.

Sosyalistlerin ekolojiyle ilgili şimdiki görüşlerini ele almadan önce, bu konudaki Sovyet deneyine kısaca değinmemiz gerekiyor. Sovyet devriminin ilk coşku seli içinde, ekoloji dahil her sorunda radikal konumlar benimsenmişti. Sovyet Eğitim Komiseri enerjik Anatoli Lunaçarski etkili bir çevre hareketinin oluşması için bütün ağırlığını koydu, ekolojinin bir bilim dalı olarak geliştirilmesini teşvik etti. Douglas Weiner'in 1950'ler üzerine yaptığı, öncü nitelikteki araştırmasında ileri sürdüğü gibi, "Pek çok kimseye belki şaşırtıcı gelecek, ama 1930'ların başlarında Sovyetler Birliği doğayı korumanın teori ve pratiğinde en ileri noktadaydı" (1988; s. x). Sovyetler Birliği ekolojik toplulukların araştırılması için koruma altına alınmış topraklar tahsis eden ilk ülkeydi ve topluluk ekolojisi konusunda kaydettiği ilerlemeler ve bozulmuş doğa kesimlerinin ıslah edilmesi için gerçekleştirdiği çalışmalar bugün bile incelenmeye değer niteliktedir. Doğanın korunmasını öngören bu yönelim, her ne kadar bugünkü anlamda Yeşil değilse de, insan ihtiyaçları ile doğa arasında denge gereksinimi konusunda, ilk dönemlerdeki Sovyet bilinçliliğini yansıtmaktaydı.

Ne var ki, pek iyi bilindiği gibi, daha sonra Sovyetler Birliği çevre etkilerine pek az önem veren bir hızlandırılmış sanayileşme yoluna girdi. Kısa bir süre sonra, bu dev sanayileşme girişimi karşısında dengeleyici bir etki yaratabilecek korumacı veya benzeri bir hareket kalmamıştı. Aral Gölü'nün akıbeti bu korkunç sürecin yalnızca bir örneğidir. Bir zamanlar, yüzölçümü İrlanda adası kadar olan Aral Gölü, onu besleyen nehirlerin mecralarının değiştirilmesi nedeniyle 1970'lerde kurumaya başladı. David Dykers'a göre, "Şimdiki trendlere bakılacak olursa, Aral, yeni yüzyılın ilk onyılları içinde tamamen kuruyacaktır. Aral bölgesinde su sorununun dışında kuruma olgusu da atmosfere zararlı gazların salınmasına yol açmakta ve bu nükleer radyasyon etkisine yaklaşan düzeyde kamu sağlığı sorunları yaratmaktadır" (1992; s. 127-28). Bu, Sovyet kalkınma stratejilerinin ülkenin kendisinde, Doğu Avrupa'da ve etkisi altındaki Üçüncü Dünya ülkelerinde çevreye verdiği zararın yalnızca bir örneğidir. Birçok kimse için sosyalizm, kirli gelişmenin diğer bir adı olmuştur; bu yüzden,

Sovyet rejimi 1980'de açıklığa yönelince, demokratikleşmenin hızlanmasından yana ağırlıklarını koyan akımlar arasında birçok başarılı çevre hareketinin de bulunması şaşırtıcı değildir.

Sovyet gelişme paradigmasında saklı ekolojik felaketi en iyi somutlayan olay 1985'te Çernobil nükleer santralında meydana gelen "kaza"dır. Batı Avrupa'nın bazı kesimlerine de yayılan radyoaktif gaz bulutu ekolojik sorunların uluslarötesi niteliğini herkese gösterdi. Camilleri ve Falk'ın yazdığı gibi, "Çernobil kazası, artık fiziki çevre ile insan teknolojisinin gerçekten küresel bir ölçekte nasıl iç içe geçmiş olduğunu açık seçik göstermektedir" (1992; s. 178). Bu konuyu bu bölümün küreselleşme ve çevre açısından sürdürülebilir kalkınma konusuna değinen daha sonraki bir alt bölümünde geliştireceğim. Bu noktada, Çernobil'i, Sovyet kalkınmacılığında ekolojiye karşı duyarsızlığın bir sembolü ve semptomu olarak bilince çıkarmakla yetinelim. Çernobil reaktörünün feci şekilde göçmesinin sonrası da aynı derece önemlidir. Sovyet politikasındaki bir dönüm noktasında, başlangıçtaki olaya ilişkin haberleri kontrol altına alma çabalarını korkunç bir çaresizlik izledi. Korunmasız işçilerin radyoaktif felaket sonrasındaki çabalarının ve "temizlik" faaliyetinin görüntüleri kahramancaydı ve çok acıklıydı. Doğaya "hâkim olma" projesi döngüsünü tamamlamış, bunun feci ve dehşet verici sonuçları çıplak gözle görülecek kadar aşikâr hale gelmişti.

Ernest Mandel gibi, ortodoks olmayan komünist düşünürler 1960'larda ekolojinin ana temalarını gönülsüz bir rızayla benimsemişlerdi. Ama hâlâ, Malthusçu yaklaşımın izleri gibi gördükleri "doğal sınırlar" kavramını şiddetle reddediyorlardı. Mandel'in sosyalistlerin kabul edebilecekleri bir ekolojist olarak icazet verdiği bir yazar Barry Commoner'dı. Commoner, "Doğadan öğrenebileceğimiz temel bir ders var: Gezegende hiçbir şey, daha büyük, küresel bir bütünün uyumlu parçası olmadığı sürece varlığını sürdüremez" diye yazıyordu (1973;299). Commoner, kendi kendini yok eden çizgisel bir kalkınma yolu yerine, geri dönüşümlü malzemeler kullanarak ve diğer önlemler yardımıyla, büyük ekolojik döngünün tamamlanmasını öngörüyordu. Bunu yalnızca ekolojist değil, aynı zamanda sosyalist bir vizyon da kılan şey, Commoner'ın çevre bunalımı-

nın çözümü için yapılan projelerin engelleri olarak yoksulluk, ırk ayrımcılığı ve savaşı da denkleme sokmasıydı. Çevre sorunları, ödemesi gereken borç olarak insanlığın önüne gelmişti ve Commoner, Rosa Luxemburg'un "ya sosyalizm, ya barbarlık" sözünün çağdaş bir versiyonuyla, insanlığın kesin bir tercihle karşı karşıya bulunduğunu savunuyordu: "Ya yerkürenin kaynaklarının kullanım ve dağılımının akılcı ve toplumsal biçimde örgütlenmesi, ya da yeni barbarlık" (aynı yerde, s. 296).

Ekolojiye ilgi duyan ilk sosyalist düşünürlerden biri de Hans-Magnus Enzensberger'di. Yazarın 1974'teki *Critique of Political Ecology* kitabına önsöz yazan *New Left Review* editörleri, bu çalışmayı, "çevreciliğin basite indirgenmesi ve ciddiye alınmamasının ötesine geçen ilk Marksist girişimlerden biri" olarak tanımlamışlardı (Enzensberger, 1974; s. 1). Bununla birlikte, Enzensberger hâlâ "işçi sınıfının genel çevre sorunlarıyla az ilgilenmesinin anlaşılır bir şey" olduğunu ve bir ideoloji olarak "ekolojinin orta sınıfın ilgi alanına girdiğini" söylüyordu (aynı yerde, s. 17). Burada, Lisenko'nun proleter bilimini burjuva biliminden ayırt eden talihsiz yaklaşımının soluk bir yinelemesi görülmektedir. Ekolojik sorunlar kapitalizmden kaynaklanıyordu, bu nedenle sosyalist mücadele kapitalizme odaklanmalıydı; ekolojik sorunların kötü yan etkilerine ise orta sınıf liberalleri zaten eğilmekteydiler. Enzensberger'e göre "ekolojik bunalıma yoğun ilgi, tümüyle üstyapıya ait bir olgu, yani burjuva toplumunun çürümesinin bir ifadesi olarak gözükmektedir" (aynı yerde, s. 17). Böyle indirgemeci bir yaklaşım, sosyalistlerin de Enzensberger'in ekolojistlere yöneltiği "körlük ve naiflik"le malul olduklarını gösteriyor.

Hiç şüphe yok ki, kızılla yeşili evlendirmek için yapılan en gelişkin ve etkili iki girişim sırasıyla ele alacağımız Rudolf Bahro ve André Gorz'a aittir. Bahro önce, Doğu Almanya'da, muhalif nitelikli *Doğu Avrupa İçin Alternatif* programla tanındı. Daha sonra, Batı Almanya'da sürgündeyken, Yeşiller Partisi'ne girdi ve ekolojiye yöneldi. "Marx yerkürenin belirli sınırları olup olmadığını kendi kendine hiç sormadı, çünkü onun zamanında, gözle görülür her hangi bir sınır yoktu" diye yazıyordu (Bahro, 1984; s. 143). Ütopik sosyalist bakış artık ütopik olmaktan çıkmıştı: "Son haddine vardık. Doğa artık daha fazlasını kabul etmemekte ve karşılık verme-

mektedir" (aynı yerde; s. 184). Bahro gitgide daha çok yeşilleştikçe, geleneksel sosyalist savlarda daha az olumlu yan görüyordu. Özellikle de barış ve çevre hareketleriyle karşılaştırıldığında, sendikaların toplumun en muhafazakâr güçleri arasında olduğunu düşünüyordu. Bu düşünceler 1968'de meydana gelen büyük kültürel dönüşümün bir parçasıydı ve Bahro dönüp geriye baktığında, onu benimsiyordu. Kendi düşüncesinde ütopik sosyalist bir öğenin bulunduğunu yadsımamakla birlikte, kategorik olarak "Ben yeşilim, kızıl değilim. Sosyalist anlayış teoride ve pratikte, sanayicilik ve devletçilikle sıkı sıkıya bağlıdır" diyordu (aynı yerde; s. 235).

Alman Yeşilleri arasında temel ilkelere bağlı kalan "fundamentalistler" ile onları pratiğe geçirmek isteyen "realistler" arasındaki çatışma had safhaya varınca, Bahro Yeşiller'den ayrıldı. Parlamenter politikaya yönelen "realist" eğilimi kabul etmiyor, Sosyal Demokrat Parti'yi ve sendikaları "kurumsal hapishaneler" olarak görüyordu. Bunun yerine devlet duvarlarının tamamen dışında kalmayı, paralel kurumlar oluşturmayı, örneğin bir yurttaş parlamentosu kurmayı savunuyordu. Bahro'ya göre tüm sanayi sistemi yok olmaya mahkûmdu, bu yüzden, Lenin'in kendi devrinde çürümüş kapitalizmle başa çıkabilmek için önerdiği gibi bir tür "ikili iktidar" oluşturulmalıydı. Bir sanayi sonrası (postendüstriyel) ütopyacısı olan Bahro, hâlâ geleneksel Marksist-Leninist kategorilerin terimleriyle düşünmekteydi. Aynı zamanda "Batı Marksizmi"nin geleneksel Avrupa merkezciliğiyle de maluldü ve küresel kapitalizmi dönüştürme mücadelesinde, Üçüncü Dünya'nın ezilen halklarına fazla bir rol biçmiyordu. Tutarlı bir eko-sosyalizm geliştirme konusundaki sınırlarını açıkça dile getirmekteydi: "Bilimsel sosyalizmden ütopik sosyalizme döndüm, siyasal bakımdan ise sınıf boyutundan popülist bir yönelime geçtim" (aynı yerde; s. 220). Bu, savunulabilir bir siyasi duruş olsa da, kızılla yeşili uyumlaştırmaya çalışırken bizi fazla ilerletmemektedir.

André Groz'a gelince, Bahro'dan daha eklektik bir düşünür ve siyasi aktör gibi görünüyor, ama benzer şekilde, ekoloji konusuna marksist perspektiften bakıyor. Gorz şu noktadan hareket ediyor: "Büyüme amaçlı kapitalizm ölmüştür. Ona çok benzeyen büyüme amaçlı sosyalizm ise geleceğimizin değil geçmişimizin çarpık bir fotoğrafıdır" (1980; s. 11). Eğer

bunlar eskiyse, demek ki yeni olan ekolojidir; Gorz bu perspektifin kapitalizmin de, otoriter sosyalizmin de akılcılığıyla bağdaşmadığını düşünüyor. Öte yandan ekolojinin kendi savunduğu türden bir özgürlükçü ya da demokratik bir sosyalizmle bağdaşacağını savunuyor. Gorz'un bu eko-sosyalizmi, büyük ölçüde İvan İlyiç'in görüşleriyle, özellikle, toplumsal olarak gerekli olan emeğin, ekolojik bakımdan da zararsız olması fikrinden esinlenmektedir. Gorz'un postendüstriyel ütopyası, oldukça çelişkili bir tutumla, otomasyona ve bilgisayarlaşmaya olumlu bakmakta; devleti ise tarafsız, teknik bir yönetici olarak kabul etmektedir. Bu nedenle, radikal ekolojistlerin, "Gorz'un teknokratik ve postendüstriyel ütopyası merkezi planlamayı, gönüllü komşu yardımını ve işçilerin özyönetimini birleştirmeye kalkışmak gibi paradokslarla içinden çıkılmaz haldedir" demelerine şaşmamak gerekir (Eckersley, 1992:135).

Sosyalist hareketin en başından beri karşılaştığı, devlet, planlama ve demokrasi gibi açmazlardan Gorz da kaçamamıştır. Yazar, daha önce yeni teknoloji konusunda yaptığı gibi, ekolojiye de cesur bir şekilde eğilir, ama düşüncesinin eklektikliğinden dolayı tutarsızlığa düşer. Teknoloji ile "küçük güzeldir", devlet planlaması ile yerel denetim, yüksek teknoloji ile İvan İlyiç'in "sevimli iş aletleri", bunların hepsi, bir arada uyum içinde işlevli olabilirler mi? Frankel, Gorz'un bakışını "şaşırtıcı ve paradoksal" bulur (1987, s. 58), eko-anarşist Murray Bookchin ise onun ekolojik ütopyasını "çocukça 'özgürlükçü' bir Disneyland" diye tanımlar (1980-81; s. 188). Bütün bunlar, daha tutarlı bir eko-sosyalizmin tasavvur edilemeyeceği anlamına gelmez; böyle bir sosyalizm "siyasal çoğulculuğa, halkın denetimine açık olmaya ve halkın ekonomik planlamaya geniş katılımına bağlıdır" (Eckersley, 1992; s. 136). Ekoloji ile sosyal adaletin amaçları, hiç kuşkusuz, birbirleriyle uyumludur. Ama geçerli siyasal biçimleri bulup geliştirmek o kadar kolay değildir. Nitekim "eko-sosyalizm"in de demokratik sosyalist projenin başından beri içinde taşıdığı açmazları çözmek için hazır yanıtları bulunmamaktadır.

Burada konumuzun odak noktasını sosyalizmin ekoloji meselesine olan yaklaşımındaki tutarsızlıkların oluşturması ekolojinin açmazları olmadığı anlamına gelmez. Bio-merkezci bir yaklaşımı benimsemek, popülistlerin uzun süre sandıkları gibi söylemi otomatik olarak "solun ve sağın

ötesi"ne taşımıyor. Eklektisizmde sadece kızılla yeşil söylemleri bir araya getirmeye çalışanlara mahsus değil. İngiliz Yeşilleri'nin ideolojisini özenli bir şekilde tahlil eden David Pepper'ın söylediği gibi, bu ideoloji, "Hem yeşil hem komünal olan; içinde güçlü liberal öğelerin (bireyin özgürlüğü gibi) anarko-komünizm, eko-faşizm kırıntılarıyla ve 'objektif bilimin' üstünlükleriyle ekoloji-merkezci olmayan bir inancın birleştirildiği" bir ideal toplum arayışı içinde birbirleriyle çelişen öğeleri yan yana getirir (1993; s. 58). Bu özel karışım karşısında, çoğu sosyalist ekolojist aktivistin daha net perspektifler geliştirmeye çalışması şaşırtıcı değildir. Ancak küreselleşme çağında sürdürülebilir kalkınma konusundaki bu son tartışmalara geçmeden önce, feminizmin ekolojik konulara ilgisi üzerinde de durmamız gerekiyor.

Feminizm ve Ekoloji

Sosyalistlerin ekolojiye ilişkin görüşlerinin doyurucu olmamasına karşılık, feminizm, ya da en azından bu hareket içinde yer alan bazı akımlar, bu iki söylem arasında etkili bir birliktelik oluşturabilmişlerdir. Saf haliyle eko-feminizm, yeni bir bütünsel odak ya da disiplin meydana getirmektedir. Eko-feminist kuramcı ve propagandacı Vandana Shiva şöyle yazıyor: "Kadın ve doğa birbiriyle çok yakından ilişkilidir, onların ezilmeleri ve kurtuluşları da aynı şekilde birbirine bağlıdır. Kadın hareketi ve ekoloji hareketi, bu nedenle tek bir harekettir ve esas olarak ataerkil çarpık gelişmeye karşıt eğilimlerdir" (1989; s. 47). Ekoloji ve kadın hareketleri arasındaki çıkar birliğinin ötesinde, bu iki akım aynı düşmanla karşı karşıya bulundukları için de tek bir akım gibi görülmektedir. İçinde hangi nüansları barındırırsa barındırsın, eko-feminizm iki zıttan oluşmuş bir doğa/kültür karşıtlığı önermesinden yola çıkar. Kültür olarak kurgulanmış doğa, eko-feminizme hayli yabancı bir anlayıştır. Kadın doğayla eş görülür ve doğa dişil olarak kabul edilir. Dolayısıyla, kadın/doğa-erkek/kültür karşıtlığı sol ve sağ politikalar arasındaki modası geçmiş ve geçersiz tüm ayrımların yerini almaktadır.

Eko-feminizmin en etkili sunumunu Vandana Shiva'nın *Staying Alive* isimli kitabında buluruz (Shiva, 1988). Yazar orada Aydınlanma'yı, onun ilerleme ve kalkınma konusundaki görüşünü kapsamlıca gözden ge-

çirdikten sonra, bu görüşün "bu gezegen üzerinde hayatın çeşitliliğinin ne kadar büyük bir hızla ve ne ölçüde yok olduğunu göz önüne almaksızın, yaşamı tahribe başladığını" söyler (aynı yerde; s. xvii). Doğayı insanlık için bir hammadde kaynağı haline dönüştürmekten sorumlu olan bilimdir. Shiva'ya göre, kadınlar "insan yaşamının sürdürülmesi için zorunlu bir koşul olarak, doğanın korunmasının" savaşçılarıdırlar (aynı yerde, s. xvii). Doğaya karşı uygulanan ve ekolojik bunalıma neden olan şiddet ile kadına karşı uygulanan ve erkeğin onu ezmesine ve sömürmesine neden olan şiddet arasında bir simetri, hatta bir eşdeğerlilik vardır. Shiva için kadınlar doğanın bir parçasıdır: "Doğa, bir düzeyde kadınsı ilkenin cisimleşmesi ile simgelenir; diğer bir düzeyde ise kadının hayatı üretmek ve onun idamesini sağlamak ilkesiyle beslenir" (aynı yerde; s. 38). Kadın ve doğa erkeğin ve bilimin felsefesinden farklı bir felsefeyi paylaşırlar: Birincisi, bakım ve işbirliğine dayanır; ikincisi, hükmetmenin dilinden başka bir şey bilmez.

Eko-feminizmin siyasi projesinde, kurtuluş alanı geniş kapsamlıdır. Özellikle, Üçüncü Dünya kadınlarının, hayatın sürdürülmesinde uzmanlık edinmek için ayrıcalıklı bir konumda oldukları düşünülür. Bu yüzden, Shiva'ya göre "Onların düşünce ve eylemlerini yöneten ekolojik kategoriler hem kadınlar, hem erkekler, hem Batı, hem Batı dışındaki yerler, yeryüzünün hem insan, hem de insan olmayan öğeleri için özgürlük kategorileri haline gelebilir" (aynı yerde, s. 224). Görüldüğü gibi, eko-feminizm uyum, sürdürülebilir kalkınma ve çeşitlilik ilkelerini temel alan ekoloji merkezli bir felsefeyi savunmaktadır. Hindistan'da Chiipko kadınları ormanlarını savunmak için, Shiva'nın paradigmatik olarak gördüğü bir tarzda mücadeleye giriştiler. Kadınlar kesilmelerini önlemek için çok güçlü imgeler yaratan bir eylemle ağaçlara sarılıyorlardı:

> Sarılın ağaçlarımıza
> Kurtarın onları boğazlanmaktan,
> Dağlarımıza ait onlar,
> Esirgeyin yağmadan, çapuldan.
>
> (aktaran Shiva, 1988; s. 78)

Eko-feminizmin doğaya yaklaşımı holistik*, hatta ruhsal yaklaşımdır. Uluslararası çevre hareketinde çok ciddi bir etkisi olmuştur.

Öte yandan, eko-feminizme yıkıcı eleştiriler yöneltilmiştir. Eko-feminizm doğa ile kültürü birbirinin karşısına koyan hayli kuşkulu bir ayrımdan yola çıkar. 19. yüzyılın romantizm söyleminin devamı olan bu fikir, eko-feminizmi, doğanın (bazen hayali) erdemlerini modernitenin, sanayileşmenin ve gelişmenin şeytansı ilerlemesine karşı yüceltmeye götürür. Molyneux ve Steinberg'in belirttikleri gibi, eko-feminizm "Bilimsel düşüncenin ikici [dualist] ve indirgemeci karakteri ile aynı zamanda bilimin yok ettiklerinin romantikleştirilmesi" gibi bir (yanlış) anlayışa dayanır (1995; s. 89). Bu görüşün temelinde bilime aşırı indirgemeci bir yaklaşım vardır. Bilime her türlü ilerlemenin taşıyıcısı ve aracısı olarak bakan iyimser görüş sanki tepetaklak edilivermiştir. Dahası, bilimi böyle kavramak, feminizmde ve epistemolojide, bilimin karakteri üzerine uzun süreler yapılmış tartışmaları da göz ardı eder gibidir. Shiva'nın ve diğer bazı yazarların (örneğin, Marie Mies'in) eko-feminist perspektifi (bkz. Mies ve Shiva, 1993), bilimi monolitik bir girişim sayan özcü bir bakıştan hareket etmektedir. Oysa bilim, sanki doğası buymuş gibi, otomatik olarak bir erkek girişimine indirgenemez. Eko-feminizmde indirgemecilik görüldüğü kadarıyla, epey kapsamlıdır.

Eko-feminizmin başlıca zayıf tarafı, doğa ile kadını eşitlemesidir. Nietzsche bir defasında şöyle demişti: "Kadın doğaya erkekten daha yakındır, çünkü tüm özelliklerini koruyarak kendisi kalmayı bilir. Kültür onun için daima dışsal bir şeydir..." (1964; s. 23). Feminizmin tüm biçimleri kadın ile doğa arasında böyle temelci bir bağlantı kurulmasına karşı mücadele etmişlerdir. Buna rağmen, bazı eko-feministler, kadın ile doğa arasında özel bir ilişki bulunduğunu söyleyen Mary Daly (1979) ile Susan Griffin'i (1978) izlemişlerdir. Bu özcülük, diyor Elizabeth Carlassare, "bir özneyi (örneğin bir "kadın"ı) sosyalleşme öncesi, doğuştan birtakım değişmez niteliklerin oluşturduğu varsayımına dayanır" (1994; s. 52). Doğa-feministleri diye anılan akımın mensupları, kadınla doğa arasındaki özgül bağı yüceltmeye, dünyadaki yerlerinden dolayı gönenmeye ve bilinçlerini

* Bir bütünün, kendisini oluşturan parçaların toplamını aşan bir varoluşa sahip olduğu teorisi –ç.n.

doğayla daha iyi bir uyum içinde olmak üzere dönüştürmeye çalışmışlardır. Kısacası, ataerkil ve doğayı kirleten topluma karşı kadınların işbirliği ve ekolojik duyarlılık konusundaki "doğuştan olma" yetileri öne çıkarılmaktadır. Erkek ile kültüre karşı kadını doğa ile bağlantılandırmaya çalışan bu girişimlerin ardındaki niyet ne olursa olsun, Nietzsche'den beri bu konumun kadını ezmek amacıyla benimsendiği ve ekoloji politikasına katkısının tartışmaya açık olduğu da unutulmamalıdır.

Eko-feminizmin özcülüğüne yönelen eleştiri güçlü olsa da bu, bir siyasal perspektif olarak eko-feminizmi bütünüyle geçersiz kılmaz. Daly ve Griffin gibi feminist yazarların özünde kadınları ezmeye yönelen bir duruşta olduklarını düşünmek olanaklı değildir. Benimsedikleri doğa-feminizmine yöneltilen eleştirilerin önemli bölümü, düşüncelerinin içeriği kadar –çoğu zaman şiirsel ve atıflarla dolu– üsluplarına yöneliktir. Adı geçen akımın eleştirisi, özellikle doğa-feministlerinin ve kültürel eko-feministlerin "akıldışılığı"na ilişkin noktalarda, bilimcilik ve hoşgörüsüzlük kokmaktadır. Ayrıca da bir söylem, sadece neyin "kabul edilebilir" siyasal pratik olduğunu belirleyen Batılı standartlara uymadığı için "apolitik" sayılamaz. Carlassare şöyle diyor: " Kültürel eko-feminizmi bu şekilde bir yana bırakmak, ondan bir şeyler öğrenebilme olanağımızı önler ve eko-feminizm şemsiyesi altında yer alan çeşitli duruşların ve sözsel oluşumların meşruiyetine gölge düşürür" (1994; s. 65). Gerçekte, eko-feminist görüşlerin ve politikaların enerjik ve özgün karakterleri yadsınamaz. Eko-feminizm küresel kapitalizm çağında dönüştürücü nitelikli bir politikaya gerçek bir katkı oluşturmaktadır. Onun, feminist ve ekolojist kaygıları ve hareketleri bir araya getirme girişimi kesinlikle pozitif bir çabadır.

Eko-feminizme yöneltilen eleştiri, genelde, onun "kültürel" varyantına veya akımına yöneliktir; aynı eleştiriler sosyal veya sosyalist eko-feministler için mutlaka geçerli değildir. "Kadın"a ilişkin her türlü özcü görüşü yadsıyan bu akım, çağdaş toplumda toplumsal cinsiyetin toplumsal ve maddeci öğelerle örüldüğünü savunmakta; "kadın"ın doğaya ya da başka bir şeye erkekten daha yakın olmasını sağlayan değişmez bir özü olmadığını öne sürmektedir. Kadınları ortak bir etiket altında türdeşleştirmek yerine, onların deneyimlerinin çeşitliliği kabul edilmelidir. Bu yakla-

şım bizi, özellikle Üçüncü Dünya kadınlarının özgün çıkarları ile ileri kapitalist ülke kadınlarınınkiler arasında bir ayrım yapmaya götürecektir. Fakat bununla da yetinmememiz gerekir, zira "Üçüncü Dünya kadını" kategorisinin kendisi de çeşitliliği kabul etmeyi reddeden özcülüğün bir biçimidir. Böyle bir zemin üzerinde, özcülükle malul olmayan, yeni bir evrenselliği savunan ve bir çeşit eko-mesihçilik diye de görülebilen bir eko-feminizm hayal etmek mümkündür. Böyle bir eko-feminizmin neleri içerebileceğini sonraki birkaç paragrafta irdeleyeceğiz.

Cecil Jackson'ın pek iyi özetlediği gibi, "teknokratik çevrecilik, toplumsal cinsiyet farklılıklarını tümüyle göz ardı ettiği, kadının ayrı bir kategori olarak kabul edildiği yerlerde cinslere ilişkin stereotipler öne sürdüğü ve haneyi hâlâ bir birim olarak ele aldığı için, genelde toplumsal cinsiyet körüdür" (1994; s. 123). Eğer burada, tıpkı marksizmde olduğu gibi, büyük ölçüde (belki de özünde?) toplumsal cinsiyet körü olan bir söylem söz konusuysa (bkz. beşinci bölüm), o takdirde eko-feminizm olumlu bir rol oynamış demektir. Eko-feminizm yeni bir toplumsal hareket olarak, kadının ezilmesine ve aynı zamanda çevrenin bozulmasına karşı mücadeleleri birleştirebilecek demokratik bir alternatif arayışındadır. İnsan dışı dünyayla ve onun sorunlu karakteriyle ilişkimiz konusunda son derece bilinçlidir. Eko-feminizmin tarihsel özcülüğün belirtilerini göstermesi, onu siyasal bir hareket sayacak olursak, anlaşılır bir şeydir. Feminizm ile çevrecilik arasında ortak zemin aramak ve ikisi arasında daha fazla sinerji çağrısı yapmak, radikal çevreci söyleme en özgün katkılarda bulunmuş bir düşünce akımının öncelikli hedefi olmuştur.

Eko-feminizmin daha sosyal ya da daha maddeci bir açılımı, belki de kadından ziyade toplumsal cinsiyet üzerinde duracaktır. Son yıllarda kadınlar ve kalkınma alanında odak noktası, toplumsal cinsiyet ve kalkınmaya kaymıştır. Böylece vurgu, bir problem ya da çözüm olarak kadından çok, kalkınmanın (ya da konumuz somutunda çevre sorunlarının) toplumsal cinsiyet ilişkilerine yapılmaktadır. Kadına odaklanmak, cinsiyete göre farklılaşmış toplumsal roller ve kimlikler üzerinde odaklanması gereken bir toplumsal cinsiyet analizi oluşturmaz.. Böyle bir analiz bizi, sorunsuz kabul etmek yerine, haneye de eleştirel yaklaşmaya götürecektir. Hane artık üniter bir

varlık gibi algılanmamakta; sınıf ayrımına ve diğer toplumsal ayrımlara, özellikle de toplumsal cinsiyet ayrımına tabi olarak görülmektedir. Cecile Jackson'ın dediği gibi, ekoloji açısından, "hane içindeki bireylerin farklı amaçları ve geçim stratejileri olacağını" anlamamız gerekir (1994; s. 122). Bu da, sürdürülebilir tarım ya da ormanların korunması gibi konularda erkeklerle kadınların farklı yaklaşımları olması demektir. Kadınların niçin çevre sorunlarına ilişkin kendilerine özgü görüşleri ve pratikleri olabileceğini açıklayan özel maddi ya da toplumsal nedenleri buradan çıkarabiliriz.

Eko-feminizm, bir politika olarak yerel ve deneysel boyuta dönük yeni "postmodern" yönelime uygun düşer. Bedeni, özellikle de kadın bedenini, iktidar için mücadele alanı olarak görür. Eko-feminizmin sosyal varyantında "bedenin eko-katli" fikri merkezî önemdedir; kapitalist ataerkilliğin etkilerini vurgular. Foucault'dan esinlenen yeni ekonomi politik bize feminist, sosyalist ve ekolojik yönelim yeni bir kurtuluş politikası gösterir. Söylenmek istenen, bugünkünden daha az baskıcı, yeni bir gerçeklik/iktidar ilişkisidir. Eko-feminizm toplumsal cinsiyet ile çevre arasındaki ilişkilerin daha eşitlikçi olduğu yeni bir rejime işaret eder. Val Plumwood'un ileri sürdüğü gibi, insanlık tarihinin şu anki aşamasında "her iki cins için de, doğa üzerinde, erkekle ilişkilendirilen hâkimiyetin istenmediğini kabul eden ortak bir insan ideali tarifine" ihtiyacımız vardır (1988; s. 22). Bu da eril-dişil, zihin-beden, doğa-kültür, akıl-duygu ya da kamu-özel gibi, ikiciliğin tüm biçimlerinin eleştirilmesini gerekli kılmaktadır.

Küreselleşme ve Sürdürülebilir Kalkınma

1970'lerin sonlarına doğru, ekoloji tartışmaları özgürlükçü "iyi yaşam" anlayışından, gezegenin yaşaması kaygılarına kaydı. Yeryüzünün kaynaklarının sonlu olduğu anlaşılmış, "büyümenin sınırları" fark edilmiş, ve insan türünün geleceğine ilişkin karanlık olasılıklar vurgulanmaya başlamıştı. Tartışmanın ilk evresi nüfus artışıyla bağlantılı olarak maddi kaynak yetmezliği ve gıda kıtlığı üzerinde odaklaştı. 1980'lerin sonlarında büyümenin sınırları tartışmasının odak noktası, çevre kirliliği ve su kalitesi gibi sorunlara kaydı. Çevre gündemi, özellikle ileri derecede sanayileşmiş ülkelerin insanları ve kurumları tarafından belirleniyordu. O sı-

ralarda Güney'de yani "Üçüncü Dünya"da kalkınma sorunsalı hâlâ gündemi işgal etmekteydi. İnsanlığın iki büyük kitlesi arasındaki dev uçurum, 1991 Dünyayı Koruma Stratejisi'nde yayımlanan verilerle sergilenebilir (Benton ve Redclift, 1994; s. 15). Bu veriler dünya nüfusunun dörtte birinin Kuzey'de ya da ileri derecede sanayileşmiş ülkelerde yaşadığını ve tüm dünyada üretilen ticari nitelikte enerjinin yüzde 80'ini tükettiğini, Güney'deki dörtte üçüne ise ticari amaçlı toplam enerjinin ancak yüzde 20'sinin kaldığını gösteriyordu. 1980'lerden sonra çevre üzerine yapılan tartışmaların akışı içinde, ekolojinin gitgide artan şekilde küresel bir sorun haline geldiği açık seçik ortaya çıktı.

1986'daki Çernobil felaketi, ulusal sınırların ekolojik olgularda ne denli geçirgen olduğunu kanıtladı. Camilleri ve Falk şöyle diyorlar: "Dünyanın, araları duvarlarla örülü egemen devletlere bölünmüş geleneksel tasviri, biyosferin giderek çok daha ölümcülleşen yekpare bir bütün olduğu gerçeğiyle yüz yüze geldi" (1992; s. 177). "Sera gazları"nın havaya yayılmasından kaynaklanan "küresel ısınma" bu olguyu daha da güçlendirdi. Kutuplar civarında ozon tabakasının incelmesi ve yer yer delinmesinde olduğu gibi burada da hassas bir dengenin insanoğlunun ekonomik faaliyetiyle bozulduğu doğal bir süreç söz konusuydu. 1992'de yapılan Rio Dünya Zirvesi'nde devletler bu konularda ortak çalışma vaadinde bulunsalar da, hiçbir ciddi eşgüdümlü uygulama olmadı. Bütün insanlığın ortak aracı olan "uzay gemisi Yerküre"nin kaderi üzerinde kara kara düşünmekten başka bir şey yapılmadığı da halen görülüyor. Öte yandan Enzensberger'in bize hatırlattığı gibi, "uzay gemisi Yerküre" fikri, "kaptan köşkü ile makine dairesi" arasındaki farkı görmezlikten gelme eğilimi taşımaktadır (1974; s. 15). Yoksul ülkelerin halkları, çevre sorunlarına yönelik çabaların çoğunu sosyoekonomik çıkarlarına, hatta bizzat varlıklarına yöneltilmiş doğrudan bir tehdit olarak algılıyorlardı.

Rio Zirvesi, ortak olduğu farz edilen küresel çevre konularında birbirine karşıt çıkarların bulunduğunu gözler önüne serdi. Kapitalist pazarın kutsal prensiplerini her hangi bir şekilde sorgulamayan bu toplantının, çevre ve kalkınmanın birbirine bağlı sorunlarına ciddiyetle eğilmesi mümkün değildi. Nicholas Hildyard'ın dediği gibi, "Serbest ticaret değil biyolo-

jik çeşitlilik üzerinde, sanayileşmiş tarım değil ormanlar üzerinde, otomobiller değil iklim üzerinde görüş birliğine ulaşma çabası vardı" (1993; s. 22-23). Bu yüzden, zengin ülkeler istediklerini elde ederken, yoksullar gündeme bile gelemedi. Rio'da tartışıldığı haliyle çevre "yönetimi", çevrenin bozulması konusundaki radikal kaygılarla aynı şey değildir. Zaten güçlü ve zengin olanların tıpkı küresel ekonomiyi yönettikleri gibi çevreyi de "yönetmeye" devam edecekleri anlaşıldığında, aldatıcı ortak kaygılar yolundaki retoriği de çok sürmeden uçup gitti. Bizim burada bazı ayrıntılarıyla incelememiz gereken konu, bunu izleyen "sürdürülebilir kalkınma" stratejisinin siyasal bakımdan ne ölçüde güç sağlayıcı ve hayata geçirilebilir olduğudur.

"Sürdürülebilir kalkınma" kavramı bir "gelişme klişesi" (Redclift, 1987; s. 3) ve bir "rahatlama bayrağı" (Adams, 1993; s. 218) olarak adlandırılmıştır. Bu terim, bağlama göre farklı anlamlar alan, akışkan ve oynak bir kavram ve söylemdir. "Sürdürülebilir kalkınma" kavramı için temel bir belge, çok yanlı Kuzey-Güney yaklaşımını savunan ve çok etkili olan Brandt Raporları'nın izinden giden *Ortak Geleceğimiz* (*Our Common Future*) kitabıdır (Brundtland, 1987). Bir tür küreselleşmiş Keynesçilik uygulayan bu yaklaşım, aydın Kuzeyli politikacılara, gerçek çıkarlarının Güney'de belli bir kalkınma düzeyine izin vermelerinden geçtiğini hatırlatmaktadır. *Ortak Geleceğimiz* (çalışmayı koordine eden Norveç başbakanının adıyla, Brundtland Raporu olarak da bilinir) sürdürülebilir kalkınma konusunu, yeniden uluslararası kalkınma stratejisi kapsamına almaya çalışır. Çevre ve yoksulluk arasındaki bağı kabul ederek, bunları "küresel çevre problemlerinin başlıca neden ve sonuçlarından biri" olarak tanımlar (aynı yerde, s. 9). Sürdürülebilir kalkınmayı "temel ihtiyaçlar" ile teknoloji ve toplumsal örgütlenme tarafından belirlenecek "çevresel sınır" fikri temelinde görür. *Ortak Geleceğimiz* "sonucu daha adil" bütünsel bir sosyo-ekonomik gelişmeye yol açacak yeni bir sürdürülebilir kalkınma biçiminin gerektiğini vurgular (aynı yerde, s. 52).

Egemen sürdürülebilir kalkınma anlayışı, kalkınma sorununa modernizasyon yönelimli yaklaşıma dayanmaktadır. Bu bakış, açık seçik olarak "hem sanayileşmiş ülkelerde, hem de gelişmekte olan ülkelerde daha hızlı ekonomik büyüme... daha fazla teknoloji transferi... ve kayda değer

derecede sermaye akışının" gerekliliğine dayanır (Brundtland, 1987; s. 89). Bu gündemde, *Ortak Geleceğimiz*'i neoliberalizmin uluslararası düzeyde egemen ve baskıcı doktrinlerinden farklı kılan pek az şey vardır. "Sürdürülebilirlik" öğesinin ise bir sofu temennisinden öteye geçmediği anlaşılmaktadır. Rapor, fazla bir temellendirme yapmadan ve kanıt göstermeden, "uluslararası ekonominin hem çevre kısıtlamalarına saygı göstermesinin, hem de dünya çapında büyümeyi hızlandırmasının" mümkün olduğunu ileri sürer (aynı yerde, s. 89). "Sürdürülebilir kalkınma" Kuzey'deki çevreye ilişkin kaygıları Üçüncü Dünya'nın egemen sınıflarının kalkınma iştahına eklemlemiş gibidir. "Sürdürülebilirlik" kavramı hiç de ciddi bir şekilde ele alınmamıştır. Ekonomik faaliyetin, yenilenemez kaynakların ve bu faaliyetin çevresel etkilerinin bilincinde olarak sürdürülebilir tarzda nasıl yürütüleceği, hâlâ yeterli biçimde ele alınmış değildir.

Bu yeni "ekolojinin yönetimi" yaklaşımı, sürdürülebilirlik kavramını bulanıklaştırmış, onu modernleşme teorisinin ortodoksluklarıyla yeniden şekillendirmiştir. Sürdürülebilir kalkınma, Wolfgang Sachs'ın sözleriyle, "çevre sorununu içi boş bir 'kalkınma' kabuğu içinde güçsüzleştirmektedir" (1993; s. 9). Bu tümüyle insan merkezci bir stratejidir ve son kertede bugün ekolojik dengeye yönelmiş tehdide hiç aldırmayarak doğaya faydacı yaklaşımı sürdürmektedir. Dünya yoksulları, bu küresel sahneye çevre tahribinin baş suçlusu olarak çıkarılmaktadır. "Gezegenimizi kurtarmak" için yoksullar hedef tahtası yapılmıştır. Çevrenin küresel yönetimi, her zaman olduğu gibi yoksulu marjinalleştirecek tarzda yürütülmektedir. Sermayenin küresel kontrolü sermaye faaliyeti üzerindeki bütün yerel, ulusal ve uluslararası kısıtlamaları kaldıracak şekilde işlemektedir.

Aslında küresel çevre sorunu kavramı da kuşkuludur. Vandana Shiva'nın sözleriyle, bu kavram "yerel nüfusun yaşam kaynağı olan çevrenin tahribinin asıl sorumlusunun yereli küreselleştirmek olduğu gerçeğini gizleyecek biçimde yapılandırılmıştır" (1993; s. 151). Kuzey, kendi ufuklarını "uzay gemisi Yerküre"nin küresel alanına yayarken, Güney halkları yerelin ezilmiş, fakirleşmiş ve çevresi bozulmuş alanında yaşayacaklardır.

Leslie Sklair "küresel sosyoloji" yaklaşımını geliştirirken, "Kapitalist kalkınma ile küresel yaşam arasında çelişki olduğu yolundaki hipo-

tez... ilk bakışta akla yatkın gözüküyor" diye yazıyor (1994; s. 220). Bu senaryoda "sürdürülebilir kalkınma" hareketinin, gelişme fikrini kültürel idamecilik görüşlerinin karşısına yeniden çıkarmak için tasarlandığı yorumunu yapmak mümkündür. Bugün, büyük olasılıkla pek çok kişi Yerküre, Üçüncü Dünya'nın ve eski devletçi sosyalist ülkelerin sanayileşmesini "kaldıramaz" diye düşünmektedir. Ulusötesi işverenler sınıfının "yeşillenen" kesimleri (örneğin Uluslararası Ticaret Odası Çevre İçin Dünya Sanayi Konseyi) bu tür baskılara ve dünya çapında büyüyen çevre bilincine yanıt vermektedir. Mümkün müdür, değil midir bilemem; ama ulusötesi kapitalistler, eğer gelişme ile yaşamın sürdürülmesi arasındaki çelişkiyi çözebilme yetileri varsa, harekete geçmelidirler. Bu gidişle, olasıdır ki, nasıl Üçüncü Dünya ülkelerinin bazıları "turizm cenneti"yse, bazıları da "çevre kirliliği cenneti" olmaya devam edecekler ve Batı'da üretilen zararlı atıkların çöplüğü olarak kalacaklardır. Küresel ekoloji açısından bu, pekâlâ, bir çeşit "geri dönüşümlülük" olarak da nitelenebilir.

Günümüzde ekoloji, kapitalizmin geleceği konusundaki çoğu tartışmanın merkezini teşkil ediyor. Alain Lipietz şunları yazıyor: "Ekoloji eskiden ekonominin 'çevresini' oluşturuyordu, şimdi ise problemin ta *kalbinde yer alıyor*" (1992; s. 55). Fordizm, kapitalist kalkınmanın 1920'lerden 1970'lere dek hâkim olan bir biçimiydi. Şimdi ise, eski tarzın artık geçerli olmaması anlamında post-Fordist bir çağdayız. Fordizm, prodüktivizm ve tüketimcilik temeline dayanıyordu. Nitelikten çok, niceliği esas alan bir zihniyetin ürünüydü. Nasıl tanımlarsak tanımlayalım, ekolojik bir bunalımın varlığının fark edilmesi, üretim ve tüketimin kendilerinden ibaret küçük dünyalarındaki işlevselci mantığına meydan okumuştur. İçinde yaşadığımız küreselleşme çağında ekoloji, kapitalist sistemin bütün parçalarının birbirleriyle ilişkili olduğuna çok açık bir örnektir; aynı zamanda, çözümün de bir parçasını oluşturmaktadır. Zira artık işlevini yitirmiş Fordist prodüktivist modelin yerine geçecek kalkınma modeli, biçimi ne olursa olsun, daha sosyal ve daha çevreci olmak zorundadır.

Son zamanlarda, ekoloji ile postmodernizm arasında bağlantı kurmaya çalışan çeşitli girişimlere rastlanıyor. Hiç kuşkusuz, pek çok ekolojist, postmodernizmin marksizme veya diğer Aydınlanmacı ideolojilere

yönelik eleştirilerine kulak verecektir. Materyalist prodüktivizmin eleştirilmesi ile sübjektif bilginin yüceltilmesi arasında ortak bir zemin vardır. Bununla birlikte, Arran Gare'nin biraz farklı bir yaklaşımı var: "Postmodernizm 'ekoloji merkezli'dir. Batılı olmayan toplumlara ve kültürlere, geçmişte bastırılan azınlıklar fikrine... ve insan dışı yaşam biçimlerine ... saygı gösterir" (1995; s. 87). Bazı postmodernistler ayrıca Nietzsche'nin Batı düşüncesine doğalcılık karşıtlığı nedeniyle yönelttiği eleştiriyi benimsemişlerdir. Postmodernizm, doğanın ilerici bir tarzda insanileştirilmesini yeni bir anlatı-ötesi biçim olarak görebilir. Küreselleşme çağı, aynı zamanda modern/ist kültürün parçalanma çağıdır. Postmodernizm, en azından potansiyel olarak, yeni ve daha demokratik bir düzenin şekillenebileceği bir tartışma alanı açmaktadır. Fordizm ötesi düşüncede olduğu gibi, dünya çapındaki bu yeni uzlaşım da, her bakımdan, ekolojik olarak dengeli bir düzen olmak zorundadır.

Marx'ın günümüzdeki takipçileri, postmodernizmi ekoloji ve benzeri alanlarla sınırlayarak, uzakta tutmaya çalışıyorlar. Bu nedenle, David Pepper, Britanya'daki çevre politikalarına ilişkin yararlı çalışmasında, "En azından, ortodoks Marksizmin genelinden farklı olarak, ekolojizmin çoğu kez postmodernizmle flört etmesinden" kaynaklandığını düşündüğü sorunları incelemektedir (1993; s. 57). Kitapta postmodern ekolojizm, kültürel göreceliklе, evrensel ahlak standartları fikrini küçümsemekle ve tüketiciyi politik eylemin alanı olarak görmekle suçlanmaktadır. "Doğayı gizemlileştirmek"ten başka bir sonucu olamayacak böyle bir "siyasal eklektisizm" yerine, postmodern ekolojistler, "tıpkı sosyalistlerin yaptıkları gibi", "kurtuluş, biz insanların bizim dışımızdaki doğaya, doğayla olan ilişkilerimizi tam kontrol altında tutma anlamında 'hükmettiğimiz' durum olmalıdır" görüşünü kabul etmelidirler (aynı yerde, s. 57). Bütün söyleyebileceğim, marksizmin böylesine indirgemeci ve hükmedici bir temel üzerinde, ekoloji konusunda herhangi bir ilerici tutum geliştiremeyeceğidir. Yine de bu bölüm, marksizmin Prometheusçu prodüktivist görüşlerini yinelemeyi reddeden, eko-feminizm gibi ilerici akımların varlığını göstermiş bulunuyor.

SOVYETLER ARTI ELEKTRİFİKASYON: MARKSİZM VE KALKINMA

3.

Kalkınma, çoğu zaman, insanlık durumunun her şeyi kapsayan gereksinimi olarak görülür. Diğer ideolojilerin çoğu gibi, marksizm de ister istemez kalkınmanın sonuçlarıyla uğraşmak zorunda kalmıştır. Aslında ister kapitalist, ister sosyalist olsun, kalkınma sorunu marksist girişimin merkezinde yer alır. Bu bölümde, marksizm ve kalkınma söylemlerinin başlıca etkileşimlerinden bazıları eleştirel olarak inceleniyor. Marx'da bu konunun oldukça bulanık olduğu, ilk dönemlerindeki büyük ölçüde mekanik ve tek çizgisel ilerleme görüşlerine karşın, Rusya üzerine yazılarının daha nüanslı olduğu gösteriliyor. Lenin ise, marksist gelenekte kalkınma konusunda sonraları çeşitli yönlerden, birçok Üçüncü Dünya ülkesinde bir kalkınmacılık ideolojisi haline gelecek yeni bir çizgi yarattı. Bir diğer alt bölümde çok kritik bir konu, sosyalizm ve azgelişmişlik, sosyalist devrimlerin pek çoğunun, ileri kapitalizmin hâkim olduğu ülkelerde meydana gelmediği olgusu ele alınıyor. Bu bölümde son olarak, postmarksist akımların, şimdilerde çok daha eleştirel bakılan, hatta insanlığın yararına olduğu bile reddedilen kalkınma meselesine, son zamanlardaki yaklaşımları inceleniyor.

Marx ve Kalkınma

Marx'a göre kalkınma ve kapitalizm neredeyse eşanlamlıydı. Marx'ın kalkınma konusuna bakışı tamamen modernite çağıyla sarılıp sarmalanmıştır. Üretim giderek uluslararasılaşmaktaydı, buna karşılık sermaye de gitgide merkezileşiyordu. Kapitalizm çılgınca adımlarla ilerliyor ve kalkınma Yerküre'ye yayılıyordu. "Manifesto Marksizmi" diye adlandırabileceğimiz bu bakış açıktı: "Burjuvazi, üretim araçlarını ve dolayısıyla üretim ilişkilerini, o sayede de toplumdaki bütün ilişkileri sürekli devrimcileştirmeden var olamaz"dı (Marx, 1973; s. 71). *Komünist Manifesto*'nun Marx'ı için, "Daimi bir belirsizlik ve hareketlilik burjuva çağını kendinden önceki tüm devirlerden ayırt eder. Sabit, kaskatı donmuş iliş-

kiler ve onlara eşlik eden eski, saygıdeğer önyargı ve düşünceler, hepsi yok olup gider, onların yerini alan yenileri ise fosilleşemeden eskir" (aynı yerde, s. 73). Bu nefes kesici modernleşme silindiri, Marx'ın kalkınma kavramının özünü teşkil eder. Burjuva çağı tarih sahnesine çıkar çıkmaz, bütün eski düzenleri silip süpürecek ve her şeyi kendi görüntüsüne göre dönüştürecektir. Daha gelişmiş ülke, daha az gelişmiş ülkenin bakıp kendi geleceğini göreceği bir aynadır.

Manifesto Marksizmi'ne göre burjuva çağında üretici güçler görülmemiş bir gelişme göstereceklerdir: "Burjuvazi, daha bir yüzyıl bile olmayan egemenliği sırasında, daha önceki tüm kuşakların toplamından daha yoğun ve devasa üretici güçler yaratmıştır" (Marx, 1973; s. 72). Doğa insanlığa tabi kılınmış, kimya sanayiye ve tarıma uygulanmış, demiryolu ve telgraf iletişimi devrimcileştirilmiştir. Burjuvazinin kalkınması, doymak bilmez iştahı ile yolunun üzerine çıkan tüm engelleri parçalayıp atar. Pazarlar sürekli olarak genişler, kapitalist toplumsal ilişkiler diğer bütün ilişkileri çürütür, üretkenlik sıçramalarla, atlamalarla artar. Manifesto Marksizmi, Marshall Berman'ın çok güzel anlattığı gibi: baştan sona modernist bir söylemdir.

> Acımasız ve doymak bilmez büyüme ve ilerleme dürtüsünden; insan arzularını yerel, ulusal ve ahlak sınırlarının ötesine taşımasından; insanlardan sadece diğer insanları değil, kendi kendilerini de sömürmelerini talep etmesinden; dünya pazarının girdabında tüm değerlerin uçup gitmesi ve durmadan dönüşmesinden; işine yaratamayacağı her şeyi ve herkesi acımasızca yıkmasından... ve krizleri ve kaosu daha fazla gelişmek için birer atlama tahtası gibi kullanabilme yeteneğinden, bizzat kendi yıkımından beslenmeye kadar. (Berman, 1983, s. 121)

Marx, burjuvaziyi ve onun insanlık tarihinde oynadığı devrimci gelişim rolünü öven bu zafer türküsüyle yetinmedi kuşkusuz. Sözü edilen kapitalist kalkınma süreci, kendisinin "mezar kazıcıları" olan proletaryayı, yani işçi sınıfını da yaratıyordu: Burjuvazi –yani sermaye– ne denli bü-

yürse, işgüçlerini bir meta olarak bu açgözlü yeni üretim tarzına satan işçilerin oluşturduğu sınıf da büyüyordu. Toplumu devrimcileştiren aynı süreç, o yeni düzeni yıkacak olan devrimci sınıfı da yaratmaktaydı. Bu vizyona göre kapitalizm bizzat kendi akkor enerjisinin ürünü tarafından yok edilecekti. Sermayenin bulunmadığı modern sermayesiz toplumun gelişmesi, adeta "diyalektik bir şekilde" kendi aşılışının da temelini sağlıyordu. Bu organik süreç doğrusal bir çizgi olarak düşünülür: Dağınık haldeki işçiler önce sendikalarda, sonra da işçilerin siyasi partisinde bir araya gelirler. Böylece, nasıl ki feodalizm kapitalizmin yolunu açtıysa, kapitalizm de sosyalizme geçit verecektir. Marx'ın Manifesto'daki sözleriyle, " Sınıflar ve sınıf karşıtlıklarını barındıran eski burjuva toplumunun yerini, her bireyin özgür gelişmesinin, herkesin tam olarak gelişmesinin koşulu olacağı, yeni bir birliktelik alır" (Marx, 1973; s. 87). Bu bir manifestoydu, ama pratikte kapitalizm Marx'ın döneminde kanatlarını yeni yeni açıyordu.

Marx'ın gelişmeye dair görüşlerindeki belirsizlik, Hindistan üzerine yazılarında kendini gösterir (kuşkusuz bunlar gazete yazılarıydı). Marx bu ünlü yazılarda kapitalist sömürgeciliğin ilerici rolünden söz açar: "İngiltere Hindistan'da ikili bir misyon icra etmek durumundadır: Bunlardan birincisi yıkıcıdır, ikincisi ise canlandırıcı –eski Asya tipi toplumu yıkmak ve Asya'da Batılı toplumun maddi temellerini atmak" (Avineri, der., 1969; s. 132). Modern sanayi ve demiryolu şebekesi eski işbölümü sistemlerini yıkacak, Hint köyünün "ataleti"ni kıracak ve ülkeyi küresel kapitalist gelişmenin dümen suyuna sokacaktır. Tabii, "Hintliler; sanayi proletaryası Büyük Britanya'da yeni egemen sınıfları değiştirmeden, ya da Hinduların kendileri İngiliz boyunduruğundan tümüyle kurtulacak kadar güçlenmeden, Britanya burjuvazisinin ülkelerine saçtığı bu yeni toplumsal öğelerin meyvelerinden yararlanamayacaklar"dır (Avineri, der., 1969; s. 137). Her ne kadar bu bölümler, Batı kapitalizminin Doğu Barbarlığı üzerindeki uygarlaştırıcı etkilerini desteklemek gibi okunabilirse de, tek yanlı ve eskimiş olduklarını, yeterli bilgiye dayanmadıklarını kabul etsek bile, Marx'ın Hindistan üzerine yazdıkları Manifesto'nun mesajıyla uyumludur. Kapitalizm devrimci bir güçtür, ama kendi sonunu getirecek nedeni de gene kendisi hazırlamaktadır.

Marx, kalkınma konusundaki eski mekanik ve modernist görüşlerinden Rusya ile ilgilendiğinde kopmaya başladı. 1881'de Vera Zasuliç'in Rusya'da köy komününün doğası üzerine mektubunu yanıtlamak için bir hayli zaman ve emek harcadı. "Serflerin kurtulduğu" yıl olan 1861'den beri Rusya'yı inceliyordu. Yanıt bekleyen soru şuydu: Komün acaba Rus toplumunda tüm köhnemiş şeylerin bir simgesi miydi, yoksa ilerici "komünist" bir geleceğin müjdecisi mi? Marx'ın bu tartışmadaki tavrı açık ve netti. İki alternatif öngörüyordu: Birinci ihtimalde, devlet kapitalizmi komüne nüfuz ediyor ve onu yıkıyordu. İkinci ihtimale göreyse, komün "Rusya'da toplumsal yenilenmenin dayanak noktası olabilirdi" (Shanin, ed.; s. 124). Gerek Marx, gerekse Engels'in yakında gerçekleşeceğine inandıkları bir "Rus devrimi"nden sonra komün yeni bir toplumsal örgütlenme tarzının sıçrama tahtası olacaktı. 1917 devriminin ardından, Moskova arşivlerini teslim alan görevliler Marx'ın bu mektuplarını bulduklarında, mektuplardaki ortodokslukla bağdaşmayan görüşlere çok şaşırdılar. Ortodoks "marksistler"in bu mektuplarda keşfettikleri "popülist sapma" ustanın bunamasına bağlandı (Marx o mektubu yazdığında 63 yaşındaydı). Kimilerine göre ise, o sözler zamanın Rus devrimcilerinin morallerini fazla bozmamak için yazılmış nazik temennilerden ibaretti.

Marx'ın devrim öncesi Rusya'sının meseleleriyle ilgilenmesinin taşıdığı önemin altını çizmek gerekir. Marx aslında, Rusya örneğinden kalkarak *Kapital*'de kendisinin yaptığı olgunlaşmış kapitalizm analizini bir tarihsel kaçınılmazlık şemasına dönüştürme eğilimini eleştiriyordu. Bu, her türlü kalkınma teorisinin önemli sonuçlar çıkarabileceği bir görüştü ve görünüşe göre, Marx'ın geri kalmış ülkenin "kendi geleceğini gelişmiş ülkenin aynasında göreceği" yolundaki daha önceki beyanıyla çelişiyordu. Marx daha sonra, bir Rus taraftarına yazdığı mektupta ise şunu söylüyordu: "Batı Avrupa'da kapitalizmin doğuşunun tarihsel kökenlerine ilişkin çizdiğim tabloyu, tarihsel koşulları ne olursa olsun, her halkın yaşamaya yazgılı olduğu yolun tarihi-felsefi teorisine dönüştürmek... beni çok onurlandırmakta ve utandırmaktadır" (aktaran Shanin, ed. 1983; s. 59). Burada, tarihsel kalkınma "yasaları"nın, her türlü determinist ve şabloncu uygulanışına karşı bir reddiye vardır. Marx, aslında,

kalkınmanın bileşik ve düzensiz karakterini inceleyebilmek için çarpıcı derecede "modern" terimler kullanıyordu. Marx ve Engels 1882'de *Komünist Manifesto*'ya yazdıkları yeni bir önsözde, Rus devriminin, Batı'da gerçekleşecek "proletarya devrimi"nin bir "işareti" olmasını, böylece iki devrimin "birbirini tamamlamasını" öngörüyorlardı.

Çok iyi bilindiği gibi, Marx hiçbir zaman bir emperyalizm teorisi geliştirmemiştir. Buna rağmen, onun kapitalizm ve kapitalizmin gelişmesi teorisi, dünya kapitalist ekonomisinin kurulacağını önceden görmüştü. Daha *Manifesto*'da, kapitalist sınıfın misyonu ayrıntıyla anlatılır: Kapitalizm "bütün ulusları ya yok olmaya ya da burjuva üretim tarzını benimsemeye; uygarlık adını verdiği şeyi içlerine almaya, yani burjuva olmaya zorlar. Tek kelimeyle, kendi imajına göre bir dünya yaratır" (Marx, 1973; s. 71). Marx, eski toplumsal yapının çözülmesi sürecinin ardından onun yerine konulacak olanın, büyük ölçüde eski üretim tarzının karakterine bağlı kalacağını anlamıştı. Bu amaçla, kapitalizm öncesi üretim tarzları konusunda tasarı halinde bir teori geliştirmeğe başladı. Bunlar, sınıfsız ilkel komünal toplum, klasik çağın köleliğe dayalı toplumu, serflikle belirlenen feodalite ve bir ölçüde de "Asya tipi" üretim tarzıydı (Baily ve Llobora, ed., 1981). Ama açıktır ki, burjuva/kapitalist topluma gelinceye kadar yaşanmış olan bütün üretim tarzları, Marx için, bu üretim tarzının tarih öncesinin bir bölümünden başka bir şey değildi. Üretim tarzı tartışmalarının yapısalcı çıkmaz sokağı, –eğer teolojik marksizmin değilse– teleolojik marksizmin en kısır yanlarından biridir.

Bizim bugün Üçüncü Dünya dediğimiz şey hakkında Marx'ın özellikle geliştirmiş olduğu bir görüşü yoktu. Sömürgeci yağmanın, sanayi devriminin çarklarını yağladığının tabii ki farkındaydı. Gelgelelim, kapitalizmin doğuşuna neden olan "ilkel birikim"in iç ve dış etmenlerini analiz eden Marx, iç etmene tereddütsüz öncelik tanıyordu. Daha sonra gelen ve emperyalizm ile bağımlılık konusundaki tartışmalara yoğunlaşan marksistler ise öncelik sırasını değiştirerek kapitalizmin niçin dünyanın bazı bölgelerinde ortaya çıkıp da diğerlerinde çıkmadığını izah etmek için, dış etmeni öne aldılar. Anthony Brewer'ın isabetli bir şekilde gösterdiği gibi, "Dış faktörlere vurgu yapmak, dünya çapındaki merkez-çevre ay-

rımının tanımlayıcı bir özellik teşkil ettiği kapitalizmin fotoğrafına uygun düşer, ama böyle bir tarife Marx'ta rastlanmaz" (1980; s. 44). Fakat, örneğin, İrlanda üzerine yazdıklarında, sömürgeciliğin kalkınma üzerindeki güdükleştirici etkisinin farkında olduğu görülür. Bununla birlikte, Marx'ın, gazeteci değil kuramcı nitelikli çalışmalarında ana vurgu, bir üretim tarzı olarak kapitalizmin iç gelişmesi ve kendi tasarladığı tarzda bir dünya yaratma iştahı üzerinedir.

Marx kalkınma sorununda bize belirsizlikler taşıyan bir miras bırakmıştır. Eğer sağ olsaydı, Goeffray Kay'in genel kabullere çok aykırı düşecek şu sözünü herhalde doğru bulurdu: "Sermayenin azgelişmişlik yaratmasının nedeni, azgelişmiş dünyayı çok sömürmesi değil, yeterince sömürmemiş olmasıdır" (Kay, 1975; s. x). Bu kanı, gelişmişlik ve azgelişmişlik konusunda daha sonraki çoğu marksist kurama bütünüyle ters düşmektedir. Bu yaklaşım, dünyanın gelişmesine uyumlu bir bakış sayılamaz kuşkusuz ve Marx'ın, İrlanda veya Hindistan'dan anladığı şekliyle, sömürü üzerine yapılan vurguyu dışlamaz. Marx o ülkelerdeki milliyetçi hareketlere, kapitalist gelişme, ülkelerini devrim için "ergin" hale getirinceye kadar beklemelerini de tavsiye etmemiştir. Marx'ın bu konuda söylediklerinin kilit noktası, sermayenin daha önceki biçimlerinin (örneğin tacirlerin) sadece yıkıp yağmaladıkları, sanayi sermayesinin ise eski üretim biçimlerini yıkarken aynı zamanda dönüştürücü bir rol de oynadığıdır. Bugünkü Hindistan'a ya da Brezilya'ya şöylece bir bakmamız bile Marx'ın kalkınma sorununa bu yaklaşımını destekleyecektir. Etnik-merkezci/Batıcı/modernist savunma veya vurgular, Marx'ın özgün araştırma ve öngörülerinin böylesine temelden doğrulanmasının önemini azaltmamalıdır.

Engels'te kalkınma konusunda belirsizlikler çok daha az, modernleşmenin tek çizgisel kavranması çok daha kesindir. Marx, kapitalizm kuramını tarihin bir *marche générale* [genel doğrultu] teorisi haline getirme çabalarına karşı çıktığı halde, Engels tamamen bu yönde yürümüştür. Engels'in geliştirmeğe çalıştığı evrimci çerçeve 1875 tarihli "Rusya'da Toplumsal İlişkiler" başlıklı makalesinde açıkça gözlenir. Bu yazıda şu sonuca varır: "Ancak toplumun üretici güçleri belirli bir yüksek gelişkinlik aşamasına ulaşınca sınıf farklılıklarının kaldırılması gerçekten ilericidir

ve üretimi toplumsal üretim tarzında bir durgunluğa ve düşüşe meydan verilmeksizin insan hayatının sürdürülmesine yetecek düzeyde artırmak ancak o zaman mümkün olur " (aktaran Bideleux, 1985; s. 23). Marx'ın Rusya'daki taraftarlarından birine gönderdiği mektupta görüldüğü gibi, Engels 1892 yılına gelindiğinde kapitalist sanayileşmenin gerekliliğine daha da kesin inanmaktadır: "Kapitalizm yeni ufuklar açar, yeni umutlar yaratır. Bakın, Batı'da neler yaptı ve neler yapıyor... Tarihsel ilerlemenin gideremeyeceği hiçbir büyük tarihsel kötülük yoktur" (aynı yerde; s. 27). Bu şekilde Engels mekanik bir "marksist" gelişme teorisinin kodlamasını yapıyordu. Bu teori kapitalizmin amansız ve mekanik ilerlemesi hakkında fazlasıyla kaderci olduğu gibi, yarattığı toplumsal "yan etkiler" konusunda da duyarsız kalıyordu.

Leninizm ve Kalkınma

Marksizm-Leninizm'in sonraki gelişmesine bakıldığında, Lenin'in, 1890'ların ortasında Rus komününe eğildiği zaman Marx'ın aynı konuya ilişkin görüşlerine dolaylı olarak karşı çıkmış olduğunu görmek ironik bir olaydır. Lenin'in Rus köylüleri hakkındaki görüşleri son derece olumsuzdu ve onların bireyci doğalarını vurguluyordu. Köylülerin "komünist içgüdülerine" olan çocukça inanç pek çok Rus sosyalistinin içine yerleşmişti. Bu inanç "köylü ekonomisinin özel bir komünal sistem olduğunu ileri süren tamamen hayali bir kanıya dayanıyordu" (aktaran Bideleux, 1985; s. 71). Kapitalizmi komün yoluyla bir biçimde atlamak için çareler arayan Rus sosyalistlerini eleştirmek için "popülizm" yaftasını kullanan Lenin'dir. Marx'tan çok Engels'in ayak izlerini takip eden Lenin'e göre, sadece sanayi proletaryası (ne kadar küçük olursa olsun) bir devrime öncülük edebilirdi: "Ancak kapitalist gelişmenin üst aşaması, büyük ölçekli makine sanayisi *muzaffer komünist devrim* için açık siyasi mücadelenin maddi koşullarını ve sosyal güçlerini yaratır" (aynı yerde, s. 73). Burada hayli tek çizgisel ve mekanik bir gelişme anlayışıyla karşı karşıyayız. Köylü komünü hakkındaki olumsuz görüş tartışma götürür niteliktedir ve siyasal açıdan, Lenin'in Bolşevik Partisi'nin köylüler arasında niçin destek bulmadığını da açıklar.

Lenin bu fikirlerini yüzyılın dönümünde yazdığı *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi* kitabında geliştirdi (Lenin, 1967). Birçok kimse tarafından kapitalizmin feodalizm içinden doğuşuyla ilgili en iyi marksist incelemelerden biri olarak kabul edilen bu kitapta, Lenin Rus kapitalizminin iç pazarının nasıl teşekkül ettiğini teknik olarak gösteriyordu. Burada üstlendiği görev, ekonomik yaşamın bütün dallarında meta ekonomisinin nasıl yerleştiğini ve işbölümünün kapitalizmin denetimine nasıl girdiğini göstermekti. "Popülistler"in düşük oranda tüketim gerekçelerine karşılık, Lenin, kapitalizmin Rusya'da kendine bir iç pazar yarattığını ikna edici bir tarzda gösteriyordu. Lenin'in kapitalist kalkınma anlayışı, kırsal nüfusla bağlantılı olarak ayrıntılı bir şekilde incelenen toplumsal farklılaşmalar sorunu üzerinde yoğunlaşmıştı. O aşamadaki kapitalizmin rolünü abarttığını ve "Marx'ın açıkça *prekapitalist* olarak nitelediği ekonomik yapıları" kapitalist saydığını burada not etmemiz gerekiyor (Harding, 1977; s. 87). Lenin ilk yazılarında, Rusya tarımının kapitalistleşme düzeyinin *abartılmış* olduğunu daha sonra kabul edecekti, ama onun gelişme konusundaki ilk görüşlerinin, mutlak olarak, Rusya'da kapitalizmin iç gelişmesi üzerine odaklandığı da kesindir.

Lenin ya da Leninizm daha çok emperyalizm kuramıyla tanınır. Marx'ın kapitalizmin dünya çapındaki ilerici işlevi görüşü ve Lenin'in *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi* kitabındaki kendi analizleri açısından bakıldığında, Birinci Dünya Savaşı sırasında geliştirilen bu teori bir dönüm noktasıdır. Bill Warren'ın konuyla ilgili şu sözleri fazla abartılı sayılmaz: "Marx ve Engels'in emperyalist yayılmanın karakteri hakkında söylediklerini etkili bir şekilde baş aşağı eden Lenin, Marksizm'den, kapitalizmin prekapitalist toplumlarda da bir toplumsal ilerleme aracı olabileceği görüşünün bütün izlerini silecek ideolojik bir süreci harekete geçirmiştir" (1980; s. 48). Marksist gelenek bu tarihten sonra dünya sistemini merkez-çevre ilişkisi içinde, emperyalizmi ise kalkınmanın önünde bir blok ya da engel olarak görmeğe başladı. Dünya yoksullarından ve ezilenlerinden destek isteyen bir siyasi hareketin, Marx'ın, örneğin Hindistan'a ilişkin duruşunu sürdürmekte güçlük çekeceğini anlamak elbette zor değildi. Marx'ın, dünyada kapitalist genişlemenin olumsuz yönünü

görmezlikten gelmemiş de olsa, üretici güçleri geliştirmesi bakımından olumlu etkileri üzerine vurgu yaptığı bir gerçektir. Birinci Dünya Savaşının bunalım, beklenti ve belirsizlik ortamında, üst düzeyde özel gözlemler yersiz görünüyordu.

Lenin'in emperyalizm üzerine çalışması önemli ve yaratıcı bir araştırma değildir, böyle bir amaç da taşımaz. Daha çok başlıcaları marksist Buharin ile marksist olmayan Hobson olan başkalarının çalışmalarına dayanır. Sermayenin yoğunlaşması, "azgelişmiş" ülkelere ihracı ve (banka ile sanayi sermayesinin birbirinin içine girmesinden doğan) finans kapitalin egemenliği gibi o dönemde kilit niteliği taşıyan başlıca eğilimleri özetler. Lenin'in siyasal hedefi, dünyanın büyük güçler tarafından az çok sarsıntısız ve savaşsız şekilde paylaşılmasını öngören Kautsky'nin "ultra emperyalizm" savını çürütmektedir. Bu görüşe karşılık, Lenin, dünya çapında artan rekabet yüzünden kaçınılmaz olarak savaşa doğru gidildiğini göstermeye çalışır. Kapitalist emperyalizmin sömürge dünyasındaki etkisiyle pek ilgilenmiyordu. Ama şunu fark etmiştir: "Sermaye ihracı, ihraç edilen ülkelerde kapitalizmin gelişmesini etkiliyor ve hızlandırıyor" (Lenin, 1970; s. 718). Buna karşılık, bir yandan da *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi*'nde eleştirdiği düşük oranda tüketimci veri alan görüşlere doğru bir yönelme içindedir. Özellikle, emperyalizm için söylediği şu sözlerle neomarksist azgelişmişlik ekolünün (Baran, Frank vb) öncüsü bile sayılabilir: Lenin'e göre, emperyalizm gelişmenin önünde ayak bağı, en azından duraksatıcı olacaktır, "Tekelciliğe özgü durağanlık ve çürüme devam ediyor ve bazı sanayi dallarında, belirli ülkelerde, belirli zaman dilimlerinde öne çıkıyor"du (aynı yerde, s. 745).

Emperyalizmi ve tekelci kapitalizmi, kapitalizmin en yüksek ya da son aşaması gören eğilim giderek hâkim oldu. Emperyalizmi kalkınmanın önündeki başlıca engel sayan görüş de, tabii, ona eşlik etti. Komünist Enternasyonal'in 1928 Kongresi'ne gelindiğinde tüm belirsizlikler giderilmişti ve Kongre'nin temel kararlarından birinde şu savunuluyordu: "Kapitalizm çağı, can çekişmekte olan kapitalizm çağıdır. Kapitalizm sistemi, bir bütün olarak nihai yıkılışına yaklaşmaktadır" (aktaran Claudin, 1975; s. 600). Genel tanı böyleydi, ama –özellikle sömürge dünyasıyla ilgili

olarak– komünist hareket artık milliyetçi hareketlerle ittifaka öncelik vermeye başlamıştı. İşte bu siyasal zorunluluk sonucu kongre kararlarında emperyalizmin ekonomik bakımdan gerilediği ve yabancı sermaye yatırımlarının sadece ulusal onura bir saldırı değil, aynı zamanda ulusal kaynakların dışarıya akıtılması olduğu, açık ve kesin bir dille belirtilmekteydi. Bundan sonra kalkınma kavramı, ulusal kalkınma ile eşanlamlı hale geldi. Her nasılsa, siyaset sermayenin rengini değiştirmeye başladı; aynı toplumsal üretim ilişkileri ulusal burjuvazinin kontrolü altındaysa sağlıklı, uluslararası veya emperyalist kontrol altındaysa sömürücü kabul ediliyordu. Daha sonra ortaya çıkacak olan "azgelişmişliğin kalkınması" ekolü (Frank) düşünsel/siyasal köklerini burada bulacaktı.

Rusya içinde ise 1917 devrimi başarıya ulaşıp yeni bir toplumsal düzen kurulunca, alternatif kalkınma stratejileri üzerine ciddi bir tartışma başladı. Bu tartışma, aynı zamanda, Lenin'in 1924'te ölümünden sonra onun yerini kimin ve hangi politikanın alacağına dair politik mücadelenin de bir parçasını oluşturacaktı. Tartışılan konular, planlamanın teknik yönlerinden, tarıma göre sanayiye öncelik verilmesi gibi orta vadeli konulardan, "tek ülkede sosyalizm"in mümkün olup olmayacağı gibi büyük politik sorunlara kadar uzanan geniş bir yelpazeye yayılıyordu. Son 50 yıl boyunca kalkınma ekonomilerinin merkezi sorunları olan konuların çoğu, ilk kez 1920'lerde, ülke iç savaşın yıkımlarından çıkıp kendine gelirken Sovyetlerde başlayan tartışmalarda ortaya atıldı. Moshe Lewin'e göre o tartışmalar özünde yeni bir kalkınma modelinin yerleştirilmesi lehinde veya aleyhinde görüşlerin çatışmasıydı. Bu model "tümüyle veya hemen hemen tümüyle millileştirilmiş bir ekonomi ve tüm sistemi *sui generis* [kendine özgü] bir parti-devleti haline getirecek tek bir devlet-partisi'nin yöneteceği bir siyasal sistem" idi (1975; s. xiv). Bir bakıma, orası marksizmin kendi kalkınma reçetelerini deneyeceği, tatsız gerçeklerle yüz yüze geleceği ve kendi kuramsal öngörülerini gerçek dünyaya uyarlayacağı ilk laboratuvardı.

Bu tartışmalar içinde, adım adım yol alma yanlısı tutarlı bir sosyalist proje geliştirmiş olan Nikolay Buharin ihmal edilmiş bir şahsiyettir (bkz. Cohen, 1980). Buharin köylülüğe Lenin'e göre daha olumlu (ya da nötr) bakıyor ve 1921'in uzlaştırıcı nitelikli Yeni Ekonomik Program'ını

(NEP'i) daha uzun vadeli düşünüyordu. Buharin organik bir kalkınma modelinin ve siyasal istikrarın gerekli olduğunu görmüştü. Robert Bideleux'nün özetlediği gibi, bu "tüketim düzeyinin yükseltilmesiyle... ve hem kentte, hem de kırda olumlu teşviklerin sağlanmasıyla hızlandırılmış, küçük üretici tarımının ve hafif sanayinin dengeli, birbirini güçlendirici ve büyük ölçüde özerk gelişimini" gerektiriyordu (1985; s. 84). Eğer bu sağ bir konumsa, sol yaklaşımı en tutarlı biçimde savunan, Yevgeni Preobrajenski'ydi (1979). Ona göre genç Sovyet devleti, devlet fonlarıyla zorlanacak bir sanayileşmeye ağırlık vermeliydi. Preobrajenski, finansmanı çeşitli kaynaklardan, bu arada "küçük kapitalist kârlarını" ve köylü kesimini sıkıştırarak elde edilecek fonlardan sağlanacak en ileri sermaye-yoğun kalkınma modelini –tek kelimeyle, Fordizmi– önermekteydi. Bundan böyle, zorlanmış sanayileşme modeli ile aşamalı sermaye birikimi modeli arasındaki karşıtlık, kalkınma tartışmalarına egemen olacaktı. Bir ölçüye kadar, değişik biçimler altında hâlâ da olmaktadır.

Stalin ile Troçki arasındaki mücadelede en ünlü tartışma, bilindiği gibi, "tek ülkede sosyalizm" ile "sürekli devrim" arasındaydı. Bir bakıma, bu büyük sorun, Lenin'in ölümünden sonra iki lider arasındaki daha ayrıntılı polemiklerden bazılarını maskelemiştir. Troçki ve Kondratiev (ekonomide 'Kondratiev dalgaları' ile ünlenmiştir) gibi bazı iktisatçılar yeni Sovyet devletinin artan bir uluslararası entegrasyonla, etkili bir sanayi planlamasıyla ve kent ile kır arasında dengeli bir mübadelenin gerçekleştirilmesiyle daha ucuza mal olacak bir sanayileşme modelini savunuyorlardı. Bu mutlu, modernist bir kalkınma modeliydi. Stalin ise, tam tersine, uzun sürecek bir sözde sosyalist özerk kalkınma modeli geleneği başlattığında, kendi kendine yeterliliği tercih etmişti. Köylüler aleyhine ticaret hadleri sürdürmeyi temel alarak, büyük ölçekli bir ithal ikameci sanayileşmeyi savunuyordu. Köylüler önce bir dizi "acil önlem"e maruz bırakıldı; bunu 5 milyon köylüyü ya topraksız bırakan ya da çalışma kamplarına yollayan açık terör izledi. Stalin yönetimindeki Sovyet kalkınma modeli, Marx'ın ya da Lenin'in savundukları her şeyin bir karikatürü olmakla kalmıyordu; aynı zamanda 1920'lerin ortasındaki Stalin'in otoriterizminin çoktan aştığı sol-sağ tartışmalarının da çok ötesindeydi.

Sovyetler Birliği sağlamlaştıkça ve Stalinizm'in toplum üzerindeki pençesi güçlendikçe, Leninizm kısa bir süre sonra "Üçüncü Dünya" sayılacak ülkeler için bir kalkınma ideolojisine dönüştü. Batı'daki proletarya devriminin ideolojisi, Doğu'daki köylüleri harekete geçirmenin ideolojisine, oradan da Güney'in modernleşen elitlerinin ideolojisine evrimleşti. David Lane'in konuya ilişkin cüretli bir sözü var: "Leninizm, Marksizmin kalkınmacı ahlakıdır" diyor yazar (1974; s. 31). Kuşkusuz, bu yargının tek yanlı olduğu ileri sürülebilir, ama cümle hiç değilse Leninizmin belli bir devlet versiyonunun yörüngesini yakalıyor. Bürokratik-otoriter Sovyet devletinin sterilize Marksizm-Leninizmi, o dönemlerin yeni sanayileşmekte olan ülkesinde olup bitenler için meşru bir örtü görevi gördü. Bu Leninizm, birçok yönden 1950'lerin Amerikan modernleşme teorisine hayli yakındı. Tahmin edilebileceği gibi, Stalin meseleyi açık bir şekilde ortaya koymuştu:

> Sosyalist sanayileşme, büyük ölçekli sanayinin, esas olarak ağır sanayinin, tüm ulusal ekonomiyi ileri makine teknolojisi temelinde yeniden organize etmeye elverecek düzeyde gelişmesidir. Bu, sosyalizmin zaferini güvence altına alır, ülkenin teknolojik ve ekonomik bağımsızlığını ve kapitalist dünya karşısındaki savunma kapasitesini güçlendirir. (Stalin, 1973; s. 351)

Bu sözlerin, kalkınma teorisi açısından ne gibi erdemleri olursa olsun, *Komünist Manifesto*'dan çok mu çok uzakta olduklarına hiç şüphe yoktur.

Kuşkusuz Lenin, marksizmin bu prodüktivist-ekonomici-kalkınmacı versiyonunu 1920'de komünizmi "Sovyet iktidarı artı tüm yurdun elektrifikasyonu" diye tanımlayarak bizzat kendisi başlatmıştı. Bu söz, bir kalkınma ideolojisi olarak Leninizmin belki uç, ama kesinlikle temsili bir ifadesidir. Onun, sosyalizmi sanayileşmeye indirgemesini yermek burada bizim işimiz değil; sadece Leninizmin, klasik marksizm ile modernleşme teorisinden 1970'lerin radikal bağımlılık teorisine kadar daha çağdaş kalkınma teorileri arasında ne ölçüde köprü rolü oynadığını göstermek istiyoruz. 1950'leri ve 1960'ları kapsayan uzunca bir tarihsel

dönem boyunca, bir dizi Üçüncü Dünya ülkesinde, hatta sosyalist olma iddiası taşımayanların bir bölümünde bile Sovyet kalkınma modeli hâkim oldu. Sovyet marksizmi "kapitalist olmayan kalkınma yolu" denilen özel bir teoriyi moda haline getirdi. Bu yol, Batı modeli ile Üçüncü Dünya'nın koşulları göz önünde bulundurulduğunda ütopik kaçan marksist model arasında bir üçüncü yol olarak kavranıyordu. "Üçüncü Dünya"nın sanayileşmekte olan, otoriter veya popülist birçok rejimini meşrulaştıran bu kendine özgü "Leninizm" melezi, kapitalist egemenliğin bütün dünyada kendisini stabilize etmesine yaradı ve sömürgeciliğin, kapitalist gelişmeye artık engel teşkil eden birçok özelliğini kaldırıp atmasına olanak tanıdı.

Sosyalizm ve Azgelişmişlik

Marx sosyalizmin en ileri kapitalist ülkelerde fışkırıp serpileceğini umduğu halde, sosyalist devrimlerin büyük çoğunluğunun görece veya mutlak azgelişmişlik koşullarında meydana gelmiş olması pek bilinen bir "paradoks"tur. Sosyalist pratik, göründüğü kadarıyla, sosyalist teoriyle çelişmektedir. Durum bir bakıma tartışılmaz niteliktedir ve dünyanın birçok yöresinde, kalkınma ile sosyalizmin niçin eşanlamlı hale geldiğini açıklar. Başka bir açıdan bakıldığında ise, geri kalmışlık koşullarında nüfusun geniş kesimlerinin sosyalizmi potansiyel kurtarıcı görmesi pek de şaşırtıcı gelmez. Dahası, Lenin, emperyalizmi açıklarken, dünya kapitalist sisteminin "en zayıf halka"dan kopacağı fikrini ileri sürmüştür. Bu sav, bir dizi siyasi, stratejik ya da ideolojik faktörün devrim için "olgun" bir durum yarattığı, marksist veya başka her hangi bir ereksellikten (teleolojiden) arındırılmış, gerçekçi bir devrim yorumuna işaret etmektedir. Sorun, sadece bir ülke sosyalizm için "olgun" bir noktaya ulaşana kadar üretici güçlerin gelişmesini beklemek değildir.

İster paradoks, isterse eşitsiz kapitalist gelişmenin doğal bir yan ürünü olsun, sosyalist rejimler hemen hemen her zaman azgelişmişliğin mirasını devralmışlardır. Tüyü yeni bitmiş sosyalist devletin karşılaştığı güçlükler muazzamdır. Önündeki sorun sadece daha adil bir gelir dağılımını sağlamak değildir, ekonomide de büyük bir ilerleme kaydetmek

zorundadır. Stalin'in kapıldığı "gigantomania" [dev ölçülere düşkünlük] sadece onun hastalıklı muhayelesinin veya iktidar hırsının ürünü değildir. Ülke, çoğunlukla bir dış veya iç savaşla yıkıma uğramıştır. Sanayi temeli muhtemelen küçük, iç pazar az gelişmiştir. Doğal kaynaklar varsa da, hemen kullanılmaya hazır olmayabilir. Keza, insan kaynakları da vardır, ama genel olarak eğitim ve öğretim düzeyleri yüksek değildir. Saydığımız faktörlerin hepsi bir araya gelince, sosyalizmin gelişmesi için pek de elverişli koşulların varlığından söz edilemez. O nedenle, Paul Baran'ın ünlü saptaması şaşırtıcı gelmez: "Geri ve azgelişmiş ülkelerdeki sosyalizm, geri ve azgelişmiş bir sosyalizm olmaya fazlasıyla eğilimlidir" (1968; s. viii).

Üretim güçlerinin azgelişmişliği, klasik marksist şemada asal dönüştürücü aktör olarak yer alan işçi sınıfının da azgelişmiş olacağı anlamına gelir. Çin'deki gibi, genellikle köylü kökenli olduğu söylenen sosyalist devrimlerde de işçi sınıfının rolünü bulmak mümkündür. Ama çoğu kez "işçilerin partisi" kendisini, işçilerin devrimci mücadeleye kitle halinde fiilen katılmalarının yerine ikame eder. Gene de vurgulanacak ana nokta, çoğu kez prekapitalist sosyal ve ekonomik koşulların egemen olduğu bir ortamda sosyalizmin gelişmesini tasavvur etmenin güçlüğüdür. Üretim araçlarının kamusallaştırılmasının yerini çoğu kez sefaletin kamusallaştırılması almıştır. Hatta Afrika'da sosyalizmin görece iyimser perspektifler taşıdığını düşünen bir kimsenin bile kabul edebileceği gibi, Kidane Mengisteab'ın sözleriyle, "Bu koşullarda, devlet iktidarı ne kadar devrimci tarzda ele geçirilirse geçirilsin, sosyalizmin gelişmesi ancak evrimci olabilir" (Mengisteab, 1992; s. 86) Azgelişmişlik koşullarında sosyalizmin getirebileceği en iyi şey, kapitalizmin biraz daha demokratik koşullarda gelişmesini sağlamaktır (sağlamaktı). Ama sosyalist devrimlerin hangi egemen uluslararası politik çerçeve içinde gerçekleştiği göz önüne alındığında, bunun da pek mümkün olmayacağı görülür.

Azgelişmişlik mirasına ekleyeceğimiz bir başka nokta da, 1917'den bu yana sosyalist devrimlere karşı uluslararası camianın düşmanca tutumudur. Emperyalizm zincirinin "zayıf halkası" olmak sosyalist bir devrimi kolaylaştırmış olabilirdi, ama devrimi, emperyalist saldırının izlemesi de mukadderdir. Rusya'da, Küba'da, Vietnam'da, Angola'da böyle

olmuştur. Ulusların kendi kaderlerini devrimci tayin hakkının emperyalist sistemde bir yeri vardır. Savaşlar, ambargolar, dış saldırılar ve ablukalar en başarılı devrimler için bile hayatın bir gerçekliği olmuştur. Böylece, sosyalizme geçişte uluslararası politik sistem "aşırı belirleyici" bir yer kazanır. Böyle bir durum, bırakalım sosyalist olmasını, demokratik bir dönüşüm için bile zaten çok çetin olan iç koşulları büsbütün ağırlaştırır. Demokratik dönüşüm ile eski düzenin yeniden ihyası arasındaki güçler dengesi ister istemez ikinciye doğru kayar. Gelecek bir dış saldırı, devrimden sonra sosyal ilişkilerin dönüşmesini kısa vadede hızlandırsa bile, uzun vadede bu saldırganlığın sürdürülmesi ya dönüştürme projesini ölümcül düzeyde zaafa uğratacak, ya da Nikaragua'da olduğu gibi, rejimi otoriter militarist bir mecraya sevk edecektir.

Birçok muzaffer devrimin karşılaşmış olduğu bu ikiz zorluk, yani ekonomik azgelişmişlik ile dış müdahale, o devrimleri mutlak bir otarşiye itmese bile, kendi gücüne yaslanmaya mecbur bırakır. Lenin'in emperyalizm kavramı üzerine inşa edilen kalkınma konusunda radikal bağımlılık kuramı, azgelişmişliğe çare olarak, dünya ekonomisiyle "bağları koparma"yı savunur. Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, ulusal kurtuluş artık sosyalist hareketlerin ve rejimlerin ana amacı haline gelmiştir (bkz. beşinci bölüm). Bunu anlamak mümkündür, ama bunun bizi, Marx'ın anladığı anlamda sosyalizme götürmeyeceği de açıktır. Sosyalizmin yerine ikame edilmiş olan otarşinin feci maliyetini görmek için Burma ve Kamboçya deneylerini hatırlamamıza bile gerek yoktur. İthal ikameci sanayileşmenin nihai sonucunu, kendine yeterlilik ve ulusal bağımsızlığı geliştirmenin bir aracı olarak da sorgulamamız gerekmektedir. Bideleux bu sorgulamayı zor ama gerçekçi bir tarzda yapıyor:

> Aslında, bütün komünist devletler, giderek artan ölçekte yüksek sübvansiyonlu Sovyet petrolüne, hammaddesine, araç gerecine, teknik yardım ve kredisine; görece daha düşük kaliteli ve pazarlanması güç imalat ürünleri için "yumuşak" Sovyet pazarlarına tercihli giriş hakkına ve Batı teknoloji ve finansına bağımlı hale geldiler. (1985; s. 152)

Yirminci yüzyılın sosyalist rejimlerinin, vaat edilen "özgürlük alanı"ndan çok "zorunluluk alanı"nda var oldukları artık açıkça görülmektedir. Böyle bir olgu, bu bölümün ana konusu açısından, sosyalizmin ete kemiğe büründüğü her durumda, öncelikle azgelişmişlik sorunlarıyla boğuşmak zorunda kalması anlamına gelmektedir. Ken Post ile Phil Wright'ın önerdikleri gibi, bütün sosyalist rejimlerin ana karakteristiği "kaynak bakımından kısıtlı ekonomiler" olmaları(ydı), ki bunun ana özelliği "Kapitalizmdeki aşırı üretimin tersine, ürün kıtlığının sürekli yeniden üretimidir; veya başka bir deyişle, daimi üretim eksikliğidir" (1989; s. 72). Bu senaryoda, örneğin, tarım ile sanayi, yatırım ile tüketim, askeri ile sivil harcamalar arasında bölüşüm çatışmaları olması kaçınılmazdır. Sosyalleştirilecek fazla bir şey yoktur, herkesin yararına kullanılabileceği irrasyonel işleyişler yoktur, harekete geçirilmeyi bekleyen verimli ya da kısır bir döngü bile yoktur. Bu yüzden, yeni sosyalist ekonomilerde, karşılaştıkları kritik kaynak sıkıntılarından kurtulmak için, daha ilk günden dünya pazarıyla tam bir bütünleşme eğilimi olmasını anlamak kolaydır.

Kaynak sıkıntısı içindeki ekonomi, kapitalist "değer yasası"ndan uzak durmakta ve sosyalizme geçiş için gerekli olan planlı ekonomiyi başlatmakta güçlük çeker. Aslında öngörülen, devletin, piyasa yasasının gücüne karşı çıkmaya yetecek düzeyde, üretim ve dağıtım araçlarını kontrol etmesidir. Merkezî planlama, ekonomi üzerinde toplumsal denetim kurmanın anahtar nitelikli bir öğesi olarak kabul edilmiştir. Hatta E.V.K. Fitzgerald, Nikaragua bağlamında şunu savunmuştu: "Ekonominin işletme sektörünün plana bağlı olarak etkili şekilde sosyalleştirilmesi doğrultusunda ilerleme... daha büyük, daha gelişkin bir ekonomide olabileceğinden daha hızlı şekilde sağlanabilir" (1986; s. 44). Fiyatların, merkezî bir karar mekanizmasınca yapılacak hesaplama ile ve iç pazar güçlerine başvurmaksızın belirlenmesi öngörülmektedir. Ama pratikte bu model başarılı olamamış, uluslararası kapitalist pazar, ekonomik gücün manivelaları üzerinde kontrol sağlamak için yapılan her ulusal girişimi bertaraf etmesini bilmiştir. Merkezî planlama da, kendi kendine yeterlilik gibi bir hayal olarak kalmıştır. Devrim sonrasında devletin parçalanması ve ekonominin "dolarizasyonu", göründüğü kadarıyla düşman kapitalist dünyanın dayattığı kaçınılmaz bir sonuç olmuştur.

Devlet sosyalizminin ekonomi politikalarının doğurduğu kaçınılmaz çelişkiler karşısında, ekonomik reformların hedeflerine ulaşamayacağı baştan bellidir. Janos Kornai şöyle yazıyor: "Stalinist klasik sosyalizm baskıcı ve verimsizdir, ama kendi içinde bütünsel bir sistemdir. Kendi kendini reforma uğratmaya kalkıştığında bu bütünsellik zayıflar, iç çelişkiler keskinleşir" (1992; s. xxv). Kornai'nin geniş bir tecrübe ve bir dolu ayrıntılı tarihsel belgeyle beslediği iddiasına göre, reform başarısız kalmaya mahkûmdur, çünkü sosyalist toplumsal sistem kendisini içten yenileyemez. Kapitalizmin bir üretim tarzı olarak asıl "üstünlüğü" işte buradadır: Kendisini reformdan geçirmek ve dönüştürmek için sınırsız bir kapasiteye sahiptir, hatta (ve özellikle) kendisini kriz süreçlerinde yenileme becerisi vardır. 20 yıl kadar önce insana çok heyecanlı gelen "pazar sosyalizmi" tartışmaları bugün sadece tuhaf görünüyor. 1989'dan bu yana Rusya'da meydana gelen devrimci değişimler, kısmi değişiklerin ve ufak tefek reformcu onarımlarm sosyalist ekonomiye uzun erimde hayatiyet kazandıramayacağmın dramatik bir örneğinden başka bir şey değildir.

Sosyalizm ile azgelişmişliğin veya azgelişmiş sosyalizmin bilançosu kaçınılmaz olarak karmaşıktır. Adrian Leftwitch Çin, Küba ve Kuzey Kore gibi köklü sosyalist devletlerde "devrim öncesinde var olan baskının eşitsizlik, hastalık ve yoksulluk gibi en kaba biçimleri ortadan kaldırılmıştır; sanayileşme *bir miktar* gelişmiştir, ortalama insan ömrü uzamış, doğum öncesi ve sonrası bebek ölümleri sanayileşmiş toplumlardaki düzeylere ulaşmış veya yaklaşmıştır" diyor (1992; s. 38). Buna karşılık, Angola, Mozambik, Yemen ya da Afganistan gibi daha sonra kurulmuş sosyalist devletler, geleneksel toplumsal kalkınma göstergelerinin hemen hemen hiçbirinde başarılı olamamışlardır. Hatta, daha ileri gidip Üçüncü Dünya sosyalizminin vitrini olan Küba için bile şu soruyu sorabiliriz: Küba bağımlı kapitalist gelişmeyle sağlayabileceğinden daha iyisini sosyalizmle gerçekten elde edebilmiş midir? Devrim arifesinde Küba, Latin Amerika ülkeleri arasında, sadece kişi başına düşen ulusal gelir açısından değil, örneğin sağlık göstergeleri bakımından da en iyilerinden biriydi. Tabii, bu tür bir zihin jimnastiğinin yararları da sınırlıdır, ama Küba, bağımlılık kuramının başlangıçta ondan beklediği alternatif bir gelişme modelini ortaya koyamamıştır.

Sosyalizm bir zamanlar Batılı ileri kapitalist ülkeleri "yakalamanın" en iyi aracı olarak görülmüştü. 1936'da Cavaharlal Nehru, "Yoksulluğa, muazzam işsizliğe, Hint halkının aşağılanmasına ve ezilmesine son vermek için sosyalizmden başka hiçbir yol göremiyorum" derken Üçüncü Dünya'nın çeşitli milliyetçi liderlerinin görüşlerini yansıtıyordu. Nikita Hruşçev birkaç yıl sonra, Sputnik'in yıldızlara yükseldiği, biçerdöğerlerin olağanüstü yüksek hasat topladıkları sıralarda, hâlâ Batı'yı "yakalamaktan" söz ediyordu. Buna rağmen, Nehru'nun çaresizliğin getirdiği inancından elli yıl sonra, yeterince net bir şekilde ortaya çıktı ki, "sosyalist kalkınma" kapitalist atasının kötü bir taklidinden başka bir şey değildir; üstelik istenmeyen özelliklerini ve yetersizliklerini de beraberinde getirmektedir. 1989'daki sosyalizm karşıtı büyük halk ayaklanmalarının ortaya çıkmasından yalnızca beş yıl önce Gordon White, Üçüncü Dünya'nın, bir ölçüde yeterli kaynaklara, "kararlı bir liderliğe ve az çok homojen bir nüfusa" sahip orta ölçekli ülkeleri için "Sovyet modelinin stratejik bir seçenek olarak göz ardı edilemeyeceğini" söylediğinde (White, 1983; s. 13) ona hak vermek için artık neden kalmamıştı. Kuzey Kore de böyle bir iddiaya temel teşkil edecek güçlü bir örnek olmaktan uzaktı.

Postmarksizm ve Kalkınma

Buraya kadar, büyük ölçüde, kalkınma kavramını veri aldık, şimdi de biraz anlamını sorgulayalım. Sadece eleştirel olduğu varsayılan bir perspektiften bakıp, kalkınmanın insanlığın ortak iyiliğine hizmet ettiğini farz edemeyiz. Kalkınma söyleminin yapıbozumu amacıyla son zamanlarda yapılan girişimler, onun çok da olumlu olmayan rolünün altını çiziyor. Örneğin, konuya eğilen Gustavo Eskeva kavramın içindeki belirgin çelişkiye dikkat çekiyor: "Kalkınma inanılmaz derecede güçlü bir semantik kümenin merkezinde yer alır... Öte yandan bu denli zayıf, bu denli kırılgan, düşünce ve davranışa içerik ve anlam katmakta bu denli yetersiz kalan çok az sözcük vardır" (1992; s. 8). Kalkınma sözü bir klişe işlevi görmekte, bu kelimeyle neyin kastedildiğinin ucunun açık olması, onu neredeyse anlamsız kılmaktadır. Gene de, çevresindeki kavram enflasyonu, Batılı olmayan dünyaya ilişkin hemen hemen bütün incelemelerde ön pla-

na çıkmasına yol açmıştır. Kalkınmanın, Batı tarzı için bir metafor işlevi gördüğü, Batının kendi imajına göre inşa edilmiş bir dünyayı temsil eden bir sözcük olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kalkınma, bütün siyasi eğilimlerin üzerinde anlaşabileceği yararlı ve sağlıklı bir amaç değildir ve giderek Foucault'cu anlamda bir disiplin mekanizması olarak görülmeye başlamıştır.

Foucault, Batı toplumlarında iktidar ve bilginin dinamikleri hakkında bazı temel doğrular sağlamıştır. Bu perspektiften baktığımızda, kalkınmayı, modernizmin disiplin altına alıcı ve normalleştirici mekanizmalarının Batı dışı dünyaya genişlemesi olarak düşünebiliriz. Kalkınma şemsiyesi altında hangi soruların sorulup hangilerinin sorulmayacağını belirleyen bir söylem alanı oluşturulmuştur. Kalkınma "azgelişmişlik"le baş edebilmek için iktidarın/bilginin seferber edilmesidir; tıpkı psikiyatrinin "delilik"le uğraşmak için ortaya çıkması gibi. Arturo Escobar, bu konuda, "Kalkınmanın yalnızca baskı ve sömürünün sürdürülmesine önemli bir katkıda bulunmakla kalmadığını, eğer 'Üçüncü Dünya' ülkeleri farklı bir kalkınma yolu izlemeye niyetliyseler, söylemin kendisinin de yıkılması gerektiğini" güçlü bir şekilde savunur. (Escobar, 1984/85; s. 378). Bu açıdan bakılırsa, "sürdürülebilir kalkınma", "entegre kalkınma" ya da "içten başlayan kalkınma"dan söz etmenin anlamı kalmamaktadır. Kalkınma kavramına yapılan bu katkılar ilerici gözükmelerine rağmen, aslında Batı'nın egemenliğine kafa tutmayı önlemenin, direnişi ehlileştirmenin bir yolundan başka bir şey değildir.

Marksizm bu tür bir eleştiriyi aşmış gibi görünüyor. Neticede marksizm bir kalkınma aktörü olarak emperyalizmle aynı kaba konulamaz. Bununla birlikte, marksizm de modernist paradigmanın tamamlayıcı bir parçasıdır, hatta birçok yönden onun cisimleşmiş halidir. Aslında kalkınmanın Marx'ın çalışmasının tamamının ana eksenini oluşturduğu düşünülebilir. Hegel'in Ruh'un açılması olarak tarih kavramı ile Darwin'in evrim kavramı klasik marksist kalkınma anlayışında birleşip kaynaşmışlardır. Yukarıda da görüldüğü gibi, marksizm, tarihin ileriye doğru yürüdüğünden ve gelişmenin önlenemez ilerlemesinden kuşku duymaz. Modernist bir kalkınma anlayışı marksist insanlık tarihi aşamaları-

na –üretim tarzı dizisine– damgasını vurmuştur. O nedenle, postmarksist bir perspektiften bakılırsa, bu anlayışla aramıza eleştirel bir mesafe koymamız gerekir. Marksizm, çeşitli kuramsal ve siyasal görünümlerinde ne tür çelişkiler barındırırsa barındırsın, Aydınlanma ruhunun ve onun kalkınma kavramının izlerini taşıdığı açıktır. Bu savı kanıtlamanın bir yolu, marksist olan veya olmayan radikal bağımlılık teorilerini tartışmaktır.

Bağımlılık kavramının soy ağacı konumuzun kapsamı dışında kalır (Kay, 1989). Sorun, bağımlılık yaklaşımının 1960'lar sonlarında, ortodoks ve tutucu modernleşme teorisine radikal bir eleştiri getirme iddiasıyla ortaya çıkmış olmasıdır. Bağımlılık kuramı, her biçimiyle, yerleşik söylemin argümanlarını ters yüz etmiştir. Modernleşme kuramı ilerlemenin bütün yerküreye yayıldığı görüşündeyken, bağımlılık yaklaşımının tek gördüğü "azgelişmişliğin gelişmesi"dir. Birincisi, kapitalist dünya ekonomisine entegrasyonu kalkınmanın tek yolu olarak görürken, öteki dünya ekonomisinden kopmayı kalkınmanın tek anahtarı sayar. Modernleşme taraftarları kapitalist gelişmenin demokrasiye doğru ilerlediğini söylerlerken, ikinciler diktatörlüğe ve faşizme doğru önlenemez bir kayma olduğunu düşünürler. Aradan otuz yıl geçtikten sonra, modernleşme fikir savaşını fazla çaba harcamadan kazanmışa benziyor. Kalkınma jargonunda eskiden tarım reformunu ve gelir dağılımını çağrıştıran reform sözcüğü, artık neoliberal ve serbest piyasa doktrinleriyle eşanlamlı hale gelmiştir. Bağımlılık yaklaşımını, onun mucitleri bile şimdi çocuksu, aşırı yalınlaştırıcı ve yanlış bularak sahiplenmemektedirler. Marksist gelenekteki bu kalkınma yaklaşımının radikal vaatleri bugün neden böylesine feci şekilde yıkılmıştır?

Temel olarak söyleyeceğimiz şey, bağımlılık yaklaşımının da gerçekte modernleşme teorisiyle aynı söylem temelini paylaştığıdır. Bu bağlamda, Derrida'nın "mantık-merkezcilik" [logocentrism] kavramına başvurmakta yarar var: Mantık-merkezcilik Batı'nın, erkek/kadın, Batılı/Batılı olmayan, modern/geleneksel vb karşıtlar söz konusu olduğunda, kendi hiyerarşisini dayatma eğilimidir. Kate Mango'nun dediği gibi, bu kavram, kalkınma teorisine eleştirel bir bakış için önemlidir, çünkü "en radikal eleştiri söyleminin bile, tam da karşı çıktığını sandığı şeyin biçimine, mantığına ve üstü kapalı varsayımlarına nasıl da kolaycacık kayabildiğini

gösterir" (1991; s. 8). Böylece, bağımlılık kuramı, yerleşik kalkınma teorisinin kabullerinin büyük çoğunluğunu benimser, ancak aynı amaçlara ulaşmak için farklı yollar dener. Daha küçük bir teorinin aynadaki görüntüsünü üretmek, gene de ona saygı göstermek demektir. Marksist olan ve olmayan varyantlarıyla bağımlılık kuramı gelişmenin temsil ettiği anlam ufkunun dışına pek az çıkmıştır. Bağımlılık düşüncesinin kalkınmacılığa karşı verdiği mücadelenin olsa olsa kısmen modernizm karşıtı olduğunu ve hiçbir zaman olumlu anlamda postmodernist olmadığını söyleyebiliriz.

Eğer modernleşme ve bağımlılık kuramları belli bir düzeyde birbirlerinin aynadaki görüntüsü iseler, kalkınma teorisindeki bu açmaz nasıl aşılacaktır? Postmarksist bir perspektiften bakıldığında, hem feminizm hem de ekoloji cazip alternatifler gibi duruyordu. Kalkınma teorisine toplumsal cinsiyeti katmak için yapılan –kalkınmada kadın veya kalkınma ve kadın, toplumsal cinsiyet ve kalkınma, vb gibi– çeşitli girişimler bu inceleme alanını tümüyle dönüşüme uğrattı. Fakat teorik açıdan kalkınma teorisine –örneğin onun özcülüğüne– getirilen bazı eleştiriler feminizme, en azından post-yapısalcı feminizmin çıkışından önceki feminizme de uygulanabilir. Ekolojiye gelince, şimdilerde, "sürdürülebilir kalkınma" diye yeni bir ortodoks radikal/reformcu kavram vardır. Bu, çeşitli perspektifleri kapsayan ama bunların tümünü "annelik ve elmalı pastanın" sıcak cilasıyla örten bir terimdir. İkinci bölümde gösterildiği gibi, şimdi bir de her iki söylemi "eko-feminizm" adıyla bir araya getiren bir melez oluşum ortaya çıkmıştır. Bu yeni eleştirel yaklaşımlar, kalkınma pratiğinin kenarlarında bir yerler edinmişlerse de, ana akımda birçok eski bağımlılık teorisyenini bile artık etkisi altına almış olan modernleşme kuramının, teknokratik/Batı merkezci/evrimci perspektiflerinin egemenliği sürmektedir.

Postmodernizm kendini modernleşme ve bağımlılık teorisi arasındaki kısır karşıtlıktan kurtardığını düşünür. Bunların her ikisini de, artık gözden düşmüş modernist paradigmanın veya "büyük anlatı"nın bir parçası olarak görür. Bu açıdan bakıldığında, kalkınma teorisi klasik modernist bir prosedürü kullanır: "Mekânlar ve nesneler arasına hiyerarşi koyma ve kökenlere duyulan nostalji ve yorumdan bağımsız bir standart veya bir rasat noktası sunan felsefi okula [foundationalism] yakınlık" (Watts, 1995; s. 53).

Bu eleştiri her zaman "bağımlı olmamak" gibi karşıt bir varsayımdan, yani efsaneden ibaret bir ilk durum varsayımından hareket eden bağımlılık teorisini yerli yerine oturtmamıza yardımcı olur. Kalkınma kuramcılarının ve uygulayıcılarının ayrıcalıklı rasat noktasına gelince, bu nokta, aşağıda çamurun içinde debelenen insanlığa Olimpos tanrıları gibi yukardan bakan kalkınmacılığın küstahlığını en iyi gördüğümüz yerdir. Radikal bağımlılık kuramcısı da, onun her şeyi bilen bakış açısına sahip olduğunu ve halkın tüm kesimleri adına konuştuğunu varsayarak, kurtuluş için en olmadık örneği, yani Miami'deki Disneyland'ın sosyalist temalı bir uzantısı haline gelmeden önce de bir cennet olmayan Küba'yı gösterdi.

Daha yakınlarda postkolonyal kuram, kalkınma sorununda yepyeni bir bakış geliştirmeğe çalışmıştır. Bu teori, yaklaşım bakımından Üçüncü Dünya ülkelerinin sömürge geçmişlerini ön plana çıkardığı için çok daha "Üçüncü Dünyacı" dır. Bu bağlamda, her ne kadar teorik açıdan postmodernizme bağlansa da, postmodernizmin modernizmle olan çatışmasını neredeyse tümüyle Batı'nın alanıyla sınırlamasına eleştirel bakmaktadır. Postkolonyalizm, kalkınma kuramının Avrupa-merkezci evrenselciliğini; çelişkili farklılıkları, değişkenliği ve heterojenliği yok saymasını ve başka sesleri susturmasını eleştirmektedir. Postkolonyalizm "Üçüncü Dünya kadınları" gibi, görünüşte radikal söylemlerin bile sözsel türdeşleştirmesini de eleştirir. Chandra Mohanty'nin görüşüne (1998) göre bu kategori Batı feminizmi için narsist bir öteki işlevi görmekte ve sömürge yerlisini konu alan paternalist, sömürgeci projenin bir parçası olmaktadır. Kökeni kültür üzerine çalışmalarda olduğu halde, postkolonyalizm postmodernizmden daha siyasaldır ve aksi yönde hareket ederek, modernizmden hoşlanmayan veya şikâyetçi de olmayan insanlara, artık postmodern bir çağın geldiğini anlatmak yerine, Üçüncü Dünya'nın seslerini kapitalizmin kalelerine taşır.

Kalkınma sorununda yeni bir postmarksist sentez yapmaya kalkışmak muhtemelen boşunadır. Feminizmden, ekolojiden ve diğer "yeni" sosyal hareketlerden yerleşik kavramların eleştirilerini alabiliriz. Yeni yeni doğmakta olan "kalkınma karşıtı" ekolden ise (bkz. Sachs, ed., 1993) kalkınmacı söylemin sert yapıbozumu alınabilir ve bu söylemin kendine olan güveninde delik açılabilir. Öte yandan, bu ekolün modernizm karşıtlığı, bi-

zi modernizmin "ötesine" , hatta postmarksist bir alana bile götürmemektedir. Üstelik, maddi olmayan değerler vaaz eden ve insanların maddi ihtiyaçlarına ilişkin sorunlardan kaçan "başka bir" kalkınmadan söz etmekte de küstah bir yan vardır. Postmodern yaklaşım farklı bir şeydir; en azından, sömürgecilik çağı gününü doldurduğunda dünyanın geri kalan kısmıyla baş edebilmek için kalkınmayı icat eden Avrupalı Beyaz adamı "her şeyin merkezinden çıkarmayı" etkili bir şekilde başarmıştır. İlerlemenin anlatı ötesine kuşkuyla bakma çağı önümüze açılmıştır. Artık kendimiz üzerine düşünmeyi daha fazla önemsiyoruz, farklılıklara ve yerel bilgilere, kalkınma teorisinin parlak günlerinde olduğundan çok daha fazla açığız.

Sonuç olarak, hangi teorik cambazlıkları yaparsak yapalım, gelişmişlik ve azgelişmişlik sorunlarının hâlâ bizimle olduğunu anımsamak yararlı olacaktır. Birileri "kalkınma ölmüştür" derken, bir "kalkınma sanayisinin" varlığını sürdürmekte ısrar etmesinin bir nedeni de budur kuşkusuz. Arturo Escobar şöyle yazıyor: "Hayali bir kurum ('azgelişmişlik') ve belli bir maddi yapı (yani hayatın 'azgelişmişlik' adı verilen bazı koşulları) çevresinde ifade edilmekle birlikte, kalkınma (bir söylem olarak) çok gerçek bir tarihsel oluşumdur ve bunu farklı tarzlarda kavramlaştırmamız gerekmektedir" (1984; s. 389). Gunder Frank, uzun zaman önce azgelişmişlik diye bir şey yoktur, sadece gelişmemişlik vardır, demişti. Şimdi yapmamız gereken, bu ayrımın da ötesine geçmek, gelişmenin kendisinin olumlu ve ilerici bir anlamı olup olmadığını sorgulamaktır. Yerküremizdeki kapitalist yayılmanın yıkıcı toplumsal etkilerini yeniden ambalajlamaya ya da etiketlemeye kalkışacak her girişim, Marx'ın 'ruhu'yla, eleştirel bakış açısından sorgulanmalıdır.

SINIRLANAN MEZAR KAZICILARI: MARKSİZM VE İŞÇİLER

4.

İşçi sınıfı marksist öğretinin merkezidir. Proletarya etrafında inşa edilmiş gerçek bir marksist mitos vardır. Emek, çağdaş toplumun gelişmesinde merkez önemde kabul edilir. İşçiler de kapitalist toplumun "mezar kazıcıları" olarak görülürler. Bu bölüm, önce Marx'ın işçilere ve kavramsal marksist yapıda işçilerin rolüne bakışını inceliyor; sonra da Rus Devrimi'nde işçilerin rolünü ele alıyor. Çünkü, ne olursa olsun, işçiler marksist çizgide yeni bir toplum inşa etme fırsatını ilk kez bu olayla ele geçirmişlerdir. Bunu, "yeni işçi sınıfı" tartışması gibi, işçi sınıfının politikadaki rolüne ilişkin daha sonraki tartışmaların bir incelemesi izliyor. Bu bölüm, en sonunda, işçi sınıfı hakkındaki geleneksel marksist görüşleri yeniden ele alan bazı postmarksist temalara yöneliyor: Yeni teknoloji, küreselleşme gibi konularda bugün duyulan kaygıların, bizzat Marx'ın olumlu uyarılarıyla bağlantılı oldukları görülüyor.

Marx'ın Mitosu

Marx'a göre proletarya, kapitalizmde zincirlerinden başka kaybedecek hiçbir şeyi olmayan sınıftır. "Ancak, iş bulduğu müddetçe yaşayan ve... emekleri sermayeyi artırdığı sürece iş bulan" emekçilerin sınıfıdır (1973; s. 73). Bu proletarya, Sanayi Devrimi tarafından yaratılmış ve o çağın sanayileşen kalabalık kentlerine doldurulmuştur. Yaşama koşulları kaçınılmaz olarak onları "birleşmeye", oradan da grevlere ve ayaklanmalara yöneltir. Hiçbir şeyleri –hiçbir statüleri, hiçbir mülkleri– olmadığı halde, yüz yüze geldikleri ve buram buram özel çıkar kokan burjuva ya da kapitalist sınıfına karşı yeni bir evrenselliğin taşıyıcısıdır. Kısacası, Marx'a göre proletarya, tarihin yeni evrensel sınıfı olacaktı. İşçilerin kapitalist toplumun bağrındaki varlıkları, kapitalizmin ölümcül kusuru veya çelişkisiydi. Ataları Romalı kölelere, hatta daha eskiye kadar giden bu yeni sınıf, Marx'ın komünizm adını verdiği yeni sınıfsız toplumun işareti olan yeni ve ortaklaşa bir üretim tarzını kendi bağrında taşıyordu.

Komünist Manifesto'da proletaryanın öyküsü şiirsel bir dille anlatılır: "Bugün burjuvaziyle karşı karşıya olan bütün sınıflar arasında sadece proletarya devrimci bir sınıftır. Diğer sınıflar modern sanayi karşısında çürüyecek ve giderek yok olacaklardır, proletarya onun özel ve temel ürünüdür" (Marx, 1973; s. 77). Proletaryanın bir sınıf, "dolayısıyla" da bir siyasi parti olarak örgütlenmesi, işçiler arasındaki rekabetten dolayı kesintiye uğrar: "Ama o, yeniden ve daha kuvvetli, daha pekişmiş, daha kudretli olarak ayağa kalkar" (aynı yerde, s. 76). Bu nedenle, "tüm ülkeye dağılmış irtibatsız kitle" (aynı yerde, s. 76) örgütlenmeye ve egemen düzene karşı mücadeleye başlar. Sermayenin gelişmesi ücretli emeği gerektirir. Başlangıçta, işçiler arasındaki bu rekabet birleşmeyi önler. Ama bu durum yavaş yavaş aşılır ve büyük sanayi, işçilerin örgütlenmesini teşvik eder. Çağdaş sanayinin gelişmesi, kendi sonunu getirecek tohumları da atar. *Manifesto*'nun ünlü bölümü şöyle devam eder: "Şu halde burjuvazinin ürettiği, her şeyden önce kendi mezar kazıcılarıdır. Burjuvazinin yıkılması da, proletaryanın zaferi de aynı derecede kaçınılmazdır" (aynı yerde, s. 79).

Bu geçişin başaktörü siyasi bir partidir, ama özel tipte bir partidir. Marx'a göre, "Komünistler, diğer işçi sınıfı partilerine karşı bir parti oluşturmazlar. Bir bütün olarak, proletaryanınkinden ayrı bir çıkarları yoktur" (1973; s. 79). Komünistler daha önce yalnızca karanlığın bulunduğu yere ışık getiren aydınlanmış aydınlar değillerdir. Onlar "sadece mevcut sınıf mücadelesinden, herkesin gözü önünde sürmekte olan tarihsel bir hareketten doğan ilişkileri dile getirirler" (aynı yerde, s. 80). Proletaryanın bir sınıf olarak örgütlenmesi ve burjuva düzenini yıkması için çalışırlar. Ama Marx sürekli olarak şu vurguyu yapar: "İşçi sınıfının kurtuluşu ancak kendi eseri olacaktır". Burjuva egemenliği alaşağı edilip proletarya egemen sınıf haline geldi mi, demokrasi savaşı kazanılmış demektir. Proletarya, kendi sınıf iktidarını, sınıf antagonizmalarını var eden koşulları ortadan kaldırmak için kullanacaktır. Bir başka ünlü paragraf şöyle der: "Sınıfları ve sınıf antagonizmalarıyla eski burjuva toplumunun yerine, bir kişinin özgür gelişmesinin, herkesin özgür gelişiminin koşulu olacağı bir birlik kuracağız" (aynı yerde, s. 87).

Marx'a göre proletaryanın kimlerden ibaret olduğunu biraz daha inceleyelim. Bu, bir anlamda, hayatlarını kazanmak için çalışan herkestir.

Marx, Fransa üzerine yazdığı yazılarda, sanayi proletaryasının mücadelelerini destekleyen giyim ve inşaat işçileri gibi işçileri de fabrikaların sanayi işçilerine katar. Buna karşılık, Marx "lumpen proletarya" diye adlandırdığı bir kesimi bu yeni evrensel kurtarıcı sınıftan dışlar; *Manifesto*'da onlardan, " yaşam koşullarının ... gerici entrikanın rüşvetle satın alınmış aracı olmaya hazır kıldığı bu 'tehlikeli' sınıf, toplumun bu cürufu, eski toplumun en alttaki katmanları tarafından dışa atılmış bu pasif çürüyen kitle..." (Marx,1973; s. 77) diye söz eder. Marx daha geç yazılarında, üretken emek ile üretken olmayan emek ayrımını yapar ve bunların ikincisini de proletaryadan saymaz. Bu ayrıma ileride tekrar değineceğiz, ama burada önemli olan nokta, Marx'ın, sınıf aidiyeti ile sınıf faaliyetinin öncülerini ayırmak için sözde "nesnel" ölçütler belirleme geleneğini başlatmasıdır.

Nesnelci marksist sınıf tanımlarını günümüzde de destekleyenlerden G.A. Cohen şöyle diyor: "Bir kimsenin sınıfı, mülkiyet ilişkileri ağında bulunduğu yerle, kesin tespiti ne denli zor olursa olsun, o yerle belirlenir" (Cohen, 1978; s. 73). Bu ortodoks marksizm geleneğinde, kültür, siyaset ve bilincin sınıfsal konumun tarifinde hiç yeri yoktur. Bu yapısalcı sınıf anlayışı, E.P. Thompson'un kendi "oluşumunda" hazır bulunan bir işçi sınıfı doğrultusundaki eylemci anlayışına taban tabana zıttır (Thompson, 1970). Thompson, işçi sınıfının nesnelci ve özünde ekonomist tariflerine karşı çıkarak Marx'ın bunu kastetmediğini savunmaktadır: "Sınıf, birtakım adamlar ortak deneyimlerinin bir sonucu olarak... çıkarlarının özdeş olduğunu kendi aralarında ve de çıkarları onlarınkinden farklı olanlara karşı hissettikleri ve ifade ettikleri zaman oluşur" (aynı yerde, s. 9). Marx'ın yazılarında her iki yorum da –gerek yapısal olan, gerekse eyleme veya deneye dayanan– bulunabilir.

Marksist gelenekte tartışmasız olan, işçi sınıfının marksist siyasal projedeki merkezi konumudur. Ellen Meiskins Wood, son yıllarda "sınıftan geri çekilenlerin" yanlışlığını kanıtlamak çabasıyla, ortodoksluğu güçlü bir şekilde yeniden dile getirirken şöyle diyor: "İşçi sınıfının potansiyel olarak *tek* devrimci sınıf olduğunu öngörmek metafizik bir soyutlama değildir, üretimin ve sömürünün insanın sosyal yaşamındaki merkezi konumu veri alındığı takdirde ... diğer önermelerin buradan çıktığını öngören ma-

teryalist prensibin bir uzantısıdır" (1981; s. 14). Bu önermeler, işçi sınıfının kapitalizmde sömürünün en "doğrudan" biçimine maruz kaldığı ve kapitalizmi yıkmakta en "doğrudan" çıkarı ve yeteneği bulunduğu görüşünü de içerir. Kapitalist mekanizmanın ta kalbinde yer alan proletarya, kurtuluşa götüren dönüşümün ana motoru kabul edilir. Bu vizyonun sorunlarını daha sonraki bir alt bölümde inceleyeceğiz. Şu aşamada, işçilerin merkezi konumlarına ilişkin ortodoks marksist kanıyı saptamakla ilgileniyoruz.

Bu konuda, Marx'ın bizzat kendisinden çıkarabildiğimiz, işçi sınıfının merkezi konumuna ilişkin felsefi bir açıklama ya da gerekçelendirmedir. *Alman İdeolojisi*'nde, kendi mantık sürecinin sonucu olarak yerini başka bir topluma terk etmeye yazgılı burjuva toplumunun resmini görüyoruz. Üretim güçlerinin evrensel gelişimi görünüşte kapitalizm sonrası bir topluma geçilmesini gerektirmektedir. Mübadelenin evrenselleşmesi, meta üretiminin genelleşmesi ve yeni evrensel sınıf olan proletaryanın doğuşu birbiriyle yakından ilişkilidir. Marx ve Engels'in yazdığı gibi;

> Kendisi için gerçekleştireceği her türlü eylemden yoksun bırakılmış günümüz proleterleri, sadece onlar, kendileri için tam ve artık kısıtlanmayacak bir eylemi gerçekleştirebilme konumundadırlar. Bu eylem üretici güçlerin tümüne el konulması ve bunun sonucunda her türlü kapasitenin geliştirilmesinden ibarettir. (1976a; s. 87)

Proletaryanın, işbölümünün doruğa ulaşması sonucu ortaya çıkmasıyla, komünizm sanki burjuva toplumunda içkin hale gelir. Balibar'ın gözlemine göre: "Proletaryayı 'evrensel sınıf' olarak gören tez... Marx'a, mevcut koşullardan komünist devrimin yakın olduğu sonucunu çıkarma olanağı verir" (1995; s. 40).

Bu aşamada, Marx'ın gerçek bir işçi hareketini, yani Britanya'daki Çartistleri nasıl analiz ettiğini görmekte fayda var. Marx'a göre, Britanya Sanayi Devrimi'nin canlı kapitalizminin, dinamik ve radikal bir işçi hareketi yaratması kaçınılmazdı. 1838 Halk Çartında [Yasasında], erkeklere genel oy hakkının ve diğer demokratik reformların yanı sıra işgününün kısaltılması da talep ediliyordu. Hatta Engels bu çartı orta sınıf hukukunun

yerini alacak olan bir "proletarya hukuku" önerisi diye nitelemişti. Alan Gilbert, Marx'ın Çartizm'in çeşitli veçhelerini: "Sendikalaşmak, iş haftasının yasal olarak kısaltılması ve oy hakkı için mücadele edecek radikal bir partinin kurulması ve nihayet sosyalist devrim... " biçiminde özetleyerek, "işçi sınıfı hareketinin yeni stratejisini oluşturduğunu" düşündüğünü yazıyor (1981; s. 53). Bu tür bir yorumu başka marksist yorumlar izlemiştir; bunlardan biri de E.P. Thompson'ın *The Making of English Working Class* (İngiliz İşçi Sınıfı'nın Doğuşu) adlı çalışmasıdır (1970). Thompson basit indirgemecilikten kopmuş olduğu halde, Çartizmin doğuşunda "sosyal varlık" ile "sosyal bilinç" arasında doğrudan bir bağ bulunduğunu söyler.

Çartizmi daha yakın tarihlerde incelemiş olanlardan Stedman Jones bu marksist gelenekten koparak, işçiler ile siyaset arasındaki bağlara yeni bir gözle bakmamıza yardımcı olmuştur. Jones bir yanda işsizlik ve yoksulluk gibi hoşnutsuzluk nedenlerini araştıran Engels ve diğerlerini, öte yanda Çartist söylemdeki sınıf antagonizması kanıtlarını eleştirir. Jones, bu konuda problematik olan nokta, "iki kanıt türünün birbiriyle ilişkilendirilme tarzıdır" diyordu (Stedman Jones, 1983; s. 19). Hoşnutsuz işçilerle Çartist siyasal hareket arasındaki sezgisel bağlantı "deneyim" ya da "bilinç" gibi basit terimlere dayandırılamazdı. Stedman Jones yeni ama ikna edici bir tarzda, "siyaseti yaratan bilinç (veya ideoloji) değildir, tersine, siyaset bilinci yaratır" diyen geleneksel sava karşı çıkıyordu (aynı yerde, s. 19). Bir araştırma programı olarak, bunun anlamı, "belirli önermeleri, ifadesi oldukları düşünülen varsayımsal bir deneysel gerçeklikle doğrudan bağlantıya geçirmek yerine", Çartist hareketin diline, sözcüklere atıf yapmayan yeni bir ağırlık kazandırmaktı (aynı yerde, s. 21).

Sonuç olarak, Marx proletaryayı tarihin evrensel öznesi yeni, kolektif ve en sonunda sınıfsız bir sosyal düzenin müjdecisi ilan etmekle gerçek bir efsane yaratmıştır. Marx "vizyonda" büyük, ama ayrıntılarda zayıftı. Marx'ın mirasının büyük bölümünde olduğu gibi, bu alanda da bir muğlaklık vardır. Bir yandan, işçiler hakkında deterministik, yapısalcı ve ekonomist tarzda düşünürken aynı zamanda işçilerin kendileri için eylemine de vurgu yapar. Marx'ın komünist politika anlayışında ikameciliğin en ufak bir izi yoktur ve onun siyasi mücadele anlayışı sekterlikten olduk-

ça uzaktı. İşçi sınıfının yaratıcılığı ve kendi kendine organize olabilme yeteneği üzerine Marx'ın yaptığı vurgu, 150 yılı aşkın zamandır aktivistlere esin kaynağı olmuştur. Marx'ın daha dogmatik takipçileri onun eserinin teolojik yanını vurgulayarak ve toplumsal ve siyasal gerçeklerin kavranmasını önlemişlerdir. Bu konuda en ileri gidenler, Marx'ın kitlelerin kendi eylemlerinin yerini alacak ve marksist ruhban arasında doğrunun ve yanlışın hakemi olacak Parti diye yeni bir aktör yaratan Sovyet takipçileridir.

Lenin, Sovyetler ve İşçiler

1890'ların ortasında, henüz gelişmekte olan Rus işçi hareketi marksizmle tanıştı. Sık sık belirtildiği gibi, sanayi kapitalizmi ile marksizm Rusya'ya aşağı yukarı aynı anda adım attı. Oskar Anweiler'ın yazdığı gibi, bu özgül durumda "Yeni doğan Rus işçi hareketi, kendi kurtuluş şemalarında proletaryaya mesihçe bir kurtarıcılık rolü yükleyen Marksist entelijansiyanın tam kontrolü altına girdi" (1974; s. 27-28). Böylece, beklenenin aksine, marksizmden esinlenerek, devrimci kalkışmada anahtar rolü oynayan ilk işçi hareketi Almanya değil Rusya'nınki oldu. 1905 Sovyetlerinden 1917 demokratik ve sosyalist devrimlerine dek bu hareket belirleyici bir rol oynayacaktı. Rusya'da kapitalizmin özellikle eşitsiz gelişmesinin ve Birinci Dünya Savaşı'nın özgül bir ürünü olan bu devrim, kısaca "işçi devleti" diye tanınan şeyin simgesi oldu. Ama bu dramatik ve sona ermiş sosyal emeğin kaderi özet olarak neydi?

1917 Şubat'ında Çarlık hükümeti devrildiğinde fabrikalardaki işçiler eyleme geçtiler. Her türlü baskının sona ereceği yolunca gerçekçi olmayan, ütopik sayılabilecek fikirler hâkim oldu. Anarkokomünizm ve anarkosendikalizm söylemleri ortodoks Menşevizmin, hatta Bolşevizmin daha ağır başlı marksizmleriyle rekabette ağır basmaya başladı. İşçi kontrolü doğrultusunda, yeni yeni başlayan ve kısmen kendiliğinden gelme bir hareket içinde fabrika komiteleri birçok işyerinde idareyi ele geçirdi. Ekonomik kaos ve planlamanın iflası ek bir itici faktör oldu ve işçi yığınları arasında radikalleşmeyi büsbütün hızlandırdı. Ortodoks marksistler, üretimde devlet kontrolünü öngeren düzenli programlarını koruyorlar, ama fabrikalardaki işçiler doğrudan denetim ve kendi kendini yönetim talep edi-

yorlardı. Bu, şüphe yok ki, yeni doğan yarı demokratik ulus-devletin ekonomik realitelerine pek aldırmayan, karışık ve tam gelişmemiş bir hareketti. Gene de o günleri izleyen belirleyici nitelikteki birkaç yıl içinde Bolşevikleri "işçi denetimi" sloganını gönülsüzce de olsa desteklemeye zorladı.

Daha geniş, ama bundan bağımsız bir cephede Sovyetler yeniden şekilleniyor ve özellikle işçileri ve askerleri yeni düzenin yönetimine katıyordu. İşçilerin ve askerlerin dinamik ve yarı kalıcı meclisi olarak Petrograd Sovyeti bu alanda başı çekiyordu. Bu kaotik topluluğun marksistleri, kuşkusuz 1871 Paris Komünü'nü anımsamaktaydılar. Sovyetlerde yavaş yavaş düzen sağlandı, temsilci sistemi düzenlilik kazandı, komiteler rutin çalışmaya başladılar. Birkaç ayda, Yürütme Komitesi içinde "acil" siyasi kararları alma yetkisiyle donatılmış küçük bir büro oluştu. Anweiler'ın sözleriyle, "Böylece, Petrograd Sovyeti, geçici bir devrimci örgütten iyi örgütlenmiş bir yönetim mekanizmasına dönüşmüştü" (aynı yerde, s. 108). Kuşkusuz, böyle bir adım zorunluydu ve onu illa ki bürokratlaşmanın "demir yasası" diye nitelemek doğru değildi; ne var ki, bu değişiklik, sonuçta bu ve benzeri yapıların işçi kitlelerinden uzaklaşmasına yol açtı.

Sovyet örgütlenmelerinin ve işçi denetimi hareketinin oluşturduğu keşmekeş çok geçmeden Rusya'da marksist hareket içinde keskin bir tartışmanın çıkmasına neden oldu. Hareketin tartışmasız fikrî lideri olan Lenin, 1917'de, işçilerin "kendi kendilerini yönetmeleri" konusunda gerçek anlamda oluşmuş bir görüşe sahip değildi. İşçiler arasında taban hareketlerinin teşvik edilmesinin ateşli bir taraftarı olmasına rağmen, kendi kendini yönetimi oldukça sınırlı bir tarzda algılıyordu. Lenin'e göre sosyalizm, üretim araçları üzerindeki işçi denetiminden çok, devlet üzerinde Bolşevik Partisi aracılığıyla sağlanacak işçi denetimi ile gerçekleşecekti. 1919'da henüz tam gelişememiş işçi denetimi hareketinin yerini, kesin bir şekilde, sanayinin merkezileşmiş yönetimi ve her şeyin devletleştirilmesi aldı. Lenin'in 1918'de kaleme aldığı *Sovyet Hükümetinin Yeni Acil Görevleri Üzerine Tezler*'de yaptığı çağrı yeni havanın iyi bir örneğiydi: "İş sırasında Sovyet yöneticilerin tek adam iradesine itaat! Soru sormaksızın itaat!" (Lenin, 1970; s. 680). Parça başı iş, Taylorizm ve sonuca göre ödeme yöntemi yeni Sovyet usulü çalışma haline gelmişti; buna kar-

şı koymak ise Lenin için, tek kelimeyle "küçük burjuva anarşisinin etkisi" altında kalmaktı.

Bu ütopyadan olağan iş yaşamına geri dönülmesinden doğal olarak yararlanacak olanlar sendikalardı. 1919 yılına gelindiğinde Rusya sendikaları etki alanlarını genişletmiş ve fiilen devlet aygıtıyla bütünleşerek sanayiyi yönetir olmuşlardı. Ama, Robert Daniels'in söylediği gibi, "Sendikaların yönetimdeki ayrıcalıklarının öteki yüzü, işyerlerinde iş disiplinini ve üretkenliği korumaktı ve grev organize etmek yerine grevleri önlemekle sorumlu kılınmalarıydı" (1969; s. 120). İşçi denetimi söyleminin yerini artık "randıman" ve Taylorist çalışma sürecinin dili alıyor; sendikalar, emekçi yığınları arasında "işçi sınıfı partisi"nin "transmisyon [aktarma] kayışları" haline geliyordu. Bu yeni çalışma disiplininin yetersiz kalması halinde, Troçki'nin 1920'de savunduğu gibi, çalışmanın tam militarizasyonu uygun olacaktı:

> Eğer ciddi anlamda planlı ekonomiden söz ediyorsak, ki bu ekonomide amaç birliği merkezî olarak sağlanır ve emek güçleri merkezî plana göre çalışmakla yükümlüdürler... işçiler Rusya'nın orasında burasında dolaşamazlar. Tıpkı askerler gibi oraya buraya gönderilmeleri, atanmaları, komuta altına alınmaları şarttır.
> (aktaran Daniels, 1969; s. 121)

Bütün bu tartışmalar sırasında, böylesi beklenmedik saldırıya maruz kalan ve yeni düzene öncülük edecek sınıf olduğu farz edilen işçi sınıfı giderek azalıyordu. Birinci Dünya Savaşı'nı 1918'den 1921'e kadar emperyalist müdahale ve aynı dönemde Bolşeviklerle düşmanları arasındaki korkunç iç savaş izledi. Sanayi işçilerinin sayısı 1917'de 3 milyonken 1918'de 2,5 milyona, 1920'de 1,5 milyona düştü, 1921'de 1,25 milyonun altına indi (Furedi, 1986; s. 16). İşçi sınıfındaki bu toplumsal ayrışma sürecinin Bolşevikleri işçiler adına hareket etmeye zorlayıp zorlamadığı, yanıtı verilmemiş bir sorudur. Ama kesin olan şudur ki, işçi demokrasisi yöneliminin arkasındaki toplumsal güç artık ciddi bir dağılma riski ile karşı karşıyaydı. İşsizliğin artması bir yandan, işçilerin siyasal yaşamdan dış-

lanmaları öte yandan, bir zamanların capcanlı işçi hareketi için tüm 1920'li yıllar boyunca ölüm çanları çaldı. 1930'lara gelindiğinde, Sovyet işçilerinin bir sınıf olarak uyumlu ve kolektif hareket edebilme yeteneği tümüyle yok olmuştu.

1917'de erken ilan edilen "işçi devleti"nin "yozlaşması" üzerine anlatılan pek çok öykü vardır. Bu kitabın bakış açısından belirtilmesi önemli olan nokta, bizzat o "işçi devleti"nin liderlerinin o devlette işçilere biçtikleri tali roldür. Hem İkinci, hem de yeni kurulmuş Üçüncü Enternasyonal'e hâkim olan ortak marksist söylem özünde prodüktivistti. Siyasi iktidarın zapt edilmesi ve merkezî planlama, sistemin vaat edilmiş topraklara yerleşmesi için yeterli sayılıyordu. Carmen Sirianni şunu kaydediyor: "Lenin kendi kendini yönetme sorununu, bütün nüfusun ekonomiyi yönetme görevlerini yerine getirebilecek şekilde tam eğitimli olacağı ileri bir tarihe erteledi" (1982; s. 260). Bu arada, Marx'ın kaba evrimci bir yorumuyla, *üretici güçlerin geliştirilmesi* sorunu *üretim ilişkilerinin* dönüştürülmesinin önüne geçti. Lenin işyerini, Marx'ın gerçek dönüşüm vizyonunda öngörüldüğü gibi, çatışan toplumsal ilişkilerin merkezi olarak değil, sadece nesnelerin üretildiği yer olarak görüyordu.

Burada söz konusu olan Rus devriminin, komünizmin uyumlu gelişimi içinde kan ve çatışmalardan arınmış gerçeklere aykırı bir versiyonunu aktarmak değildir. S.A. Smith'e göre, Bolşevikler 1918'de "insafsız bir ikilem"le karşı karşıyaydılar: "Demokratik bir sosyalizm kurmak istiyorlardı, ama öncelikleri üretim güçlerinin yeniden inşası, özellikle iş disiplininin tekrar sağlanması olmak zorundaydı" (1983; s. 264). Bu açmazın zorlayıcı yanını sorgulayabiliriz, ama yorum yerindedir. Ancak sorun daha derindir. Adına "proletarya diktatörlüğü" denilen tek parti yönetimi ve onun işçi sınıfının kendi eylemi yerine ikame edilmesi, gönülsüzce razı olunmuş zor bir tercihten daha fazla bir şeydi. Kapitalist çalışma sürecinin, iş disiplininin ve emeğin yoğunlaştırılmasının benimsenmesi kısa vadede kaçınılmaz olsa bile, Lenin dahil Bolşevik teorisyenler bunun uzun vadede sosyalizmi kurmakla bağdaşmayacağının pek de bilincinde gözükmemektedirler. O zaman ortaya çıkan sorun, diğer marksist akımların bütün bu sorunları daha iyi kavrayıp kavramadıklarıdır.

Genç Sovyet devletinde derece derece tutarlılık taşıyan çeşitli muhalif akımlar vardı. Ancak, Sol Komünistler'in lideri V.V. Ossinski, *Komünist* dergisinde Lenin'e, Marx'ın unutulmuş ilkesini anımsatabiliyordu: "İşçi sınıfının kurtuluşu ancak kendi eseri olacaktır". Ossinski, yazdığı dikkate değer bir dizi makalede, bütün marksistlerin bilmesi gereken bazı temel marksist doğruları yüksek sesle telaffuz etti. Örneğin bunlardan ilki, "devletleştirme demek sosyalizm demek değildir, işçilerin demokratik denetimi olmazsa, sonuçta bürokratik bir merkeziyetçiliğe dönüşür"dü. "Sosyalizm ve çalışmanın sosyalist örgütlenmesi ya bizzat proletarya tarafından gerçekleştirilecek ya da hiç gerçekleştirilemeyecekti" (aktaran Sirianni, 1982; s. 149). Ossinski, kapitalist çalışma sürecinin tipik örneği olan Taylorizmin işçi sınıfının dayanışmasını yok edeceğini kavramıştı. Sosyalist devletin maddi temellerinin sağlamlaştırılması için emeğin üretkenliğinin artırılması gereğini anlıyor, ama Lenin'i emeğin üretkenliği ile emek yoğunluğunu karıştırmakla suçluyordu. Lenin bu ayrıntılı eleştirilere doyurucu bir yanıt vermedi.

Daha geniş bir çerçeveye geçersek, aynı dönemde var olan ve işçilerin kendi eylemlerine çok daha olumlu yaklaşan alternatif bir marksist gelenekten söz edebiliriz. Rosa Luxemburg, Anton Pannekoek ve Antonio Gramsci bunu [Rusya'da olan biteni] "Kapital'e karşı devrim" diye adlandırdılar (Gramsci, 1977). Gramsci bu sözle, Rus halkının fiilen egemen eğilim olan Marx'ın *Kapital*'inin evrimci yorumuna karşı çıkan bir devrim yaptıklarını anlatmak istiyordu. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde fabrika komitelerinin yaygın şekilde fışkırması, "konseyci" perspektifi gündeme getirmişti. Carmen Sirianni şöyle diyor: "Fabrika konseyleri yeni bir bilinç oluşturulmasının maddi ve örgütsel temeli olacak ve işçileri, teknik ve ruhsal bakımdan, toplumu burjuvazisiz yönetmeğe hazırlayacaklardı" (1982; s. 338). Bunun o sırada gerçekleşememiş olması, bu unutulmuş komünist geleneğin önemini bugün bile azaltmaz.

İşçi Sınıfı Nerede?

İlk işçi devleti çöküşe geçip de kapitalist olmayan –ama sosyalist de denemeyecek– soğuk bir konuma yerleşince, ortodoks marksistler temel

savları yeniden doğrulamak için yoğun bir çabaya giriştiler. Üçüncü (yani Komünist) Enternasyonal bu proleter Mesihliğini bütün dünyaya –bu arada, marksist anlamda bir proletaryanın bulunmadığı ülkelere de– yaydı. Marksist-Leninist sistemde –bu yarı dinde– proletarya başaktör olmaya devam ediyordu. Kurtuluş yolu gene işçi sınıfından ve "proletarya diktatörlüğü"nden geçmekteydi. Herhangi bir dini sistemde olduğu gibi, Marksizm-Leninizmde de, teoriyi hiç değilse bir ölçüde gerçekliğe uydurabilmek için birçok dolambaçlı ve zorlama girişimde bulunuldu. "Devrimci ittifak"ın doğası, devrimin tipi ve devrim sonrası devlet üzerine sayısız yeni formülasyon geliştirildi. "Reel olarak yaşayan sosyalizm" 1989'da çökene kadar, bu teolojik ayrıntılar üzerinde keskin tartışmalar, ideolojik bölünmeler ve fiili çatışmalar oldu.

Önemli görülen bir soru da işçi sınıfının devrime katılma derecesiydi. Son çözümlemede başaktör kabul edilen proletaryanın ortalıkta olmadığı bir sosyalist devrimin fazla anlamı yoktu. 20. yüzyılın belli başlı devrimleri üzerine sosyolojik araştırmalar yapan ve bunların işçi sınıfı bileşenini arayan James Patras şu sonuca varıyordu: "Her durumda, devrim sosyalist karakterdeydi, çünkü devrimci örgütlenmenin düşüncelerini ve pratiklerini işçi sınıfının mücadelesi derinden etkilemişti" (1978; s. 40). Rusya'dan Çin'e, Vietnam'a, Küba'ya kadar, devrimler üzerine yapılan tarih araştırmalarının ortaya koydukları kanıtlara rağmen Petras devrimlerde proletaryayı işbaşında görmekte ısrarlıdır. Yadsınamaz kanıtlarla karşılaştığında da, gerçek proleterlerin çıkarlarını "temsil eden" proletarya partisinden söz eder. Sosyalist devrimlerde işçi sınıfı sorunu "karmaşık ve diyalektik"tir (aynı yerde, s. 57), ama şema geçerliliğini korur.

Ortodoks marksist kurgunun sürmesinin nedeni, işçi sınıfı ve devrimler hakkında mistik bir görüş yaratmış olmasıdır. Örneğin, Petras şunu savunur: "İncelemiş olduğumuz devrimlerin gelişmesinde işçi sınıfının stratejik önemi, her şeyden önce, sosyalist amaçlar koymada nitel üstünlükteki kapasitesinden ileri gelir" (1978; s. 63). Ancak bu kapasite, bırakalım doğrulanmayı, incelenmemektedir bile. İşçi sınıfının kendi eylemliliğinin, en taraflı sempatizan gözlemci tarafından bile saptanamadığı durumlarda ise, proletaryayı "temsil etmek" üzere parti devreye soku-

lur. Marksizmin evrimciliğe olan eğilimi en tam ifadesini aşağıdaki satırlarda bulmaktadır:

> Devrimci dönüşüme giden *süreç* partinin örgütlenmesi ve ideolojisinin söz konusu olduğu kurucu (formatif) dönemle *başlar*. Onu kuvvetlerin toplandığı, kitleler arasına kök salmdığı, bir kitle aidiyetinin kazanıldığı sınıfsal ve siyasal mücadeleler dönemi *izler* ve *nihayet* iktidar ele geçirilir. (Petras, 1978; s. 37, ek vurgu)

Ah, keşke hayat bu kadar kolay olsaydı...

Batı marksizmini uzun yıllar meşgul eden tartışmalardan bir diğeri de, kim gerçekten işçi sınıfına dahildir ve marksist onay mührüne layıktır, sorusudur. Eğer önümüzdeki sosyalist devriminin başaktörünün tam tamına kim olacağını bilmek durumundaysak, işçi sınıfının bileşimi de yaşamsal önem kazanacaktır. Gerçek proletarya sosyalizminden her sapmayı "küçük burjuva" diye yaftalamak, proletaryanın saflığı için verilen mücadelenin ne kadar derine indiğinin bir göstergesidir. Proleter olmayanlar da demokrasi mücadelesine kabul edilirler, ama devrimin sosyalist aşaması başlar başlamaz, bizim düşmanımız oluverirler. İşçi sınıfının sınırları konusu kimsenin anlayamayacağı bir sosyolojik tartışma değildi. Aksine, bu tartışma devrimci projenin sağlamlığı açısından büyük önem taşıyordu. Ortodoks marksistlerin, üniter kapitalizm kavramı ile, işçi sınıfını tarihin önlenemez ilerlemesinin öznesi sayan bu çok teleolojik görüş el ele gitmekteydi.

İnsana garip görünen, ama hayli eleştirel içerik taşıyan bir tartışma da, üretken emek ile, proletaryadan sayılmayan üretken olmayan emeğin doğru marksist tarifleri konusundaydı. Nikolas Pulantzas, Foucault'yu keşfetmeden önce, sınıfı açıklamak için ayrıntılı bir çerçeve geliştirmiş ve işçi sınıfının sadece ezilen üretken, ücretli kol işçilerinden oluştuğu sonucuna varmıştı (Pulantzas, 1975). Üretken emek artıdeğer yaratırken, üretken olmayan emeğin, örneğin devlet memurlarının, hizmet sektörü çalışanları veya yöneticilerinin ücreti bu kaynaktan ödenirdi. Marx'ın kendisi bile eğlence sektöründe çalışanlarının ve okul öğretmenlerini sermaye tarafından istihdam edilmeleri halinde üretken saymış-

ken, Pulantzas Marx'tan daha "marksist" davranıyordu. Ona göre, sadece maddi meta üretiminde çalışanlar üretkendi. Bu ayrımın çağrıştırdığı kuvvetli ahlaki mülahazaları bir yana bırakıp, konunun özünü bir toplu iğne başında kaç meleğin dansettiği münakaşasını hatırlayarak sorgulamamız gerekir. 1968 sonrasında bu tartışmalar yapılırken, işçi sınıfı neredeyse yok olmak üzereydi.

Bu konuda bir dönüm noktası sayılabilecek olay, 1980'de André Gorz'un *Elveda Proletarya* (1983) adlı kitabının basımı oldu. 1960'ların başlarından beri sanayi sosyologları, özellikle Fransızlar, geleneksel işçi sınıfının "zayıflaması" ve sanayi ötesi denilen bir toplumun ortaya çıkışı sorunu ile uğraşıyorlardı. Gorz onların geliştirdiği kuramsal-siyasal düşünceleri kendi mantıki sonuçlarına götürdü. Gorz'a göre, 1968'den bu yana gitgide daha belirgin hale gelen "sosyalizmin bunalımı" marksist mitostaki "proletaryanın bunalımı"nın bir yansımasıydı. Gorz, "üretken emeğin, dolayısıyla da toplumsal ilişkilerdeki devrimci dönüşümün muhtemel öznesi olan çok yönlü kalifiye işçinin kaybolması, beraberinde, sosyalist projeyi üstlenerek onu hayata geçirecek olan sınıfın da yok olmasını getirdi" diyordu (1982; s. 39). Gorz bu açmaza sıkı sıkıya marksist kabuller çerçevesinde kaldığından sürüklenmişti. Yazar kitabını, negatif anlam yükü taşımadan "postendüstriyel ütopyalar" diye adlandırılan (bkz. Frankel, 1987), bir hayli Avrupa-merkezci ve hiç de gerçekçi olmayan bir konumu savunarak tamamlıyordu.

Postendüstriyel ütopyacılar, işçi sınıfı konusundaki marksist görüş sermayenin görüşünü yansıtır demekte çok haklıdırlar. İşçiler gerçekten de sosyal işbölümünde sermayenin ihtiyaçlarına göre dağıtılırlar. İşçi örgütleri, örneğin sendikalar, kapitalist topluma meydan okumak yerine üyelerinin bu toplumdaki rollerini yansıtırlar. Gorz'un dediği gibi, "Sermayeyle mücadelesinde, proletarya sermayenin kendisine verdiği kimliği edinir" (1982; s. 39). Daha yüksek ücret talebi, başlangıçtaki sosyalist çağrılardan olan "ücretli köleliğe son" haykırışından çok uzaktır. Buna rağmen, "çalışmanın kaldırılması" için Gorz'un yaptığı yeni/eski çağrı, kapitalizmde çalışmanın aşağılanmasına gösterilen anarşist/ütopik bir tepkiden başka bir şey değildir. Öyle bir çağrı, yeryüzünde ücretli işe girmek için can atan milyonlarca ve milyonlarca insanın beklentilerine yanıt ver-

mez. Burada kesin olan nokta, marksist mitos'un proletaryasının, bir zamanlar var olduysa bile, sahneyi artık terk ettiğidir.

Geleneksel işçi sınıfı devrimci potansiyelini süratle yitirirken, soldaki pek çok kimse 1968 sonrasında devrimci bir özne aramak için yüzünü başka tarafa çeviriyordu. Geleneksel sanayi işçileri sınıfının "burjuvalaşması" kimilerini geç kapitalizmin teknisyenlerine/mühendislerine/bilgisayar uzmanlarına yöneltti. Kim bilir, teknolojinin akkor ateşinde dövülen yeni antikapitalist öncü belki de bu kesimdi. Başkaları, belki de bizzat gözlemledikleri için, 1968 ve sonrasının öğrenci eylemcilerinde devrimci erdem gördüler. Kapitalizmin sınırlamalarıyla eğitimin çatışacağını umdular. Ama bu arayışlardan en etkilisi Üçüncü Dünya'nın ezilen halklarına yönelmekti. Eğer Batı'nın işçi sınıfı yumuşamış ve çürümüşse Üçüncü Dünya'nın cılız ve aç köylüleri kentleri kuşatarak, vaat edilmiş topraklara giden yolu açabilirlerdi. Buna karşılık, Üçüncü Dünya işçilerini bile satılmış ve reformist "işçi aristokrasisi" olarak gören ve gecekondulardaki "marjinaller"in terbiye edilmemiş devrimci tutkularına "devrimci" projenin olası kurtarıcıları diye bakanlar da vardı.

İşçi sınıfı sonrası öznelerin ortaya çıkışı, soldaki bazılarını "sınıftan geri çekilme"nin önlenmesi için çağrıda bulunmaya yöneltti (Wood, 1981). İşçi sınıfı konusundaki geleneksel marksist görüşe getirilen alternatif vizyonlar "stratejik iflas" olarak suçlanırlar, özellikle Gorz "umutsuzluk aşılamak"la itham edildi (aynı yerde, s. 15). Postmarksistlerin "tarihi ve siyaseti rastlantılaştırması" karşısında Woods marksizmin temellerine geri döndü. "İşçi sınıfının potansiyel olarak *tek* devrimci sınıf olduğunu" savunmayı sürdürmek hiçbir şekilde metafizik bir ifade olarak görülemezdi ve işçi sınıfının devrimci bir hareket yaratmamış olması olgusu üzerinde hiç durulmazdı. Woods işçi sınıfının sosyalizmi kurmakta en doğrudan "nesnel çıkarları" bulunan sınıf olduğunu ve bu geçişi yapacak "stratejik sosyal güce" sahip tek toplumsal güç olduğunu söylemekle yetindi (aynı yerde). Burada yaptığım özetlemenin amacı, olaylar tutarlılık ve yeterliliklerini yanlış çıkardığında bile, düşünce sistemlerinin kör bir dogmatizme düşmelerinin ne kadar olağan olduğunu hatırlatmaktır.

İşçi sınıfı konusunda marksizmin içindeki bu tartışmaların ayrıntılarına dalmazsak, daha genel bazı problemleri görmemiz mümkün olur.

Geleneksel marksizmin Gorz gibi kimi eleştirmenleri bile eleştirdikleriyle aynı söylem alanında hareket etmektedirler. Sorun, mevcut adaylar arasında hangisinin o role daha uygun düşeceğini değil, *tek olan* devrimci özneyi aramak gibi gözükmektedir. Dahası, işçi sınıfının bileşimiyle ilgili tartışmanın bütün tarafları, sınıfı daha verimli bir biçimde süreçler halinde kavramak yerine, yapılar aramanın sorunlarıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Sosyal "sistem" ve sınıf "öznesi" söylemine karşılık, Gibson-Graham "Sınıf siyasetini bu gibi kısıtlayıcı ama ayrıcalıklı senaryolardan kurtarmak... ve toplumu, sınıfın çoklu ve çeşitli biçimler alabileceği karmaşık bir birliksizlik olarak kavramak ihtiyacı"nı dile getirmiştir (Gibson-Graham, 1996; s. 58). Şimdi artık kapitalizmi az çok desantralize ve bölümlere ayrılmış olarak, sınıf süreçlerini ise daha fazla çeşitlilik barındıran eşitsiz gelişmiş halleriyle görebiliyoruz. Bu, basitleştirilmiş bir "sınıf ötesi" senaryo değildir.

Postmarksist İşçiler

Bundan önceki altbaşlıkta, işçi sınıfına dair, oldukça garip ortodoks marksist yaklaşımları gördük; biraz da postmarksist temaları ele almakta yarar var. Her türlü özcülüğe karşı, postmarksist teorisyenler, örneğin Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe günümüz sosyal mücadelelerinin çoğulluğu ve siyasetin diğer öğelere bağımlı doğası üzerine vurgu yaparlar. Laclau ve Mouffe 1980'lerin ortalarında şöyle yazıyorlardı:

> Bunalımda olan, işçi sınıfının ontolojik olarak merkez alınmasına, büyük 'd' ile yazılan ve bir toplum tipinden diğerine geçişin kuruculuk momenti diye görülen Devrim'in rolüne, siyasetin momentini anlamsız kılacak, birliğini ve homojenliğini mükemmel şekilde sağlamış hayali bir kolektif irade olasılığına dayanan bir sosyalizm anlayışının tamamıdır. (Laclau ve Mouffe, 1985; s. 2)

Kendi önlenemez yazgısına doğru yürüyen, evrensel bir özne (proletarya) fikri post-yapısalcıların eleştirileri veya 1989'un büyük değişimlerinden sonra reel dünyada meydana gelen olaylar karşısında tutunamamıştır.

Sınıf ve işçi sınıfı hakkındaki geleneksel marksist söylemin paradoksal bir etkisi olmuştur. Bu söylemin karşıtları "sınıfın ölümü"nü ilan ederlerken, köktenci marksistler işçi sınıfının terhis edilmesine gizli gizli ağlarlarken, dışarıya "sınıftan ricat"ın durdurulması çağrısı yapmakla yetinirler. Gerçekten de Gibson-Graham'in şu iddiasına katılabiliriz: "Ölmüş olan veya terhis edilen, hegemonik bir endüstriyel kapitalist kalkınma anlayışının bir parçası olarak ortaya çıkmış işçi sınıfı ve onun misyonu masalıdır" (Gibson-Graham, 1996; s. 69). Bugün biz kapitalizmin çeşitliliğinin ve sosyal mücadelelerin çoğulluğunun daha çok farkındayız. Bu alanda, sınıf mücadelesiyle yan yana ve onunla bütünleşmiş olarak ırk, cins, cinsellik, din, sakatlık ve bölge etmenleri de bulunmaktadır. Artık sosyal dönüşümün tek bir mekânı, tek bir yeri yoktur. Baskıların çok çeşitli olduğu düşünülmekte, direniş merkezleri her yerde ortaya çıkmaktadır. Dönüştürme yeteneği sadece efsanevi proletaryanın –ya da her hangi bir diğer tekil öznenin– ellerinde değildir, toplumun her yanına dağılmıştır.

Bu saydıklarımız 1980'lerin "yeni" sosyal hareketlerinin –öncelikle barış, ekoloji ve kadın hareketlerinin– dile getirmeye başladıkları temalardır. Görünüşe göre sanayi toplumundan postendüstriyel topluma geçiş ortaya yeni bir toplumsal tip çıkarmıştır. Üleşimle ilgili eski anlaşmazlıklar, yerlerini kimlik ve toplumun nitel dönüşümü gibi konulardaki kaygılara bırakmıştır. Başka türlü söylersek, ekonomik vurgunun yerini kültürel vurgu almıştır. "Yeni" sosyal hareketler, geç kapitalizm altında ortaya çıkan yeni antagonizmalara verilen bir yanıt gibi görülmektedir. David Slater bu hareketlerin iç işleyişlerine ilişkin olarak şunu savunuyor: "İç karar mekanizmalarına yüksek düzeyde katılıma verilen önem, işbirliği ilişkileri arayışları, sosyal farklılıklara saygı, kişiler arası ilişkilerin sosyokültürel 'anlamı'... bunların hepsi birlikte, yeni sosyal hareketlerdeki yeniliğin diğer bir temel unsurunu teşkil etmektedir" (1984; s. 7). Burada göz önüne almamız gereken, bu sayılan pratiklerin, daha geleneksel işçi hareketlerine ne ölçüde nüfuz ettiğidir.

Son 10-15 yıl içinde "yeni" sosyal hareketlerin konularına ve hissiyatına çok daha uyumlu bir "sosyal hareket sendikacılığı"nın kimi belirtileri gözlenmektedir. Brezilya veya Güney Afrika gibi yarı periferi ülkeler-

de, hatta Amerika Birleşik Devletleri'nde "yeni sendikacılık"m pratik ve stratejilerinde büyük bir gelişme olmuştur. Sendika içi demokratik işleyiş, cinsler arası eşitlik ve nicelden çok nitel ağırlıklı stratejiler konusundaki kaygılar şimdi daha yaygındır. Devlet merkezli eski stratejilerin karşısına sivil topluma yönelim çok daha güçlü çıkmaktadır. Sendikacılar, işçi sınıfının iki ayrı cinsiyetten oluştuğunu ve ırkın birtakım basit formüllerle aşılamayacak bir sorun olduğunu kabul etmeye eskiye göre daha yatkındırlar. İşçi sınıfı pratiği –düzensiz ve dağınık da olsa– bir anlamda, marksist ortodoksluk çerçevesinde kalan kendinden menkul "temsilcileri"nin peşin hükümlerini aşmıştır.

Geleneksel marksist sınıf görüşünü yıkan tek bir faktörden söz edilecek olursa, o da toplumsal cinsiyettir. Heid Hartmann ilgi uyandıran makalesinde şöyle diyor:

> Marksist analizin "sınıf", "yedek işgücü ordusu", "ücretli işçi" gibi kategorileri, belirli yerleri niçin belirli insanların doldurduğunu açıklamıyor. *Kadınların* aile içinde ve dışında niçin *erkeklere* bağımlı olduklarına ve neden tersi olamadığına dair bize bir ipucu vermiyor. *Marksist kategoriler de, tıpkı sermaye gibi cinsiyet körüdürler.* (Hartmann, 1986; s. 8)

Böylece eleştirinin önündeki duvar bir kez delinince, marksizmin sorgulanmasının feminizmin yıkıcı elinden kurtulabilen, genel olarak sosyal bilimler ve insan bilimleri gibi, pek az alanı kaldı. İşçi sınıfının oluşumu, patriyarkanın nasıl işlediği, iş süreci ve toplumsal cinsiyetle bağımlı yurttaşlık konularındaki anlayışlarımızın tamamı dönüşüme uğradı. Ros Baxandall ve arkadaşlarının yazdıkları makalede, Harry Braverman'ın klasik kitabı *Labour and Monopoly Capital* (1974) için yüksek sesle anımsattıkları "İşçi sınıfı iki cinsten oluşur" cümlesini artık unutmamıza olanak yoktu (Baxandall ve arkadaşları, 1976).

Buna rağmen, marksizm feminist eleştiriye yanıt vermeye başladığında da, bunu kısmi ve çarpıtılmış tarzda yaptı. Bunun bir örneği, 1980'lerde marksistlerin üzerinde hayli çaba harcadıkları ev işi tartış-

masıdır. Bu çaba, kadınların ev işini kapitalist alanın içine çekme ve marksist terminoloji içinde bir kategori haline getirme girişimiydi. Tartışmanın odağı kadının ezilmesi değildi; kapitalizmde ev işinin tam yerini belirlemekti. Önde gelen soru ev işinin artıdeğer üretip üretmemesiydi. Kuşkusuz, kadının ev işini çalışma olarak kabul etmek ileri bir adımdı, ama bu çalışmanın üretken olup olmadığını sorgulamak da geri bir adımdı. Marksizm, kurtulmaya çalıştığında bile, prodüktivist bir mantık içine sıkışmak eğilimindeydi. Sınıf ("son tahlilde" bile olsa) üretime indirgenmiştir, üretim ilişkileri dışında gelişen bilinç ve eylem biçimleri güç bela algılanırlar.

Daha yakın yıllarda, işçi sınıfıyla ilgili eleştirel araştırmaları en fazla etkileyen konu küreselleşmedir. Marx'ın *Grundrisse*'de bu sürece ilişkin parlak önsezileri olmuştu:

> *Dünya* pazarı yaratma eğilimi, doğrudan doğruya sermaye kavramının kendisinde mevcuttur. Her sınır aşılacak bir barikat gibi görülür... Sermaye bu eğilime uygun olarak ulusal sınırların ve önyargıların ötesine geçer... Sermaye bütün bunları yıkar ve sürekli devrimcileştirerek üretici güçlerin, ihtiyaçların genişlemesinin, üretimin çok yönlü gelişmesinin önüne çıkan bütün barikatları yıkıp atar.
> (Marx, 1973; 408-10)

Son onyıllarda başka şeylerin yanı sıra ekonomik ilişkiler de uluslararası bir boyuttan gerçek anlamda küresel bir boyuta büyüdü. Bu durum, çalışma dünyasında geniş kapsamlı etkiler yaratan bir bütünleşme süreciydi. Sermaye, Marx'ın öngördüğü gibi, karşısına çıkan bütün ulusal sınırları yıkıp geçmiştir. Kapitalizm yerküre üzerinde ekonomik, kültürel ve toplumsal yaşamın bütün alanlarına sızmıştır. Yeni "küresel fabrikalar"da, işçiler bir kez daha yalnızca salt meta haline gelmişlerdir. Ulus-devletin devam edip etmeyeceğinin tartışma konusu olabildiği bir çağda, ulus-devlet çerçevesinde mücadelenin verimi düşmektedir.

Sermaye, küreselleşmeyle kol kola, enformasyon (bkz. Castells, 1996) ve enformasyonun hükmettiği teknolojik bir çağa sıçramaktadır.

Bu olgu emek ile sermaye arasındaki ilişkilerin tarihsel tanımını, ikincisinin lehine yeniden yapma sonucunu getirmiştir. Sermaye esneklik ve uyum gücü kazanırken, geleneksel işçi sınıfının giderek dağılması daha belirgin bir hal almıştır. Buna karşılık, emek ve onun örgütleri, katılıkla ve genel olarak yeni düzene uyum sağlayamamakla maluldür. Manuel Castells'in ifade ettiği gibi:

> Tek taraflı yeniden yapılandırma stratejisinin önündeki başlıca engel olan sendikalar kadınlar, gençler, göçmenler gibi yeni işçi türlerini temsil etmeye, özel sektör büroları, yüksek teknoloji sanayileri gibi yeni işyerlerinde faaliyet göstermeye ve dünya çapında şebekeler oluşturan işletmelerdeki yeni örgütlenme biçimlerinde çalışmaya uyum sağlayamadıkları için zayıflamışlardır.
> (Castells, 1996; s. 278)

Öyle anlaşılıyor ki, "yeni" sosyal hareketlerden bir şeyler öğrenmede çok geç kalınmış ya da atalet ve ortodoksluğun ölü toprağı baskın gelmiştir.

Saydığımız tüm bu eğilimlere marksistlerin ve genel olarak radikallerin çeşitli tepkileri olmuştur. Bunlardan biri, "başına buyruk" ulusötesi korporasyonlar ile emeğin eşitsiz koşullarda karşı karşıya geldiklerinden yakınmaktan ibarettir. Bir başka düşünce çizgisi, bütün mevcut kanıtlara rağmen, "işsiz bir gelecek" yazgısı ve felaketi üzerine vaazlar vermektedir (Aronowitz ve Di Fazio, 1994). Buna karşılık, çalışma ve işçiler hakkında yeni bir postyapısalcı anlayışın geliştiğine dair belirtiler de yok değildir. Örneğin, Catherine Casey, yeni enformasyon teknolojilerinin emeği ulusal sınırlar ötesine yayma becerisi aracılığıyla yaratılan yeni bir "desantralize işyeri" kavramını savunmuştur (1996; s. 195). Dahası da, Casey'e göre 1980'lere kadar hâkim olan büro bloku veya fabrikalarla karşılaştırıldığında, çalıştığımız yer daha dağınık hale gelirken, ileri iletişim teknolojileri ve işin yeniden düzenlenmesi işyerini "belki de daha karmaşık bir şekilde desantralize etmekte"dir (aynı yerde, s. 195). Yeni desantralize işyerinin işletmedeki iç etkileri de önemlidir, çünkü giderek iletişim ağı hiyerarşiye üstün gelmeğe başlar.

Sınıfı desantralize biçimde algılamamız, sınıfın demode bir modernist olgu olarak sona erdiğini ileri sürmemizi gerektirmez. Proletaryaya (bunu nasıl tanımlarsak tanımlayalım) özel bir başaktör konumu atfetmekten vazgeçmek de, işçilerin mücadelelerine arkamızı dönmek anlamına gelmez. Kavramamız gereken şey, bu mücadeledenin militan özelliğinin, sosyalizmle eşanlamlı olmadığıdır. Sınıfın sadece işyerinde oluşmadığını ve çok önemli bir kültürel öğeye sahip olduğunu da kavramamız gerekiyor. Ayrıca sanayileşmiş Kuzey ile yoksul Güney'in işçileri arasındaki, kadınlarla erkekler arasındaki bölünmeleri ve çeşitli kılıklarda sürüp giden ırkçılığı da gözden kaçırmamak zorundayız. Çalışma dünyasının desantralize olması, günümüz kapitalizminin bir olgusudur. Onunla başa çıkmanın çaresi, saati geriye çevirip hayali bir proletaryayı tekrar merkezileştirmek değildir. Bunun yerine, toplumun desantralize olmuş doğasından yola çıkan farklılıkları anlayan, hatta onlardan hoşlanan ve geçmişe değil, geleceğe bakan eleştirel bir postmarksist teori inşa edilmektedir.

MUTSUZ EVLİLİK: MARKSİZM VE KADIN

5.

Marksizmin bunalımı"ndan söz edildiği 1970'li yıllarda feminizmin kuramsal boyutunun ve siyasal nüfuzunun artması rastlantı olmasa gerek. Marksizm, "kadın sorunu" adı altında kadını anonimleştirirken, hatta evcilleştirirken, feminizm kendi gündemini hazırlamaktaydı. Bu bölüm, marksizmin kadın konusundaki "klasik" yaklaşımına kısaca göz attıktan sonra, sosyalizm ile feminizm arasındaki "evlenme" girişimini inceleyecek. 1980'lerde gerek sosyalizm, gerekse feminizm postmodernizm tarafından mercek altına alınınca, sosyalist feminizmin gürbüz bir melez olmadığı anlaşıldı. Şimdi kadınlar için (belki erkekler için de) radikal bir araç olacak yeni bir postmodern feminizm söz konusudur. Marksizm erkek-merkezci tek düşünce tarzı değildir. Ama aşağıda da inceleyeceğimiz gibi, birçok yönüyle erkeğe yönelik olması, onun yeni toplumun kurulmasında yeterli bir rehber ve program olabilmesini önlemeye yetmiştir. Bu bölümü diğer bölümlerden farklı kılan, ilk kez Karl Marx'ın konuya suskun kalması ve toplumsal cinsiyetin ilk "marksist" incelemelerinde, Frederick Engels'in öne çıkmasıdır. Onun çabalarının ne ölçüde başarılı olduğu konusu ise Marksologlar tarafından hâlâ tartışılmaktadır.

Engels ve Aile

Marx'ın olgunluk metinlerinde, kapitalist toplumda kadının yerine ilişkin materyalist bir anlayış için yeterli temel bulma girişimlerine rastlanır (bkz. Vogel, 1983), ama genelde Marx'ın (din, bilim, savaş ve diğer "merkezî önem taşımayan" konular gibi) toplumsal cinsiyet konusunu da çalışma arkadaşı Engels'e havale ettiği kabul edilir. Michèle Barrett 1983'te Marx'ın ölümünün 100. yıldönümü vesilesiyle yazdığı makalede onun toplumsal cinsiyet konusunu ele alışının "dağınık, az ve yetersiz olduğunun çoğunlukça kabul edildiği"ni yazar (1983; s. 199). Samimiyetle söyleyecek olursak, zamanın "feminizme pek de hazır" olmayan politik kültürünü Marx için bir "mazeret" olarak kabul etmek olasıdır. Ancak böyle yapmak, Marx'ı kendi döneminin basit bir ürününe indirgeyerek ona karşı haksız davranmak olacaktır, çünkü o, diğer alanlarda, burjuva sağduyusunun na-

türalistik hayallerini sıyırıp atmakla, analitik canlılığını kanıtlamıştır. Nitekim, Marx'ın kapitalist toplum analizinde geliştirdiği kategoriler, çok daha ileriki bir aşamada, kapitalizmde toplumsal cinsiyet ilişkileri konusunda daha tutarlı bir marksist anlayış geliştirmek isteyen sosyalist feminizm akımı tarafından kullanılacaktır. Bizim şu anda eğileceğimiz konu –fabrika patronu, biraz aykırı ve kişisel olarak Marx'tan daha "liberal" biri olan– Engels'in ünlü *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* kitabında toplumsal cinsiyet konusunda neler söylediğidir (Engels, 1990). Bu temel metinde kadın konusu, aile bağlamında ele alınır.

1884'te yazılan *"Köken"* kitabı kısa sayılabilecek bir sürede bir klasik haline gelmiş, sosyalist gelenekte kitaba aile konusunda ve dolayısıyla da "kadın sorununda" nihai çalışma statüsü verilmiştir. Engels bu çalışmasında, esas olarak toplumun sınıflara ayrışması (ve devletin ortaya çıkışı) ile kadının erkeğe bağımlı duruma gelmesi arasındaki ilişkiyi kuramsallaştırmak istemişti. Yararlandığı başlıca ampirik antropolojik kaynak Lewis Morgan'ın 1877'de yayımladığı *Ancient Society* kitabıydı. Engels'in kullandığı formülasyonlardan biri daha sonra büyük bir marksist tartışmayı başlatacaktı : "Materyalist anlayışa göre, tarihin tayin edici faktörü, son tahlilde, doğrudan yaşamın üretilmesi ve yeniden üretilmesidir" (Engels, 1990; s. 131). Çağdaş sosyalistler ve feministler tarafından sorunun özünün kavranması olarak kabul edilen bu tespit, dikkati toplumun yeniden üretilmesinin toplumsal ve maddi görünümlerine yöneltir ki, bunlar prodüktivist anlatılarda genellikle ihmal edilir. Ne var ki, bu yaklaşım veri olarak, yeniden üretim alanını dişi, üretim alanını ise erkek olarak kabul eder. Böyle bir yaklaşım, erkek-merkezci kategorileri ve düşünce tarzlarını özendirdiği gibi, bu konuda uzun sürecek ikici (düalist) bir düşünce geleneğini de başlatmıştır. Konuya ilişkin olarak Moira Maconachie şöyle diyor: "Aileyi toplumsal üretimden ayıran ve kadınları ev alanıyla sınırlayan bu kavramsal ikicilik, feminizm için fazla yararlı değildir" (1987; s. 107). Burada, tarih ve toplumsal değişmenin, "erkek" üretim alanından kaynaklandığı kabul edilmektedir.

Bu çıkış noktasından hareket eden Engels, aynı mantığın sonucu olarak kadınların kurtuluşunu üretim alanına daha fazla girmelerinde bulur. Engels'e göre:

> Kadını özgürleştirmek ve erkeğe eşit kılmak, kadın toplumsal üretim faaliyetinden uzak tutulduğu ve özel ev işlerine mahkûm kaldığı sürece mümkün değildir ve olamayacaktır. Kadının kurtuluşu, ancak geniş ölçekte ve toplumsal çapta üretime katıldığı, ev işi onun artık çok önemsiz bir zamanını aldığı takdirde mümkündür. (Engels, 1990; s. 262)

Bu ifade bir yandan kaba bir prodüktivist mantık içermekte –fabrika çalışması kimi, neden kurtarsın ki?–, öte yandan, kadının ev işinin sorumluluğunu "doğal" olarak yüklendiği türünden cinsiyet ayrımcı bir varsayımla sürmektedir. Ayrıca, bu varsayımda, söz konusu sürecin toplumun sınıflara ayrışmasındaki yeri de belirsizdir. 1917 Rus Devrimi'nden sonra ortaya çıkan devlet sosyalizmi toplumlarında, Engels'in bu kesin ifadesi, prodüktivist mantığı ve kadının gerçek anlamda kurtuluşunun sağlanamamasını haklı göstermek için *ad nauseam* [bulantı verecek kadar çok] tekrarlanıp durmuştur. Bu bilinçli körlük 1970'lerde bir Yugoslav yetkilinin ifadesinde doruğa ulaşmıştır: "Marksistler kadının eşitsiz konumunun erkeğin baskısından ileri gelmediğini saptamışlardır... Bu nedenle, kadının kurtuluşunu gerçekleştirmenin biricik yolu... devrimci mücadele yolunu... benimsemekten geçer" (aktaran Molyneaux, 1981; s. 177).

Engels, büyük ölçüde Morgan'dan kaynaklanan, antropolojik yaklaşımında, cinsler arası ilişkilerdeki dönüm noktasını ataerkil klan sistemine geçiş olarak görür. Bu geçiş özel mülkiyetin ortaya çıkması ve sınıflı toplumun gelişmesinin önkoşullarını yaratacaktır. Engels'e göre, cinsler arası ilişkilerde "analık hakkının yıkılması *kadın cinsinin dünya çapındaki tarihsel yenilgisi* idi. Erkek evde de komutayı ele aldı, kadının konumu alçalarak köleliğe indirgendi; kadın erkeğin hazzının kölesi ve salt çocuk üretme makinesi haline geldi" (1990; s. 165). Soyun kadından geçmesi ve komünal hanede kadının üstünlüğü Engels'e göre *status quo ante* [eski statüko], ama bu tartışmasız bir doğru değildir. Artık "avcı erkek" mitosu fazla inandırıcı bulunmamaktadır. Engels, özünde, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde doğalcı bir bakış açısını benimsemiş, kadının ev ve aileyle ilgili sorumluluklarını kabul etmiştir. Ayrıca, Engels'in yaklaşımı, kadının rolünü, o zama-

nın antropolojisinin ailenin oluşumu anlatılarına bağımlı kılmıştır. Bu görüş cins eşitsizliğini antagonist sınıflı toplumun oluşmasıyla ilişkilendirirken, kadının bağımlılığının tek "maddi" temelinin bu toplum olduğunu ileri sürmüştür. Engels'e göre, "Evlilikte erkeğin üstünlüğü onun ekonomik üstünlüğünün basit bir sonucudur ve bu ekonomik üstünlüğe son verilmesiyle kendiliğinden ortadan kalkacaktır" (aynı yerde, s. 181).

Engels'in, hiç değilse Marx'tan farklı olarak toplumsal cinsiyet konusuna ciddiyetle eğildiğini kabul etsek ve bir başlangıç çalışması olduğunu göz önüne alsak bile, *Köken* kitabında ciddi sınırlamalar bulunmaktadır. Engels'in kapitalist toplumun gelişmesi konusundaki prodüktivist önyargısına yukarıda değinmiştik. Kitap, aynı zamanda kısmen Marx'tan miras kalan (ama onun tek mirası olmayan) ekonomik determinizmle de maluldür (bkz. birinci bölüm). Engels'in yaklaşımında cinsiyete bağlı işbölümü konusunda doğalcı bir özellik vardır. Kuşkusuz bunun teknik ("maddi") bir yanı bulunmaktadır ve Engels bunu incelemiştir; ama bu arada cinsiyete dayalı işbölümü etrafında toplumsal olarak şekillenmiş hiyerarşik toplumsal cinsiyet ilişkilerini unutmuşa benzer. Maconachie'nin de söylediği gibi, "Kadının erkekle olan ev ilişkisini doğallaştırmak kadınla erkek arasında herhangi bir görev değiş tokuşu olabileceğine dair stratejik olanakları görmemizi engeller ve böylece mevcut ev düzenini değişmez gibi gösterir" (1987; s. 11-12). Kapitalizm öncesi toplumlar içinse, Engels, ne kadının ev dışındaki rolü üzerinde durur, ne de (çocuk bakımı, sosyalleştirme, beslenme, giyinme vb) işgücünün yeniden üretilmesine ilişkin toplumsal faaliyetin kapitalist sistemin ortaya çıkışıyla olan bağıntısını açıklar.

Engels'in ve Marx'ın toplumsal cinsiyet sorunlarındaki tutumlarına daha geniş bir açıdan bakacak olursak, biri aile, diğeri ise ücretli emek olmak üzere iki konu üzerinde yoğunlaşmamızda yarar var. Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde kökü sosyal işbölümü içinde olan bir aile kavramı geliştirmişlerdi. Marksizmin kurucuları için bu işbölümü "başlangıçta cinsel eylemdeki işbölümünden başka bir şey değildi" (Marx ve Engels, 1976a; s. 44). Toplumda "doğal" olduğu kabul edilen işbölümü, ailedeki bu "doğal" işbölümünün uzantısı olarak buradan doğar. Ama daha sonra, ihtiyaçların artması yeni sosyal ilişkileri yaratır ve aile doğmakta olan kapitalist sisteme

göre ikincilleşir. Marx ile Engels, *Alman İdeolojisi*'nde genel bir kuramsal sav geliştirerek şöyle derler: "Hem kişinin kendisini çalışma sürecinde yeniden üretmesi, hem de yeni hayatın döllenmesi açısından hayatın yeniden üretilmesi şimdi ikili bir ilişki olarak gözükür: Bunlardan biri doğal, diğeri ise toplumsal bir ilişkidir" (aynı yerde, s. 43). Bu bağlamda önemli olan, doğal ve toplumsal arasındaki bu kesin ikiciliğin Marx'ın olgunlaşmış yapıtlarında, örneğin *Kapital*'de aşılmış olması, ama Engels'in bunu *Köken* kitabında toplumsal cinsiyet ilişkilerini ele alırken neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlamayı tercih etmesidir.

Alman İdeolojisi'nin ütopik, hatta feminist yaklaşımını koruduğu nokta, ailenin geleceğiyle ilgilidir. Kısaca da olsa, kitabın bir yerinde, Marx ve Engels komünist toplumda "bireysel ekonominin aşılmasının, ailenin aşılmasından ayrılamayacağını" söylerler (Marx ve Engels, 1976a; s. 402). Bununla birlikte, Engels, *Köken*'de proleter ailenin erdemlerini ölçüsüzce övme eğilimi gösterir. Burjuvazi için evlilik bir çıkar sorunudur ve Engels de çeşitli çifte standartları etkileyici bir dille anlatır; ama proleteryada "tipik tekeşli ailenin bütün temelleri ortadan kalkmıştır. Orada mülkiyet de yoktur, oysa monogami ile erkek egemenliği mülkiyeti korumak ve miras bırakabilmek için oluşturulmuştur; dolayısıyla bu erkek üstünlüğünün işler olması için hiçbir özendirme kalmamıştır" (Engels, 1990; s. 179). Engels'e göre, işçi sınıfı içinde "kişisel ve toplumsal koşullar" tayin edicidir ve üstün olan "bireysel cinsel aşk"tır. İşçi sınıfı ailesinin bu tarz idealleştirilmesi Engels'in konumunda olan bir erkek için bile bağışlanmaz niteliktedir, çünkü en azından aile içi şiddet konusunda adli makamlara yapılan şikâyetlerden haberi vardı. Engels bu şiddeti yumuşak bir dille "tekeşliliğin ortaya çıkışından sonra yerleşik hale gelen kadına karşı vahşetin bir kalıntısı" olarak niteler (aynı yerde, s. 181). Sonraları, devlet sosyalizmi toplumları da kadının ezilmesini kapitalizmin talihsiz bir "kalıntısı" olarak mazur görecektir.

Ücretli emek konusuna gelince, ifade etmek gerekirse, Marx ücretli emekçiyi hep erkek olarak kabul etmiştir. Marx'ın *Kapital*'inin birçok yerinde kadın işçilere ve onların durumlarına çeşitli atıflar vardır. Marx, kapitalistin kadın, çocuk ve vasıfsızlar gibi "ucuz işgücü" istihdamına kaymasına olanak sağlayan makineleşmenin etkileri üzerine özellikle odaklaşır.

Kapital'in en iyi ifade edilmiş sayfalarından bazılarında kadın işçilerin toplumsal konumlarının kötüleşmesine değinen Marx ısrarla kadınların daha iyi "korunması" çağrısında bulunur. Ama her ne olursa olsun, asıl odak "model" erkek işçidir ve Marx "İşçi saflarına kadın ve çocuk işçilerin fazlaca katılması sonucunda, makinelerin erkek işçilerin manifaktür döneminde sermaye despotizmine karşı gösterdiği direnci kırmasını" kınar (1970; s. 402). Böylece, Marx yaklaşımının merkezine erkek işçiyi koyduğu gibi, sanayide istihdam edilen kadın işçi sayısı karşısında (o dönemde bu konudaki bilgiler dikkate alındığında) oldukça haksız bir dehşete düşmektedir. Marx'ın burada bir kez daha "sokaktaki adamın" düşünce ve algılamalarına yenik düştüğü görülüyor; oysa başka konularda, böyle sıradan görüşlerin yapıbozumuna çalışacaktı. Aynı şey daha sonraki marksistlerin, cinsiyet ayrımcı bir toplumun kurallarını sessizce kabul eden cins körü kategoriler kullanmalarında da gözlenir.

Çalışma hayatında toplumsal cinsiyet ilişkileri konusunda Marx ve Engels'in yaklaşımının merkezini "aile ücreti" fikri oluşturur. Buna göre erkeğin aileyi geçindirmeye yetecek bir ücret aldığı varsayılır. O tartışma çerçevesinde Marx, makineleşmenin, "işçi ailesindeki bütün fertleri yaş ve cinsiyet ayrımı gözetmeden kapitalizmin doğrudan tahakkümü altına aldığını" (Marx, 1976; s. 517) söyledikten sonra, böylece sistemin "erkeğin işgücünün değerini bütün ailesine yayarak, onun işgücünü ucuzlattığını" yazar (aynı yerde, s. 518). Marx, ekmeğini kazanan erkeğin, kadınlar ve çocuklar kapitalizmin tahakkümü altına girinceye değin ailesini geçindirmeye yetecek bir ücret aldığını ve makineleşme ile erkek ücretlerinin düştüğünü farz etmektedir ki, bu kavram "ücretlerin düşmesi" konusunda daha sonraki mücadelelerin nedeni olacaktır. Pratikten çok söylemde var olan "aile ücreti" konusu, işçi hareketi içindeki en derin bölünmelerden birinin işaretidir. Sosyalist tarihçiler ve sendikacılar, çalışma dünyasını bütünüyle bir erkek alanı olarak kabul etmişlerdir. Kadın işçiler kendilerine ihtiyaç duyulunca hizmete çağrılan, artık çalışmalarına gerek kalmayınca da evlerine gönderilen "yedek işçi ordusu"nun bir parçasıdırlar ve onlara öyle bakılır.

Sonuç olarak, toplumsal cinsiyet konusunda Marx ve Engels'e yöneltilecek en ciddi siyasal eleştiri, kanımca, liberal feminizmin ilkelerini de-

rinlemesine incelemeden kabul etmeleridir. Burada burjuva liberal ideolojinin bir biçimi söz konusudur ve marksizmin kurucuları buna karşı çıkmamışlardır. Marx ve Engels, örneğin Dühring'in, hakikat ve adalet hakkında birtakım muğlak kavramlara dayalı "ahlaki sosyalizmi"ni keskin bir dille eleştirirlerken, bu konuda neden aynı konuma düşmüşlerdir? Barett bu soruyu şöyle yanıtlıyor: "Marx ve Engels kadın hakları lehine klasik ifadeleri çürütmeye yanaşmadılar... Diğer konularda, benzer eşitlikçi ve liberal görüşlere sert tepki gösterirlerken, Wollstonecraft ve Mill'in görüşlerini eleştirmediler" (1983; s. 201). Şu halde, Marx ve Engels "feminizm öncesinde" değillerdi, ama sosyalizm davası ile kadın hakları davasının daha iyi bir toplum için verilen uğraşta birleşebileceğini veya aynı istikameti işaret edeceğini görmekte yetersiz kaldılar. Engels'in *Köken* –marksist antropoloji ekolü üzerindeki etkisinin de gösterdiği gibi– kitabı hem toplumsal cinsiyetin materyalist anlayışına yapılmış ciddi bir katkı, hem de bu anlayışın sınırlılığının simgesidir. Ros Coward'in sözleriyle, "Kadın sorunu bir yandan Marksizmde tamamen merkezi konumda olduğu halde, onu Marksizm'in böylesine sorunlu bir alanı haline getiren siyaset kuramını" sergilediği için *Köken*, paradoksal olarak, önemini hâlâ korumaktadır (1983; s. 141).

Sosyalistler ve Feminizm

Marx ve Engels'in toplumsal cinsiyet sorunlarındaki müphem yaklaşımlarından sonra, uluslararası sosyalist hareket "kadın sorunu"yla daha organik bağlar kurmanın yollarını aradı. Bu konudaki önemli katkı, Engels'in çağdaşı Alman Sosyal Demokrat liderlerinden August Bebel'in 1878'de yayınladığı *Kadın ve Sosyalizm* çalışmasıyla geldi. Kitabın özünü kapitalizmde kadının ezilmesinin çözümlemesi oluşturuyordu ve Bebel bu olgunun, para ilişkilerinin toplumsal yaşamın tüm alanlarına sızmasıyla doğrudan bağlantılı olduğunu düşünüyordu. Bebel, cinslerin tümüyle eşit haklara sahip olmalarını savunuyor, ama aralarında temel farklılıklar bulunduğuna inanıyordu; kadınların, özellikle kadınlıklarını tehdit eden işlerden korunması gerekliydi. Diğer sosyalist düşünürler gibi Bebel de, kapitalizmde olsa olsa kadınların durumunda hafifletici birtakım düzelmeler olacağına, kadınların kurtuluşunun ancak sosyalist devrimle sağlanacağına

inanıyordu. *Kadın ve Sosyalizm*'in marksist şeceresi kuşkulu kalsa da (örneğin, Engels kitaptan pek etkilenmiş gözükmüyordu), Avrupa sosyalist hareketi üzerinde inanılmaz bir etki yarattı, Almanya'da en çok satan kitap oldu ve daha sonraki sosyalist feminist öncüler Clara Zetkin ile Aleksandra Kollontay'ın görüşlerini önemli ölçüde etkiledi. Kitap feminizmi anlamlandırmakta çok büyük güçlüklerle karşılaşsa da, "kadın sorunu"nun sosyalizm için ne kadar önemli olduğunu bir kez daha gösterdi.

Clara Zetkin, yüzyılın dönümünde Almanya'da sosyalist kadın hareketinin tartışmasız lideri olmuş ve gerek Avrupa, gerekse Rusya sahnesinde önemli bir nüfuz edinmişti. Kişisel yaşam öyküsü onu feminist yaptığı kadar sosyalist de yapmıştı. Önce, kadınların ekonomik bağımsızlığının onların kurtuluşunun önkoşulu olduğunu savunarak Engels'in görüşlerini izledi, ama daha sonra ekonomik bağımsızlığın tek başına yeterli bir koşul oluşturmadığını fark etmeye başladı. Zamanın feminist yazınından etkilenen Clara Zetkin kadınların durumu hakkında hem sınıf hem de cinsiyet faktörünün aynı oranda rol oynadıkları diyalektik bir görüş geliştirdi. Kendisinin işçi sınıfı kadınlarını örgütlemedeki rolünün erkek sosyalist liderlerle rekabet etmek olmadığını ısrarla söyleyen Clara Zetkin, gerçekte erkek şovenizminin o kesimlerde pekâlâ yaşadığını biliyordu. Bu nedenle, bir yandan "burjuva feminizmi"ne hücum ederken ve örneğin oy hakkı sorunlarında onlarla ortak platformu paylaşmazken, pratikte özerk bir kadın hareketi kavramına yönelmişti. 1914'te Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde, Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin kadın hareketinin 175.000 üyesi vardı ve 215.000 kadın işçiyi örgütlemişti; Zetkin'in dergisi olan *Die Gleichheit* [Eşitlik] tam 125.000 aboneye ulaşıyordu.

Zetkin'in görüşlerinde, partideki sosyalist kadınların özerkliği, onların inisiyatiflerini teşvik etmek ve bu kadınların potansiyellerini azamiye çıkarmak için temel önemdeydi. Bir dönem kadınlarla erkeklerin ortak siyasi toplantılarını yasaklayan yasalardan da yararlanan Zetkin, sosyalist hareket içinde feminist bir gündem geliştirdi. 1908'deki bir yasa değişikliği karma siyasi örgütlenme yasağını kaldırınca, parti liderleri hızla parti bünyesindeki ayrı kadın örgütlenmelerini lağvetmeye giriştiler. Buna karşılık, partinin yönetiminde bir kadına yer verecekler, ama bu kişi Clara Zetkin

olmayacaktı. Zetkin'in partiye olan sadakati bunun radikalleşmeyi ve ayrı örgütlenmeyi daha başından ezmek için bilinçli bir hareket olduğunu görmesini önledi. Karen Honeycut'ın da söylediği gibi, "Revizyonist taktiklere ve örgütsel bütünlüğe bağlı, Marksist ve bürokrat erkekler olarak, sosyalist kadınların özerkliğine karşı çıkan" parti yöneticilerinin bilinçli bir stratejisi söz konusuydu burada" (1981; s. 41).

Clara Zetkin tarihe sadece Sosyalist Kadınlar Enternasyonali'ni kurup onun başkanlığını yapan kadın olarak geçmedi. Uluslararası Kadınlar Günü'nün 1907'den itibaren başlatılmasında da öncü rol oynadı. Sosyalist ve feminist hareketlerin birliğinin simgesi olan Uluslararası Kadınlar Günü bugün de varlığını sürdürmektedir.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra uluslararası sosyalist hareketin ağırlık merkezi devrimin mayalanmaya başladığı ülke olan Rusya'ya kaydı. 1900'de Nadejda Krupskaya *Kadın İşçi*'yi yayımladı. Büyük ölçüde Bebel ve Zetkin'in çizgilerini sürdüren bu kitap olağanüstü bir etki yarattı ve çok uzun süre "kadın sorunu"nda tek Rusça yayın olarak kaldı. Krupskaya, yukarıda adı geçen iki Alman yazardan daha fazla, köylü kadınlara eğildi ve Rus sosyal demokratlarının, dikkatlerini sorun üzerinde odaklaştırmalarına yardım etti. "Kadın sorunu" hakkında diğer Bolşevik erkeklerden çok daha fazla yazan, ama tek bir temel çizgiyi izlemeye çalışan Lenin'e göre ise:

> İnsan ırkının kadın yarısı kapitalizmde iki kez ezilir. Sermaye işçi kadını da, köylü kadını da ezer, ama her şeyin ötesinde, en demokratik burjuva cumhuriyetlerinde bile onlar birtakım haklardan yoksundurlar, çünkü yasalar onlara erkeklerle eşit olma hakkını tanımaz; ikincisi ve daha da önemlisi, kadınlar "hane köleliğinde" kalırlar, "hanenin esireleri" olmağa devam ederler, çünkü mutfakta ve münferit ailede en süfli, en yorucu ve en aptallaştırıcı angaryaların yükü altındadırlar. (Lenin, 1966; s. 83-84)

Lenin, Clara Zetkin'le yaptığı özel sohbetlerinde cinsel konularda içtenlikle dile getirdiği kişisel tutuculuğuyla tanınır.

Aleksandra Kollontay hiç kuşkusuz "kadın sorunu"na angaje olan Bolşeviklerin en önemlisidir. Buna rağmen kendisini feminist olarak nitelememiştir, hatta başlangıçtaki politik çalışmalarının önemli bir bölümü feminizme karşı gürültülü bir muhalefetle doludur. Birinci Dünya Savaşı sırasında Rusya'da kadın hareketinin her köşede fışkırmasıyla feminizm de önemli gelişme kaydetmişti. Bolşevik kadın grubu ise bu sıralarda feshedilmiş durumdaydı. Dolayısıyla, (ilk) Rus devrimi, [Rus takvimiyle] 23 Şubat'ta, Uluslararası Kadınlar Günü'nde başladığında, başı çekenler Bolşevik kadınlar değildi. Feminist hareket, geçici hükümetten kadınlara da genel oy hakkı talep etmekte gecikmedi. Kollontay bu "yukarı sınıf hanımefendileri"nin burjuva hükümetlerden genel oy hakkı istemelerini keskin bir dille eleştiriyor, feministlerin toplantılarına katılarak "burjuva feminizmi"ni yeriyor, kadınların dikkatlerini savaşa ve sınıf sömürüsüne yoğunlaştırmalarını söylüyordu. Ekim Devrimi'nden kısa süre sonra Petrograd Bölgesi Birinci Emekçi Kadınlar Konferansı toplandı. Bu kongrede Kollontay, kadınları, Kurucu Meclis seçimlerinde feminist Kadınların Eşitliği Birliği'nin adaylarına değil, Bolşevik listeye oy vermeğe çağırdı. Feminist bir delege, feminizmle Bolşevizm arasındaki uzaklığı şu sözlerle dile getirecekti: "Kadınlar her yerde eziliyor, her yerde hakları için mücadele ediyorlar... *Erkekler bizim çıkarlarımızı savunamazlar*... onlar bizi anlamazlar" (aktaran Stites, 1978; s. 306-307).

Yeni hükümette Kollontay Sosyal Refah Komiserliği'ne getirildi. Önceliği, evlilikte tam bağımsızlık ve eşitliğin sağlanmasıydı. Kollontay'ın bakanlığı sırasında eşit işe eşit ücret uygulaması başlatıldı, kürtaj yasallaştı, gayri meşruluk yasal bir kategori olmaktan çıkarıldı. Bu kazanımların birçoğu, Stalin rejimi sırasında geri alınacaktı, ama 1920'lerde Jenotdel (Kadın Seksiyonu ya da Dairesi) önce İnessa Armand'ın, 1920'den sonra Kollontay'ın başkanlığında kadın davası için büyük mücadele verdi. Kollontay, Emma Goldman'a Jenotdel'in kadınların bilincini geliştirmek ve ana çocuk sağlığı gibi kadına özgü sorunları ele almak konusundaki çalışmalarının "feminizm" olmadığını söylemişti (Stites, 1978; s. 332). Aslına bakılırsa, Kollontay'ın –özellikle de ataerkil toplum kadının yeni eşit statüsünü kabul etmeye yanaşmadığından yüzlerce kadının öldürüldüğü Doğu'da–

kadınlara ilişkin çalışmaları feminizmin ta kendisiydi. Hiç kuşkusuz, Kollontay siyasal kurtuluşla (eğer buna "feminizm" denilebilirse) yetinmiyor, radikal nitelikli İşçi Muhalefeti'nin öncülüğünü de yapıyor ve bu tutumundan ötürü, Jenotdel'in başından alınarak, diplomatik bir görevle Norveç'e sürgüne gönderiliyordu. Kollontay'ın görevinden alınması Rusya'da hem kadın hareketi, hem de sosyalist hareket için acı bir olay oldu.

Kollontay'ın, döneminin erkek marksistleriyle arasına gerçekten mesafe koyduğu ve 1960'lara köprü kurduğu nokta, cinsel politikalardır. Genelde ölçülü biri olan E.H. Carr, Kollontay'ın "cinsel güdünün sınırlanmamış tatminini salık verdiğini ve bunun sonuçlarını göğüsleyecek önlemleri alma görevinin devlete düştüğünü düşündüğünü" yazar (1970; s. 41). Gerçekten de, Kollontay'ın teorileri ve kendi kişisel pratiği 1920'lerdeki "cinsel aşırılıklar"ın ya da "yeni ahlak"ın başlıca nedenleri olarak görülüyordu. Oysa gerçek daha basittir: Kollontay analığın kutsal bir işlev olduğuna inanıyor, evliliği kapitalizmde gerçekleşmesi imkânsız bir serbest birlik olarak görüyor, komünizmde ise "Eros saygın bir yer işgal edecek ve bir duygusal deneyim ve sürekli artan mutluluk kaynağı olacaktır" diyordu (aktaran Stites, 1978; s. 353). Bu bir sefahat manifestosu sayılmaz kuşkusuz. Buna rağmen, Marksist Psikonörologlar Cemiyeti'nin kurucusu Aron Zalkind'i, Kollontay'a karşı bir "sosyalist cinsellik" teorisi geliştirmeye teşvik etmeye yetmiştir. Zalkind'in teorisi özünde cinsellik ile aşkın sabit sermaye gibi olduğunu ve "sınıf" faaliyetleri için kullanılması, uçarıca ziyan edilmemesi gerektiğini söylüyordu. Kültürel alanda (bkz. altıncı bölüm) olduğu gibi, Rus devriminin gerilemesinde, ciddi psiko-cinsel baskı ve bilinçaltına itilmiş yasak güdüsünün yüceltilmesi söz konusuydu. Kollontay kendi açısından, daha sonra Wilhelm Reich ve başkalarının da eğileceği yeni bir marksist inceleme alanının işaretlerini veriyordu.

Kadının ezilmesiyle ilgili olarak devlet sosyalizmi toplumlarındaki politikalara daha geniş bir açıdan bakacak olursak, belirsiz bir sicille karşılaşacağız. Maddi sıkıntı, dış saldırı ya da iç çatışmaların yaşandığı o toplumlarda, kadınlar genellikle pek rahat bir durumda değildi. Buna rağmen, sosyalist devletlerin büyük çoğunluğunda hiç değilse formel cinsler eşitliğinin devlet gündeminin üst sıralarında yer aldığı kuşkusuzdur ve mark-

sizmin prodüktivist mantığı *ve* kalkınmanın ihtiyaçları nedeniyle büyük sayıda kadın, işgücü ordusuna dahil edilmişlerdi. Lenin Rus Devrimi'nin kadınlara eşit haklar verilmesini ve ilerlemelerinin önündeki geleneksel, ataerkil engellerin yıkılmasında dünyaya öncülük ettiğini söylerken pek de haksız değildi. Fakat cinsiyete dayalı işbölümü sona ermeyip devam etti. Ekonomik bağımsızlık kadınların kurtuluşunun güvencesi olamadı, olamazdı da. Çünkü Molyneux'nun da söylediği gibi bunun gerçekleşmesi için, "Kadının ezilmesine yol açan ekonomik ve ekonomik olmayan birtakım mekanizmaların karmaşık bütünlüğü *özgül* bir mücadelenin konusu yapılmalıydı" (1981; s. 179). Ancak indirgemeci bir ekonomizm türü, kadının ezilmesinin sadece ekonomik, hatta sadece sınıfsal faktörlerden ileri geldiğini düşünebilirdi. Bu nedenle, mekanik bir marksizm mirası kadınların kurtuluş davasına engel oldu.

Devlet sosyalizminin diğer bir mirası da parti örgütlenmesinin, yarı mistik devrimci erdemlerle donanmış Leninist modeliydi. Liderliği, özveriyi ve bilinçli bir vizyonu vurgulayan katı profesyonel devrimcilerin tümü erkekti. Daha da ötesi, bunun özünde bir erkek örgütlenme biçimi olduğu söylenebilir. İktidar politikaları konusundaki Leninist söylem pek de derin düşünceli değildir ve kişisel olanı her hangi bir şekilde göz önüne almaz. Leninist parti, proletarya demokrasisinin burjuva demokrasisinden üstün olduğuna dair söylenen bütün sözlere rağmen bir demokrasi okulu olmamıştır. Bu parti modeli, faaliyet alanlarının, siyasaldan (devlet iktidarı) ekonomiye (işyeri), sosyale (işyeri), topluluğa (örneğin, yerleşim birimi), kültürele ve daha önemsiz konulara doğru alçalan katı bir hiyerarşisine dayanır. Feminizmin yaptığı (bugün de yapmakta olduğu) şey, prefigüratif [ileride gerçekleşecek] politikaları öne almak olmuştur; sosyalizm için örgütlenme biçimi de en az amaç kadar önemlidir. Sheila Rowbotham'in de söylediği gibi, "Leninizm öncesi radikal hareketlerde, ruhu besleyecek ve duygularımızı geleceğe yöneltmeye yardım edecek değerleri ve kültürü oluşturmanın önemi bilinirdi; kadın hareketi bunu geri getirmiştir".

Sonuç olarak, Marx'la Engels'ten sonra sosyalizmin feminizmle ilişkisi pek verimli olmamıştır. Sosyalistlerin büyük çoğunluğu ücretli işin kadının kurtuluşuna giden yol olduğu, bunun da, kendi anladıkları biçim-

de bir sosyalist devrimin gerçekleşmesiyle mümkün olacağı fikrini sürdürmüşlerdir. Sosyalistler ve feministler çoğu kez aynı siyasi seçmen kitlesini kazanmak için yarışmışlardır ve iki akım arasındaki antagonizma da çoğunlukla bu rekabetten kaynaklanır. Sosyalistler, feminizmin politikalarını kendilerine eklemlemek istemişler ve zaman zaman (ama her zaman değil) kadınların genel oy hakkının ateşli savunucusu olmuşlardır. Sosyalist kadınlar çoğu kez kendi feminizmlerini maskelemek ve partinin erkek çoğunluğuna durmadan sadakatlerini ifade etmek zorunda kalmışlardır. İçeriği dikkate aldığımızda bile sosyalist örgütlenmelerin çoğu, aşırı ataerkil hareketler olarak kalmışlardır. Richard Stites'in Rus Devrimi sonrası için söylediği gibi:

> Erkek işçiler kadın işçilerin rekabetine kızmaya devam ettiler; bu durum devrimden sonra uzun müddet sürdü. Çeşitli Marksist grupların erkek liderleri kadınları örgütlemeye hevesli değillerdi. Bazıları buna zaman, enerji ve para kaybı diye, bazıları da fazla (erkek olsun, kadın olsun kendine saygısı olan her sosyalistin küçümsediği bir hareket olan) feminizm kokuyor diye karşı çıktı. (1978; s. 257)

Sosyalist ve feminist söylemlerin birbirlerine yaklaşmaları için 50 yıl geçmesi gerekecekti.

Sosyalist Feminizm

1960'larda feminizmin "ikinci büyük dalgası" yükseldiğinde, liberal ve radikal feminizmin yanı sıra artık sosyalist (bazen marksist) feminizm de vardı. Sosyalist feminizm önce, marksizmin cins körü olduğu yolundaki radikal feminist savlara karşı argüman getirmekte yetersiz kaldı. Engels'in, Bebel'in ve Lenin'in tozlanmış metinleri, Zetkin ve Kollontay'ın unutulmuş yaşamları Germaine Greers ve Shulamith Firestones'un canlılığı ve özgünlüğüyle başa çıkacak gibi değildi. Buna rağmen yavaş yavaş bir sosyalist feminist siyasi teori ve pratik inşa edildi. İşte, marksizm ile feminizm arasındaki (bölümümüze de başlık olan) "evlilik" bu bağlamda bir strateji olarak doğdu. Bu evlilikte, marksizm genellikle başı çeken taraftı;

Juliet Mitchell'in *A Women's Estate* [Bir Kadının Mülkü] kitabında "feminist sorular sormak, ama kimi Marksist yanıtlar bulmaya çalışmak" çabasında olduğu gibi (1977; s. 99). Bu marksist yanıtların ne kadar başarılı olduğu şimdi tartışmaya açıktır. Ayrıca, feminizmin sosyalizm içinde erimesi gerektiğini söyleyen öneri de yanlış bir kavrayışın ürünü gibi gözükmektedir. Bununla birlikte, 1960'ların sonlarından 1980'lerin sonlarına kadar geçen süre içinde sosyalist feministlerin açtığı tartışmalar toplumsal cinsiyet baskısı konusundaki bilgilerimizin bir hayli artmasına yaramıştır.

Engels'in çağdaş sosyalist feministlere bıraktığı miras, her şey bir yana, kapitalizmi ve ataerkilliği ya da sınıfı ve toplumsal cinsiyeti özerk sistemler olarak kabul eden görüştür. Sosyalist feminist söylemin önemli bir bölümünde bu "ikili sistemler" yaklaşımı yer alır. Kapitalizmin sınıflar hiyerarşisinde ve işçiler arasındaki hiyerarşide boşluklar bıraktığı, ama bu boşlukları (cins ve ırk) kimin dolduracağını toplumsal cinsiyetin (ve ırkın) belirlediği kabul edilir. Ataerkillik kavramı, tarih üstü ve coğrafi evrensellikte bir yapı olarak, erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetini açıklamak için devreye girer. Bu teorinin bazı varyantlarında, kapitalizm "maddi" dünyada, ataerkillik ise ideolojik alanda hâkim görülür. Juliet Mitchell'in bu görüşteki *Psychoanalysis and Feminism* (1974) adlı kitabında, marksizm meselenin sınıf boyutunu izah ederken, psikoanaliz ataerkilliği analizeder. Başka bir farklı görüş Christine Delphy'nin çağdaş toplumda iki ayrı üretim tarzı olduğunu söylemesidir: "Birinci üretim tarzı kapitalist sömürüyü doğurur; ikincisi ise ailesel sömürüye, daha somut bir ifadeyle, ataerkil sömürüye yol açar" (1984; s. 69). İkici sistemler teorisinin bütün biçimleri, kanımca, Derrida'nın ikili karşıtlıklarına örnektirler: Hiyerarşiler yaratırlar ve marksizmin sermaye-merkezli mantığına, prodüktivist tek yanlılığına ve özcü ekonomizmine karşı çıkmazlar.

1980'lerin ortalarında, ikici sistemler yaklaşımına yönelik eleştiri öylesine zemin kazandı ki, bu teori büyük ölçüde terk edildi. Barbara Marshall şöyle diyor: "İdeolojik ile maddiyi analitik olarak birbirinden ayırdığımız takdirde sonucun verimsiz olacağı ve kapitalizm ile ataerkilliğin aynı sistemi oluşturacak kadar iç içe geçtikleri genel bir kabuldür" (1994; s. 84). "Kapitalist ataerkillik" adıyla birleşik bir kavram geliştiren yazarlardan biri Zil-

lah Eisenstein'dır. Eisenstein'a göre kapitalizm ile ataerkillik birbirleriyle öylesine sıkı sıkıya dokunmuşlardır ki, onları analitik olarak birbirinden ayırmak imkânsızdır. Anımsayacağımız gibi, ataerkilliği ("kadınların tarihsel yenilgisini") toplumsal cinsiyet baskısını açıklamak üzere marksist sisteme taşıyan Engels'tir. Şimdi ise ataerkillik kapitalist mantıkla bütünleşmektedir, çünkü Eisenstein'a göre "Kapitalizm ataerkilliği kullanır, ataerkillik ise tarifini sermayenin ihtiyaçlarında bulur" (1979; s. 28). Şimdi ataerkilliğin tümüyle kapitalizmin mantığı içine dahil olduğunu, kesintisiz bir mantık içinde onun işlevsel gereksinimlerine uyduğunu görüyoruz. Bu aşamada ataerkillik kavramı daha da problematik bir hale gelmiştir. Kökeni, anlamı ve etkisi konusunda yaygın bir görüş birliği yoktur. Ayrıca kapitalizmden bağımsız olup olmadığı; iyi tanımlanamamış, kapitalizmle sembiyoz [ortak yaşam] halinde karşılıklı bağımlılık içinde mi olduğu ya da sadece sermayenin "ihtiyaçları"nın bağımlı işlevsel bir değişkeni mi olduğu açık değildir.

Toplumsal cinsiyet sorununda Marx'ın kendi mirası da belirsizdir, çünkü konu üzerine yazdıkları az ve dağınıktır, ama gene de günümüzün sosyalist feminist yaklaşımının gelişiminde kilit rolü oynayan "yeniden üretim" kavramı Marx'tan kalmadır. Toplumsal yeniden üretim problematiği, prodüktivist marksizmin ekonomizmini bir dereceye kadar bertaraf edebildi. Bu sayede marksist kapitalist gelişme öyküsü dinamik ve süreçsel bir boyut kazandı. Toplumsal cinsiyet bu anlatıya dahil edilebilir, toplumsal yeniden üretim sınıfsal olduğu kadar cinsel boyutu da kapsayabilirdi. Cinsler arasındaki baskı ve ezilme ilişkileri, artık kapitalist toplumda yeniden üretimin ayrılmaz bir parçası olarak görülebilirdi. Fakat gene de bu yeni problematiğin ta merkezinde kavramsal bir karışıklık vardı, çünkü Harris ve Young'ın gösterdikleri gibi (1977) bu hem sözcük anlamıyla toplumsal yeniden üretim (yani üretim ilişkilerinin yeniden üretimi), hem işgücünün yeniden üretilmesi (ev ekonomisi ve sosyalleşme buraya giriyordu), hem de insanın yeniden üretilmesinin biyolojik yönleri anlamına gelebilirdi. Kadınlar toplumsal yeniden üretimin her üç boyutunda da var oldukları halde, onların sosyal ve biyolojik rolleri garip bir biçimde birleşmişti. Öte yandan, biyolojik boyuttan pek söz edilmediği için, kadınların yeniden üretimde niçin kilit rolü oynadıklarının ikna edici bir izahı da yapılamıyordu.

Kapitalist toplumun yeniden üretilmesinde ideolojinin temel bir rol oynadığı görülür. Sosyalist feministler, haklı olarak, kadının kurtuluşunu ücretli emek pazarına girmesine bağlı gören Engels'in ekonomizm reçetesine mesafeli durmuşlardır. Kadının ezilmesinin kökleri daha derindedir ve güçlü ideolojik temelleri bulunduğu görülmüştür. Böylece, marksistler yavaş yavaş ideolojinin görece bağımsızlığını kabul etmeğe başladıkça (bkz. altıncı bölüm), feministler "kadının ezilmesinin toplumsal formasyonun görece özerk bir öğesi kabul edilmesinin" mümkün olduğunu gördüler (Barrett, 1980; s. 31). Feminist eleştiri için, kimliklerin toplumsal cinsiyete bağlı yapılanmasına, aile ideolojilerinin doğasına, kadın ve erkek öznelliklerinin üstü örtülü sorunlarına odaklaşan, tümüyle yeni bir araştırma alanı açıldı. Bu kültürel dönüm noktasından yola çıkılarak, toplumsal cinsiyetin sözsel yapılanmasını, hatta sözsel bir hareket olarak feminizmi çok daha derinlemesine anlamak mümkün olmuştur. Bu anlama çabasında ilerleme kaydetmek için, bir çerçeve olarak marksizmi de terk etmek gerekmiştir, çünkü o çerçeve, altyapı/üstyapı ayrımının zaafa uğratıcı kısıtlamasını taşımakta, ideolojik ve kültürel alanlara en fazla "görece özerklik" tanımakla yetinmektedir. Sosyalist feminizm, ortodoks marksizmin aşılmasının koşullarını yaratan bir başka yol açmıştır.

Kapitalizmin yeniden üretilmesinin toplumsal cinsiyetle ilişkisinin kavranması geliştikçe, dikkatler doğal olarak ev ekonomisine döndü ve onun üzerinde odaklaştı. Bunun sonuçlarından biri "ev işi tartışması" oldu. Şayet kapitalizm işgücünün yeniden üretilmesine gereksinme duyuyorsa, kadınlar adeta yapısal olarak buraya "dahil edilebilirler"di, çünkü sistemin ihtiyacı olan işçileri onlar doğuruyor, bakıp büyütüyor, besliyor, giydiriyor ve eğitiyorlardı. Böylece, daha önce fark edilmeyen ev işi şimdi ön plana çıkmıştı. Ev işinin siyasal ve kültürel bakımdan değer kazanmasından kısa zaman sonra marksist ekonomik kategoriler açısından değerinin ne olduğu tartışılmağa başlandı. Ev işinin marksist anlamda artıdeğer mi ürettiği, yoksa "sadece" üretken olmayan bir çalışma mı olduğu şeklinde, karmaşık ve uzun bir tartışma yaşandı. Geriye dönüp bakıldığında, kadınların ezilmeleri ve kapitalizmde ifade ettikleri değer konusunda ortodoks marksist bir ekonomik soy ağacı oluşturmak için gereksiz bir

mücadele verildiği görülüyor. Marksist-feminist bir senteze bağlılığını sürdüren Lise Vogel bile "Kadın hareketinde pek çok kimse (ev işi konusunda yapılan) tartışmayı anlaşılmaz bir Marksist laf ebeliği olarak görüyordu" diyor (1983; s. 21). Ev işi tartışmasının kadınların ezilmesini anlamada (kadının ev işini görünür kılmak dışında) ve bu ezilmişlikler kurtulmaya yönelik bir strateji geliştirilmesinde ne gibi bir ilerleme sağlayabileceğini anlamak güçtü.

Bu konuda öne sürülen bir strateji "Ev İşine Ücret" adını taşıyan ünlü kampanya oldu. Bu kampanya açısından bakıldığında, Valerie Bryson'ın söylediği gibi, "Başlangıçtaki Marksist analizin öğütlediğinin tersine, kadınlar ücretli işgücü ordusuna katılmamalı, yaptıkları ev işi için ücret talep etmeliydiler" (1992; s. 238). Bu analizi, uygulanabilirliği olmadığı gerekçesiyle eleştirmek kolaydır, ama öyle yapmak onu siyasi bir "geçiş" programı olarak geçersiz kılmaz. Bu önerinin aynı zamanda kadının ev işine mahkûmiyetini sürekli kıldığı, ancak bunu ücret vasıtasıyla normalleştirmeye çalıştığı da söylenebilir. Öte yandan bu öngörü, tıpkı eko-feminizm gibi, kapitalist devleti zor duruma düşürmenin yaratıcı bir biçimi olarak da düşünülebilir. Bu yaklaşım, insan toplumunun devamı için kadınların yaptığı ve değeri kabul edilmemiş bütün katkıları gözle görülür kılar. Daha önemlisi, kaba bir parasal ilişki talep ederek kadınların doğuştan ev işine yatkın oldukları (tıpkı kadınların "hünerli parmakları"nın elektronik işler yapmalarına yatkın olduğu önermesi gibi) varsayımına karşı çıkar. Gerçekçi ölçütlerle konuya bakacak olursak, "ev işine ücret" kavramı bugün kadınlar için istihdam olanaklarının somutta sınırlı olduğunu da gözler önüne serer. Bu söylevsel stratejide marksist kategorilerin altüst edilmesi Marx için sorun teşkil etmezdi sanırım.

Toplumsal cinsiyet ve sınıf baskıları arasındaki ilişkiye değgin bu karmaşık tartışmaların altında marksizmin feminizmle ilişkisi sorunu yatmaktadır. Sosyalist kadınlar, sosyalizm ile feminizm arasında bir çeşit yakınlaşma, hiç değilse bir etkileşim olmasını açıkça istiyorlardı. Marksizm, kapitalizmin tarihsel gelişmesini anlamamızı, feminizm ise kadınla erkek arasındaki bağı eleştirel olarak kavramamızı sağlayacaktı. Bazı marksistler kendi kategorilerinin kadınların ezilmesini anlamamız için yararlı olduğu-

nu göstermeğe çalıştılar. Bazı feministler marksizmi, ihmal etme eğiliminde olduğu insanlığın yarısı için daha yararlı kılmaya gayret ettiler. Buna rağmen, marksizm ile feminizm arasında eğer bir "evlilik" gerçekleştiyse Heidi Hartman'ın konuyla ilgili olarak bir kilometre taşı oluşturan makalesinde söylediği gibi, İngiliz kamu hukukunda karı-kocanın birliği gibi, marksizmle feminizm de tek bir varlıktır ve bu tek varlık marksizmdir (1986; s. 2). Fakat Heidi Hartmann gene de bekleneni yaparak boşanmaya kalkışmıyor, tersine daha ilerici bir birlik arayışı içine giriyor: Marksizmin kategorileri cins körü olabilirler, ama feminizm de tek başına kaldığında, tarih dışı olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Ancak Hartmann'ın arayışı –özünde kapitalizm ile ataerkilliğin birbirinden bağımsız ama birbirini tamamlayıcı iki hâkimiyet biçimi oldukları bir ikili sistemler teorisi– o makalenin yazıldığı dönemde bile yetersiz kalıyordu.

Marksizm ile feminizm arasındaki ilişki, sonunda mutsuz bir evlilikten de kötü bir hale geldi. Örneğin Sandra Harding'in dile getirdiği gibi, marksist kategorilerin "temelde *cins körü olduğu kadar, cinsiyetçi de* oldukları" giderek daha iyi kavranıyordu (1986; s. 137). Eğer durum böyleyse, o zaman, Audre Lorde'un şiirsel bir şekilde ifade ettiği gibi, "Efendinin evi, efendinin araç gereçleriyle tekrar inşa edilemez"di (Lorde, 1994). Eril marksist aygıtın büyük bölümü aynen duruyordu, marksizmin toplumsal cinsiyet meselelerine yaklaşımının büyük bölümü [konuyu] marksizme eklemleme izlenimi vermekteydi. Belki de marksizmin "kadın sorunu"nun yerine şimdi "erkek sorunu" getirilebilir ve konu bu şekilde kavranabilirdi. Feminizmin gelişmesi erkeklerin zincirlerinden başka şeyler de kaybetmelerine yol açacaktı. Batı'da ataerkil düzenin bunalıma girmesi ve feminizmin etkisi altında (en azından) yeni bir sağduyunun oluşması sorunların ne denli geniş kapsamlı olduğunu ortaya koydu. Sosyalist feminizmin erkeksi-kadınlık (androjini) anlayışının yerini, bunun "teorik" kusurlarını gören düşünürlerin bile savunduğu cüretkâr bir kadınmerkezcilik (jino-santrizm) almaktaydı . Bu yeni feminist politikaya göre, "Tarihin, kadınların, daha kapsamlı ölçekte tarihsel ve maddeci olan gerçekten bilimsel bir teoriyi ve pratiği yaratmada öncülüğü almaları gerektiği bir anındayız. Kadınlar artık tarihin devrimci grubudurlar" (Harding, 1986).

Sosyalist feminist tasarı iddialı bir projeydi. Michèle Barret konuyla ilgili –kilometre taşı oluşturan– çalışmasında, "Marksist feminizm"in amacının (yazar böyle adlandırıyordu) "toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, tarihsel maddeciliğin tanımladığı üretim ve yeniden üretim süreçlerinden nerede ayrıldıklarını, nerede bağlantılı olduklarını belirlemek" olduğunu söylüyor (1980; s. 9). Marksist feminizm kapitalizm ile kadının ezilmesi arasındaki ilişkiyi analiz etmek ve açıklığa kavuşturmak istiyordu. Toplumsal cinsiyet, cinsellik ve hane konusunda o zamana kadar hâkim olan sosyalist anlayışı değiştiriyordu. Buna rağmen, sözünü ettiğimiz çaba sosyalist (ya da marksist) feminizmin yeni ve bütünsel bir söylemini geliştiremedi. Michèle Barrett'in kendisi de, metninin 1988'deki yeni basımında marksist feminist analizin büyük ölçüde başarısızlığa uğradığını kabul ederek, kendisinin başlangıçtaki o siyasal projeden uzaklaştığını söyleyecek, "Bana öyle geliyor ki, postmodernizmin argümanları geleceğin feminist kuramsal çalışmasında kilit rolü oynayacaktır" diyecekti (Barrett, 1988; s. xxiv). Feminizm marksizme eklemlenmemiş, tersine, postyapısalcılıkla birlikte marksizmin bazı kilit öğretilerini sarsmıştı. Şu halde, şimdi keşfetmemiz gereken postmodern/postmarksist feminizmlerin sergiledikleri bu yeni heterojen panoramadır.

Postmodernizm ve Feminizmler

Şayet marksizm, daha önceden gördüğümüz gibi (bkz. birinci bölüm), baştan başa modernizm ruhuyla doluysa, feminizm de muhtemelen öyleydi. Cinsel eşitlik talebi, toplumsal cinsiyet rolleri ve eşitsizlikleri konusundaki "geleneksel" anlayışlardan kesin bir kopuş olduğu için modernisttir. Kapitalizmin gelişmesi ve modernite, daha önceden donmuş ve değişmez kabul edilen bir dizi toplumsal ilişkinin tamamını parçalamıştır. "Birinci dalga" feminizmin klasik metinleri bu sürece dahil olarak, süreci hem yansıtmışlar, hem de etkilemişlerdir. Modernite, eski düzenin keyfî otoritesinin artık geçerli olmayacağını vaat ediyordu. Bu, "geleneğe" ve din reçetelerine dayanan mutlakıyetçi otorite değil, eşitlik anlamına geliyordu; en azından o anlama çekilebilirdi. Feminizm, Aydınlanma'nın merkezini oluşturan "evrensel akıl" kavramına ve modern siyasete dayanan, onun "ba-

ğımsızlık" ve "kurtuluş" gibi kavramlarını benimsemiş bir harekettir. Bu bağlamda feminizmin "tamamlanmamış bir modernite projesi"ne inanan diğer akımların yanında saf tutması (Habermas), Aydınlanma'nın ve modernizmin mantığını da, politikalarını da temellerine ve ayrıntılarına kadar sorgulayan radikal "postmodernistler"e katılmaması doğal sayılabilir. Bununla birlikte, postmodernizm ile şimdi çok çeşitli olan feminizmler arasında belirli paralellikler ve kesişmeler olduğu da açıkça görülebilmektedir.

Postmodernizm, dünya hakkındaki Aydınlanmacı düşünce tarzına özgü olan ve öteden beri süregelen pek çok temel ikiye bölünmeye (dichotomy) karşı etkili bir mücadele vermiştir. Bilginin öznesi ile nesnesinin birbirinden ayrılması erkek bilgisine yönelik feminist eleştiriyi güçlendirir, bütün bilgilerin yorumsal ve konuma bağlı olduğunu kabul eder. Aydınlanma'ya özgü olan akıl dışına karşı akıl ikilemi, postmodernizm tarafından çürütülür ve "Akıllı Erkek"e yönelik feminist eleştiriye paralel giderek, bu eleştiriyi güçlendirir. Postmodernizm, aynı zamanda Aydınlanma söyleminde ve halk kültüründe kadın-erkek sorunuyla ilişkilendirilen, doğaya ve kültüre yönelik modernist muhalefeti de zayıflatır. Modernizmin merkezinde yer alan akılcı bilim felsefesinin eleştirisi doğa ve bilime eril yaklaşıma yönelik eleştirisinde feminizmi besler. Böylece, postmodern bir feminizm, dünya hakkındaki bütün ikici düşünce biçimlerinin ve dünya kavrayışlarının temeli olan akılcı epistemolojinin yapıbozumu için elverişli bir konumdadır. Susan Hekman'in dediği gibi, "Postmodern bir feminizm akılcılığın erkeksi tekyanlılığını yadsıyacak, ama onun yerine feminist bir tekyanlılık koymaya çalışmayacaktır. Tersine, sadece tek (eril) bir gerçeklik olmadığı, birçok gerçeğin bulunduğu ve onların hiçbirinin bir cinse ayrıcalık tanıyamayacağı görüşünü benimseyecektir" (1992; s. 9). Peki, böyle bir yaklaşım feminist hareketi zayıflatmaz mı?

Postmodernizm, doğru ve yanlış konusundaki iddiaları sarsmakla kalmaz, bir siyasi hareket olarak feminizmde merkezi rol oynayan "kadın" gibi birleşik [unified] bir özneyi de yok eder. Postmodern (ya da postyapısalcı) perspektiften bakınca, bizzat "kadın" kavramının kendisi de bir insan "özü" varsaydığı için "özcü"dür. Chris Weedon'a göre, "Hümanist söylemler, bireyde tek (unique), sabit ve tutarlı bir öz olduğunu ve onu kendisi ya-

panın bu öz olduğunu varsayarlar " (1987; s. 32). Radikal feminizm "kadınlığın özü"ne hitap eder; liberal feminizm, kadının dışlandığı bütünsel, akli bir politik bilincin varlığına inanır, sosyalist feminizm ise kapitalizm tarafından yabancılaşmaya uğratılan bir "gerçek insan doğası"nı kendine temel alır. Bu evrensel insan öznelere karşılık postmodernizm bireyin benliğini akışkan, şartlara bağlı ve daima çatışkılı kimliklerin ve öznelliklerin alanı olarak düşünür. Modernizmin birleştirici ve homojenleştirici bakışına karşılık, postmodernizm ayrışma ve heterojenliğe vurgu yapar. "Kadın" sözcüğünün kapsadığı çeşitlilik şimdi büyük ölçüde kabul edilmiş ve farklılık meşrulaştırılmıştır. 1980'lerde kayda değer başarılarına rağmen ya da belki bunlar yüzünden parçalanmakta olan bir feminist harekette, artık Aydınlanma'nın soyut evrensellikleri fazla alıcı bulmamaya başlamıştır.

Son olarak, postmodernizm eğer bir anlatı-ötesinin eleştirisiyse ya da bunlara kuşkuyla bakmaksa, bir siyasi proje olarak sosyalist feminizmi nereye yerleştirecektir? Di Stefano'ya göre, "Postmodern proje, feministler tarafından ciddi şekilde benimsenirse, büyük olasılıkla, herhangi bir feminist politika imkânsız olacaktır" (Di Stefano, 1990; s. 76). Bu, postmodernizmin sözde göreceliliğine ve siyasi nihilizmine yapılmış bir atıftır (bkz. sekizinci bölüm). Bütünsel, güvenli bir öznelliğe sahip bulunduğu farz edilen Batılı beyaz erkeğin, şimdi kadına özne-merkezli bir politika imkânını yadsıması doğrusu gariptir. Ama gene de, postmodernizmde radikal/sosyalist bir feminist pratik için potansiyel olarak güçlendirici yönler bulmak mümkündür. Büyük kurtuluş anlatılarının baskıcı nitelik nitelik taşıdıkları; sahte evrenselliklerinin ise aşırı etnik-merkezci olabileceği görülebilir. Klasik feminizm, kendi toplumsal kuramında, tek değilse bile, başlıca değişken olarak toplumsal cinsiyete dayandığı için, bertaraf etmeğe çalıştığı ikili karşıtlıktan zarar görebilir. Postmodernizm, feminizmi temel bir kadın doğası aramak gibi nafile bir uğraştan kurtarır: "Postmodernizm kadın ve kadının toplumsal cinsiyet kimliği hakkında var olan üniter anlayışları, toplumsal kimliğin çoğulcu ve karmaşık yapılı kavramlarıyla değiştirir, toplumsal cinsiyeti önemli ama tek olmayan bir unsur olarak ele alır, aynı zamanda sınıf, ırk, etnik aidiyet, yaş ve cinsel yönelim gibi faktörleri de göz önünde bulundurur" (Fraser ve Nicholson, 1990; s. 34-35).

Feminizmin tutarlılığının dağıldığı ve postmodern feminizmin ortaya çıktığı siyasal nokta siyah feminizmin ve Üçüncü Dünya feminizminin bir yanardağ gibi fışkırmasıdır. Eğer marksizm cins körü idiyse, 1970'lerdeki feminizmin büyük bir bölümü de ırk körüydü. Feminizmin atıf yaptığı kadın Batılıydı, beyazdı ve orta sınıftandı. bell hooks* feminist hareketin kökenlerinin kaçınılmaz olarak kendi gündemini biçimlendirdiğini çok yetkin bir şekilde anlatır (1991). Siyah kadınların sesi ancak "Sözlerimiz egemen söylemin duygularını yansıttığı takdirde" duyulabilirdi (aynı yerde, s. 11-12). Toplumsal cinsiyet farkları esas alınınca ve her şeyin üstünde tutulunca, ister istemez, ırk farkları ve ırk baskıları ikincil görülür. Bu anlamda liberal feminizmin eşitlikçi söylemi de problemlidir: Öngörülen eşitlik beyaz kadınların beyaz erkeklere eşit olmaları mıydı, yoksa siyah kadınların beyaz kadınlara eşitliği miydi? Beyaz feminizme yönelik siyah eleştiriler (örneğin bkz. hooks, 1994 ve Collins, 1991) sadece onun sahte evrenselleştirme eğilimlerini sorgulamıyordu, temsil ve ideoloji alanındaki ideal kadın imajının değişmez şekilde beyaz olduğuna dikkat çekiyordu. Bu yazından ırkçılık suçlamasını cımbızla çekip çıkarmak doğru olmaz; bu onların ırkçılığını "aşmaya çalışan" beyaz teorisyeni bir kez daha ön plana çıkaracaktır. Buna rağmen, o eleştiriler Batı feminizminin heykel gibi dikili durduğu egemenlik kaidesinden indirilmesine yardım eder.

1990'larda, toplumsal cinsiyet akademik düzlemde meşru bir inceleme alanı haline gelmişti. Chandra Mohanty şöyle yazıyor: "1990'ların yaşamsal sorunları feminist söylemler *içindeki* farklılığın yapısıyla, incelenmesiyle ve en önemlisi kurumsallaşmasıyla ilgiliydi" (1992; s. 74). Siyah feminizmden ve Üçüncü Dünya feminizminden gelen karşı çıkışlar feminizmin zihinlerdeki birlik ve evrenselliğini sorguladı, ama aynı zamanda daha farklı dönüşüm politikalarına da işaret ettiler. Üçüncü Dünya feminizmi ortaya çıktıktan sonra, Robin Morgan ve diğer bazı yazarlar gibi, bütün kültürlerden kadınların var olmayan bir uyum ve birliğine dayalı "dünya çapında bir kız kardeşliğe" inanmak artık mümkün değildi

* Asıl adı Gloria Watkins olan araştırmacı takma adını küçük harflerle yazıyor –ç.n.

(Morgan, 1984). Üçüncü Dünya feminizmleri uzun zamandan beri Batı feminizminden çok daha farklı bir yolda ilerliyorlardı. Etniklik, kırsallık ve milliyetçilik gibi konular, bu feminizmde Batı feminizminin bazı akımlarına hâkim olan "kişisel politikalar"dan çok daha büyük yer tutuyordu. Derken, siyah feminizm ve işçi sınıfı feminizmi, Batı feminizminin de içinde birçok bölümü bulunan bir malikâne olduğunu gösterdi. Bu farklı feminizmlerin öyküleri, basit bir şekilde standart Batılı metinlerde kullanılan "liberal", "radikal" ve "sosyalist" gibi birtakım jenerik etiketlerin altında toplanamazdı. Ortaya çıkan farklılık o kadar kolay çözümlenemezdi. Onlar yalnızca yararlı bir karşılaştırma imkânı sağlayacak uzak, yabancı bir "Öteki" değillerdi.

Beyaz Batı feminizmi ilk başta, farklılığı homojenleştiren ve son tahlilde ortadan kaldıran "Üçüncü Dünya kadını" diye monolitik (tek parçalı) bir kategori yaratarak sömürge ve sömürge sonrası kadınlarını marjinalleştirmeye çalıştı. Chandra Mohanty, "Üçüncü Dünya kadınına dair Batılı feminist literatürde, erkek egemenliğinin ve kadının sömürülmesinin bütün kültürlerde geçerli bir evrensellik taşıdığının gösterilmesi için çeşitli metodolojilere nasıl başvurulduğunu" bir hayli ayrıntılı olarak gösterir (1993; s. 208-209). Üçüncü Dünya kadınları bu literatürde genellikle erkek şiddetinin çaresiz kurbanları, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf ilişkilerinde bağımlı, aile ve dinî ideolojiler tarafından ezilen kişiler gibi gösterilirler. Üçüncü Dünya kadınları sözü edilen baskılar altında tasnif edilirler; ses çıkarabilme ve harekete geçme yetisinden yoksun, gerçekte geçmişleri olmayan, zaten sömürgeleştirilmiş halde görülürler. Son zamanlarda, toplumsal cinsiyet, kalkınma ve postmodernizmin ortak alanlarına dair metinlerde bu kaba etnik-merkezciliğe karşı çıkılmaktadır.

Aydınlanma geleneğinde "Batılı olmayan" halklara bakışta, paternalizmin uzun bir geçmişi vardır. Bu nedenle, onun Batı feminizminin büyük bölümüne nüfuz etmesine şaşmamak gerekir. Ancak şimdi, Üçüncü Dünya'nın kadınları kendi gündemlerini belirlemeye başladılar. Onların bu çabaları genelinde feminizmi güçlendirecektir (çeşitlilikten birlik doğabilir).

Siyah feminizmin ve Üçüncü Dünya feminizminin yükselmesi feminist hareket içinde daha geniş bir tartışma ve bölünme sürecinin de

parçasıydı. Örneğin, modernist feminizm "eşitlik" üzerine vurgu yaparken, yeni postmodernist feminist söylemin vurgusu "farklılık" üzerine oldu. Üstün bir Akıl'a olan inanç yerini insanların konum ve imkânlarının daha kültürel bir kavranışına bırakıyordu. Siyasal dönüşüm için yapılan geniş çaplı düşünsel ve siyasal projelerin inandırıcılıkları, hatta çekicilikleri yoktu. Bütün bunlar 1980'lerde feminist teorideki büyük bir paradigma kaymasının parçasıydı. Ancak, yeni sahte kutuplaşmaların nasıl da kolayca yaratılabildiği, ikili karşıtlıkların çıkışları bölmekten başka bir işe yaramadığı sonradan görüldü. Joan Scott gayet yetkin bir anlatımla, eşitlik/farklılık karşıtlığının, farklılıklar temeli üzerinde yükselecek bir eşitlik anlayışı lehine reddedilmesi gerektiğini söyler: "Antitezin kendisi bu iki terimin birbirine karşılıklı bağımlılığını gizlemektedir, çünkü eşitlik farklılığın tasfiyesi anlamına gelmediği gibi, farklılık da eşitliği dışlamaz" (1990; s. 138).

1960'ların ve 1970'ler başlarının büyük feminist sloganlarından "kişisel olan siyasaldır" sözünün geri teptiği, yeni "kimlik politikaları" ile, "kadınların ortak noktalarının zannettiklerinden, daha fazla değil, daha az olduğunu gördükleri ve kadın hareketi içinde kimin en 'gerçek' sesi olduğunu keşfetme arzusunun sönümlendiği" savunulmuştur (Whelan, 1995; s. 129-130). Öte yandan, yeni ortaya çıkan "herkesin kendi bulunduğu konumdan konuşması" anlayışının da, hiyerarşiyle, ırkçılıkla, eşcinsel düşmanlığıyla ve baskının diğer bütün türleriyle mücadele etmekten kaçınmanın bir mazereti olabileceği ileri sürülmüştür. ABD'deki bir kadın kolektifinin açıklamasında bu yeni tona tanık oluyoruz: "Kendi üzerimizdeki baskıya odaklaşmak kimlik politikası kavramında somutlanmaktadır. En derin ve potansiyel bakımdan en radikal politikaların, başkası üzerindeki baskıya son verme uğraşından değil kendi kimliğimizden doğduğuna inanıyoruz " (Comabhee River Collective, 1981, aktaran Adams, 1994; s. 345). Burada yalnızca 1980'lerin genel eğilimini oluşturan Yeni Sağ'ın azgın bireyciliği önemli ölçüde benimsenmekle kalmamakta, sanki "deney" belirsiz olmayan, saydam bir şeymiş, "doğru" politikalar buradan kendiliğinden ve doğal olarak çıkacakmış gibi eski özcülüğe bir dönüş gözlenmektedir.

Şimdi artık "eşitliğin" de, "farklılığın" da ve benzeri diğer karşıtlıkların da ötesine geçmek mümkün ve zorunludur. Postmodern bir perspektiften bakılınca, "eşitlik" sorunlu bir kavramdır, çünkü ele alınan şeylerin eşit olduğunu varsayar. Bunun anlamı, feminist açıdan erkek normu içinde asimile olmaktır. "Eşitliğin" "masum" olmaması postmodern feminizmin adalete sırtını dönmesi anlamına gelmez. Eşitlik üzerindeki Anglo-Amerikan vurguya karşı, farklılık üzerine vurgu yapan feminist akımlar bile "farklı bir adalet kavramı için mücadele ederler. Bu adalet kavramını, kişinin kendisi için önemli sayacağı farklılıklara göre kendisini biçimlendirebileceği bir özgürlük eşitliği olarak algılarlar" (Buck ve James, 1992; s. 7). Bu bakış açısından, cinsel farklılık çok genel bir toplumsal cinsiyet eşitliği kavramı altında ifade edilemez; ya da farklı bir şekilde söyleyecek olursak, toplumsal cinsiyet tarafsızlığı bizi adalete götürmez. Pratikte ne farklılaştırılmamış bir eşitlik çağrısı, ne de farklılaştırılmamış bir fark yeterli olabilir. Eşitliğin, hiç kuşkusuz, (Üçüncü Dünya feminizmi de dahil) farklı feminizmlerin perspektifinden yapıbozuma uğratılması gereklidir, ama Moire Matens'in dediği gibi, "Farklılık feminizmi'ni 'eşitlik feminizmi'nin karşıtı saymak meselenin özünü tümüyle gözden kaçırmak demektir" (1992; s. 135). Farklılıkların çokluğunu tanımak, daha çoğulcu dönüşüm politikalarına kapıyı açmak anlamına gelir.

ÜSTYAPININ İNTİKAMI: MARKSİZM VE KÜLTÜR

6.

Kültür, marksizmin öyküsünde çarpıcı bir gelişme göstererek, ("altyapı"yı ekonominin teşkil ettiği) toplumun "üstyapı"smın bağımlı, belirlenen ve ikincil parçası olmaktan çıkmış, yeni marksist kültür incelemelerinde merkeze geçmiş, hatta postmodernizmden etkilenen marksizm türlerinde daha da önemli bir yere gelmiştir. Bu bölüm Marx'ın kültür ve ideoloji konusundaki düşüncesiyle başlıyor, bu konuda onun geride bıraktığı mirasın belirsizliğini vurguluyor. Arkasından, Rus Devrimi sonrasında marksist kültür teorisyenlerinin sosyalist bir kültür yaratma girişimlerini, bu kapsamda Sovyet Proletkult hareketini inceliyor. Bu bağlamda, Marksist söylemdeki herhangi bir belirsizlik kültür, sınıf mücadelesinin çıkarları doğrultusunda seferber edildiğinde ortadan kalkar. Sonra Antonio Gramsci, Mussolini İtalya'sındaki hapishane hücresinde, kültüre ilişkin marksist determinizmden kopmaya başlar. Böylece marksizmde, etkileri bugün bile hissedilen kültürcü yönelim doğar. Bölüm, kültürü ortodoks marksist kavrayıştan koparan postmodernizme ve poststrüktüralizme eğilerek sona eriyor. "Üstyapı" intikamını alıyor, ama bu, günümüz toplumunda eleştirel bir kültür incelemesi çerçevesinde ne anlama gelmektedir?

Marx ve İdeoloji

Marx cahil biri değildi, tam tersine kendi zamanının kültürü, özellikle edebiyatı konusunda oldukça geniş bilgisi vardı.

> Marx edebiyatın varoluşu güzelleştirdiğini, canlandırdığını ve yücelttiğini özel yaşamında daima göstermiştir... Çocuklarıyla birlikte masallar ve şiirler okurdu... Çeşitli dillerden şiirleri ve tiyatro parçalarını yüksek sesle okurdu... Tanıdıklarının özelliklerini aktarmak için edebiyattan alınmış takma adlardan yararlanırdı... Kamuoyunun tanıdığı bir şahsiyet, bir yazar ve bir hatip olarak yapıtlarına

hayran olduğu eski ve yeni yazarlardan sürekli alıntı yapardı. (Prawer, 1978; s. 415)

S.S. Prawer, Marx'ın dünya edebiyatıyla yoğun ilişkisini anlatmaya tam 444 sayfa ayırmış. Yazar Marx tabii ki yaratma sürecinin ne olduğunu biliyordu ve bunu kişisel olmayan sınıfsal ya da ekonomik belirlemelere indirgemeyi aklından bile geçirmezdi. Edebiyat beğenisi oldukça gelenekseldi ve eğer okusaydı Latin Amerika'nın "büyülü gerçekçiliği"nin edebi metinlerini muhtemelen beğenmezdi; ne var ki, onun edebiyata yaklaşımında kaba, faydacı ve indirgemeci hiçbir yan yoktur. Sorun, çok daha genel anlamda edebiyat ve kültürün Marx'ın burjuva toplumu konusunda geliştirdiği genel kavrayışa dahil edilmesidir.

Kültürün marksist sisteme dahil olduğu yer, "ideoloji" adı verilen kutunun içiydi. 1859'da *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya yazdığı ünlü önsözde şöyle diyordu: "Doğa bilimlerine özgü bir kesinlikle belirlenen üretimin ekonomik koşullarının maddi dönüşümü ile insanların bilincine vardığı ve onlar için mücadele ettiği hukuki, siyasi, dini, estetik ve felsefi, kısaca ideolojik biçimler arasında her zaman bir ayrım yapmak gerekir" (Marx, 1968; s. 182). Bu geniş bir ideoloji anlayışıdır ve manifestoyu andıran son cümlesinde, yeni kültür politikaları kaygılarının işaretini verir. İdeoloji burada sadece bir yanlış algılama, yanılsama ya da kurnaz bir burjuva hilesi olarak görülmez. Yine de, Marx'ın ideoloji kuramının üstünde birleşilen, tutarlı bir versiyonu yoktur; ideoloji, yer yer gerçeğin hatalı algılanması olarak da görünür. (bak Larrain, 1983). Burada açık olan, yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi, Marx'ın bilim, ya da daha genelinde bilgi ile ideolojiyi karşı karşıya getirdiğidir. Marksist bilim ve bilgi anlayışının doğruluk iddiaları –tarihsel maddeciliğin bilimi olarak marksizmde gördüğümüz gibi– bir yanda çok açık, öte yanda tartışmalıdır.

Foucault bilim ve ideoloji konusundaki karmaşık marksist tartışmaları birkaç satırda şöyle özetliyor:

İdeoloji kavramı bana, üç nedenden dolayı kullanılması zor görünüyor. Birincisi, ideoloji, beğenelim veya beğenmeyelim, her za-

man, doğru olduğu varsayılan bir şeyin fiilen karşısında olur. Şimdi artık inanıyorum ki, mesele bilimsellik veya doğru kategorilerin söylemiyle bir başka kategorinin söylemi arasına ayrım çizgisi çizilmesinde değildir, mesele doğrunun etkilerinin, kendileri ne doğru ne yanlış olan söylemler çerçevesinde *tarihsel* bakımdan nasıl oluştuğunu görmektedir. (Foucault, 1980; s. 118)

Doğa bilimleriyle, örneğin biyo-teknoloji ile politik ve ideolojik alanların sıkıca iç içe geçtiklerini göz önüne aldığımızda, bilim/ideoloji çiftinin, kendi ölçüleri içinde bile kuşkulu olduğu görülür. Tabii ki, Foucault'nun itirazı ister beyaz, ister erkek, isterse marksist olsun tüm ayrıcalıklı üstünlük gerekçelerinin temellerini sarsan kapsamlı bir karşı çıkıştır. Epistemolojinin saf dışı edilmesi, Foucault'nun bir söyleşi çerçevesinde neredeyse laf arasında değindiği kadar basit değildir. Ama gene de, o sözler marksizmin, özellikle de Marksizm-Leninizm'in, temel kabullerinden birinin, yani bilimsellik iddiasının önemli bir eleştirisidir.

Burada ilginç bir anımsatma yapalım: Louis Althusser "Sanat ideolojiler arasında sayılmalı mıdır, sayılmamalı mıdır, daha doğru bir ifadeyle sanat ve ideoloji bir ve aynı şey midir, değil midir" diye sormaya başlamış (1984; s. 173) neyse ki şu sonuca varmıştı: "Her ne kadar sanatın ideoloji ile özel ve özgül bir ilişkisi varsa da, *gerçek sanatı ideolojiler arasına katmıyorum"* (aynı yerde). "Ortalama ve vasat" sanatla karıştırılmaması gereken bu "gerçek" sanat, kendisini "bilimsel bilgi"nin yerine koymaz, ama "görmemize" ve "hissetmemize" yardım eder. Althusser'e göre, gördüğümüz, hissettiğimiz veya algıladığımız şey, popüler olmayan bu sanatın içinden doğduğu ideolojidir. Althusser aynı zamanda, Tolstoy'a ilişkin eleştirel analizinden özellikle edebiyat "büyüklerinin" kendilerine belirli bir politik renk veren ideolojiden kısmen ayrılabildiklerini ya da onun dışında durabildiklerini söyleyen sözlerinden ötürü Lenin'i över (Terry Eagleton o eleştiriyi "parlak" sözcüğüyle niteleyecektir). Althusser, insanlarla ideoloji arasında "yaşanmış ilişki" bulunduğunu söyleyen ideoloji kavramıyla, mekanik marksizmin ötesine geçer. Onun sanatı bilim/ideoloji karşıtlığının dışında tutma çabası da yararlı olmuştur. Bununla birlikte, Althusser, büyük

ölçüde, ortodoks marksizmin toplumun altyapı ve üstyapı şeklindeki mimari analojisinin içine kısılmıştır.

Raymond Williams *Marksizm ve Edebiyat* adlı çalışmasında şunu yazıyordu: "Bir Marksist kültür teorisine her çağdaş yaklaşım, belirleyen bir altyapı ile belirlenen bir üstyapı konusundaki öngörüyü incelemek zorundadır" (1977; s. 75). Marx'a göre, üretim ilişkileri "toplumun gerçek temeli olan ekonomik yapıyı oluştururlar, hukuki ve siyasi üstyapı bunun üzerinde yükselir" (Marx, 1968; s. 182). Bu tipik mantık-merkezci (logosantrik) yanıltmada, bir yanda ekonomik/reel/maddi/birincil/belirleyici olan vardır, öte yanda ise ekonomik olmayan/maddi olmayan/belirlenen durmaktadır. Marx ister miydi, istemez miydi bilinmez ama altyapı/üstyapı, marksist aygıtın, özellikle onun kültür analizinin merkezine yerleşmiştir. Öyle ki, hiçbir şekilde mekanik bir marksist olduğu düşünülemeyecek Terry Eagleton bile şöyle yazabilmektedir: "Şu halde, Marksizm'e göre, sanat toplumun 'üstyapısı'nın parçasıdır. Toplumun ideolojisinin parçasıdır (daha sonra belirteceğimiz kimi koşullarla)" (1976; s. 5). Bu koşulların, örneğin ekonomik temelin (ancak) "son tahlilde" belirleyici olmasının yarattığı sorun, o "son saat"in belki de asla gelmeyecek olmasıdır.

Altyapı/üstyapı analojisini en uç noktaya kadar iten ve (Marx tarafından değil) Engels tarafından ifade edilmiş olan ekonominin "son tahlilde" belirleyici olduğu yolundaki görüşe karşı çıkan kişi kuşkusuz Althusser'dir. Marksizmde üstyapı olarak tanımlanan alanların, Althusser'e göre, bir "göreceli özerkliği" vardır. Althusser, "baskın olan yapı", "eklemlenme" ve hepsinin ötesinde "aşırı belirleyicilik" gibi kavramlar geliştirdi. O kavramlar tüm toplumsal fenomenlerin nedensellik mekanizmalarının karmaşık olduklarını ve "altyapı" adı altında tek yönlü bir nedenselliğe indirgenemeyeceğini gösteriyordu. O zamandan bu yana, Althusser'in Paul Hirst (1979) gibi eski izleyicileri nedensellik ve özerklik (neye karşı özerklik?) kavramlarını tümüyle terk ettiler. Althusser'in, geleneksel marksizmin toptancılığa dayalı kuramlaştırmasına yönelik eleştirisi, eleştirel nitelikli kültür incelemelerinde, genel olarak edebiyat ve özellikle de sinema araştırmalarında önemli bir etki yaratmıştır. Michèle Barrett'e göre sorun, "Althusser'in Marx'a atfettiği yeni rolün, Marksizmi mantıken gidebileceğinden de daha

öteye götürmesiydi" (1991; s. 45). Althusser'in, "bilimsel" niyetlerine karşın marksizme müdahalesi, marksizmi, İkinci Enternasyonal'in kültür konusundaki prangalarından, örneğin kültürün toplumdaki ekonomik üretim ilişkilerinin basit bir "yansıması" olduğu gibi yaklaşımlardan kurtarıyordu.

Altyapı/üstyapı şeklindeki topoğrafik analojinin marksist bir kültür teorisi oluşturulmasına verdiği zarar büyüktür. Sorun herhangi bir eleştirel kültür çalışmasını zayıflatan ekonomik indirgemecilikten ibaret değildir, aynı zamanda kültürü maddi olduğu varsayılan toplumsal hayattan ayıran idealist görüşün üstü kapalı yeniden üretilmesidir. Bu nedenle, Raymond Williams'ın dediği gibi "Özgül ve farklı yaşam tarzları yaratıcı bir toplumsal süreç olarak kültür kavramının imkânları ... uzun zaman gözden kaçırılmış, pratikte çoğu kez onun yerine soyut ve tek boyutlu bir evrensellik geçirilmiştir" (1977; s. 19). Böylece Raymond Williams'ın yaptığı gibi "kültürel materyalizm"e yönelmek gerekirken, marksist kültür kuramlaştırmalarının büyük çoğunluğu sanatları, gelenekleri, dini vb sadece "fikirler" olarak kabul eden anlayışla engellenmiş veya kısıtlanmıştır. Williams'ın bu konudaki girişiminin, daha sonraki marksist kültür teorilerindeki mekanik ayrıntılandırmaya, hatta bütün edebi araştırma alanlarında büyük etkilerine rağmen marksist edebiyat eleştirmenlerine göre Marx'ın eleştirel ruhuna daha uygun olduğunu söyleyebiliriz.

Marx'ın ideoloji ve üstyapı konusundaki kavramlarının yapıbozumundan sonra marks(ist) kültür kuramından geriye ne kalır? Marx bir kültür kuramı geliştirmemiştir, ama onun tek tek bazı formülasyonları sonradan böyle korkunç bir dölün ortaya çıkmasına yol açmıştır. 1930'ların İngiliz marksist eleştirmeni Christopher Caudwell, çağdaş marksist edebiyat eleştirmenlerinden Terry Eagleton'ın sözleriyle "Hayli elverişsiz koşullarda kahramanca topyekûn bir Marksist estetik inşa etmeye çabalamıştı" (1976; s. 79). Caudwell *Studies of a Dying Culture* (Ölen Bir Kültür Üzerine Çalışmalar) başlıklı kitabında "burjuva kültürü"nün bütün dallarının, sanat ve felsefeden biyoloji ve fiziğe kadar temel bir bunalım içinde olduğunu görüyordu. En önemli yapıtı olan *Illusion and Reality* (Yanılsama ve Gerçeklik, 1973) hayranları tarafından bile, sanatı çalışma sürecinden doğan ekonomik bir faaliyet olarak gören bütünsel bir kuram yaratmayı amaçlayan ka-

ba ve özensiz bir girişim olarak kabul edilir. Caudwell'a göre şiirleri yazan, birey olarak Shakespeare veya Wordsworth değil, bir sınıf-insanıdır, bir grubu temsil eden insandır (jenotiptir). Caudwell, *Romance and Reality* (Romantizm ve Gerçeklik, 1970) adlı kitabında ise "sosyalist gerçekçilik" alanına geçer (bu bölümün bundan sonraki kısmına bakınız) ve devrimci gerçeğin "yol arkadaşları"na kapalı olduğunu söyler. Hatta Stephen Spender'ı Sovyetler Birliği'nde "yazarın özgürlüğü konusunda sabırsız bir kuruntu" içine düştüğü için kınayarak onun "toplumsal dönüşüm için gerekli olan yöntemlerin sanat için de gerekli olduğunu" göremediğini yazar (aynı yerde, s. 132). Caudwell'ın İspanya'da faşizme karşı savaşırken ölmesi Stalinizmin hem yüksek, hem de alçak noktalarını simgeleyen bir olaydır.

Terry Eagleton'a göre, "Marx'ın estetik konusundaki görüşleri ile genel kuramı arasındaki ilişkileri tahlil eden güçlü ve özgün bir çalışma" da (1976; s. 86), gene 1930'ların yazarlarından Mihail Lifşitz tarafından yapılmıştır. Rus eleştirmenlerinden Mihail Lifşitz, Marx'ın üretim güçlerinin gelişmesi ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki analizi ile, "toplumun üretici güçlerinin gelişmesi ve onun sanatsal başarısı arasında, teknoloji ve sanat arasında, bilimle şiir arasında, muazzam kültürel olanaklarla kıt manevi yaşam arasındaki çelişki" arasında paralellik kurmaya çalışır (Lifşitz, 1973; s. 106). Yazara göre, marksizmin amacı sadece zihinsel emek ile kol emeği arasındaki ve ezen ile ezilen arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak değil aynı zamanda, yabancılaşmamış evrensel bir kültür yaratmaktı. Lifşitz sanat ve kültürün gelişmesine ilişkin marksist görüşün açık olduğunu düşünüyordu: "Sanatsal yaratıdaki çürüme burjuva uygarlığından ayrı tutulamaz" (aynı yerde, s. 99), ama Marx ve Engels "Yeni bir sanatsal ilerleme çağının ancak proletaryanın zaferiyle başlayabileceğini... ve şu anda kapitalizmin baskısı nedeniyle tükenmiş olan bütün güçlerin ancak o zaman serpilip gelişeceklerini çok iyi biliyorlardı" (aynı yerde, s. 114-115). Temelde, Lifşitz'in Marx'ı yorumlaması, proletaryanın yeni bir toplum yaratmak suretiyle, insanlığın kültürel gelişmesindeki çelişkileri çözeceği yolundaydı.

En tutarlı çağdaş marksist edebiyat kuramını yaratmağa çalışan kişi Terry Eagleton'dır. (Raymond Williams'ın "kültürel materyalizm"i Marx'tan çok daha köklü bir ayrılmadır.) Eagleton'a göre:

> *Kral Lear*, *The Dunciad* ya da *Ulysses* gibi yapıtları anlamak... onların sembolizmini yorumlamaktan, edebi tarihlerini incelemekten ve içlerindeki sosyolojik olgular için dipnotu vermekten daha fazla çabayı gerektirir. Onları anlamak, öncelikle, o yapıtlar ile içinde yer aldıkları ideolojik dünyalar arasındaki karmaşık ve dolaylı ilişkileri anlamaktır (1976; s. 6).

Marksist kültür eleştirmenlerinin, kültürel ürünleri doğuran tarihsel koşulları incelemeleri gerekir. Bu, edebiyatı ya da kültürü salt ideolojiden ibaret gören ve Eagleton'ın hararetle reddettiği "kaba Marksist" bir eleştiri türü olan görüşle aynı şey değildir. Eagleton, "Sanatta ideolojinin gerçek taşıyıcılarının o yapıtın soyutlanabilir içeriği olmaktan çok, bizzat biçimleri olduğunu" savunurken Lukács'ı izlemektedir (aynı yerde, s. 24). Bu nedenle, edebi biçimlerdeki gelişmelerin, örneğin romanın, kökü ideolojideki sosyal gerçekliği algılamakta ve kültür ile toplum arasındaki yeni ilişkileri kavramak için yeni yollar açacak olan yönelimlerde aranabilir. Son tahlilde, Terry Eagleton'ın marksizm ve edebiyat eleştirisine ilişkin çarpıcı makalesinin son cümlelerinde söylendiği gibi: "Marksist eleştiri sadece *Paradise Lost*'u veya *Middlemarch*'ı yorumlamak için alternatif bir teknik değildir. Bizim baskıdan kurtulmamızın parçasıdır, onu tartışılmaya değerli kılan da işte budur" (aynı yerde, s. 76).

Proletkult

Lenin, "Kendisini sanatçı sayan her sanatçı, ideallerine göre, hiçbir şeye tabi olmadan, istediği gibi yaratmakta serbesttir. Öte yandan biz komünistler de elimizi kolumuzu kavuşturup kaosun istediği gibi gelişmesine göz yumamayız" diyordu (aktaran Solomon, 1979; s. 166). Marx'ın kültüre bakışının liberal olmasına karşılık, Lenin'inki ödünsüzce işlevseldi: Örneğin, "Köylerdeki en sıradan okulları açık tutacak kadar bile paramız yokken" Sovyet devleti Bolşoy Tiyatrosu'nun pahalı sübvansiyonunu niçin üstlensin ki, diyordu Lenin (aynı yerde, s. 166). Devrim sonrası Rusya'sının bu ortamında, bütün burjuva bileşenlerinden arınmış, saf bir proleter kültürünü yaratma iddiasındaki *Proletkult* adlı bir kültür hareketinin orta-

ya çıkmasına şaşmamak gerekir. *Proletkult*, 1920'de doruk noktasındayken 84.000 üyeye sahipti, *Proleter Kültürü* adlı etkili bir dergi çıkarıyordu, ülke çapında 300 adet yazı yazma atölyesi kurmuştu ve küçük kasabalarda, köylerde faaliyet gösteren binlerce amatör grubu ve tiyatroyu kontrol ediyordu. Kültürü "Bolşevikleştirmek" için yapılan bu girişim başarılı oldu mu? Lifşitz "işçi sınıfının komünist devrimi, sanatta daha geniş ve daha yüksek bir zeminde yeni bir Rönesans yaratmak için gerekli temeli sağlar" derken bu sözlerinde haklı mıydı? Eğer değilse, neden?

1917 Rus Devrimi kültürel alanda büyük bir hareketlilik yarattı. Fütüristlerin önde gelen kuramcılarından Osip Briz, yeni sanatın burjuva sanatıyla bütün bağlarını koparacağını, yepyeni ve eşine rastlanmamış şeyler yaratacağını, fütürizm ile proletaryanın el ele yürüyeceğini yazıyordu (Struve, 1972; s. 20). Büyük şair Mayakovski kaderini proletarya devrimine bağladı ve onu övmeye koyuldu. Lenin, şairin kimi Batı aleyhtarı yapıtlarından, hatta bürokrasiyi yeren tiratlarından hoşlanmakla birlikte, genelde Puşkin ve dostlarının eski ekolünü tercih ediyordu. Fütüristlerin yanı sıra, özellikle bir proletarya edebiyatı yaratmak amacıyla Proletkult oluşturulmuştu. Yol göstericileri, Lenin'in devrim öncesi dönemde *Materyalizm ve Ampiriokritisizm* kitabında polemik yaptığı Bogdanov'du. Bogdanov için kültürel faaliyet sosyalizmin kuruluşunun olmazsa olmaz bir bileşeniydi. Öte yandan, ilk Sovyet Eğitim (veya "Aydınlanma") Komiseri Anatoli Lunaçarski Fütürizm ve Proletkult hareketine sempatiyle bakıyordu, ama 1919'da kültürel aşırı solu, geçmişin kültürüne hepten olumsuz ve karşı konumdan yaklaşmaması, yalnızca bir sanat akımı olduğunu unutmayıp devlet adına konuşmaya çalışmaması için uyarıyordu (aynı yerde, s. 29).

İşte Proletkult tam da bu noktada –Bolşevik hegemonyasını üstü kapalı tartışma noktasında– Lenin'in ve diğer Bolşevik liderlerin öfkelerini üzerine çekecekti. 1920'de Komünist Parti Merkez Komitesi Proletkult hakkında yayımladığı bir bildiride, başka şeylerin yanı sıra şöyle diyordu: "İşçilere 'proletarya kültürü' kisvesi altında felsefede burjuva görüşleri (Machism) sunulmaktadır, kültürel alanda absürd ve sapık beğeniler (fütürizm) revaç bulmaya başlamıştır" (Vaughan James, 1973; s. 114). Yeni "proleter şairler"in teknikleri ve yöntemleri sembolizmin, içine güçlü romantik

kahramanlık öğeleri eklenmiş bir türeviydi, ama bu kuşatma altındaki bir devlet için bir sorun sayılmazdı. Sorun, Merkez Komitesi'nin açıkça belirttiği gibi, görüldüğü kadarıyla Proletkult'un yönetiminin fütürizm'in "dekadan"larının, "idealist"lerinin ve "kaçaklar"ının elinde olması, Proletkult'un "bağımsız"lığının sürmesi ama artık bunun Sovyet rejiminden "bağımsızlığa" dönüşmüş olmasıydı. Troçki, kendi açısından, Parti'nin sanat üzerindeki tam kontrolüne karşı olduğu kadar, özel bir "proleter kültürü" kavramına da karşıydı. Buna rağmen, Troçki'nin marksizm ve kültür konusuna bakışı hayli mekanikti, sanatı yalnızca toplumsal düzenin pasif bir yansıması olarak görüyor, halkın kültürel gelişimini, [devrim] "yakaladıkları" ve sınıfların ortadan kalktığı, belirsiz bir geleceğe erteliyordu.

Proletkult girişimini 1925'te Rusya Proleter Yazarlar Birliği'nin (RPYB) kurulması izledi. Bu örgüt bir yandan "Rus edebiyatını proleterleştirmek" iddiası taşırken, öte yandan Proletkult'un aksine, "klasiklerden öğrenmek" gereği üzerinde duruyordu. Rusya köylüsünün zorla kolektifleştirildiği dönemde, RPYB de proletaryanın kültür alanındaki hegemonyasını kurma çabasındaydı. RPYB'nin önde gelen ismi olan Leopold Averbah'a göre, ancak proletarya yeni yaşam tarzına uyumlu bir sanat yaratabilirdi ve kırlarda olduğu kadar kültür alanında da sınıf mücadelesi zorunluydu. 1929'da Stalin, "yol arkadaşları" denilen, komünist olmayan ama rejime sempatisi olan kültür işçileriyle tartışmaya, böylelikle kültür alanını "proleter olmayan" unsurlardan temizlemeye teşvik ediyordu. Edebiyat, Beş Yıllık Plan'ın hizmetinde işlev görmeliydi. Yazarlar "şok işçileri" gibi olmalıydılar. Bu "aşırılıklar" 1932'de Parti tarafından gecikerek de olsa kınandı, RPYB'nin feshedilmesi emredildi. Bundan böyle kültür alanında "halk cephesi" türü daha ılımlı politikalar benimsenmesi beklenirken, gerçekte Parti'nin kontrolü daha da sıkılaştı. Kültürle ilgili sözüm ona marksist yaklaşımın en acıklı öyküleri bundan sonra yaşanacaktı.

Lenin 1905'te sürgündeyken, parti basınına ve onun yazarlarının parti çizgisini izlemelerinin gereğine dikkat çekmişti. Yaptığı formülasyonlar kategorikti: "Edebiyat, proletaryanın sağduyusunun bir *parçası*, büyük Sosyal Demokrat mekanizmanın 'çarkı ve vidası' olmak zorundadır... Kahrolsun tarafsız yazarlar! Kahrolsun edebiyatın süpermenleri!" (aktaran Va-

ughan James, 1973; s. 104). "Burjuva bireyciliği"yle uzlaşmanın tümüne karşı olan sosyalist proletarya, "parti edebiyatı" istiyordu. Ama bu, bütün sanatlar için kaba bir sansür çağrısı değildi. "Sakin olun!" diyordu Lenin. "Birincisi, biz parti edebiyatından ve onun parti denetimine bağımlılığından söz ediyoruz. Herkes herhangi bir kısıtlama olmaksızın, her istediğini yazmakta ve söylemekte serbesttir" (aynı yerde, s. 16). Lenin sağ olsaydı tasvip eder miydi, etmez miydi, bunu bilmek imkânsız, ama Bolşevik Partisi onun bu sözlerini 1928-1929'da kültür işçilerinin parti diktasına bağımlı kılınmalarını meşrulaştırmak için kullandı. 1932 yılına gelindiğinde bütün işçi örgütleri parti kararıyla "tasfiye edilmişler" ve devletin idaresindeki, bütün Rus yazarlarını mesleki, ideolojik ve ahlaki bakımdan düzene sokmak amacıyla kurulan, o kötü ünlü Sovyet Yazarlar Birliği tek örgüt haline gelmişti.

"Marksizm-Leninizm"in partisi kültürel alanı teslim almak için harekete geçince, tabii ki "yol arkadaşları"nı disipline sokmak gerekecekti. 1929'da N. Çujak tarafından *Gerçeğin Edebiyatı* adıyla yayımlanan bir kitapta kurgusal edebiyatın "halkın afyonu" olduğu ve gerçeklere dayalı edebiyatla etkisizleştirilmesi gerektiği söyleniyor, bu sayede edebiyatın "somutlaşacağı", "etkinleşeceği" ve "akılcılaşacağı" öne sürülüyordu (Struve, 1972; s. 216). Sanatın esinlenme ile bir ilgisi yoktu, öğrenilecek bir hünerden ibaretti. 1934'teki Birinci Sovyet Yazarlar Kongresi'nde (bundan daha sonra da bahsedeceğiz) Karl Radek, içinde hiçbir istihza taşımayan cümlelerle şöyle diyebiliyordu: "Ben roman yazmıyorum, ama eğer yazacak olsaydım nasıl yazacağımı Joyce'dan değil Tolstoy ve Balzac'tan öğrenirdim" (aynı yerde, 1972; s. 273). O dönemin parolası "sosyal kumanda" idi, yani sanat sosyal gerçekliğin "aynası" olmakla ve sosyalist dönüşümü "teşvik etmek"le yükümlüydü. Ünlüce bir yazar olan Gorki bu dönemde *Fabrikaların ve Atölyelerin Tarihleri* adı altında yapılan hacimli bir çalışmayı destekledi, bu kitapların bir cildi Baltık Denizi ile Beyaz Deniz'i birbirine bağlayan ve adi suçlularla siyasi tutukluların zorla çalıştırıldıkları Stalin Kanalı inşaatının "kutlanması"na ayrılmıştı. Bu tür girişimlerin yaratıcılık ve kültürel özgürlük üzerindeki etkisi açıktır ki dramatik olacaktı.

Edebiyat devletin emrine sokulunca, yeni kültür komiserlerinin kendilerine güveni de arttı. 1934'te toplanan Birinci Sovyet Yazarlar Kong-

resi'nin açılış konuşmasında kültürün yeni yıldızı Jdanov övünçle şöyle diyordu: "Sovyet edebiyatımız 'taraf tutmakla' itham edilmekten çekinmiyor. Evet, Sovyet edebiyatı taraflıdır, çünkü sınıf mücadelesi çağında sınıfsız ve tarafsız, apolitik olmaya çalışan bir edebiyat olmaz ve olamaz" (aktaran Struve, 1972; s. 261). Büyük "Yoldaş Stalin" yönetiminde sosyalizm zafere ulaşmıştı ve Sovyet edebiyatı dünyanın en büyük, en ilerici edebiyatıydı. Sovyet kültürü "iyimserdi", zira yükselen sınıf proletarya ile bağıntılıydı. Jdanov'a göre kültür işçileri "insan zihninin mühendisleri" olmalıydılar, aydınlatıcı ve kahramanca öyküler anlatmalı, insanları imkânsız ütopyalarla oyalamamalıydılar. Yeni kültür felsefesi Sosyalist Gerçekçilik, gerçekliği "nesnel olarak" yansıtacak, kitlelerin tarihi ve tarihteki kendi rollerini kavramalarına yardım edecekti. 1934 kongresi, şanlı Kızıl Ordu'nun mücadeleci ruhunu yükseltecek bir "ulusal savunma edebiyatı"nın üretilmesi ihtiyacına da dikkat çekiyordu. Edebiyat bundan böyle halka/partiye/orduya hizmet etmeliydi.

Sovyet kültürel terörizmini soldan eleştirenler için bile her zaman açık seçik olmayan husus denetim amaçlı bu girişimlerin ruhsal ve cinsel etkileriydi. Maynard Solomon, "Jdanov ve Radek'in 1934'teki Sosyalist Gerçekçilik çağrılarının; liberal kürtaj ve boşanma yasalarının iptaline ve eşcinselliğe karşı katı yasalar çıkarılmasına, aydınlar arasındaki çok sayıda eşcinselin Roehm'ün Nazileriyle gizli ilişki içinde bulunmak ithamıyla tutuklanmalarına denk düşmesinin kaçınılmaz" olduğunu kavrayan eleştirmenlerden biridir (Solomon, 1979; s. 239). Jdanovculuk "olağan insan duyguları"ndan bir sapma olarak tanımlanan "akıldışı"lığın her türüne karşı fanatik bir mevzi olmuştu. Hedef alınan kimseler sadece "paranoyaklar", "şizofrenler" ve "gangsterler" olarak değil, "pezevenkler", "zinacılar", "revü kızları" ve daha da garibi "zamparalar" diye de nitelendiriliyorlardı. Bu nedenle, Karl Radek'in 1934 Kongresi'nde James Joyce'a karşı bir kampanya başlatmasında şaşılacak bir yan yoktu. Radek, Joyce'u "tımarhane karabasanları" ve "hezeyan saçmalamaları" yazmakla suçluyor; onu, yaşam görüşü kıt, "büyük olmayan olayların, büyük olmayan insanların ve büyük olmayan fikirlerin " yazarı olarak niteliyordu. Yapıtları "İçinde kurtlar kaynayan bir dışkı yığını"ndan başka bir şey değildi (Struve 197; s. 173).

Böylece Sosyalist Gerçekçilik, düşünsel damgasını dünya kültürüne kazımış oluyordu.

Sovyet toplumu üzerinde Stalinizm'in pençesi güçlendikçe, tüm kültürel faaliyet üzerindeki kontrol de o ölçüde arttı. 1946 ila 1948 arasında çıkartılan parti kararları özet olarak şöyle bir olguyu yansıtıyordu:

> Yaratıcı Sovyet aydınları sürekli korku içinde yaşıyordu. Yazarlara yöneltilen politik talepler o kadar aşırıydı ki, edebiyatın artık propaganda değeri bile kalmamıştı. Sosyalist gerçekçilerden, savaş sonrası Sovyet toplumunun çetin koşullarını görmezlikten gelmeleri, hayalperest maddi bolluk ve toplumsal ahenk tabloları çizmeleri isteniyordu. (Hayward, 1983; s. 65)

Sosyalist Gerçekçilik, kültür üzerinde devletin bürokratik ve idari kontrolünün doğrudan bir aracı haline gelmişti. Sovyet devletinin yazarlarla ilgili tutumu, soğuk savaş ortamındaki düşmanca eleştirileri bir yana koysak bile, hiç de hoş değildi, hele hele Marx'ın kültür üzerine söyledikleriyle uzaktan yakından hiçbir ilgisi yoktu. "Sosyalist Gerçekçilik" deyimini bulanın bizzat Stalin olduğu söylenir. Derler ki, Gorki'nin evindeki bir sanat akşamına katılan Stalin, "proleter gerçekçilik", "taraflı gerçekçilik" ve "anıtsal gerçekçilik" gibi terimler önerenleri dinler, sonunda konuşmaya müdahale ederek şöyle der: "Eğer sanatçı bizim hayatımızı doğru anlatacaksa, sosyalizme doğru gidişi görmeden ve göstermeden edemez. Öyleyse bu sosyalist bir sanat olacaktır. Sosyalist gerçekçilik olacaktır" (Voughan James, 1973; s. 86).

Sovyet kültürünün çöküşü sürdüğü ve daha radikal unsurlarının büyük çoğunluğu Troçkist/Siyonist/şunun bunun ajanı diye suçlanarak idam edildiği için, bu kültürel teröre karşı çıkacak pek az ses kalmıştı. Yurtdışındaki "yol arkadaşları"nın pek çoğu olan bitene şu ya da bu nedenle seyirci kalmayı tercih ediyorlardı. Lukács bu rejime 1950'lerde yönelttiği usturuplu eleştirisinde, Marx'ın eşitsiz gelişmeyle ilgili görüşünü tersine çevirerek duruma uyguluyor ve Sovyet kültürel evriminin, ne yazık ki, dinamik ekonomik gelişmenin gerisinde kaldığını söylüyordu. Ancak, Henri

Arvon'm da belirttiği gibi, "Lukács bu sözünü derhal geri almak zorunda kaldı, daha önemlisi, yanlışlığını şimdi gördüğü o kanısının, Sovyet edebiyatını iyi tanımamaktan ileri geldiğini söylemeye zorlanacak kadar aşağılandı" (1973; s. 93). Kültür üzerindeki devlet kontrolü ve sanat okulları, sanat biçimleri ve teknikleri üzerindeki ideolojik kontrol, 1946'de Merkez Komitesi'nin edebiyatla ilgili şu duyurusuyla doruğa çıkıyordu: "Sovyet edebiyatının işlevi, devletin genç insanları uygun bir şekilde eğitmesine yardım etmektir... İşte bu nedenle ... 'Sanat için sanat' fikrini yaygınlaştıran her şey Sovyet edebiyatına yabancıdır, halkın ve Sovyet Devleti'nin çıkarlarına zararlıdır" (Arvon, 1973; s. 91).

Gramsci Dönemeci

Şimdi, Jdanovculuğun utanç verici aşırılıklarından, marksist kültür tartışmalarına yeni bir hava getiren Antonio Gramsci'ye dönelim. Böylece, (büyük ölçüde başarılı olan) bir kapanma teşebbüsünden, (sonunda başarılı olan) bir açıklık arzusuna dönmüş oluruz. Ekonomizmin ve indirgemeciliğin tüm varyantları karşısında, Gramsci marksizmin açık, akışkan ve daha az "zorunlulukçu (necessitarian)" bir türünü temsil eder. Hiç kuşkusuz, onun dağınık, okunması güç ve fiilen şifreli hapishane defterleri "Gramsci'ci" bir düşünce sistemi oluşturmağa yetmez. Renate Holub'un (Gramsci'yi marksizmin ve postmodernizmin "ötesinde" inceleyen fevkalade bir kitabın yazarı) ileri sürdüğü "Gramsci'nin araştırma programı"nın "artık tartışılmayacak kesin bir Marksist kültür teorisi kaleme almak olduğu" görüşünü ben paylaşmıyorum (1992; s. 40). Gramsci endüstrisi, tümü inandırıcı versiyonlar olmayan, bir dizi farklı Gramsci üretmiştir. Gramsci belirli siyasal ve kültürel duruşları haklı çıkarmak amacıyla da kelimenin tam anlamıyla "kullanılmıştır." Buna rağmen, bütün Gramsci'lerde ve Gramsci'ciliklerde klasik marksizmin kültürü ihmal ettiğine ve insanların kendi hayatlarını nasıl yaşadıkları, baskı koşullarına karşı nasıl mücadele ettikleri konusunda mekanik bir kavram taşıdığına dair bir anlayış vardır. Gramsci marksizminin, herkesin istediği gibi yoğurabileceği bir özelliğe sahip olması onu, belki de kaçınılmaz olarak, postmarksizmin atlama taşı haline getirmiştir ki, bu konuya az sonra değineceğiz.

Antonio Gramsci mekanik marksizmin toplumların nasıl işlediğine ilişkin altyapı/üstyapı analojisini harfi harfine kabul etme eğiliminden kesin olarak ayrılır. Gramsci'ye göre: "Tarihsel maddeciliğin temel taşlarından biri olarak sunulan ve politika ile ideolojideki her dalgalanmanın altyapının doğrudan ifadesi olarak sunulup yorumlanabileceğini öne süren görüşe, teoride ilkel bir çocukluk olarak karşı çıkılmalı ve pratikte onunla mücadele edilmelidir" (1971; s. 407). Gramsci, Buharin'in tarihsel maddeciliğe ilişkin *Popüler Elkitabı*'nı eleştirirken, Marx'ın düşüncesinin daha sonraki "bilimsel" yorumlarının Marx'a uygun olduğu iddialarını en açık biçimde reddeder. Gramsci, yeni "Marksist-Leninist-Stalinist" pozitivizme özgü, Marx'ı "sözüm ona yasalar" arayışına indirgeme teşebbüsüyle alay eder. Zorunluluk ve determinizm terimleri Gramsci'nin hoşuna gitmez. Özellikle ekonomizmi açık seçik reddeden Gramsci, Buharin'in adı geçen kitabı için şu değerlendirmeyi yapar: "*Popüler Elkitabı*'ndaki eski moda metafiziğin en belirgin izlerinden biri, her şeyin tek bir nihai ya da kesin nedene indirgenmesidir" (aynı yerde, s. 437). Toplumun ekonomik temelinin (veya altyapısının) "son tahlilde" belirleyici olması fikrini, Gramsci haklı olarak eskiden beri sürmekte olan bir dizi "Tanrı arayışı" girişimi arasına sokar.

İdeoloji kavramına ilişkin olarak, Gramsci Marx'ın çelişik yaklaşımlarından birini, yani sonradan ideolojiye "eleştirel" bakışın karşıtı olarak "olumlu" diye adlandırılan yaklaşımı geliştirmiştir. Ona göre, ideoloji ne bir "yanılsama"dır, ne de ekonomik bir sürecin basit bir "yansıması". İdeoloji, her şeyden önce, tartışmalı bir alandır, siyasi mücadelenin kilit bir alanıdır. Gramsci iki tür ideoloji arasında yararlı bir ayrım yapar; biri, dünyaya dair sistemleştirilmiş kavram dizilerini ele alan "felsefe"dir, diğeri ise belirli toplumsal sınıf veya grupların yaşanmış kültürlerini inceleyen "sağduyu"dur. İdeoloji, artık ekonomik "temel"de olup bitenlerin hayali bir görüntüsü olmayınca, Gramsci, politik mücadeleye ideolojinin ve kültürün üzerinde bir yer ve öncelik tanımakta özgür kalır. Michèle Barrett'in sözleriyle, "Şimdilerde genel adlandırmayla 'ideolojik mücadele' denilen şeyi, siyasi bakımdan etkili ve kendi çapında önemli bir unsur olarak görür" (1991; s. 28). Gramsci kendine özgü tutumuyla "sağduyu"ya veya "kitle kül-

türü"ne farklı yaklaşır; bunlarda (olumsuz anlamda) ideolojik öğeler yanında, bol bol da "iyi niyet" bulunduğunu kabul eder. Bu tartışmalı alandan çıkan şey öncelikle pratiğe bağlıdır ve önceden kestirilemez.

Gramsci'nin bu düşünceyi geliştirmesinin merkezinde yer alan ve en fazla etkili olan kavram kuşkusuz "hegemonya"dır. Gramsci hiçbir egemen sınıfın sadece zora dayanarak yönetemeyeceğini kavrar. Kısaca söylersek, Gramsci'ye göre *hegemonya*'dan toplumdaki sosyal ve kültürel uzlaşmanın örgütlenmesi kastedilmektedir: "Eğer yönetici sınıf toplumsal uzlaşmasını kaybederse, 'öncü' olmaktan çıkar, sadece baskı gücü uygulayan 'hâkim' sınıf haline dönüşür ki, bu tam anlamıyla geniş yığınların geleneksel ideolojilerinden kopmaları demektir" (Gramsci, 1971; s. 275-276). Belli bir sosyal grubun bir bütün olarak toplum üzerindeki hegemonyası, sivil toplumun okullar, kilise, medya ve hatta sendikalar gibi kurumları aracılığıyla gerçekleşir. Bu çağdaş kapitalist toplum anlayışı, bölücü unsurlar üzerinde baskı uygulanması yolundaki Lenin'in yaklaşımını dengelediği gibi, sosyal dönüşümün kültürel programı için de temel oluşturur. Şayet Lenin'in Rusya'sına bir "manevra savaşı" uygun idiyse, Gramsci'nin İtalya'sına bir "mevzi savaşı" lazımdır. Birincisi, siyasi iktidarı ele geçirmek için siper harbine benzer bir politikayı savunurken, ikincisi, günümüz kapitalist toplumunda "kalplerin ve beyinlerin" nasıl kazanıldığına dair zeki çözümlemelere yönelir ve bir dönüşüm projesi üzerinde geniş bir halk uzlaşmasının gerektiği üzerinde durur.

Gramsci'nin fikirleri "ulusal-popüler" belki de en yaratıcı etkiler yaratmışlardır. Bu ikili terimle –her ne kadar çeşitli şekillerde geliştirilmişlerse de (bak Forgas, 1984)– genelde toplumda ulusun ve halkın beklentilerini birleştiren bir "tarihsel blok"a atıf yapılmaktadır. Bu tarihsel blok hem sosyal dönüşümün kültürel politikası, hem de "sınıf sonrası" popüler-demokratik bir mücadelede daha doğrudan siyasal bir strateji için temel teşkil eder. Böylece, burjuva hegemonyasının işlerlik kazandığı bu alan, halkın hegemonyasının da üzerinde inşa edilebileceği alandır. Gramsci'ye göre örneğin Katolikliğin, laik, sosyalist bir hegemonya projesiyle yok olmasını dilemek yerine, onun tüm karmaşıklığı içinde anlaşılması gerekir. Gramsci aynı zamanda "İtalya'da faşizmin, ulusal popüler kültürün geri

kalmışlığını hegemonize etmede... ve onu gerçek bir halk temeli ve desteği olan gerici bir ulusal oluşum halinde yeniden tasarımlamada oynadığı rolü anlıyordu" (Hall, 1996b; s. 429). Ulusal-popüler ikilemiye ilgili bu ucu açık yaklaşımı, özellikle de onun söylemsel yapısını izleyip geliştirenlerden biri Stuart Hall'dır. Hall, "Thatcherizm"e ilişkin özgün analizinde "yanlış bilinç" veya ekonomik dönüşümlerin "yansıması" gibi kolay seçeneklere sığınmadan, Thatcherizm'in popüler çekiciliğini kavrar.

Şimdilerde "kültürel araştırmalar" denilen çok verimli inceleme alanının ürünleri açısından bakarsak, Gramsci bir dönüm noktası oluşturur. Stuart Hall'ın 1970'lerde kültürel araştırmaların başlamasına ilişkin çalışmasında hatırlattığı gibi, Gramsci henüz marksizm problematiği içindeyken, "onun kültürel araştırmalar için önemi, tam da marksizmin kültürel araştırmalar konusundaki mirasını radikal olarak dışlama derecesiydi" (Hall, 1996a; s. 267).

Gramsci'nin mekanik altyapı/üstyapı ayrımından uzaklaşıp, politik ve ideolojik/kültürel alanların özerkliğini kavramakta daha önceki marksist kültür kuramcılarına göre ne kadar ilerde olduğunu gördük. Yeni kültür paradigması, özellikle belli sosyal grupların "yaşam tarzı", "sağduyusu" ve temsilci olma duyguları üzerine odaklaşır. Althusser'de ideolojilerin bir özneyi "sorguladıkları" (ona çağrı yaptıkları veya hitap ettikleri) gözlenir. Ne var ki, Richard Johnson'ın hatırlattığı gibi, o "özne" hiçbir zaman çıplak değildir: "Bazı yapısalcı metinlerin dışında, o bütünsel, birincil, asal ve kültürel sorgulamanın 'eşref saati' 'hiçbir zaman gelmez'". "İdeolojiler daima bir *zemin* üzerinde hareket ederler, o zemin *kültür*'dür" (1979; s. 234). Kültürel araştırmalar daha sonra, 1980'lerde kurumsallaşmış ve depolitize olmuşlardır (bak Davies, 1995), ama sadece bize bunu hatırlatmış olmaları bile kültür ve toplum konusundaki marksist bir kavrayış için faydalı bir işlev sayılmalıdır.

Gramsci aynı zamanda postkolonyal diye bilinen ve hızla gelişen bir diğer araştırma alanının da kilit ismi olmuştur (bak Ashcroft, Griffith ve Tiffin [editörler], 1995). Bu araştırma alanının kökleri, Batı'nın Doğu'yu bir bilgi ve hâkimiyet nesnesi olarak nasıl kullandığını inceleyen Edward Said'in *Orientalism* adlı çalışmasına uzanmaktadır. *Orientalism* Batı kültürle-

rinin "yabancı kültürlerin daha iyi öğrenilmesi ya da bir şekilde kontrol edilebilmesi için nasıl onların betimlemelerini yarattıklarını" gösterir (aynı yerde, s. 120). *Orientalism* kitabının merkezinde Gramsci'nin "hegemonya" kavramı ile aydınların onu inşa etmedeki ve yeniden üretmedeki rolü yer alır. Said, oryantalizmin hegemonyacı bir Batı söylemi, "kültürel ve siyasi bir olgu" olduğunu gösterir. "Kültürün burnunu politika çamuruna sürtmek amacıyla yapılan çoğu teşebbüsün kaba bir ikonoklastik [put kırıcı] nitelik taşıdığının" (aynı yerde, s. 210) bilincinde olan Said, *Orientalism*'de ama özellikle de daha sonraki *Culture and Imperialism* (Kültür ve Emperyalizm, 1993) kitabında bu iki alanı bir araya getirerek, büyük bir boşluğu kapatmaya başlamıştır. *Orientalism* söyleminde aşırı monolitik, toptancı ya da fazla hegemonyacı olmakla, pratiği ve direnişi ihmal etmekle ya da küçümsemekle eleştirilmiştir. Buna rağmen, kitap postkolonyalizmi eleştirel kültür araştırmalarının dinamik bir alanı olarak ön plana getirmiştir.

Bir başka Gramsci'ci araştırma alanı ilk kez Hindistan'da ortaya çıkan, ama Latin Amerika'da da önemli bir etkisi bulunan "ikincil [subaltern] araştırmalar"dır. İkincil Araştırmalar Grubu Gramsci'nin "ikincil" kavramını "Güney Asya toplumundaki sınıf, ırk, yaş, toplumsal cinsiyet, rütbe veya diğer hangi biçimde ifade edilirse edilsin, aşağılamaların genel bir özelliğine verilen isim" olarak görmektedir (Guha, ed., 1982; s. vii). Sömürgeci tarih, halk politikalarını ve özellikle ikincil faaliyetleri daima göz ardı etmiştir. İkincil araştırmalar yaklaşımı kültürün özerkliği, hakikiliği ve bilinçliliği üzerinde durur, bu nedenle Gramsci'ci gelenekten çok şey almıştır. Özellikle Ranajit Guha'ya göre ikincil araştırmalar projesi, Hindistan halk kültürü ve direnişinin Britanya sömürgeciliğinin hiçbir zaman gerçek bir hegemonya kuramadığı anlamına geldiğini göstermiştir. Gayatri Spivak ikincil araştırmalar projesini hem eleştirir, hem de onun sınırlarını genişleterek, sadece bilgi-iktidar ikilisine odaklaşmakla kalmaz, toplumsal cinsiyeti bu eleştirel araştırma alanının tam da ortasına yerleştirir. Spivak'ın *Can the Subaltern Speak?* (İkincil Konuşabilir mi?) başlığıyla yayımladığı ses getiren yapıtı (1993), ikincil Güney Asyalı kadın tipi üzerine odaklaşır ve onun çelişkili konumunun hem sömürgecilik, hem de geleneksel ataerkillik tarafından şekillendirildiğini ve kontrol edildiğini söyler.

Said ve Spivak'taki artan Foucault etkisi, hiç kuşkusuz, bizim irdelememizi "Gramsci dönemecinin" ötesine taşıyor.

Uluslararası alanda Gramsci düşüncesinin (akademik alanda değil) politik bakımdan en fazla etki yaptığı yer muhtemelen Latin Amerika'dır. Bunun nedenlerinden biri, Gramsci'nin İspanyolcaya hayli erken aktarılması olabilir, ama asıl neden Gramsci'nin ele aldığı problematik ile Latin Amerika gerçeği arasındaki "uyum"dur. Jose Aricó (1988) ve Juan Carlos Portantiero'nun (1983) yapıtları, Latin Amerikalı ilerici çevrelerin Gramsci'den ne denli kapsamlı bir siyasi yarar sağladıklarının örneklerindendir. Bir dizi sosyal, siyasal ve tarihsel soruşturmaya Gramsci'nin pasif devrim, tarihsel blok, hegemonya ve sivil toplum gibi kavramları rehberlik etmiştir. Latin Amerika'daki modernleşme sürecinin sapkın, fiilen "postmodern" doğası Gramsci'nin kavramlarının uygulanması ve geliştirilmesi için verimli bir zemin oluşturmuştur. Kültürel alanda da Gramsci'nin etkisi aynı derecede önemli olmuştur; Nestor Garcia Canclini'nin "melez kültürler" konusundaki kitabı (1995) buna örnek gösterilebilir. Siyasal pratiğin artık devlet-merkezli modeli aştığını düşünürsek, Gramsci'nin etkisi muhtemelen daha da güçlenecektir. Kalkınma ve demokratik yurttaşlık için gerekli koşulları yaratmada kültürel alanın öneminin artması, yeni ve farklı tartışmalara yol açmakta, bu tartışmalarda Gramsci'nin açık ya da örtülü etkisi görülmektedir.

Marksist kültür araştırmalarındaki Gramsci dönemecinin bu kısa incelemesini tamamlamak için, "kültürelciler" ile "yapısalcılar" arasındaki ihtilafı anmakta yarar var. Marx'ın mirası açısından "kültürelciler" (örneğin E.P. Thompson) insanların "tarihlerini kendilerinin yaptıkları"nı vurgularken, yapısalcılar bunun "kendilerinin yaratmadıkları koşullarda" olduğu üzerinde duracaklardır. Thompson, İngiliz işçi sınıfının "oluşumunun" tarihi üzerine yazdığı kitapta, sınıfın oluşmasının aktif sürecini vurgulamış ve bilinçli eylem üzerinde durmuştu: "İşçi sınıfı güneşin belirlenmiş bir zamanda yükselmesi gibi yükselmemiştir. O kendi oluşumunda kendisi de var olmuştur" (1970, s. 9). Buna karşılık, yapısalcılar bir sınıfın kültürel gelişmesinin bu öyküsünde, işçi sınıfının hacmi ve bileşimi gibi temel nesnel koordinatların eksik olduğunu söylüyeceklerdir. Bu tartışma-

yı kesmek için yapı ve yapan [fail] (veya başka sözcüklerle iradecilik ve determinizm) arasındaki aşikâr "diyalektik" etkileşime işaret etmek yeterli olacaksa da, Thompson'ın (ve Raymond Williams'ın) geleneksel marksist öğretideki çok önemli bir boşluğun tanımlanmasına katkıda bulundukları göz ardı edilemez. Thompson'ın kültür, değerler ve fikirler üzerine uğraşıları ile Williams'ın bir "yaşam tarzı" olarak kültür üzerinde yoğunlaşması, marksist geleneği büyük ölçüde zenginleştirmiştir. Bu arada, biraz sonra göreceğimiz üzere, yapısalcılar da artık "postyapısalcılığa" geçmektedirler.

Postmodernizm ve Kültür

Eğer Gramsci, kültürü marksist lügatçenin ortasına geri getirdiyse, postmodernizmin de onu anıtlaştırdığı söylenebilir. İçinde yaşadığımız bu her şeyin sonrası ["post"lar] çağında, Adam ile Allan'ın kısa süre önce postmodernizm de sonrasında bir kültür kuramı yaratma girişimleri çerçevesinde söyledikleri gibi "kültür" kelimesi her yerde ortaya çıkmakta ve anlamı öylesine genişletilmektedir ki, neyin kültürel olmadığını belirlemek artık iyiden iyiye güçleşmiştir (1995; s. xiii). Marksizm –aynı zamanda sosyal bilimlerin geniş bir bölümü– kültürü ihmal etmişti. Şimdi ise postmodernizm toplumun ölümünü ve kültürün egemenliğini ilan eder gözükmektedir. Kültür geniş ve çok kapsamlı bir kavram olduğu için, kültürle ilgili bir kavram enflasyonu belki kaçınılmazdı. Böylelikle, kültür, eleştirel toplum analizinde çok önemli bir yer kazanmakla kalmadı, aynı zamanda (örneğin Baudrillard gibi) "her şey"in kültür olduğunu ileri süren aşırı eğilimler de ortaya çıktı. Gene kültür incelemelerindeki postmodern dönemeçte aşikâr olan eğilim, özellikle Raymond Williams veya Stuart Hill gibi yazarlarla kıyaslandığında, bilerek isteyerek politika dışı kalmaktır. Bununla birlikte, postmodern kültür incelemeleri hakkındaki değerlendirmeyi sadece "kültürelci" ve "apolitik" olmakla sınırlamak bir hayli yetersiz kalacaktır. Postmodernizme karşı bir refleks gibi gösterilen marksist tepki (örneğin Callinicos'unki) hem marksizmi zayıflatır, hem de postmodernizmdeki gerici eğilimleri başıboş bırakır.

Postmodern kültür kuramının belli başlı kabullerini kısıtlı sayfalar içinde özetlemek, rengini, kokusunu kavramak belki olanaksızdır. Ama ba-

zı önemli fikirleri yeterince açıktır. Bütün bunlardan önce gelen faktör ise, refahın yaratılması veya işçi devrimi gibi "anlatı-ötesi"ne veya her şeyi kapsayan anlatılara postmodernizmin güven duymamasıdır. Bilime dayalı her türlü ilerleme paradigması da postmodernizmde inanılmaz bulunarak reddedilir. Temel hakikatleri ve küresel bilgiyi yadsıyan postmodernizm, açıklığı, süreksizliği ve kendiliğindenliği vurgulayan "yerel" ya da ayakları yere basan bilgiye dönüktür. Postmodernist, aynı zamanda kasıtlı biçimde tarafsızlaştırılmış temsil dilini modernizme özgü sayarak reddeder. Olay dışarıdaki dünyanın –"nesnel gerçekliğin" – orada öylece durup temsil edilmeyi beklemesi kadar basit değildir. Boyne ve Rattansie "Sanat, felsefe, edebiyat ve sosyal bilim dillerinin tanımlama, uyumlulaştırma ve yeniden düzenlemesine dair eski usullerin artık inandırıcılıklarını yitirdikleri bir dizi temsil bunalımı"ndan söz etmektedirler (1990; s. 12). Nesne ile dil arasındaki sınır artık kalkmışa benzemektedir. Artık şeylere daha bir "perspektifsel" bakmaya yatkınız. Kuşkusuz Marx'ın da bir parçası olduğu Aydınlanma'nın köşe taşı olan Aklın evrenselliği, öyle anlaşılıyor ki, duvara toslamış ve göreceliğin içinde erimiştir.

Kültür konusunda postmodernizm, sanatçının yaratıcı dehasına dayanan eşsiz sanat fikrini yadsır. Özellikle Baudrillard'a göre, gerçek ve özgün olan hiçbir şey yoktur, elimizde sadece simulasyonlar vardır, ancak kopyalar yapabiliriz. Bu nedenle, marksist kültür eleştirmenlerinin genellikle paylaştıkları bir fikir olan "yüksek" sanat ile popüler sanat arasındaki sınır ortadan kalkmıştır. Gerçek ile imge arasındaki sınır sönümlenmiştir. İmge ve simulasyonların artık kendi hayatları vardır. Bu başıboşluk ve heterojenlik değildir, çünkü postmodernizm geleneksel kültürel biçimleri, örneğin bunların toplumsal cinsiyetle son derece ilişkili doğalarını, yapıbozuma uğratır, sorgular ve yıkar. Büyük kültürel söylemler kudretlinin tek yanlılığı ve önyargısı için bir maske olarak görülürler. Ama bu yıkıcı öğenin yanı sıra, Mike Featherstone'un postmodernizmin "algılama tarzını estetikleştirmesi ve günlük yaşamın estetikleştirilmesi" de söz konusudur (1991; s. 124). Savaş, cinsel şiddet ve açlık görünümleri, tüketim toplumuna hayasızca ürün satarlar. Politika ve savaş (örneğin Körfez Savaşı) imgelere indirgenir. Estetik, hükmeden yeni paradigma haline gelir;

her şey kültürdür, her şey söylemdir; tüm gerçeklik, baskı ve adalet duygusu kaybolur. Postmodern kültür kuramı kendinden önceki tüm kültür kuramlarını sarsar, ama kendisi de her hangi bir ideoloji kuramının geçmişte olabildiği kadar tekyanlılaşır.

Marksizm ile "postmarksizm" arasında –postmodernizm üzerinden geçerek– bir köprü olan Antonio Gramsci, marksizmin –en azından onun geleneksel biçiminin– yıkılmadan önceki dönemine ait bir uç vakaydı. Ernesto Laclau (sonra da Laclau ve Chantal Mouffe) 1970'ler ortalarında Gramsci'nin yapıtlarını özgün ve dinamik bir şekilde benimseyerek sınıf indirgemeciliğinden kopmaya başladılar. Laclau ve Mouffe'un radikal demokratik politika üzerine yazdıkları ortak metin bile *Hegemony and Socialist Strategy* (Hegemonya ve Sosyalist Strateji, 1985) adını taşıyordu. Yukarıda da gördüğümüz gibi Gramsci indirgemeci olmayan bir ideoloji kavramı geliştirmişti ve onun hegemonya anlayışı ekonomizmden kesinlikle kopmuştu. Buna rağmen, Gramsci ideolojilerin sınıflara "ait olduğu"nu veri kabul edecekti ki, bu varsayım, sınıfsal olmayan politik ideolojiler kavramını geliştiren postmarksizm tarafından yadsınmıştır. Gramsci'ye göre ideoloji ve kültür ekonomik temele indirgenemezler ve ekonomik temelle açıklanamazlardı, ideoloji ve kültür daima siyasal yani sınıfsal mücadelenin parçasıydı. Michéle Barrett'in söylediği gibi, "Gramsci, Laclau ve Mouffe için ana eksendir, çünkü o Marksizmin sınırları içinde gidilebilecek en ileri noktayı ve teorik problematiğin içsel sınırlamalarını temsil eder" (1991; s. 93). Bu, Laclau ile Mouffe'u "toplumun imkânsızlığı"nı (bütünsel bir bilgi nesnesi olarak) kabule sevk eder, onları sınıfsal özcülükten "yeni" sosyal hareketlerin toplumsal cinsiyet, ırkçılık karşıtlığı, barış, ekoloji gibi çoğulcu taleplerine yöneltir.

Gramsci'nin yanı sıra Foucault'nun da marksist kültür incelemelerine canlılık getirilmesinde payı olduğunu yukarıda gördük. Foucault ideolojiye karşı bilim ideolojisinden, bilgi ve iktidar ikilisine yönelir. Bilginin "arkeolojisi" ve kendisine özgü söylem anlayışı aracılığıyla bilim/bilim dışı ayrımını aşar. Foucault için söylem, bizim tarihsel sınırlar içinde yazdığımız veya konuştuğumuz şeyi ya zorlar ya da mümkün

kılar. Ancak, idealizmin her biçimine karşı olan Foucault söylemsel olmayan alanın çok iyi bilincindedir. Yaptığı şey, altyapı ile üstyapı arasındaki geleneksel marksist ayrımı aşmaktır. Mesele "her şey söylemdir" değil, kelimeleri şeylerden mekanik, tek çizgisel ve hiyerarşik bir şekilde ayıramayacağımızdır. Foucault'ya göre marksizm "toptanlaştırıcı bir söylem", bilimsellik iddiası ise bir egemenlik aracıdır. Foucault da başkaları gibi, büyük anlatıyı, büyük teoriyi ve büyük hakikati reddeder; dikkatimizi yerel, parçalanmış ve ikincil bilgilere çeker. İnsanların nasıl yaşayıp nasıl düşündükleri ve konuştukları anlamında kültür, Foucault düşüncesinin merkezinde yer alır. Kültürel karşı koyuş ancak belirli mücadelelerde ortaya çıkar "çünkü yekpare ve başat bir egemenlik koşulunu, bir ucunda 'hükmeden'in, öte ucunda 'hükmedilen'in bulunduğu ikili bir yapıyı varsaymamak gerekir..." (1980; s. 142).

Foucault, yapısalcı bir marksist olan Nikos Pulantzas'a bile, iktidar konusundaki son yazılarında yardımcı olabildiyse (Pulantzas,1978), Derrida'nın etkisi belli ki, çok daha sert ve daha az hazmedilir türdendi. Derrida bir keresinde "Il n'y a pas d'hors texte" , yani "Metin dışında hiçbir şey yok" demekle ünlüdür (ya da kötü ünlüdür). Aslına bakarsanız, Derrida'nın bu cümlesi, Laclau ve Mouffe'un daha sonraki, "toplum"un geçerli bir söylem nesnesi olmadığı görüşünden fazla farklı değildir. Kendi kendine yeten –ve altyapı ile üstyapının birliğinden oluşmuş– bütünsel bir toplum, tabii ki, marksizmin merkezî bir fikridir. Derrida temeller ya da birincil ilkelere dayanan düşünce sistemlerinin sonunda nasıl metafizik olduklarını ve "ikili karşıtlıkların" nasıl her zaman yapıbozuma uğratılabileceğini göstermiştir. Ona göre, dünya hakkında doğrudan, saydam ve aracısız hiçbir bilgi yoktur. Madan Sarup'ın dediği gibi, "Derrida düşünme ve algılamanın (doğal değil) kültürel olarak üretilmiş bir karakterini vurgulamak ister" (1993; s. 56). Anlamı değişmez gören geleneksel inançların tersine, anlam mutlak değildir, her zaman konuma bağlıdır. Sekizinci bölümde geliştireceğimiz bu konuda şimdilik söyleyeceğimiz şey, Derrida'nın postyapısalcı yapıbozumu savunusunun bazı postmodernistlerin ahlaki tercihleri reddetmelerine, akıldışılıklarına ve nihilist siyasi görüşlerine karşı olduğudur.

Postmodern yönelimdeki kimi girişimlere kısa bir bakıştan sonra, belki de postmodernizmin "ne olduğuna" dönebiliriz. En iyi başlangıç noktası, Frederic Jameson'ın 1984'te yazdığı ve postmodernizmi "geç kapitalist toplumun kültürel mantığı" olarak nitelediği etkili denemesi olabilir (Jameson, 1991). Jameson için geç kapitalizmin kültürel dönüşümleri sistemin daha derin bir mantığını ifade eder. Pazar kapitalizmi gerçekçiliği üretmiş ve tekelci kapitalizm modernizme yol açmışken, geç kapitalizm veya tüketici kapitalizmi kendi kültürel ifadesi olarak postmodernizmi ortaya çıkarmıştır. Meta üretimi bütün topluma yayılırken ve sürekli olarak hızlanırken estetik yenilik ve deneyler "giderek daha büyük bir yapısal önem ve mevzi kazanır" (aynı yerde, s. 5). Bu yeni hâkim veya hegemonik kültür mantığı "sığlık"la ve Jameson'ın terimi olan "çok diyaframlı [multiphrenic] yoğunlukları" ile karakterize edilir ki, bu, parça parça imgelerin ve işaretlerin kültürel bombardımanı aracılığıyla bireysel kimliğin parçalanmasıdır. "Farklı bir dil" kullandığının farkında olan Jameson kültürün artık "yarı özerklik"le betimlenemeyeceğini, onu "bir patlamanın terimleriyle düşünmek gerektiğini: kültürün toplumsal alana muazzam bir şekilde yayıldığını... öyle ki, sosyal yaşamımızdaki her şeyin artık özgün ve henüz kuramlaştırılmamış bir anlamda 'kültürel' hale geldiğinin söylenebileceğini" savunur (aynı yerde, s. 48).

Jameson'ın o zamandan beri sorumsuz bir postmodernist olmakla *ve* marksizmin savunuculuğuyla itham edilmesi ilginçtir. Ama bunda şaşılacak bir yan yoktur, zira Jameson, Marx'ın kapitalizm teşhisini, gerek olumsuz sonuçları, gerekse olumlu potansiyeliyle izleme çabasındadır. Onun kapitalizmi (kaba fırça darbeleriyle) devrelere ayırmasını ve (oldukça ilginç) "Hegelciliği"ni sorgulamak çok daha kolaydır. Ama Jameson'un tarihe acımasız bir kalkınma mantığıyla baktığı ve anlatısında kültürle toplum arasında fazlaca pürüzsüz bir uyuma yer verdiği doğrudur. Ayrıca, postmodernizmin (ya da çağdaş toplumun) parçalandığı doğruysa da, bunun bir altın çağla, bütünsel ve birleşik bir geçmişle kıyaslanması olanaksızdır. Bugünün gelişmiş sanayi toplumlarının kültürel bakımdan doygun olduğunu söylemek, doygun olmayan bir başka geçmiş ya da farklı toplum imasını taşır. Jameson içinde yaşadığımız çağa uygun yeni bir

kültür politikası geliştirmek ister, ama postmodernizmi geç kapitalist toplumun kültürel mantığı diye niteleyerek onun "maskesini indirmek" sonunda çok fazla indirgemeci, çok fazla zorunlulukçu olabilir ve eşi görülmemiş bir parçalanma ve değişim çağında dikkate alınması gereken seçenekleri sınırlayabilir.

Bölümü bitirirken, Batı'yı radikal biçimde merkezden çıkaran ve postkolonyal dünyada onun çökmekte olan kültürel rolünü vurgulayan postmodernizmin postkolonyal anına değinmek istiyorum. Siyaset yeniden komutayı ele almıştır ve relativizmin nihilizme doğru kayışının bu radikal postmodern melezde pek yeri yoktur. İkincil Araştırmalar Grubu'nun sözleriyle ifade edersek, Batı'nın Aydınlanma geleneği mekânsal olarak görecelileşmiş, Avrupa "taşralaşmıştır". Kültürel karmaşıklık, melezlik ve farklı görüş ve öğelerin birbiri içinde erimesi, şimdi önemi giderek artan kültürel alanın önemli bileşenleri olarak görülmektedir. Postmodernizm Avrupa kültürünün önde gelen anlatılarının yapıbozumuna çalışmışken, postkolonyal proje emperyalist söyleme özgü merkez-periferi karşıtlığının parçalarına ayrılması demektir. Postmodernizmdeki belli bir evrenselleştirme eğilimine (hatta Avrupa-Amerika merkezciliğine) karşı, postkolonyalizm sömürgeleştirilmiş olana ses kazandırmakta, emperyalizmin her yana yayılmış söylemsel ve maddi etkilerini zayıflatmaya çalışmaktadır. Ek bir olumlu yanı da, marksist emperyalizm teorilerinin ekonomizmini, kültürel formasyonun ırk, toplumsal cinsiyet, cinsellik, din ve aile söylemleri de aralarında olmak üzere çoklu eksenlerini kabul ederek düzeltmesidir.

Postkolonyalist "hareket" hiç değilse potansiyel bakımdan bir kültürel karşı koyuş ve yeniden yapılanma kaynağıdır. Ama ona da, toptanlaştırıcı bir çerçeve olduğu gerekçesiyle ciddi itirazlar vardır. Madem ki Üçüncü Dünya'nın büyük çoğunluğunda sömürgecilik aşılmıştır, şu halde onu olayın merkezine koymaya ne gerek var diye sorulmaktadır. Latin Amerika postkolonyal midir? Kuzey Amerika postkolonyal midir? Aijaz Ahmed'e göre, postkolonyalizm başka halkların tarihlerini kurgularken sömürgeciliğe ayrıcalıklı bir yer vermeyi üstlenmiştir (1992). Emperyalist tarihi merkezden uzaklaştırmak yerine, garip "postkolonyalist" terimi,

sanki Avrupa tarihini yeniden ortaya sürmekte ve sömürgeciliği arka kapıdan geri getirmektedir. Hiç kuşkusuz, sıradan "postkolonyal" etiketini sözcük anlamıyla kavrayıp, "Avrupalı olmayan" kültürel deneyimi türdeşleştirme riski vardır. Ama postmodernizmde olduğu gibi, postkolonyal kuramın varyantları arasında da ayrım yapmak ve onların çelişkili yapılarını anlamak gerekir. Sonuç olarak Ali Rattansi'nin dediği gibi: "Batı modernitesinin ve Aydınlanma'nın iktidar/bilgi saplantısının postmodernist ve postkolonyalist eleştirileri arasında ortak yanlar varsa, o taktirde postkolonyalizm, postmodern tasavvuru olduğu kadar modernite tasavvurunu da sömürgecilikten kurtaracak, bir karşı-söylem işlevi kazanması gerekir" (1997; s. 494).

ZOR DİYALOG: MARKSİZM VE ULUS

7.

Birçok yazara göre, milliyetçilikten sorumlu tutulması marksizmin büyük tarihsel başarısızlığı olmuştur. Bu bölüm bunun olası nedenlerini incelemeğe çalışacak. Tahmin edileceği gibi, bölümün başında Marx ve Engels'in zamanlarının yakıcı ulusal sorunlarına bakışları ele alınıyor. Daha sonra, komünist hareketin milliyetçilikle karşılıklı ilişkileri kısaca inceleniyor. Bunlar özünde iki rakip siyasi hareketti ve Lenin ile Rosa Luxemburg arasında "ulusal sorun" üzerine yapılan hararetli tartışmalar, salt bilgiççe ve anlaşılması zor terminolojik kavgalardan ibaret değildi. Antonio Gramsci, marksizmde kültür konusunu ele alışında da gördüğümüz gibi, milliyetçilik konusunda da yeni fikirler öne sürmüştü. Bizim buradaki vurgumuz ise, geçen yüzyıl dönümünde, Avusturyalı marksist Otto Bauer'in ortodoks marksizmin ulusal soruna yaklaşımından bir kopuşu temsil eden kısmi, önemli ama sonradan ihmal edilmiş girişimi üzerine olacak. Bölümün sonunda ise marksist geleneğin ulusallıkla ilgili sınırlamaları konusunda postmodernizmin sorduğu bazı önemli sorulara bakacağız. Bunun için önce, marksist ve liberal görüşlerdeki ulusal soruna ilişkin köklü Avrupa-merkezciliği ele almamız gerekiyor. İkinci olarak da, çok uzun süre açıkça olmasa da üstü kapalı biçimde erkek-merkezciliğin etkisinde kalmış ulusal sorunun toplumsal cinsiyetle bağlantılandırılması gereğini özetleyeceğiz.

Büyük Tarihsel Başarısızlık mı?

Tom Nairn'in "Milliyetçilik kuramı Marksizmin büyük tarihsel başarısızlığını temsil eder. Şüphesiz ki, Marksizmin başka başarısızlıkları da vardır ve onlardan bazıları daha çok tartışılmıştır... Buna rağmen diğerlerinin hiçbiri, gerek teoride, gerekse siyasal pratikte milliyetçilik sorunu kadar önemli ve temel değildir" (1981; s. 329) önermesi çok ünlüdür. Bu sözler marksist olan ve olmayan yazarlarca benimsenen bir klişe haline gelmiştir. Bazıları milliyetçiliğin, marksizm gibi bir siyasi ideoloji tarafından kavranmasını olanaksız kılacak denli ezeli bir sorun olduğunu savunmuş ya da ima etmişlerdir. Marksizmin indirgemeciliği (ekonomik temel tara-

findan belirlenen üstyapı görüşü) ve sınıf özcülüğü nedeniyle sadece sınıf ideolojilerini görmesi yüzünden milliyetçiliği anlayamadığı da ileri sürülmüştür. Her iki eleştiri çizgisi de klasik marksizmin bazı yadsınamaz özelliklerine dayanmaktadır. Ne var ki, Marx ve Engels'in "ulusal sorun"la etkileşimini irdelerken, konuyu o dönemin politikası çerçevesine oturtarak başlamak herhalde daha doğru olur. Onlar zaman-üstü bedensiz kişiler değil, kendi çağlarının adamlarıydılar; sosyolog değil, politikacıydılar.

19. yüzyıl ortalarının Avrupa'sında, "Birlik, özerklik ya da bağımsızlık doğrultusundaki ulusçu talepleri desteklemek, imparatorluğa ve mutlakıyetçiliğe karşı halkın özgürlüklerini desteklemek demekti" (Benner, 1995; s. 9). Zamanın milliyetçi ilahlarından Mazzini veya Herder'e göre, ulus-devletin serpilip gelişmesi demokrasiyle eşanlamlıydı. Milliyetçiliğin 1914'ten veya 1989'dan sonraki olumsuz çağrışımları o sıralarda henüz ufukta bile görünmüyordu. Aslında, Marx'la Engels'de alışılmadık olan, zamanın çeşitli ulusal konularına ayrımcı yaklaşımlarıydı. Marx ve Engels kendi zamanlarının çeşitli ulusal konularına demokrasinin, daha sonra da buna ek olarak enternasyonalizmin yol gösterici ışığında normatif olarak yaklaşıyorlardı. Bir bakıma, milliyetçiliği birleşik ve tutarlı bir bütünlük *olarak tahlil etmiyorlardı, çünkü öyle olduğuna inanmıyorlardı.* Erica Benner'ın yazdığı gibi, Marx ve Engels "ulusal hareketleri, çatışan toplumsal çıkarlara dayalı bir dizi belirgin siyasi program olarak analiz etmek yerine, milliyetçiliği *sui generis* [kendine özgü] bir fenomen" gibi ele alsalardı, ulusal politikaların yeni biçimleri ile savundukları demokratik politikalar arasındaki farkları kavrayamazlardı (aynı yerde, s. 10). Şimdi kısaca açmamız gereken, milliyetçiliğe bu ayrımcı, yapıbozumcu yaklaşımdır.

Her ne kadar, Marx'la Engels Alman birliğinin ateşli savunucuları idiyseler de, Alman milliyetçisi değillerdi. Onlar için Alman birliği, Almanya'daki demokratik devrimin ilk göreviydi. Marx'la Engels, İtalya'da sürmekte olan ulusal birlik hareketine de aynı şekilde sempatiyle bakıyorlardı: "Polonya'lılar hariç hiçbir halk komşularının üstün güçleri altında bu denli hayasızca ezilmemiştir, hiçbir halk bu kadar cesur bir şekilde boyunduruğunu parçalamağa çalışmamıştır" (Marx ve Engels, 1977b; s. 10). Burada marksizmin kurucularının ulusal taleplere verdikleri desteğin kayıtsız şart-

sız olmadığının belirtisini görüyoruz. Tersine, bu destek, zamanın büyük güç politikalarına, özellikle Avusturya-Macaristan ve Rus imparatorluklarının tahakkümüne karşıydı. Marx ve Engels'e göre, bir ulusu tanımlamak için ne ortak dil ve gelenekler, ne de coğrafya ve tarih benzerliği kendi başına yeterliydi. Esas olarak, ekonomik ve sosyal gelişmenin belirli bir gelişkinlik düzeyinde olması gerekiyordu ve öncelik, genelinde, daha büyük birimlere tanınıyordu. Örneğin, Almanya'nın 1848'de Schleswig ve Holstein topraklarını Danimarka'ya bırakması konusunda, Marx ve Engels Almanya'nın oradaki rolünün ilerici ve devrimci olduğunu söylüyorlar, Danimarka savaşındaki kararlı tutumu başından beri destekliyorlardı.

Büyük tarihsel ulusların halkları, birlik ve bağımsızlık için verdikleri mücadelelerle güçlü, yaşayabilir ulusal devletler kurma hakkını kazanmışlardı. Marx ve Engels'e göre bu uluslar ilerleme ve uygarlığa önderlik edeceklerdi. Bu tutum, ulusal sosyal Darwinizm'in bir biçimiydi kuşkusuz. Ama devlet kuşunun kimin başına konacağı siyasal şartlara bağlıydı. Bu nedenle, Engels, 1851'de Marx'a yazdığı bir mektupta "Polonya'lılar *mahvolmuş bir ulustur (une nation foutue)*" diyebiliyordu (Marx ve Engels, 1982; s. 363); 1864'te ise Polonyalılar "kendilerine ezenlere karşı verdikleri aralıksız ve kahramanca mücadele ile ulusal bağımsızlık ve kendi kaderini tayin hakkına tarihsel olarak layık bir ezilen halk" olarak niteleniyordu (Marx, 1974; s. 380-381). Böylece, Polonya'nın birliği sorunu Marx'la Engels'in çabalarıyla, Birinci Enternasyonal'de işçi sınıfının en önemli amaçlarından biri haline geldi. Marx ve Engels için ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı mutlak olmaktan çok uzaktı ve daha çok uluslararası politik konjonktüre, sınıf mücadelesinin gelişmişlik ya da gelişmemişlik düzeyine bağlıydı. Marx ve Engels eyleme dönük politikacılardı ve ulusal sorunlarda onlara büyük ölçüde kuram değil, eylem kaygısı yol gösteriyordu.

Almanya gibi büyük "uluslar"a karşılık, özellikle Engels, Hegel'e ait "tarihsel olmayan" halklar kavramını geliştirdi. Engels'e göre, "tarihin akışı içinde ayaklar altında merhametsizce ezilmiş bir ulusun bu kalıntıları, Hegel'in sözleriyle, halklardan kalan bu parçalar, daima karşı-devrimin bağnaz öncüleri olmuşlardır ve tamamen yok oluncaya dek öyle kalırlar" (Marx ve Engels, 1977; s. 234). Güney Slavları, yani Çekler, Slovaklar, Sırp-

lar, Hırvatlar tarihsiz halklardı, yaşamaları olanaksızdı ve bağımsızlıklarını hiçbir zaman elde edemeyeceklerdi. Hiç kuşkusuz, şu veya bu ulusal ya da etnik grubun 1848'in devrimci dalgasından uzak kalmış yahut karşı devrimci ittifaklara girmiş olmasının nedeni, onların "doğaları gereği" gerici olmaları değildi. Örneğin Basklar Don Carlos'la ittifak yapmış olabilirlerdi, ama bunun nedeni sadece İspanyol mutlakıyetçiliğine karşı demokratik *fueros*'u (özerklik haklarını) savunmaktı. Ayrıca "ulusal kalıcılık" kavramı metafizikti ve demokratik ölçütlerle bağdaşmazdı. Oysa hiçbir ulusal grup tarihin karşıdevrimci çöplüğüne atılamaz; ne de Engels'in bazı vesilelerle hiç de hoş olmayan biçimde söylediği gibi, hiçbir demokratik politika "şiddetin en kararlı şekilde kullanılmasıyla" (aynı yerde, s. 378) onların yok olmalarını öngöremez.

Tarihsel olan ve olmayan uluslar tarzındaki talihsiz kategoriler, Marx'la Engels'in Avrupa dışındaki dünya hakkında yazdıklarının da çerçevesini oluşturuyordu. ABD ile Meksika arasında 1845-1847 yıllarında cereyan eden ve Meksika'nın genişçe topraklarının ABD tarafından ilhak edilmesiyle sonuçlanan savaştan sonra, Engels bu olayın "tembel" ve "çaresiz" Meksikalılara karşı "uygarlığın" çıkarları lehine olduğunu yazmıştı. Cezayir'in Fransa tarafından fethi "ilerleme ve uygarlık için önemli ve talihli bir olay"dı, özellikle de "Bedevilerin bir haydutlar ulusu" olduğu düşünülünce (Avineri, ed., 1969, s. 47). Engels, daha sonra, sömürgeci tahakküme karşı Cezayir'in gösterdiği direniş hareketlerine bakıp çok daha olumlu bir tutum takınacaktı. Hindistan konusunda ise Marx'la Engels'in tutumları bir yandan kapitalizmi geliştiren, öte yandan bir medeniyeti yıkan sömürgeciliğin olumlu ve olumsuz boyutlarına bağlı olarak bir hayli nüanslıydı. Aslında mesele daha kapsamlıdır: Marx'la Engels Avrupa dışındaki dünyayı sadece bir yansıma olarak görme eğilimindeydiler, o dünyanın kendi iç dinamiği onların bilgi sınırlarının hayli dışındaydı. Bu yüzden, Latin Amerika konusunda, Marx bağımsızlık mücadelelerinin kahramanı Simon Bolivar'la ilgili yazısında, Hegel'in, kıtanın keyfî, saçma ve akıl dışı olduğu yargısını paylaşır gibidir. Marx, o nedenle, Latin Amerika'da bir sınıf mücadelesi "görememekte", sadece Simon Bolivar'ın şahsında Fransalı III. Napolyon'un Üçüncü Dünyalı silik bir kopyasını bulabilmekteydi.

Marx'la Engels'in tarihsel olan ve olmayan uluslar şeklindeki talihsiz ikili karşıtlıktan uzaklaştıkları nokta İrlanda'dır. "İrlanda dönemeci" Marx'ın 1867'de Engels'e yazdığı bir mektupta açık bir şekilde haber verilir: "Daha önce, İrlanda'nın İngiltere'den ayrılmasının imkânsız olduğunu düşünüyordum. Şimdi ise bunun kaçınılmaz olduğu fikrindeyim" (Marx ve Engels, 1971; s. 143). Artık Marx'ın İrlanda için reçetesi bağımsızlık, koruyucu gümrük tarifeleri ve tarım reformudur. Engels'in şu yazdıklarında ise daha sonra "bağımlılık teorisi" adını alacak görüşün ilk işaretleri vardı: "İrlanda ne zaman sanayileşme açısından kalkınacak gibi olduysa, onu hemen ezdiler ve salt bir tarım ülkesi olarak eski haline geri döndürdüler" (aynı yerde, s. 132). İrlanda'nın üzerinde Britanya'nın askeri güçle hâkimiyet kurması, orayı bir tarım ülkesi ve Sanayi Devrimi için işgücü rezervi yapmıştı. Marx ve Engels artık İrlanda demokratik hareketinin bağımsızlık mücadelesinin arkasında kararlıca duruyorlardı. Tutumlarını, tek ama güçlü bir cümlede şöyle özetlediler: "Başka ulusu ezen bir ulus kendi zincirlerini güçlendiriyor demektir" (aynı yerde, s. 163). Belli ki, ezilen ulusun milliyetçiliği ile ezen ulusun saldırgan ve yayılmacı milliyetçiliği arasındaki temel siyasal, hatta sınıfsal farkları tanımaya başlamışlardı.

İrlanda, Marx ve Engels'in milliyetçilik ile sınıf mücadeleleri arasındaki ilişkinin karmaşık doğasını anlamalarında bir dönüm noktası oluşturur. Birinci Enternasyonal'e İrlanda'nın bağımsız bir seksiyon olarak üye kabul edilmesi üzerine yapılan bir tartışmada Engels hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak kesin bir dille şöyle diyordu: "İrlanda'nınki gibi bir durumda gerçek enternasyonalizm kesinlikle ayrı bir ulusal örgütlenmeye dayanmalıdır... İrlanda seksiyonunun İrlandalılar olarak en ivedi görevi kendi ulusal bağımsızlıklarını kurmaktır" (Marx ve Engels, 1971; s. 303). İrlanda'nın ulusal bağımsızlığını demokratik bir hak olarak destekleyen bu açık beyan, gene de o hakkı gözetmekten çok, onun gerçekleşmesinin Britanya ve Avrupa devrimleri üzerindeki etkisini hesaplayan biçimde formüle edilmişti. Georges Haupt'ın şu yargısını ben de paylaşıyorum: "Her ne kadar, İrlanda sorunu ezen ve ezilen uluslar arasındaki ilişkiye dair ilkeli bir tutumun belirlenmesine ve ulusal harekete yeni işlevler yüklenmesine yol açmışsa da, konunun genelleştirilmesinden, ulusal dinamiğin devrim kuramına

kayıtsız şartsız dahil edilmesinden kaçınıldığı aşikârdır" (Haupt, 1974; s. 19). Öyle görünüyor ki, İrlanda, Marx ve Engels'in ulusal sorunda gidebilecekleri en ileri noktayı ve klasik marksizmin milliyetçiliği tüm demokratik ve devrimci varyantlarıyla kavramasının sınırlarını işaret eder.

Ulusal sorunda Marx ve Engels'in bıraktıkları miras nedir peki? Bu miras, kuşkusuz, çelişkili olmasına rağmen, herhalde tanımlandığı gibi "büyük tarihsel başarısızlık" da değildir. Marx'la Engels, ulusçuluk çağında yaşadıkları halde, enternasyonalizmi öğütlüyorlar ve belki de onun dünyadaki homojenleştirici etkilerini abartıyorlar ya da olduğundan fazla görüyorlardı. Ayrıca, Paul James'in sözleriyle, "Marx'ın yazdıklarında, milliyetçilik türü ideolojiler çoğu kez gerçekten reel olanın imgesel veya hayal mahsulü temsillerine indirgenir" (1996, s. 69). Marx'ın ünlü betimlemesiyle "halkın afyonu" diye gördüğü din gibi, milliyetçilik de halkın gözündeki peçe ve gerçek sınıf mücadelesini maskeleyen yanlış bilinçlilik olarak kabul edilir. Marksizmde, milliyetçilik öznellik alanına aitken, sınıf düzeyi bir şekilde daha nesnel ve maddidir. Bununla birlikte, Marx ulusal gelenekleri, ulusal kültürü ve kurumları, ulusal özgüllükleri ekonomik temele indirgemeyen esnek bir metodolojiyle tahlil edebilmiştir. Marx'la Engels'de ulusları "ilerleme" açısından değerlendiren olumsuz bir normatif ölçüt var idiyse, bir o kadar da özgül milliyetçi hareketlerin siyasal önemlerini anlamada demokrasiyi turnusol kâğıdı gören tutarlı bir kararlılık vardır.

Komünistler ve Milliyetçilik

Komünistlerin ve milliyetçilerin siyasi hasımlar oldukları, deyim yerindeyse "aynı gölde balık tuttukları" zaman zaman unutulur. Bu nedenle, onlardan birinin "bilimsel" ve rasyonel (akılcı), diğerininse "ilkel" ve irrasyonel (akıl dışı) olduğu düşüncesine itibar etmemek gerekir. Bu bağlamda, Ernest Gellner'ın, marksizmin tercih ettiğine inandığı ve milliyetçiliği "Yanlış Adres Teorisi" diye niteleyen, mizahi, ama çok yerinde analizinden yararlanabiliriz:

> Nasıl ki, aşırı Şii Müslümanlar Ali'ye gönderilen mesajı Cebrail'in yanlışlıkla Muhammet'e götürdüğüne inanıyorlarsa, Marksistler de,

esas olarak, tarihin ruhunun veya insan bilincinin korkunç bir gaf yaptığını sanmaktan hoşlanırlar. Uyarıcı mesaj *sınıflar*'a yollanmışken, feci bir posta hatasıyla *uluslar*'a verilmiştir. Şu halde, devrimci aktivistlerin görevi yanlış alıcıyı ikna ederek, mesajı ve onun içerdiği coşkuyu doğru ve asli muhatabına devretmelerini sağlamaktır. (Gellner, 1983, s. 129)

Tabii, bu tahlil tam tamına doğruyu yansıtmıyor, ama marksistlerin büyük çoğunluğunun ulus olgusuna bakışındaki köklü anlayışsızlığın ve düşmanlığın bir bölümünü yakalıyor. Tıpkı "kadın sorunu"nda olduğu gibi (beşinci bölüm) ulus konusunda da komünistler, her zaman iyi kavramadıkları inatçı sosyal gerçeklikler karşısında, kendi marksist teorilerinin sunduğu eylem stratejisinin uygulanabileceği yolları bulmaya uğraşmışlardır.

Lenin çok-etnili Sovyetler Birliği'nin marksist lideri olarak, marksist bir milliyetçilik kuramı geliştirmek zorunda kaldı. "Ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı" diye bilinen katkısı, Marksizm-Leninizm sisteminin içine kodlandı. Ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı Yahudi işçi örgütlenmesi olan Bund'un daha "milliyetçi" konumuna karşı 1903'te Bolşeviklerin cephaneliğine katıldı. 1905 Rus Devrimi, ulusal sorunu Bolşevik politikaların merkezine daha fazla getirdi. Lenin hem Yahudi (ve Ukraynalı) kültürel özerklik taleplerine, hem de ulusal baskının soyut bir solculukla inkâr edilmesi diye yorumladığı Rosa Luxemburg'un tutumuna ve Bolşevikler arasında onu benimseyenlere karşı çıkıyordu. Lenin temel olarak, daha büyük bir hâkim ulus tarafından ezilen daha küçük ulusların, (ayrılma dahil) kendi kaderlerini tayin hakkını savunmaktaydı. Öte yandan, Lenin de tıpkı Marx gibi, ekonomik gelişmeye daha uygun olduğu için büyük birimleri tercih ediyordu. Lenin'in milliyetçi hareketleri desteklemesi büyük ölçüde taktik nitelikliydi ve "halklar hapishanesi" diye nitelediği Rusya'daki çarlık rejimini zayıflatmak amacıyla tasarlanmıştı. Bolşevikler iktidara geldiklerinde, o halkların kendi kaderlerini tayin "hakkı"nı hayata geçirmeye pek istekli olmadılar.

Lenin'in "ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı" ilkesi konusunda söylenecek çok şey var. Konuya, Tom Nairn'in marksist "ortodoksluğun ni-

yetinin, ulusal hareketleri makul ölçüler içinde, hem desteklemeyi, hem de desteklememeyi öngören bir yol" olduğu yolundaki iğneli sözleriyle başlamak (ve bitirmek) mümkündür: "Bunun için, her türlü seçeneğe açık, esnek ve etkileyici bir tavır almama tavrı gerekiyordu. Lenin bunu sağlamıştı" (1997; s. 39). Lenin siyasal pratiğinde ulusal sorunun taşıdığı stratejik önemi şüphesiz ki biliyor, hatta ulusal baskının özgüllüğünü tanımakla, klasik marksizmin sınıfçı indirgemeciliğini aşıyordu. Aşağıdaki olağanüstü satırlarında şöyle der: "Proletarya, kapitalizmi sosyalizme dönüştürmekle ulusal baskıya son verme *imkânını* da yaratır; bu olanak 'ancak'–ve 'ancak'– bütün alanlarda tam demokrasinin kurulmasıyla... *gerçeklik* haline gelebilir... buna ayrılma özgürlüğünün tam olarak tanınması da dahildir" (1970; s. 130). Sosyalizm yolunda devletin ve toplumun demokratikleşmesi ulusal toplulukların demokratik haklarını da içerir. Ancak pratikte, azımsanmayacak derecelerde ulusal ve özellikle kültürel özerklikle donatılmasına karşın, Rusya "halklar hapishanesi" olmaya devam etti.

Rosa Luxemburg, bütün siyasal duruşlarında ve pratiğinde olduğu gibi, ulusal sorunda da her türlü oportünizmi reddetme çabası içinde olmuştur. Rosa Luxemburg için kendi kaderini tayin "hakkı" işçilerin altın tabaklarda yemek yeme "hakkı" kadar anlamlıdır. Luxemburg'a göre, bu hak ya içi boş ve hiçbir şey söylemeyen, hiçbir anlam ifade etmeyen niteliktedir, ya da –eğer tüm milliyetçi beklentileri desteklemenin sosyalistler için kayıtsız şartsız görev olduğunu ima ediyorsa– yanlış ve yanıltıcıdır. Rosa Luxemburg 1917 Rus Devrimi'ni memnunlukla karşılamıştı, ama Bolşeviklerin benimsediği kendi kaderini tayin politikasının Rusya'yı ayrışmaya götüreceğine ve Sovyet devletinin başına dert olacağına inanıyordu. Bolşeviklere yönelttiği eleştirisinde, bir ulusun ayrılma isteğine kimin karar vereceğine dair çok yerinde bir soru sormaktaydı: "Peki ama, o 'ulus' kimdir, 'ulus' adına konuşma ve onun isteğini dile getirme 'hakkı'na kim sahiptir?" (aktaran David, 1976; s. 141). Luxemburg'un bu sözleri, Leninist öncü parti anlayışında saklı olan temsil kavramına yönelttiği eleştiriye uygun düşüyordu. Rosa Luxemburg (emperyalizme ilişkin çalışmalarında) Avrupalı olmayan halkların perspektiflerine de duyarlıydı ve şunu kabul ediyordu: "İşçi sınıfı milliyetçiliğin *kültürel* ve *demokratik* içeriğiyle ilgilenir, bu de-

mektir ki, işçiler ulusal yaşamda demokrasinin ve kültürün serbestçe gelişebilmesini sağlayacak politik sistemlerle ilgilenirler" (aynı yerde, s. 175).

Sovyet marksizmi Rus devleti üzerindeki nüfuzunu pekiştirdikçe, dikkatini devrimi yayma üzerine çevirdi. Ortodoks marksizm Batı'yı, Almanya gibi ileri kapitalist ülkelerin proletaryasını işaret ediyordu. Ancak Lenin "Batı proletaryasının ulusal ve demokratik değerlere derin bağlılığını" yeterince önemsememişti; "ulus ve demokrasi, tarihsel bakımdan kapitalizmin ürünleridirler, ama onlar aynı zamanda emekçi yığınların kazandığı zaferlerdir" (Claudin, 1975; s. 60). Batı'da hayal kırıklığına uğrayan genç Bolşevik devrimi yüzünü Doğu'ya çevirdi; bu yaklaşım çok ciddi sonuçlar doğuracaktı. Milliyetçilik, 1920'de Bakû'da toplanan Birinci Doğu Halkları Kurultayı'nda ön plana çıktı. Komünist (yani Üçüncü) Enternasyonal'in liderleri devrimci milliyetçi liderlere pek de marksist olarak adlandırılamayacak bir söylemle kur yapıyorlardı. Zinovyev onlara "Kardeşlerim, Britanya emperyalizmine karşı verdiğiniz kutsal savaşta sizi destekliyoruz diye hitap ederken, delegeler kılıçlarını ve tabancalarını havaya doğrultup, 'Cihat' ve 'Yaşasın Doğu'nun rönesansı' diye haykırıyorlardı" (Carrière d'Encausse ve Schram, ed., 1969; s. 173). Bu gerçekten bir rönesanstı, zira komünizm Doğu'nun renkleri içinde yeniden doğarken, komünistlerin öncülüğündeki bir antiemperyalist hareket de dünya tarihinde çok önemli bir etken oluyordu.

Marksistlerin büyük çoğunluğu ve sonra da komünistler Avrupalı olmayan halkların dünya devrimine katkı olasılıkları konusunda o güne değin çok ihtiyatlı görüşlere sahip olmuşlardı. Örneğin, Hindistan ve İrlanda olayları çoğunlukla Britanya üzerindeki etkileri açısından değerlendirilmişti. Ulusal sorun hâlâ, öncelikle bir Avrupa meselesiydi: Örneğin Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndaki çeşitli etnik gruplar konusundaki tutum gibi. Ancak 1922'ye gelindiğinde, Komünist Enternasyonal'in Dördüncü Kongresi, antiemperyalist birleşik cephe fikrinin ilk tasarlanışı olarak görebileceğimiz bir tutumu şu sözlerle benimsedi: "Komünist Enternasyonal, ulusun bağımsız bir Devlet konusundaki iradesini temsil edenlerin... çok çeşitli olabileceğinin bilinciyle, emperyalizme karşı *her* ulusal devrimci hareketi destekler" (Degras, ed., 1971; s. 385 –vurgu sonradan ek-

lenmiştir). 1928 ile 1934 arasında aşırı sol yönelimdeki geçici değişim sonucu, uluslararası komünist hareket Üçüncü Dünyanın milliyetçi hareketlerine adapte olmaya ve onlarla uyum sağlamaya başladı. Daha önce bizzat Lenin, Sovyetler Birliği'ne karşı sürdürülen emperyalist ablukadan kurtulmanın yolunu bulmak için epistemolojik bir kopuşa başvurmuştu. Şimdi ise onun şu sözlerini hatırlayan pek az kimse vardı: "Marksizm milliyetçilikle uzlaştırılamaz, 'en haklı', 'en arı', en incelmiş ve en uygar biçimiyle bile olsa" (Lenin, 1963; s. 34).

Oysa komünistlerin flört ettikleri, milliyetçiliğin sadece en "uygar" türü değildi. Türkiye'de bir dizi komünist liderin, Sovyet askerî ve mali yardımını alan Mustafa Kemal tarafından infaz ettirilmesinden sonra, Karl Radek (önceden Rosa Luxemburg'un ulusal soruna ilişkin tutumunu benimsemişti) gayet soğukkanlı bir şekilde şöyle diyordu: "Türk komünistlerine, 'sizin birinci göreviniz ... ulusal kurtuluş hareketini desteklemektir' dediğimiz için bir an olsun pişman değiliz" (Carrière d'Encausse ve Schram, ed., 1969; s. 173). Üçüncü Dünya komünistlerinin Sovyet devlet politikasının çıkarları adına uğradıkları "ihanet" zinciri bu şekilde başladı. Marksizm-Leninizm, Üçüncü Dünya'da "kapitalist olmayan" ulusal kalkınma *yolunun teşvikçisi haline geldi. Marksizm ile milliyetçilik arasındaki* ayrım çizgisi de bu arada bulanıklaşıyor ve birçok durumda, aralarında bazen ikna yoluyla, bazen yararlı bulunduğu için kabul edilen bir evlilik gerçekleşiyordu. Bu sözlerimiz ahlaki bir eleştiri niyeti taşımıyor (kaldı ki öyle olsa bile haklı sayılabilirdi). Burada göstermek istediğimiz, marksizmin bir zamanlar milliyetçiliğe uzak, hatta düşman tavrının zıddı olan bir yaklaşımın nasıl ortaya çıktığını göstermektir. Bu olgu, devlet sosyalizminin veya komünizminin 1989'daki çöküşüne kadar devam edecekti.

Sovyet komünizmi 1989'daki çöküşe doğru düşüşe geçince, çok-etnili devletteki ulusal sorun da tekrar ön plana çıkmaya başladı. Sürekli karşılaşılan olay, otoriter komünizmin kapağı kaldırılınca altından "temel" etnik veya ulusal kimliklerin çıkmasıdır. Bunun –neredeyse rasgele– bir örneğini Mihail İgnatiyev'in *Kan ve Aidiyet* adlı yapıtında görüyoruz; yazar bu kitabında liberal uygarlığın "insan doğasına büyük ölçüde aykırı gibi" göründüğünü söyler. Komünizmin çöküşüne ilişkin ürkütücü bir resim çi-

zen İgnatiyev, devlet yapıları çökünce ortada olayları yönetecek amir bir düzenin kalmadığını ve yüzlerce etnik grubun birbirinin insafına terk edildiğini belirtir (1994; s. 189). Komünist toplumda demokratik bir söylem ve uzlaşma politikaları eksik olduğundan, şiddet ve kuvvet de ister istemez öne çıkmıştır. İgnatiyev'e göre, "Milliyetçi söylem o bölgelerde söndürülemeyen bir yangın hızıyla yayıldı, çünkü yerel zorbalara ve silahşörlere kendi kendilerini oportünistçe haklı gösterecek bir lügatçe sundu" (aynı yerde, s. 6). Bu tabloya göre milliyetçilik kanla ilgiliydi, aidiyetle ilgiliydi ve o denli güçlü, o denli ilkel, o denli içgüdüseldi ki, uyanık bir "liberal uygarlık" izin verseydi hemen ortaya çıkacaktı.

Günümüzde milliyetçiliğin öcü haline getirilmesini anlamak mümkün, ama "liberal uygarlık" (Amerika Birleşik Devletleri?) muhtemelen bu milliyetçiliğe karşı geçmişte "proletarya enternasyonalizmi"nden daha kuvvetli bir panzehir olmayacaktır. Eğer milliyetçilik dibe çökmüş bir balçık olarak değil de bir politika, söylemsel bir oluşum olarak anlaşılırsa, o zaman 1989 sonrasının olayları daha da korkunç ya da şaşırtıcı görülebilir. İmparatorluğun çöküşü, kaçınılmaz olarak, milliyetçiliği bir dizi toplumsal ve ekonomik sıkıntıyı ifade etmenin cazip bir aracı haline getirmiştir. Ama çatışmaların milliyetçi biçim alması, günümüzde her şeyin "kan ve aidiyet"ten ibaret olduğu anlamına gelmez. Erica Benner'ın, 1989 sonrası milliyetçilikleri anlamak için Marx ve Engels'den yararlanırken ikna edici bir biçimde söylediği gibi "Aşırı milliyetçilik bazı eski komünist ülkelerde güçlü bir etmen olsa bile, kana susamış milliyetçi diktatörlüklerin kurulması o ülkelerin çoğu için kaçınılmaz bir akıbet değildir" (1995; s. 232). Milliyetçi hareketler, –her an kötü niyetle patlamaya hazır– şeffaf bir milli ruh halinin basit ve aracısız dışavurumu olarak işlemezler. Bunların politikaları belirli sosyal ve ekonomik koşullara bağlıdır; o koşullar elverişsiz ise, Marx'la Engels'in kendi çağlarında gözledikleri gibi, milliyetçiliğe son derece olumsuz ifadeler yükleyeceklerdir.

Sonuç olarak, komünistlerin milliyetçilikle ilgili yaklaşımları kuramsal bakımdan pek de verimli olmamıştır. Lenin'de milliyetçilik, tarihin sosyalizme doğru önlenemez yürüyüşünde geçici bir problem gibi algılanır. Yüzünü Avrupalı olmayan sömürge dünyasına dönmek, milliyet-

çi komünizmin gürbüz bir melezinin doğmasına yol açmış ve marksizm büyük ölçüde milliyetçilik tarafından evcilleştirilirken, Leninizm de bir kalkınma ideolojisine dönüşmüştür. Avrupa marksizminde ise milliyetçiliğin önemi küçümsenmeye ve yanlış anlaşılmaya devam etmiştir. İşte bu yüzdendir ki, Eric Hobsbawn 1989'da yazdığı ve 1780'den bu yana milliyetçiliğin geçmişini incelediği çalışmasında şöyle diyebilmiştir: "1945 sonrası dünya politikası, esas olarak, devrim ve karşıdevrim politikası olmuş, ulusal meseleler ancak ana temayı vurgulamak ya da bozmak üzere işe karışmışlardır" (Hobsbawn, 1990; s. 1786). Hobsbawn "milliyetçiliği kızıla boyamayı" reddetme konusunda her zaman Lenin'i izlemiştir, ama dünya politikası hakkında böyle at gözlüklü bir bakışı anlamak güçtür. Şayet "büyük tarihsel başarısızlık" varsa, bu herhalde teorik düzlemde değil; eyleme rehberlik ettiği varsayılan ideolojinin, milliyetçiliğin ve etnisitenin çeşitlerinin, dünya sahnesindeki önemli rollerinin kavranmasını önleyebildiği pratik düzlemdedir.

Bauer'in Kopuşu

Milliyetçilikle ilgili sosyalist yaklaşımlarda Otto Bauer'ın konuyla ilgili çalışmasına yer verilmesi, çoğunlukla Lenin'le Stalin'in ona yönelttikleri bazı sert eleştiriler nedeniyledir. Bununla birlikte, Kolakowski, marksizmin ansiklopedik tarihinde Bauer'ın 1907 tarihli, "Milliyetler Sorunu ve Sosyal Demokrasi" başlıklı unutulmuş klasiğine atıf yapar ve kitabı "Marksist literatürde milliyet sorunları konusundaki en iyi inceleme ve genel olarak Marksist kuramın en önemli yapıtlarından biri" diye niteler (Kolakowski, 1982; s. 255). Aşağıda açıklayacağımız nedenlerden dolayı, Bauer'ın yaklaşımı, ortodoks Marksizm için kolay sindirilebilir cinsten değildir, ama Bauer o yapıtıyla klasiklerdeki bariz indirgemecilikten kısmi, ama gene de önemli bir kopuşu başarmış, bu kopuşun değeri ancak yakın yıllarda kabul edilmiştir (Nimni, 1991).

Otto Bauer'ın milliyetçilik üzerine yazdıklarının içeriği, çokuluslu bir devlet çerçevesinde çalışmak zorunda olan Avusturya sosyal demokrasisi tarafından belirlenmiştir. Bauer Avusturya Marksizmi diye bilinen ve yüzyılın bitiminde Avusturya sosyalist hareketi içindeki bir grup

etkin marksist kuramcıyı barındıran siyasi akımın bir parçasını oluşturuyordu (bkz. Bottomore ve Goode, ed., 1978). Sözü edilen teorisyenler, sosyal demokrat harekette Kautsky önderliğindeki "Marksist Merkez"e mensuptular ve Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra iflas etmiş sosyal demokrasi ile yeni komünist hareket arasında üçüncü bir alternatif oluşturma çabasına girişmişlerdi.

Habsburg İmparatorluğu'ndaki ulusal gerilimler işçi sınıfı hareketinin birliği için açık bir tehlike teşkil etmekteydi. Yüzyıl dönümüne kadar geçen süre içinde Avusturya'nın Almanca konuşan sosyal demokratları, Bauer'ın "naif kozmopolitanlık" terimiyle nitelediği, milliyetçiliği dikkat dağıtıcı olarak gören ve hümanist bir kardeşlik mesajı vaaz eden bir eğilim taşıyorlardı (Bauer, 1979; s. 298). Öte yandan Habsburg İmparatorluğu'nun Avusturya kesiminde Almanların üstün konumu göz önüne alınırsa, Çek işçi hareketinin yabana atılmayacak ölçüde milliyetçiliğin etkisi altında olması şaşırtıcı değildir. Bir eleştirmenin sözleriyle, "Bunun siyasal anlamı, her şeyden önce, çokuluslu devletteki ulusal soruna değgin anlaşmazlıklar konusunda Sosyal Demokrat Parti'nin ortak bir analizden yoksun olması ve soyut bir enternasyonalizm söyleminin ötesinde ortak bir rehber sunamamasıydı" (Loew, 1989; s. 19).

Avusturya sosyal demokratları İmparatorluğun, ulusal bileşenlerine ayrışması yerine aynen devamını istedikleri için, milliyetçiliğe fazla destek vermediler. Devlet bütünlüğü içinde gerçekleştirilecek siyasal bir reform tasarısı adına, ulusal hareketlerin merkezkaç eğilimlerine karşı çıkılıyordu. Bu tutumdan dolayı Avusturya Sosyal Demokratları bazen "KUK" Sosyal Demokratları diye adlandırılıyorlardı; KUK ibaresi "Keiserlich und Königlich" [İmparatorluk ve Kraliyet] demekti ve Avusturya tahtının resmi unvanına bir atıftı (Loew, 1979; s. 20). İmparatorluk topraklarında milli gerginliklerin büyümesi Avusturya sosyal demokratlarını ulusal sorunla yüzleşmek zorunda bıraktı. Bu tutum, meseleyi patlamaya fazlaca yatkın gören parti lideri Victor Adler'in düşüncesine ters düşüyordu. Büyük ölçüde Karl Kautsky'den etkilenmiş olan 1899 Brünn Programı'nın konuyla ilgili önerisi, ulusal gerilimleri yok etmek için sosyal demokrasinin her bir ulusal bileşeninin kendi kültürel taleplerini dile getirmesine

olanak tanınması, ama ekonomik mücadelenin ulusal birimler üstü devlet düzeyinde tutulmasıydı. Daha önceden, Kautsky Avusturya devletini altı ulusal birimden oluşan federal bir yapıya kavuşturacak demokratik bir dönüşüm önermiş ve teklifi 1897'de sosyalist hareket tarafından kabul edilmişti. Brünn kararı, Avusturya'nın dil ayrımlarına göre yeniden yapılandırılmasını savunuyor, azınlık bir grup ise toprak temeline dayalı olmayan bir kültürel özerklik talep ediyordu. Brünn Kongresi'ndeki tartışma sosyal demokrat saflarda milliyetçilik konusunda farklı anlayışlar bulunduğunu açıkça gösteriyordu. Seliger tartışmayı açarken, ulusal konuda tarafsızlıkla suçlananların ulusal sorunu çözmek zorunda kalmalarının ironik bir durum olduğunu söyledikten sonra, "Her şeyin ötesinde, milliyetler sorunu bir güç meselesi değil, kültürel bir sorun olarak anlaşılmalıdır" demişti (Bernstein, Bax, Kautsky ve Renner, 1978; s. 187). Delege Deszynski bu görüşe karşı çıkarak "ekonomik temeli olmayan hiçbir ulusal sorun yoktur" diyordu (aynı yerde, s. 195). Rutenyalı sosyalistler destek sözü verdiler, ama Kongre'ye halklarının bir bölümünün ülke sınırları dışında, Rusya'nın hâkimiyeti altındaki Ukrayna'da yaşadığını hatırlattılar ve "Proletaryanın uluslararası gücünü artırabilmesi için, her şeyden önce, her ulusun kendi tarihi hakkında kendisinin karar verebilmesi gerektiğine inanıyoruz. Ulusal kurtuluşun, sosyal ve siyasal kurtuluşun önkoşulu olduğunu biliyoruz" dediler (aynı yerde, s. 198).

Ulusal ve sosyal mücadelelerin kesişmesinin ortaya çıkardığı problemin çözümü konusunda Kongre'ye hitap eden delegelerin çoğu, işçi hareketinin gelişmesi için ulusal anlaşmazlıkların çözümünün bir önkoşul olduğunu vurguladılar. Azınlıkta kalan bir grup ise karşı görüşü savundu, "Çalışmamızda ulusal sorun çok fazla yer tutuyor" dedi ve işçileri üye kaydetmelerinin asıl nedeninin, onların ulusal sorunu öne *çıkarmamaları* olduğunu söyledi (aynı yerde, s. 208). Kongre'de sorunu en iyi dile getiren Polonya delegasyonu oldu: Polonyalı sosyalistler Avusturyalı işçi örgütleri içinde çalışacaklar, ama aynı zamanda "Polonya halkının uğradığı ağır adaletsizliği ortadan kaldırmak amacıyla sürekli olarak tüm Polonya halkıyla birlikte de çalışacaklardı" (aynı yerde, s. 216). Proletaryanın mücadelesi zalim ulusal baskıya ve ülkelerinin bölünmesine seyirci kalamazdı.

Salt kültürel özerklik yeterli değildi. Ulusal sorunu göz ardı etmeyi tercih eden parti lideri Victor Adler bile bu ikilemi enternasyonalistlerin aynı zamanda iyi yurtseverler olabileceklerini söyleyerek aştı. Böylece, daha önceki soyut enternasyonalizmden yana tavır, yerini sınırlı da olsa milliyetçiliğin desteklenmesine bırakıyordu.

Bauer, kitabının asıl öneminin, milliyetçiliğin ekonomik gelişme sürecinden, toplumsal yapıdaki değişmelerden ve toplumda sınıfların oluşmasından doğduğunu dile getirmesi olduğunu düşünüyordu (1979; s. 19). Ama gerek kitabın, gerekse yol açtığı tartışmaların önemli bir bölümü Bauer'in ortaya attığı "ulus" tanımı etrafında şekilleniyordu. Kısaca söylersek, bu tarife göre, "Ulus, birbirlerine ortak bir kader aracılığıyla bir karakter birlikteliği oluşturacak şekilde bağlanmış olan insanların meydana getirdiği bütünlüktür" (aynı yerde, s. 142). Bu tarifte ulus, karakteri, insanların yaşamlarını sürdürmek için çalıştıkları ve emeklerinin ürünlerini paylaştıkları koşulların (sosyal işbölümünün) uzun süren tarihi tarafından belirlenen bir "kader birlikteliği" olarak görülüyordu. Bu kavramı bir çeşit idealizm gibi görüp eleştirmeden önce, Bauer'in "Ulusu halkın gizemli ruhu diye gören milli ruhçuluğu" defalarca eleştirdiğini not etmeliyiz (aynı yerde, s. 130). Bauer ayrıca ulusla ilgili psikolojik teorileri de açıkça reddetmiştir. Onun işlevsel ulus tanımı daha çok *metodolojik* bir postuladır ve amacı "ulus olgusunu anlama, her ulusun özelliğini ve bireyselliğini ve onu diğer uluslardan ayıran şeyleri onun tarihinin eşsizliği temelinde açıklama, yani her bireyin milliyetini onunla ilgili ve onun içinde olan tarihsellik olarak gösterme görevini" ortaya koymaktır (aynı yerde, s. 14). Bauer, ancak ulusun bu bileşenlerini açıklama görevini yerine getirerek, milliyetçi tarih görüşlerinde her zaman egemen olan ulusun kalıcılığı gibi yanlış bir kavrayışı yok edebiliriz sonucuna varıyordu.

Bauer için ulus her şeyden önce tarihin bir ürünüdür. Bu saptama iki açıdan doğrudur: Birincisi, "Maddi içeriği açısından ulus tarihsel bir olgudur, çünkü o ulusa mensup her insanda işlerlik kazanan canlı ulusal karakter tarihsel gelişmenin bir kalıntısıdır"; ikincisi "Formel yapısı açısından da tarihsel bir fenomendir, çünkü farklı geniş çevreler tarihsel gelişmenin çeşitli evrelerinde değişik biçimlerde ve değişik yollardan bir araya

gelerek bir ulus oluşturmuşlardır" (Bauer, 1979; s. 144). Kısacası, "karakter birlikteliği"nin ortaya çıkış tarzı tarihsel koşullarla belirlenir. Buradan çıkarak, "karakter birlikteliği" zamandan kopuk bir soyutlama değildir, zaman içinde değişikliğe uğrar. Bauer milli karakteri, tarihin derinliklerinde aranacak bir şey olarak değil, belirli bir onyıla özgü bir şey diye görür. Ulusal karakter de ona göre bir açıklama değil, açıklanması gereken bir şeydir. Enternasyonalizm ulusal karakteristikleri görmezlikten gelemez, onların tarihsel süreçlerin sonucu olduğunu göstermek zorundadır.

Bauer sosyalizmde ulusların geleceği konusunda da yeni bir perspektif geliştirmiştir. Marx ve Engels'e göre "Halklar arasındaki ulusal farklılıklar ve antagonizmalar günden güne ortadan kalkmaktadır... Proletaryanın üstünlüğü onların daha büyük bir hızla silinmelerini getirecektir" (Marx ve Engels, 1976c; s. 503). Bauer içinse, "sosyalizm *ulusların farklılaşmalarının artmasını*... onların özgüllüklerinin daha bir belirginleşmesini, karakteristiklerinin daha da ayırt edici olmasını" getirecektir (Bauer, 1979; s. 116). Ona göre, sosyalizm ulusların gerçek özerkliğine yol açacak, yığınlar ulusal kültürel topluluk içinde bütünleşecekler, böylece ulusların "manevi" farklılaşmaları serbestçe serpilip gelişecektir. O zamana kadar egemen sınıfların tarihi olan ulusun kültürel tarihine kitleler el koyacak ve ulusal özelliklerini özgürce geliştireceklerdir. Buna göre "Enternasyonal'in görevi ulusal özgüllükleri eşitlemek değil, uluslararası birliği ulusal çoğulculuk içinde sağlamak" olabilir ve olmalıdır (aynı yerde, s. 21). İşçilerin enternasyonali, ulusal farklılıklara aldırmayan, kültürel geleneklerin her birinin kendine özgü tekilliklerini göz önüne almayan mücadele yöntemlerini onlara dayatmamalıdır. Kautsky İkinci Enternasyonal'in barış zamanlarına özgü bir araç olduğunu utangaç bir yakınmayla ifade ederken, Bauer daha gerçekçi bir saptamayla, büyük devletlerin çıkarları tehlikeye girdiğinde, Enternasyonal'in barış zamanlarında bile etkili bir enternasyonalizm aracı olmadığını teslim etmekteydi. Bauer de hiç kuşkusuz işçi sınıfının uluslararası birliğini savunuyordu; ama diyordu: "Burjuva *milliyetçiliğini*... ancak uluslararası sınıf mücadelesindeki ulusal olan yanı keşfettiğimiz takdirde mağlup edebiliriz... Milliyetçiliği kendi sahasında mağlup etmemiz şarttır" (Bauer, 1978a; s. 184).

Bauer'in milliyetçilik teorisi bugün tam bir unutulmuşluk içindeyse de (tek istisna Nimni'dir, 1991), kendi devrinde şiddetli polemiklere neden olmuştu. Karl Kautsky İkinci Enternasyonal'de ulusal sorun "uzmanı" olarak tanınıyordu ve marksist ortodoksluğu korumak herkesten önce ona düşüyordu. Kautsky'nin Bauer'e birinci itirazı "Dilin hem millet, hem de devlet için taşıdığı önemi Bauer yeterince hesaba katmamış" şeklindeydi (1978; s. 149). Kautsky için dil ulusun tarihsel gelişmesinde en önemli belirleyiciydi. Bauer bu itiraza ikna edici bir yanıt vererek, ulusu dilin ortaya çıkışının, dönüşümünün ve sınırlarının ardında yatan bir "kültür birlikteliği" olarak tanıdığını belirtti (Bauer, 1978a; s. 166). Kautsky tartışmayı daha genel kapsamda sürdürdü ve Bauer'in kitabının başlıca zayıflığının "ulusal faktörü muazzam ölçülerde abartması" olduğunu söyledi (Kautsky, 1978; s. 166). Kautsky'ye göre sorun Bauer'in proletaryanın yöneliminin ulusal olmaktan çok enternasyonal olduğunu anlamamasından ibaretti. Kautsky, özellikle de uluslararası ticaretin dünya çapındaki bir dile doğru yöneldiği bir dönemde, proletaryanın ulusal kültürden ziyade uluslararası kültürü amaçladığını söylüyordu. Bauer bunun karşısına sınıfsal mücadeleyle ulusal mücadelenin iç içe geçmesinin daha gerçekçi bir değerlendirmesini koyuyordu. Yukarıda da gördüğümüz gibi, milliyetçilikle kendi sahasında kapışmayı öngörerek, "savaş sanatı bize düşmandan kaçmamayı, ama savaşı onun memleketine taşımayı öğütlüyor" diyordu (Bauer, 1978a; s. 184). Böyle bir yaklaşım, işçilerin uluslararası dayanışmasının anahtarı olarak Esperanto'nun geliştirilmesinden daha verimli bir strateji gibi gözüküyordu.

Bauer'in adı geçen çalışmasının günümüz için belki de en ilginç yanı, sınıf mücadelesiyle milliyetçilik arasındaki ilişkiye eğilmesiydi. Çarpıcı bir cümlesinde şöyle demekteydi: "Milliyetçi kin, dönüşüme uğramış bir sınıf kinidir" (Bauer, 1979; s. 259). Bu sözleriyle Bauer özellikle, nüfus hareketlerinden ve kapitalist gelişmenin yarattığı diğer sarsıntılardan etkilenen ezilen ulus küçük burjuvazisini kastetmekteydi. Ama burada daha genel bir nokta söz konusudur ve Bauer sınıfsal ve ulusal mücadelenin nasıl sıkı sıkıya bağlı olduklarını açık seçik göstermiştir. Örneğin, Çek işçisinin durumunda, "Onları köleleştiren devlet Al-

man'dı; mülk sahiplerini koruyup, mülksüzleri hapse atan da Alman'dı, bütün idam cezaları Almanca yazılırdı, aç ve savunmasız işçilerin grevlerine gönderilen askerlere Almanca emir veriliyordu" der (aynı yerde, s. 296). "Tarihsel olmayan" ulusların işçileri büyük ulus proletaryasının "naif kozmopolitanlığına" karşı, ilk elde "naif bir milliyetçiliği" benimsiyorlardı. Her iki "sapma"yı da bertaraf edilebilecek ve bütün ulusların proletaryalarının özgüllüklerini kabul edecek gerçek anlamda enternasyonalist siyaset ancak süreç içinde gelişecekti. Her ne kadar Bauer sosyalist üretim tarzı için verilen mücadelede iktidarı ele geçirmenin en iyi aracının *işçi sınıfının* bağımsızlığı olduğunu öğütlüyorduysa da, şunu söylemekten de geri durmuyordu: "Ancak, kapitalist bir toplumda, sınıf mücadelesini (farklı) milliyetlerin olduğu bir devlette yürütmek zorunda olan işçi sınıfı için, ulusal özerklik talebinin haklılığının kanıtlanması kaçınılmazdır" (aynı yerde, s. 314). Bu yaklaşım "devleti muhafaza eden" bir çözüm değildi, tüm halkı bir ulusa dönüştürmek isteyen proletaryanın zorunlu amacıydı.

Sonuçta, Bauer'in yapıtının ekonomizmden belirgin bir kopuş olduğunu söyleyebiliriz: O kitapla birlikte artık, siyaset ve ideoloji katı ekonomik süreçlerin "yansımaları"ndan ibaret görülmezler. Avusturya sosyal demokrasisinin içinde hareket ettiği çerçeve onu kültürel çeşitliliğe ve ekonomik gelişmenin karmaşık *toplumsal* süreçlerine özellikle duyarlı kılmıştır. İkinci Enternasyonal marksizminin ekonomik determinizmi ve temeldeki evrimciliği Bauer'in ulusal sorun incelemesinde örtülü bir biçimde yadsınır. Somut katkılar açısından konuşacak olursak, Bauer, zengin ve incelikli tarihsel tahlillerin yer aldığı sayfalarda, bir tarihsel süreç olarak ulus kavramını öne sürmüştür. Ulus artık doğal bir fenomen olarak değil, göreceli ve tarihsel bir olgu olarak görülmektedir. Bu görüş Marx-Engels'e ait olan ve günümüzün çoğu marksistlerince hâlâ kullanılan "tarihsel olmayan" uluslar kategorisinden Bauer'in kesin kopuşudur. Gramsci'nin ulus-halk üzerine yaptığı çok daha etkili çalışmasında olduğu gibi, Bauer'de de, marksistlerin ulusa ve ulusçuluğa ısrarla "sorun" olarak bakmalarının, onu insanın durumunun bir parçası olarak görememelerinin sevindirici bir şekilde aşıldığına rastlarız.

Marksizm gibi milliyetçilik de kendisinin parametrelerini koyan ve sınırlarını belirleyen moderniteyle sıkı sıkıya bağlıdır. Küreselleşme çağında, eski büyük anlatıların yerine kültürel düzenlemelerin geçtiği bir postmodern milliyetçilikten söz edebiliriz. Gelenekler giderek azalıyor ve bilinçli olarak "icat ediliyor." Paul James "Yeni milliyetçilik ateşli bir kırılganlığa sahip" diye yazıyor (1996, s. 36). Medya tarafından askerî veya sportif vesilelerle yaratılan bir "ulusluk" [nationness] bilinci var ki, küreselleşme çağına doğru gidilirken, ulusun kendi geçmişinden uzak düşmüşlüğünü gideremiyor. Yeni sorgulama alanlarına yönelmemizde bize yardımcı olan işte bu postmodern marksist nitelikli millet ve milliyetçilik anlayışıdır. İnsanlar kendilerini çeşitli ve bazen de çelişik şekillerde betimleyen birden fazla kimliğe sahiptirler. Modern olgular olarak marksizm de, milliyetçilik de değişmez şekilde Avrupa-merkezlidir. Bunun postkolonyalist dönemi anlamaya olanak tanıyan bir milliyetçilik kuramı için ne gibi anlamları vardır? Milliyetçilik, toplumsal cinsiyet sorunuyla da karşı karşıyadır. Burada toplumsal cinsiyet imge ve rollerinin mutlak şekilde merkezde bulunduğu bir söylem söz konusuyken, marksist milliyetçilik teorilerinin çoğu toplumsal cinsiyeti dikkate alan bir yaklaşıma sahip değildir. Ben burada marksist milliyetçilik kuramlarındaki Avrupa-merkezcilik ve erkek-merkezcilik (ya da toplumsal cinsiyet körlüğü) konularına eğilmekle yetineceğim.

Elie Kedourie milliyetçilik konusundaki tutucu manifestosunda hiç değilse açık sözlü konuşuyor: "Milliyetçilik 19. yüzyıl başlarında Avrupa'da icat edilen bir doktrindir" (1960; s. 28). Yazara göre, milliyetçilik doktrinindeki veya söylemindeki her unsurun Avrupa kökenli olduğunu göstermek mümkündür. Avrupalı olmayan dünyadaki milliyetçilik ise silik bir taklitten ibarettir ve kendi başına var olamaz. Bu ifadeler dizisini yapıbozuma uğratmanın çeşitli yolları vardır. Önce, milliyetçiliğin ne ölçüde Avrupalı kökleriyle belirlendiğini ele almakla başlayalım. Kıtaları ayıran çizgileri çizen ve her bölümü ayrı renge boyayan dünya haritalarının ötesine geçmemize hiç gerek yok. Oraya baktığımızda, Avrupa'yı en ortada görüyoruz,

onun "Güney"deki sömürgeleri –örneğin Afrika'nın parçalanması– adeta emperyalizm çağının tanıkları gibidir. O haritalarda sabit gibi görünen şey, hiç kuşkusuz, bir sosyal yapılanmadır. Marksizm bu konudaki Avrupa-merkezci dünya kavramını ve özellikle milliyetçilik anlayışını paylaşır gibidir. Böylece, sömürgeleştirilmiş halklar sömürgeci boyunduruktan kendilerini kurtarırlarken bile, onların ister liberal, ister marksist varyantlarıyla olsun, Aydınlanma'nın kavramsal araçlarıyla davrandıkları kabul edilir.

Tom Nairn'in İanus suratlı (hem öne, hem arkaya bakan iki yüzlü) milliyetçilik anlayışı çoğu kez etkili ve belki de özgül bir marksist teori sayılır. Nairn, milliyetçiliğin Avrupa'daki izlerini takip ederek bize şunları söylüyor: "Milliyetçiliğin Batı Avrupa'daki kaynağından çıkıp eşmerkezli tepki ve ayaklanma çemberleri halinde, önce Orta ve Doğu Avrupa ile Latin Amerika'ya, sonra da diğer kıtalara halka halka nasıl yayıldığını hepimiz biliyoruz" (1981; s. 340). Emperyalizm ile sömürgecilik karşıtı direniş arasındaki mücadeleyi Nairn "sert kozmopolit modernistlerle Halk'ın duygusal savunucuları arasındaki muharebe" diye yorumluyordu (aynı yerde, s. 340). Nairn, Avrupa'da "tarihsel" ulusun tümüyle sorunsuz olduğunu varsayan bir anlayışla yola çıkar. Bu uluslar, kendilerine yapılan bütün atıflarda tarihsel özneler olarak kabul edilirler; bir şeyler "amaçlarlar", onlar için "seferber olabilirler", hatta akıl dışı "alt benlikler" bile taşıyabilirler. Milliyetçilik Avrupalı olmayan dünyaya –emperyalizmin gerçek dünyası pek anlaşılmadan– adeta ozmozla (geçişmeyle) yayılır. Konuyu tartışmasız ciddi bir yaklaşımla ele alması ve ara sıra önemli noktaları kavramasına karşın, Nairn'in teorisi kendine daha yakın bir konuya, yani İrlanda milliyetçiliğine yakından baktığında tümüyle iflas eder ve yazar İrlanda'ya gelip yerleşmiş Protestanları anlaşılmaz bir şekilde, gerçek bir ezilen ulusal grup diye niteler.

Ben Anderson'ın "tahayyül edilen bir topluluk" diye tanımladığı (1983) ulus kavramı, büyük bir yaygınlık kazanmış olup, söylemsel alana ısrarla dikkat çektiği ve indirgemeciliği reddettiği için önemli bir adım teşkil eder. Milliyetçiliği ideoloji ve sahte bilinç olarak gören ortodoks marksist bakışların ötesine geçerek, Weberci terimlerle onun "kutsal" rolünü ele alır. Edebiyat, dil ve basın "ulus" dediğimiz bütünlüğün tasavvur edil-

mesinde temel önemde kabul edilirler. Ama Avrupa modernitesini ve milliyetçiliğini de, sömürgeci yağmayı da yaratan aynı Aydınlanma'dır. Bu nedenle, Partha Chatterjee Anderson'a şu soruyu sorar: "Eğer dünyanın diğer yörelerindeki milliyetçilikler kendi 'tahayyül edilmiş' toplumlarını, Avrupa ve Amerika tarafından önlerine konulmuş belirli 'modüler' biçimler arasından seçecek olurlarsa, geriye tahayyül edecekleri ne kalır?" (1996; s. 216). Öyle görülüyor ki, Avrupa uluslarını tarihin tek özneleri olarak gören, geri kalan dünyayı ise kuklalardan ya da Avrupalı temaların silik yansımalarından ibaret sayan Hegel'e geri dönmüş oluyoruz. Avrupalı bir bakış dünyanın geri kalanını ancak bu şekilde görebilir ve örneğin Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinin (İslamcılık dahil) çoğunun, ustanın yaptıklarının bir taklidi olmadığını, tersine Avrupa'yla köklü farklılık temeline dayandığını göremez.

Milliyetçiliğin uluslararası bir söylem olarak var olması, onun Avrupalı olmayan dünyada –bütün olumsuz çağrışımlarıyla birlikte– basit bir türev olarak gelişmiş olduğu anlamına gelmez. Sömürgecilik sonrası dünyanın melezliği ondaki milliyetçiliklerin, modernist milliyetçilik söyleminde (hatta marksist söylemde) derin değişikliklere, karışıklara ve aksamalara yol açtığı anlamına da gelir. Öte yandan, sömürgecilik sonrasının ve milliyetçiliğin resmi tarihlerinde nelerin, ne ölçüde "silindiğini" veya "üstünün örtüldüğünü" unutmamıza imkân yoktur; sözü edilen o tarihler de "kendisine tahakküm etmek isteyen güçlere karşı gelişkin olmayan, başıboş ve tamamıyla eşitsiz bir mücadeleyi sürdüren halk-ulusun izlerini taşır" (Chatterjee, 1986; s. 170). Milliyetçi söylemleri eleştirmemiz, milliyetçiliğin başlattığı ve hayatiyet verdiği halk mücadelelerini görmemize engel olmamalıdır. Sömürgecilik sonrası dünyada Avrupa merkezci bir marksizm ancak Batı'ya ait olabilir. Oysa alt grupların mücadeleleri milliyetçi, etnik, bölgesel, dinsel gibi çok çeşitli biçimler alabilirler; dünya çapında etki sahibi olmak isteyen bir marksizm onların "demistifikasyonu" için mücadele edip, "gerçek" bir sınıf mücadelesini vurgulamakla yetinmemek, bütün bunları anlamak zorundadır.

Şayet milliyetçiliğin bir alamet-i farikası Avrupa-merkezcilikse, diğer özelliği de her zaman fazlasıyla erkek-merkezci olmasıdır. Ulusu

çoğunlukla bir kadın olarak gösteren, ulusal savaşları ise doğal olarak erkek işi sayan bir söyleme karşın, milliyetçiliği tahlil edenler toplumsal cinsiyet meselesiyle hiç ilgilenmemişlerdir. Ancak son zamanlarda milliyetçiliğin, savaşın ve yurttaşlığın toplumsal cinsiyetle bağıntısı konusuna ilginin hızla geliştiği gözleniyor. *Nationalisms and Sexualities* (Milliyetçilikler ve Cinsellikler) adını taşıyan ilginç bir derlemenin önsözünün bize gösterdiği gibi, "Tıpkı toplumsal cinsiyet gibi, milliyetçiliğin de kimliği bir farklılıklar sisteminin içinde olmasıyla belirleyen ve kendi başına bir anlamı olmayan ilişkisel [relasyonel] bir terim olduğunun kavranması çok önemlidir" (Parker, ed.; 1992; s. 59]. Uluslar gibi, toplumsal cinsiyetler de ne oldukları kadar, ne olmadıklarıyla da tanımlanırlar. Ulusal ve toplumsal cinsiyet kimlikleri farklılıklar aracılığıyla oluşmuşlardır ve bu nedenle açıkça ilişkisel terimlerdir. Ulus kavramının özünde de toplumsal cinsiyet vardır. Kadınların ulusun sembolü olan stereotip imgeleri buna örnektir. Ulusal anlatılar ve kültürel kimlikler de daima toplumsal cinsiyet içerir. Sadece faşizmde değil, milliyetçi yapıların büyük çoğunluğunda da ulusun savunulması erkeklerin görevidir. Bu görevi yerine getirirken erkekler arası dayanışmayı vurgulayan milliyetçilikler ateşli bir biçimde heteroseksisttirler ve "kadınlarla çocuklara" pasif bir kurban rolü verirler.

Şimdilerde ulusal mücadele tarihleri kadınların rolünü gösterecek biçimde yeniden yazılıyor. Kuman Cayavardena'nın Üçüncü Dünya'daki feminizme ve milliyetçiliğe dair incelemesi (1986) ikili bir işlev yerine getirerek hem feminizmin postkolonyal dünyaya getirilmiş basit bir ithal malı olmadığını göstermekte, hem de kadını o ülkelerdeki ulusal bağımsızlık ve ulusal kurtuluş mücadelelerinin merkezine koymaktadır. "Bir kadın olarak kendime ülke bulamıyorum" sözlerinin sahibi Virginia Woolf gibi düşünen Batılı bir feminist, o mücadelelerin tarihini okurken çok rahatsız olacaktır. Pek çok Üçüncü Dünya ülkesinde birçok kadın, oralardaki ulusal mücadelelere aktif olarak katılmışlar, ulusun ortak kimliğini hissetmişler, aynı zamanda o hareketler içinde kadın mücadelesini sürdürmekten vazgeçmemişlerdir. Bu tutumun, Avrupa feminizmi tarafından ilan edilen kimi "kız kardeşlik" modellerine uymaması onları özel olarak ilgilendirmemiştir. Kadınların aynı anda hem daha büyük eşitliğe doğru elverişli

koşullar yaratan, hem de emperyalizmin kültürel sızmasına karşı koymanın bir yolu olarak geleneksel törelerin vurgulanması ya da yeniden yapılandırılması gibi bir karşı tepki yaratan kapitalist modernleşmeyle de çelişkili bir ilişkileri olmuştur.

Milliyetçiliğin toplumsal yeniden üretiminde kadınların oynadığı bir dizi rol vardır. Bu konuda ilk çalışmalardan birini yapan Floya Anthias ile Nira Yuval-Davis kadınların:

1. etnik veya ulusal kolektiviteleri biyolojik yeniden üretenler olarak;
2. o kolektivitelerin sınırlarını yeniden üretenler olarak;
3. o kolektivitelerin ideolojik ve kültürel bakımdan yeniden üretilmesine temel önemde katkılar getirenler olarak;
4. etnik ve ulusal farklılıkların betimleyicileri olarak ulusal ve etnik süreçlerdeki özgül ve yaşamsal rollerine işaret ederler.
(Anthias ve Yuval-Davis, 1989; s. 7)

"Toplumsal yeniden üretim" teriminin işlevci anlamlarının bilincinde olmakla birlikte, buradaki ilk üç terim, kadınların milliyetçilikle ilgili olarak temel önemde bir rol oynadıkları, birbirleriyle bağıntılı bir dizi sürece işaret etmektedir. Benim için bütün ulusal söylemlerdeki toplumsal cinsiyet boyutunu açıklamada en fazla önem taşıyan unsur, yukarıdaki dördüncü maddede dile getirilendir. Ulusların çoğu kendilerini kadın figürleriyle temsil ederler. Kadınlar çoğu kez ulusun ikonalarıdırlar; tahayyül edilen topluluğa atfedilen niteliklerin cisimleşmesi olarak kabul edilirler, ama aynı zamanda gerçek siyasal topluluğun kenarına itilmişler ve yurttaş olarak güçsüzleştirilmişlerdir.

Toplumsal cinsiyet, ulus ve siyaset arasındaki karmaşık ilişkileri keşfetmenin yeni bir yolu bir eşik (liminality) fikrinin geliştirilmesinden geçiyor. Eşik farklılığa, iki noktanın arasına, bilinebilen ile anlaşılamayana işaret eder. Eşik kavramı açısından, kimlikler ve [vatana] bağlılıklar en azından belirsizlikler taşır. Etnik, bölgesel ve toplumsal eşikler hayal edebiliriz. Anne Norton bu alanla ilgili analizinde, "devlet yapılarında kadınların oynadıkları eşiksel ve kesin role" değinir (1988; s. 79). Burada söylemek is-

tediğimizi daha iyi anlatabilmek için, irdelememizi ulusun ve ulusçuluğun inşasına genişletmemiz çok ilginç olacak. Milliyetçiliğin oluşumunda kadın eşik konumundadır, çünkü hem ulusun periferisindedir (örneğin yurttaş olarak kabul edilmemek gibi), hem de sembolik olarak ulusu simgeler. Kadınların devlet politikalarından dışlanmaları, aynı zamanda ulusun baş simgesi kabul edilmeleriyle birlikte gider. Toplumsal cinsiyetle ulusun –aynı zamanda hem merkez, hem periferi– kesişme noktasındaki bu belirsizlik ya da karışıklık konumuz için büyük önem taşır. Anne Norton'la birlikte şunu savunabiliriz: "Eşiğin siyasi önemi, zayıflığı güçlülüğe dönüştürebilme kapasitesinde yatar" (aynı yerde, s. 76). Yurttaşlığın toplumsal cinsiyetle bağlı olması üzerine halen süren tartışmalar ve kampanyalar da zaten buna işaret ediyor.

Bu bölümle, milliyetçiliği maddi (ekonomik) temelin bir yan etkisine indirgeyen, onu sadece ideoloji ve sahte bilinç diye gören "materyalist" bir milliyetçilik teorisinin sınırlarını sergilemiş olduk. Şimdi artık, milliyetçiliği Michel Foucault'nun deyimiyle "söylemsel bir oluşum" olarak, yani bir dizi ifade arasında bir dağılım sistemi olarak; objeler, ifade türleri, kavramlar veya tematik tercihler arasında bir düzenliliğin (bir düzenin, korelasyonların, konumların ve işlerliklerin, dönüşümlerin) tarif edilmesi olarak anlamaya daha yatkınız" (Foucault, 1970; s. 38). Bu perspektiften bakılınca, "kötü" (muhtemelen ırkçı) bir milliyetçiliğe karşı, "iyi" (muhtemelen uygar) bir milliyetçiliği bulmaya çalışan teorilerin sınırlamaları ortaya çıkmaktadır. Çünkü, Craig Calhoun'un söylediği gibi, "Milli kimliğin ve sadakatin hem olumlu, hem de olumsuz dışavurumları milliyetçiliğin ortak söylemi tarafından şekillenir" (1997; s. 3). Birçok toplumsal çelişki milli bir biçime bürünür, pek çok sıkıntı da milliyetçilik retoriğiyle sunulur. Milliyetçiliği, tüm karmaşıklığı ve çelişik belirtileriyle söylemsel bir oluşum diye anlamak bizi bu sorunda marksist indirgemeciliğin ötesine götürür. Bunun anlamı, milliyetçiliğin bir şekilde teori ötesi (örneğin ezeli ve ebedi) olması değildir, sadece çok odaklı bir yaklaşımı gerektirdiğidir. Bu yaklaşım bugün yeni küreselcilikten hareket etmeli ve her şeyden önce toplumsal cinsiyet odağını ve postkolonyal bakış bilincini merkeze koymalıdır.

TUFANDAN SONRA: POST(MODERN) MARKSİZM Mİ?

8.

Komünist rejimlerin (büyük çoğunluğunun) 1989'dan sonra çökmesinin marksizmin bunalımının ölümcül biçimde derinleşmesine yol açması kaçınılmazdı. Yaşanılan o tufandan sonra marksizmden geriye ne kalabilir? Kitabımızın son bölümü, önce 1989 karşısındaki çeşitli tepkileri ele alıyor ve içinde yaşadığımız, küreselleşmiş postmodern yeni dünyada marksizmin ne gibi bir geçerliliği olabileceğini inceliyor. Örneğin birçok gözlemci, şimdi küreselleşmenin Komünist Manifesto'da dile getirilen tahminlerin gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığını savunuyor. Daha sonraki altbölüm biraz geri giderek, postmodernizmin marksist ortodoksluklarının karşısına koyduğu kuramsal meydan okumaya eğiliyor. Bazı marksistler postmodern meydan okumaya karşı, Marx'ın dine, gerçek meselelerin ideolojik dışavurumları olarak bakmasına benzer bir tutum benimsiyorlar. Son altbölümde, bu çıkmaz ve onunla bağlantılı diğer kördüğümler tartışılıyor ve çağımıza daha uygun bir postmodern marksizm ya da sosyalizm savunuluyor veya ileri sürülüyor. Bunun postmarksizm mi, postmodern marksizm mi, yoksa tümüyle başka bir şey mi olduğu muhtemelen henüz yanıtlanmamış bir sorudur. Marx'ı ve ilk "marksistler"i teşvik etmiş olan radikal itici gücü yenileme olanakları şimdi yeni bir ufuk halinde önümüzde uzanıyor.

Pratik Sorunlar

1968 "olayları"nın temsil ettiği toplumsal düzene meydan okumadan ve kapitalist istikrarın 1973'ten sonraki bunalımının ardından, çeşitli siyasi birikim sistemleri ve rejimleri bir dönüşüm süreci başlattılar. Bu kapitalist Batı dünyasında bugün küreselleşme ve/veya enformasyon toplumu dediğimiz olguya yol açtı. Devlet sosyalisti yani komünist Doğu bu dönüşümü yapamadı ve 1989'da hemen hemen her yerde onur kırıcı bir biçimde çöktü. Yirmi yıl kadar süren yoğun bir sosyoekonomik evrim ve kaçınılmaz olduğu anlaşılan bir tutucu devrim (Thatcherizm, Reaganizm ve

küresel neoliberalizm) kapitalizmin rakipsiz egemenliğinde yeni bir dünya düzeni ortaya çıkarmıştı. Bunun marksistler üzerindeki etkileri, iyimser bir dille "yaşayan" sosyalizm denilen Doğu rejimlerini eleştirmiş olanlarda bile çok derin oldu. Örneğin Eric Hobsbawn şöyle diyordu: "Tanık olduğumuz şey, bir hareket türünün, bir rejimin veya ekonominin bunalımı değildir, sonudur. Ekim Devrimi'ni dünya tarihinde geleceğe açılan bir kapı olarak görenlerimizin yanıldığı kanıtlanmıştır" (1991; s. 117). Kapitalizme karşı marksist mücadele, en azından Lenin'in ve haleflerinin yürüttükleri biçimiyle, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde başarısız olmuştu. Gerçekten de başka alternatif yoktu.

1989'un temsil ettiği şey, tıpkı ondan önceki "1968" gibi, komünist rejimlerin çöküşünden çok daha fazla bir şeydi. David Held'in kanısına göre, "1989 ve sonuçları"na ilişkin tartışmalar "bizzat modernitenin, yani çağdaş dünyayı oluşturan süreçlerin ve yapıların özü ve biçimi" üzerineydi (1992; s. 14). Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu"nu ilan eden kitabı her ne kadar hayli tartışma götürür nitelikte idiyse de, somutta, dönemin ruhunu aşağı yukarı yakalamıştı. Aşırı tutucu iyimserlerin ve radikal karamsarların yanıldıkları çok kısa zamanda ortaya çıkacak olsa bile, yaşananlar bütün bir çağın mutasyonuydu. Tarih tabii ki sonuna gelmiş değildi, ama kapitalizm ve liberalizm gerçekten de piyasada tek kalmış gibi görünüyorlardı. Sovyet sosyalizmi, insanlığın "iyi bir yaşam"a doğru ilerlemesini önlemede faşizm kadar kötü bir kâbus gibi görünmekteydi. Soğuk savaşı Batı kazanmıştı ve sergilediği zafer sarhoşluğu, örneğin Körfez Savaşı'nda olduğu gibi, tahammül edilemeyecek kadar feci ve korkunçtu. Ama bu zaferin zehirli bir kadeh olabileceğinin ve halinden hoşnut kapitalizme karşı mücadele edecek çelişkilerin doğacağının, yeni dünya düzeni yanlılarının da karşıtlarının da kafasına dank etmesi için çok zaman geçmeyecekti.

Marksist solda 1989 olaylarına karşı pek çok tepki oldu. Sovyet marksizminin solundaki gruplarda örgütlenmiş olanlara göre, bunalım yeni fırsatlar sunmaktaydı. Sahte Sovyet tanrısı yıkılmıştı, şimdi artık tek gerçek iman kendi projesini yeniden kurabilirdi. Ama ne yazık ki, gerçek dünyada insanlar Sovyet marksizmi ile onun solunda olduğu varsayılan 236 çeşidini ayırt etme eğiliminde değillerdi. 1989'a diğer bir tepki, marksizmin

tüm tarihinin unutulduğu akut bir politik hafıza kaybı hali oldu. Yeni Zamanlar'a ve eleştirel nitelikli daha liberal bir marksizme kucak açıldığına bakılırsa, "1989" kapitalizmle ve serbest pazarın mucizeleriyle bir aşk macerası yaşanmasına izin vermişti. Bu iki duruş arasındaki karşıtlık üzerinde söylenecek fazla söz olmasa gerek. Ben kendi payıma, Fred Halliday'in şu düşüncesini (inancını) paylaşmaktayım: "Bu uzun ve sancılı yolun sonunda komünist gelenek şimdi başlangıç noktası olan kapitalist ekonomi politiğin eleştirisine ve kapitalizme karşı mücadeleye geri dönebilir" (1991; s. 99). Şimdi gerisin geriye gidip, Marx'ın, yaşadığı çağda kendi etrafındaki yeni gelişmekte olan kapitalist dünyaya baktığı noktaya dönmüş bulunuyoruz. "Komünist geleneğin" olmasa da, acaba Marx'ın yeni binyılın arifesinde söyleyeceği bir şeyler olabilir mi?

Bu aşamada, Marx'ın ya da marksizmin olup bitenlerden bir anlam çıkarıp çıkaramayacağını belirlemek amacıyla, 1989 sonrasının cesur yeni dünyasının neye benzediğine bir göz atmak gerekiyor. Küreselleşme literatürü içindeki tartışmaların ve tartışmasız kavramsal enflasyonunun ötesinde, Harvey'in zaman-mekân sıkıştırması diye nitelediği bir şekilde, dünyanın "küçüldüğü"ne dair genel bir görüş birliği vardır (1990; s. 240). Günümüzde çok sayıda bağlantı ve geçişlerle ulus-devletler birbirlerine bağlılar ve bu durum "eski" kapitalizmden nitel bir kopuşu temsil ediyor. Küreselleşmenin ekonomik, politik, kültürel ve toplumsal boyutları onun ortaya çıkışındaki çok-nedenselli bir mantığı işaret etmektedir, ancak bunun kavranmasında Marx ve *Komünist Manifesto* bugün de geçerli gibi görünmektedir. Marx burjuva toplumunun nasıl uluslararasılaşma eğilimi taşıdığını kavramış ve küreselleşmenin o çağda bile "her ülkede üretime ve tüketime kozmopolit bir karakter kazandırdığını" görmüştü (Marx ve Engels, 1973; s. 71). Marx *Grundrisse* defterlerinde daha da somut bir şekilde şu öngörüde bulunuyordu: "*Dünya pazarı* yaratma eğilimi doğrudan doğruya sermaye kavramı içinde mevcuttur. Her sınır, aşılması gereken bir engel gibi görünür " (Marx, 1973; s. 408).

Yaklaşık son 20 yılda kapitalizmin yeniden yapılanması küreselleşme çerçevesinde gerçekleşmişse, bunun mekanizmaları Marx'a daha da aşina gelecekti. Bu kapitalist devrimin parolası deregülasyon ve emekle serma-

ye arasındaki Keynesçi toplumsal sözleşmenin parçalanmasıdır. Kapitalist yeniden yapılanma ve küresel yayılma, hız ve verimliliğe, esnekliğe ve uyum yeteneğine dayalı olacaktır. Manuel Castells'e göre yeni kapitalist düzen, "kestirmeden" söylenirse, bir üçlü çatal stratejisine dayanır: "Kapitalizmin emek-sermaye ilişkilerindeki kâr amaçlı mantığının daha da derinleşmesi; emeğin ve sermayenin üretkenliğinin artırılması; üretimin, dolaşımın ve pazarların küreselleşmesi" (1996; s.19). Bu teşhiste Marx'ı şaşırtacak hiçbir şey yoktur. Gerçekten de Marx eşitsizliğinden fazlasıyla nefret ettiği burjuva toplumunun dinamizmini daima övmüş ve takdir etmiştir. Castells'in günümüz toplumunun doğası üzerine yazdığı üç ciltlik iddialı çalışmasında (1996, 1997, 1998) çizdiği tablo –bilgi ve enformasyon boyutlarının kazandığı üstünlük de dahil olmak üzere– , Marx'ın kapitalizmin uzun erimli tarihsel gelişme eğilimlerine ilişkin öngörülerine çok iyi uymaktadır.

1997'de *New Yorker* dergisi önde gelen iktisatçılardan John Cassidy'nin beklenmedik bir makalesini yayımladı. Cassidy o yazısında, sahneyi kaplayacak olan "Bundan Sonraki Büyük Düşünür"ün Karl Marx'tan başkası olmayacağını söylüyordu (Cassidy, 1997). Marx belki de kapitalizmin dinamikleri üzerine yaptığı tahminde haklıydı. Örneğin, *New Yorker*'a göre, Jiang Zemin'den Tony Blair'e kadar kimsenin dilinden eksik etmediği, 20. yüzyıl sonunun moda sözcüğü "küreselleşme"ydi, ama Marx bunun sonuçlarının çoğunu 150 yıl önceden öngörmüştü" (aynı yerde, s. 11). Cassidy daha da ileri giderek, Marx'ın en çelişkili görüşlerinden olan "yoksullaşma kuramının" da geri gelebileceğini ileri sürüyordu. Ne ki, Cassidy'ye göre, "Marx'ın çalışmalarının belki de en kalıcı öğesi kapitalist toplumda iktidarın/gücün nerede olduğunu tartışmasıdır" (aynı yerde, s. 13). Ulusötesi şirket merkezlerinin pencerelerinden bakıldığında bile dünyanın sükûnetten çok uzak olduğu görülür. Kapitalizm vantuzlarını yerkürenin dört bir köşesine uzatmış olabilir, ufukta belki herhangi bir geçerli alternatifin gözükmemesi de mümkündür, ama bunlar kapitalizmin güce dayalı bir sistem olduğu gerçeğini değiştirmez. Küreselleşmenin gerçek mimarları giderek artan bir şekilde, tıpkı (yeni keşfettikleri kâhinleri) Marx'ın da yapmış olacağı gibi, küreselleşmenin kötü yanlarına ve yarattığı toplumsal baskılara dikkat çekip duruyorlar.

Eğer kapitalizm küresel bir düzen olarak Marx'ın *Manifesto*'sunun ölçütleri açısından bir anlam ifade edebiliyorsa, ona ne ve kim karşı çıkacaktı? Siyasal sol ve sağ arasındaki kökü Fransız Devrimi'ne giden eski ayrım artık geçerli gözükmemektedir. Buna rağmen, tanınmış İtalyan siyaset felsefecisi Norberto Bobbio 1990'ların ortalarında, "Sağ ve Sol" arasındaki siyasi ayrımı savunan ve çok satanlar arasında yer alan coşku dolu bir kitap yazabiliyordu (1996). 19. yüzyılda sosyalizmi yükselten şey tek tek devletlerdeki "sosyal sorun"du, bugünse, Bobbio'ya göre, bir sosyal dönüşüm hareketinin temelini teşkil edecek olan, "uluslararası sosyal sorun"dur (devletler arasındaki eşitsizliktir). Hiç şüphesiz, serbest piyasacıların kutsal inançlarının tersine, eldeki tüm veriler ulus-devletler arasındaki sosyoekonomik eşitsizliklerin daha da derinleştiğine işaret ediyor. Şimdi, çapı ve etkileri eşi görülmemiş düzeyde olan küresel bir güç, zenginlik, ayrıcalık ve kontrol hiyerarşisi vardır. Küresel karşılıklı bağımlılık söyleminin arkasında uzanan "yeni bağımlılık", Latin Amerika'nın bağımlılığı konusunda 1960'larda ortaya atılan özgün teorinin, Fernando Henrique Cardoso gibi kuramcılarına bile şok geçirttirecek şiddettedir.

Küreselleşme kapitalist ağını tüm yerküre üzerinde örerken, içerme kadar dışlama işlevi de görür. Küreselleşmenin yeni faydalı döngüsü içindeki her ülke veya işçiye karşılık, bundan çok daha fazlası toplumsal dışlanmışlığın kısır döngüsünden acı çekmektedir. Joan Robinson'ın sık sık yinelediği gibi, eğer sömürülmekten daha kötü bir şey varsa, o da sömürülmemektir. Castells bu yeni içerme ve dışlama düzenini, kozmik mecaz diye adlandırdığı bir terimle, "enformasyon kapitalizminin kara delikleri" olarak betimler (1998; s. 162). İnsanlar ve üzerinde yaşadıkları topraklar yeni küresel postmodern çağda "ihtiyaç fazlası" haline gelirler. "İnsanlığı birçok kaynaktan etkileyen tüm yıkıcı enerjileri yoğunluklarında toparlayan bu kara delikler"den kaçış yoktur (aynı yerde). Yeryüzünün dört bir yanında, hem ileri kapitalist ülkelerde (ABD gibi), hem de koca bir kıtanın tamamında (Afrika gibi) var olan bu "Dördüncü Dünya", Marx'ın tanıdığı kapitalizmin bugün de hâlâ yaşamakta olduğunun çok belirgin tanığıdır. Bu yüzden, göründüğü kadarıyla, geleneksel komünizm başarısızlığa uğramış olsa da, onun doğuşuna yol açan koşullar halen varlıklarını sürdür-

mektedirler ve gene onun öngördüğü daha adil, daha eşitlikçi bir dünya arayışı yeni başlamaktadır.

Toplumsal dönüşüm doğrultusundaki çağdaş bir hareketin temelini oluşturabilecek "diğer" büyük bölünme –muhtemelen– kadınlarla erkekler arasındadır. Bazı Batılı marksistler bundan 20 yıl kadar önce, düşünceli bir şekilde, kadınların "sınıf gibi davranabilmeleri halinde", ancak o zaman, "toplumsal cinsiyet sorunu"nun o sıralarda inişte olan sınıf mücadelesinden de daha büyük bir devrime yol açabileceğini fark etmişlerdi. Mesele, o erkek marksistlerin, ataerkil kapitalizm alaşağı edildikten sonra alternatif bir "feminist üretim tarzının" tarihin ilerlemesini sağlayabileceğini görememelerindeydi. Eskiden yapısalcı bir marksist olan ve yeni sosyal hareketleri kavrayan Manuel Castells, son 20 yıl içinde kadın bilinçliliğinin bütün dünyaya hızla yayılması "en önemli devrimi temsil eder, çünkü toplumun köklerine ve kimliğimizin ta kalbine kadar iner. Bu da geri döndürülemez bir devrimdir" demektedir (Castells, 1997; s. 135). Bu bağlamda, küreselleşmenin iki yönlü olumlu etkisi vardır; hem geniş kadın katmanlarını ücretli emeğe dahil eder, hem de feminizmin teşvik edici fikirlerini dünyaya yayar. Görülebilir bir gelecekte "ataerkilliğin sonu" söz konusu olsun ya da olmasın, feminizmin kültürel politikası, orijinal sosyalist kurtuluş projesini geri dönülmez biçimde değiştirmiştir.

Teorik Sorunlar

1989'dan on yıl geriye gidersek, tam da komünizmin met dalgasının en yüksek olduğu 1970'ler sonlarında (Afganistan, Grenada ve Nikaragua'yı aklınıza getirin), "marksizmin bunalımı"nın özellikle Latin Amerika ülkelerinde zirveye çıkmakta olması ilginçtir. Marksizmin istimi (Batı'nın akademik çevrelerinde artan prestijine rağmen) bitiyor gibiydi, çünkü kapitalizm 1968'den sonra kendisini başarıyla yenilerken, marksizm yenileyememişti. Marksizmin radikallik iddiasına karşı başlıca teorik meydan okuma postmodernizmin şemsiyesi (şemsiyeleri) altında gevşekçe bir araya toplanmış olan fikirler, kuramlar, hareketler kümesinden geldi. Geriye dönüp baktığımızda, yapısalcı marksizm ile yeni post-yapısalcı kuramsal ve siyasal marksizm varyantları arasında köprü görevi yapan kişinin

Louis Althusser olduğunu görebiliyoruz. Bu saptama sadece "Marksizmin, postmodernizmin sezgilerinden yararlanmaya ihtiyacı olduğuna" inananlar tarafından değil (Callari ve Ruccio, 1996; s. 27), postmodern dönemin Ellen Meiskins Wood gibi ortodoks muarızları tarafından da paylaşılır. Wood, Althusser'in "bilimsel" marksizmine keskin bir şekilde karşı çıkar, çünkü ona göre bu "Batı marksizminin postmarksizme ve daha da ötesine uzanan yolculuğunda içinden geçtiği ana teorik kanal" olmuştur (Wood, 1995; s. 8). Şimdi biraz da bu yolculuğa bakalım.

İncelememiz gereken ilginç bir vaka, sağlığında "postmodern" kuramcılar arasında sayılan ve bu terimi de kabul etmiş çok az sayıda kuramcıdan biri olan Jean-François Lyotard'ın konumudur. 1950'lerin ortalarında *Socialisme ou barbarie* adındaki, bağımsız marksist dergiye Cezayir'le ilgili yazdığı yazılar Lyotard'ın postmodernizmine yeni bir ışık getiriyordu. Lyotard'ın üzerine eğildiği başlıca konu, marksist kategorilerin Cezayir'in özgüllüklerini yakalayamaması ve onu Rus Devrimi'nin basit bir tekrarı gibi görmesiydi. Yazara göre, Cezayir sorunu zamanın katı ve dogmatik marksizmiyle kolayca tahlil edilebilecek türden "saf bir durum" değildi. Lyotard için, Cezayir, marksizmin gerçeği görme konusundaki yetersizliğinin sembolü olmuş ve ondaki ideolojik çürümenin altını çizmişti. Post-kolonyalizm hakkında yazılan yeni yapıtları göz önüne aldığımızda, Lyotard'ın marksizmden kopuşunun sömürge sorunu ve metropol marksizminin sömürge-ulus devrimindeki başarısızlığı noktasında olması ilginçtir. 1960'ların başlarında, Lyotard eleştirel marksizmden, bugün postmodernizm denilen şeye doğru ancak bu durumdan sonra yol almaya başladı. Stuart Sim'in sözleriyle, "Lyotard, ancak yıllar süren bir dönem boyunca somut politik durumda Marksizmin başarısızlıklarının ayrıntılı bir dökümünü yaptıktan sonra postmodernizmi benimsedi" (1996; s. 3). Aslında, Derrida ve Foucault gibi, Lyotard da uzun süre marksizme (ve Marx'a) angajeydi ve yeni teoriler ve politikalar gökten düşmemişti.

Postmodern meydan okumayı tarif etmek için, muhtemelen Lyotard'ın 1979 tarihli *The Postmodern Condition* çalışmasından başlamak uygun olacaktır (Lyotard, 1984). Orada Lyotard postmodern çağı, o zamanki marksistlere yabancı gelmeyecek teknolojik ve toplumsal değişim açısından betimler. Ama bu ana odakta durmayarak, modernitenin sınırlamala-

rının epistemolojik bir analizini geliştirir. Lyotard, Aydınlanma'nın, bilginin bilimsel, bütünsel, ilerici, evrensel, rasyonel ve nesnel olduğu görüşünü sorgularken ve postmodernizmi "anlatı-ötesi her şeye kuşkuyla bakmak" diye nitelerken (aynı yerde, s. xxiii) zenginliğin yaratılması (Adam Smith), hayatın evrimi (Darwin) ve tabii, kaçınılmaz olarak insanlığın işçi sınıfı aracılığıyla kurtuluşu (Karl Marx) gibi mutlak ya da evrensel doğrulara dayanan bütün öyküleri kasteder. Oysa bilginin yapıbozumu ve kutsallıktan arındırılması sayesinde, temel savların ve sürekli bir "daha derin" hakikat arayışının reddedildiği bir alana girmiş oluruz. Artık hiçbir görüş ayrıcalıklı değildir, her şey geçicidir, [birilerini] temsil [etmek] olanaksızdır, gelecek belirsizdir. Her şeyin parçalara ayrıştığı ve değişim içinde olduğu bir çağda yazgıların fazla bir anlamı yoktur. 1980'lerde postmodernizm en azından sanat dallarında ve insani bilimlerde yaygın bir ruh hali olmuştur.

Postmodernizmin sıralandırmaları ve teşhisleri bütünüyle inandırıcı değildir, ama tümünü aynı kefeye koymamak gerekir. Bu alanı inceleyebilmemiz için iki ayrımın yararlı olduğunu düşünüyorum; bunlardan biri kuşkucu postmodernistler ile olumlayıcı postmodernistler arasındaki (Rosenau, 1992; s. 15), diğeriyse tutucu ile muhalif postmodernizm arasındaki (Santos, 1995; s. 92) ayrımdır. Baudrillard kuşkucu postmodernist sayılır; olumsuz bir yaklaşımla, ayrışma, kargaşa ve anlamsızlıkla belirlenen bir çağ öngörmekle kalmaz, bundan nerdeyse memnuniluk duyar . Olumlayıcı postmodernist tutuma gelince, modernitenin eleştirilmesine katılır, fakat yaşanılan çağ hakkında daha umutludur, örneğin ahlaki-siyasi tercihlerden kaçınmaz. Tutucu ve muhalif postmodernizmler arasında da benzer bir ayrım vardır; ama Sousa Santos'la muhalif duruş, temelde liberal Kuzey Amerikalı olumlu postmodernizmden çok daha radikal bir yönelime girer. Santos'a göre muhalif postmodernizm;

> yüzyılın sonunda sosyal dönüşüm perspektiflerini diğerlerinden daha iyi kavrar. Talep etmekte olduğum kurtuluşçu nitelikli postmodern bilgi öyle bir dönüşümün gerektireceği ilerici alternatifleri aramayı, bulmayı ve geliştirmeyi amaçlar. Siyasal ütopyayı mümkün kılan, düşünsel ütopyadır. (Santos, 1996; s. 92)

Bu görüşler, bir keresinde, Körfez Savaşı'nın tam bir medya gösterisi olduğunu söyleyen Baudrillard'ın hayli uzağına düşer.

Postmodernizmin, Batılı metinlerde genellikle ihmal edilen bir başka boyutu da post-kolonyalizmle ilişkisidir. Postkolonyalizm araştırmalarına ilişkin bir kitabın editörlerinin sözleriyle, "Postmodernizmin en önemli projesi Avrupa kültürünün merkezileştirilmiş, mantık merkezli (logocentric) büyük anlatılarının yapıbozuma uğratılmasıdır. Bu, emperyal söylemdeki Merkez/Çevre ikilemini parçalarına ayıran post-kolonyalist projeye çok benzer" (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin, ed., 1995, s. 117). Bir bakıma, postmodernizm politikanın estetikleştirilmesine neden olmuşken, postkolonyalizm de estetik araştırmalarının politikleşmesine yol açmıştır. Belki daha da önemlisi, postmodernizm pratikte Kuzey Atlantik aydınlarının ayrıcalıklı bir alanı olagelmiştir. Hatta postkolonyalizmin bile, bir ölçüde, Batı'daki Üçüncü Dünyalı aydınların akademik sığınma yeri olduğu söylenebilir. Gene de, özellikle postmodernizmi postkolonyalist politikalarla birleştirdiğimizde, Batı'nın kendi varlığına güvenini sarsmayı ve merkezi oynatmayı amaçlayan güçlü bir söylemsel harekete sahip oluruz. Avrupa-merkezcilik postmodernizmin içinde varlığını sürdürmektedir ve Üçüncü Dünya'daki çoğu radikalin postmodernizme düşmanca yaklaşımı da buradan kaynaklanmaktadır. Ama geniş bir tarihsel perspektiften bakılırsa, postmodernizm hiç değilse postkolonyal "Öteki" için bir miktar konuşma alanı bırakır gibi gözükmektedir.

Postmodernizmin tek ya da basit bir politikası yoktur, çünkü bir tane postmodernizm yoktur: Bu nedenle, onun politikaları da, tıpkı "hareket"in kendisi gibi, çeşit çeşit, akışkan ve çelişkili olacaktır. Ama "olumlayıcı" veya "muhalif" postmodernistler arasında saptayabileceğimiz bazı konular vardır. Foucault (mutlaka bir postmodernist olmasa da) zaten büyük, toptancı ve iddiacı politikalardan, kapitalizmin bugünkü işleyiş tarzına daha uygun düşecek mikro politikalara geçmeyi savunmuştu. Felix Guattari bir adım daha ileri gidiyor ve "çocuklar, şizofrenler, eşcinseller, mahkûmlar veya her türden uyumsuzlar gibi egemen düzenin semiyolojisine sızmak ve buna dahil olmak için uğraşan herkesin bir sürü ifade ve deneyimini" serbest bırakacak mikro politikaları savunuyor (1984; s. 184). Daha ba-

sit bir düzeyde muhalif postmodernist, çeşitliliği olumlar, siyasal çoğulculuğu teşvik eder ve radikal demokrasinin lehine tabanda çalışır. Postmodern siyaset "kurtuluş" için yapılmış büyük planları yadsır, özerklik ve kimlik üzerine vurgu yapar. Gene bir postmodernist sayılmayabilecek Ernesto Laclau'nun belirttiği gibi, "Bugün biz sınırlılığımızla ve bunun ortaya çıkardığı siyasi olasılıklarla uzlaşmaya çalışıyoruz. Bu nokta, postmodern çağımızın potansiyel bakımdan özgürlükçü söylemlerinin başlamak zorunda olduğu noktadır. Belki bugün, kurtuluşun sonuna geldiğimizi ve özgürlüğün başlangıcında olduğumuzu söyleyebiliriz" (1996; s. 18).

Peki, postmodernistlerin tümünün Nietzsche'nin *İyi'nin ve Kötü'nün Ötesinde* kitabında dile getirdiği tehlikeli nihilist inançları paylaştıkları ve bunun ancak kötü sonuçlanabilecek bir görecelik olduğu doğrultusundaki itiraza ne demeli? Kuşkucu postmodernistler temsilin hiçbir biçimine (örneğin, başkalarının siyasi çıkarlarının temsiline) veya (sağcı-solcu, iyi-kötü gibi) değer yargılarına inanmazlar, dolayısıyla demokratik politika imkânsız hale gelir. Siyasi kuşkuculuk onları bütün dünya çapındaki dönüşüm projelerini yadsımaya götürür; böylece sonunda *statükoyu* destekleme noktasına gelirler ve saygıdeğer sağda birtakım önemli faziletler görmeye kadar varırlar. Tarihin fiilen sona erdiği ve hakikat diye bir şey olmadığından kalkınca, Baudrillard'ın "ironik tarafsızlık" dediği şey ilerici bir siyasal duruş diye kabul edilir. Durum böyle olmakla birlikte bazı şeyleri, örneğin (bazı) feminizm(lerin) postmodernizmle verimli ilişkisini görmezlikten gelemeyiz. Ama eski iyi/kötü günlerdeki gibi baskının sınıfsal olmayan tüm biçimlerinin inkârına da geri dönemeyiz. Yeni sosyal hareketler, hiç kuşkusuz çoğu marksisti bugün radikal bir sosyal teori ve politikanın nasıl olması gerektiğini yeniden düşünmeğe zorlayan bir postmodern bilgi ve siyaset pratiği yaratmışlardır. Bir bakıma, postmodernizm dediğimiz o oynak fikirler kümesi içinden istediğimizi seçip alabiliriz.

Postmodernizmin, postkolonyal bir perspektiften vurgulamak istediğim politik boyutu, çağdaş insanlık durumunun içsel bir özelliği olan melezliğe verdiği önemde yatmaktadır. Buna en iyi açıklık getiren Salman Rushdie'dir:

> *Şeytan Ayetleri* melezliği, kirliliği, birbirine karışmışlığı, insanların, kültürlerin, fikirlerin, politikaların, filmlerin, şarkıların yeni ve beklenmedik bileşimleri sonucu meydana gelen dönüşümü över. Irkların karışımına sevinir, arı olanın mutlaklığından korkar. *Mélange*, türlü, biraz şundan, biraz bundan –*işte dünyaya yenilik böyle gelir.* (Rushdie, 1991. s.394)

Postmodernizmin evrim karşıtlığı postkolonyal dünyanın belirgin özelliği olan radikal heterojenliği ve melezliği göz önüne almamızı sağlar. Postmodern problematik (dünyanın büyük çoğunluğu postmodern bir çağda yaşamadığı için) bize modernitenin içinde ve ötesindeki karmaşık, tekçizgisel olmayan yolları kavramamızda yardımcı olur. Karışık ve karmaşık geçicilikler –küresel postmodernizmin parçası olan periferal [çevresel] modernite önceleri– içinde yaşıyoruz ve fundemantalist olmaksızın radikal olacak bir politikanın bunu kavraması gerekiyor. Tabii ki, marksizmin ve liberalizmin ontolojik ve politik güvenlik alanlarının ötesine geçmenin çeşitli riskleri vardır, ama Nietzsche'nin hayaleti bizi bundan alıkoymamalıdır.

Marksistlerin 1980'lerin postmodern dönemecine/ruh haline/ ethosuna tepkileri ne oldu? Özellikle Frederic Jameson'ın etkili kitabında örneği görüldüğü gibi (1984) postmodernizmi [marksizme] eklemlemek için bir girişimde bulunuldu. Jameson'a göre, postmodernizm en iyi "geç kapitalizmin kültürel mantığı" olarak anlaşılabilirdi. Jameson, Ernest Mandel'in geç kapitalizmi dönemlere ayırmasını (1975) biraz saptırarak 1960'ların kültürel gelişmelerini kapitalizmin yeni bir aşamasına bağlar. Jameson'ın kültürel analizleri heyecan vericidir ve yazar sanatsal biçimleri, yaratıcı biçimde sosyoekonomik gelişmelerin içine yerleştirir. Kültürle ekonomi arasındaki ilişkinin doğrudan olduğunu söyler ve "Bütün küresel, ama gene de Amerikan olan postmodern kültür, tüm dünyada yeni bir Amerikan askerî ve iktisadi hâkimiyeti dalgasının içsel ve üstyapısal ifadesidir" der (Jameson, 1991; s. 57). Jameson'ın postmodern koşulları anlamaya değerli katkı yaptığını kabul etmekle birlikte, ona bazı noktalarda itirazlar getirmemiz mümkündür: Birincisi, Jameson'ın, postmodernizmi geleneksel marksist şemalar içine dahil etme/evcilleştirme çabası kavramsal

olarak oldukça derme çatmadır. İkincisi, eski tarz altyapı-üstyapı ikiciliğini benimseyen kendine özgü Hegelci marksizmi, yeni olana radikal bir düşünce tarzıyla bakmak için zayıf bir temeldir.

Alex Callinicos (1989) ve Terry Eagleton (1996) gibi daha ortodoks marksistler, postmodernizme daha kaba bir karşı saldırı yöneltmişlerdir. Callinicos, tam bir sosyolojik indirgemecilikle şöyle yazar: "Postmodernizmin söylemini, Batı'da işçi hareketinin geri çekildiği bir ortamda, toplumsal sorunların hareketlendirdiği aydınların bir ürünü olarak görmek en doğrusudur" (1989; s. 170-171). Callinicos ve çok daha zeki bir tarzda Eagleton, esas olarak postmodernizmi "1968"in devrimci vaadini yerine getirme konusunda uğradığı yenilgiden düş kırıklığına düşmüş radikal aydınların bir ürünü olarak görürler. Postmodernizm, "yıkılan tanrı"dan uzaklaşıp estetizme yönelmektir. Eagleton, hak ettiği kadar tutkulu bir dille, "Postmodernizmin gösteriş ve kuramsal moda kültüyle beslediği siyasal cehalet ve tarihsel unutkanlıktan " söz eder (Eagleton, 1996; s. 23). Postmodernizmin tarihle bağlantısını kurmak ve onun karanlıkta kalmış siyasi yönlerini sergilemek ve zaman zaman fazlasıyla görkemli olan iddialarını göreceledirmek iyi olur. Ama –bu rekabetçi, gladyatör hasımlığında– ortodoks marksist yanıtın üretmeye çalıştığı alternatif, eski yavanlıkların basitçe tekrarından ibarettir. Sosyal sınıfın "hâlâ kıymeti harbiyesi olduğunu" biliyoruz; kültürün "her şey" olmadığını biliyoruz; postmodernizmin her şeye yanıt getirmediğini anlıyoruz. Ama sorun, onun en azından birtakım doğru sorular sorup sormadığıdır.

Çıkmaz(lar)ın Ötesinde

Yukarıda söylediklerimizin bir bölümünden, postmodernizm ile ortodoks marksizm arasında bir çıkmaz sokak bulunduğu sonucu çıkar gibi görünüyor. Öte yandan, 1989'u marksizm için topyekûn bir felaket olarak görenler ile onu "gerçek" bir sosyalizm için harika bir fırsat sayanlar arasında da bir tür çıkmaz sokak vardır. Ve nihayet, içinde yaşadığımız küreselleşmiş postmodern zamanlarda da, *fin de siècle* [yüzyıl sonu] hüznüne değgin edebiyatın ancak teğet geçerek yakalayabildiği bir çıkmaz varmış gibi gözükmektedir. Birbirlerine kilitlenmiş bütün bu çıkmazları "aşmak"

değil, onlarla yüzleşmek için bir postmodern-marksizm-sosyalizm kavramı geliştirmek istiyorum. Gariptir ki, bu tasarının ilk ayağı, bir zamanlar marksizmin amansız düşmanı kabul edilen Derrida'nın önerisidir. Hiç kuşkusuz, Derrida'nın mantık-merkezciliğe eleştirisi ve yapıbozumcu yaklaşımı, ortodoks marksizmin mekanik materyalizminin altını oymuştur. Ne var ki, Derrida daha sonra Marx hakkındaki tutumunu yeniden değerlendirmiş ve 1990'larda (günün modasının tam tersine) şöyle demiştir: "Marksizm hem vazgeçilmezdir, hem de yapısal bakımdan yetersizdir: Marksizm hâlâ elzemdir, fakat dönüşüm geçirmesi ve yeni koşullara ve yeni bir düşünceye uyarlanması icap etmektedir... Bu dönüşüm ve Marksizm'in bu açılımı *Marksizmin ruhu*'na uygundur" (1994; s. 58-59).

Derrida dışsal, evrensel olarak doğru bir önerme olduğu gerekçesiyle meşruiyet iddiasında bulunan mantık-merkezci düşünceye karşıdır, çünkü bu düşüncenin ancak dairesel ve "referansı kendinden" olduğuna inanır. Postmodern perspektiften bakıldığında bu düşünce sistemleri ancak kendi inşa ettikleri bir mantığa dayanırlar. Marksizm de böyle bir düşünce sistemi gibi gözükmektedir. Ama Derrida'ya göre, "Dogma makinesinin ve 'Marksist' ideolojik aygıtların... kaybolma sürecinde oldukları bir dönemde" (1994; s. 13), Marx'ı ilk yapıbozumcu olarak görmemek için hiçbir mazeretimiz yoktur. Derrida'nın bir yöntem diye nitelemeyeceği bu yaklaşım veya bu felsefe, metnin didik didik edilmesini veya içten altüst edilmesini, böylelikle çelişkilerinin ve varsayımlarının açığa çıkartılmasını savunur. Ancak bu bir dışsal doğrulama açısından yapılmaz, daha iyi bir metin önerme çabasına da girilmez. Düşünce sistemlerinin ikili karşıtlıklara yaslandığı varsayılır (iyi-kötü, doğru-yanlış, doğa-kültür, erkek-kadın vb gibi) ve bunlardan birine diğerine göre üstünlük tanınır. Onlardan biri esastır, diğeri ise türevdir. Derrida'nın yaklaşımı kısaca şöyledir: "Her iki terimden biri diğerine hükmeder... Karşıtlığın yapıbozumu... verili bir anda hiyerarşiyi yıkmak demektir" (Derrida, 1981; s. 41). Doğal olarak, bu yaklaşım, ırk ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ve sınıf sömürüsünün arkasındaki varsayımsal hiyerarşileri sarsmak için kullanılabilir.

Derrida'nın yapıbozumculuğu, Hegel'in idealist metodunda ve belki de marksizmin büyük bölümünde olduğu gibi, ikili karşıtlıkları nötrali-

ze etmek çabasından ibaret değildir. Yapıbozumda daha çok tersyüz etme ve yer değiştirme söz konusudur. Sahte çözüm görüntüsünü kabul etmez ve –farkın daima var olduğundan hareketle– farklılıkların olmadığı ve ancak zor kullanılarak sürdürülebilecek komünist toplum modeline kuşkuyla bakar. Derrida daireyi kapatmayı, yani araçlarla amaçları üst üste düşürmeyi metafizik bir ihtiyaç olarak görüp reddeder. Kabul edilmiş hakikat fikrini sorgular ve hiçbir yorumun nihai yorum olmadığına inanır. Bu nedenle, marksizmin büyük bölümünde olduğunun tersine, yapıbozum "yanlış"ın maskesini sıyırmak için yola çıkmaz, çünkü böyle bir tutumla "hakikat"in ne olduğunu bildiğimizi varsayacaktır. Yapıbozum bizi bir metnin marjlarına götürür, dışlanmış olanı, varsayılanı, adlandırılmayanı aramamızı emreder. Gayatri Spivak'ın Derrida'yı tanıtırken söylediği gibi, yapıbozum, "açılımlar vaat eden marjinal metni bulmayı, tereddütlü anı ortaya çıkarmayı, bunu simgenin pozitif manivelasını kullanarak yerinden oynatmayı, yerleşik hiyerarşiyi tersine çevirmeyi, onu yerinden etmeyi, önceden içinde yazılı olanı parçalara ayırıp yeniden yapılandırmayı" öngörür (1997; s. xxvii). Peki, bu yapıbozumcu girişime marksizmin tepkisi ne olabilir?

Terry Eagleton'a göre, "yapıbozumculuğun göklere çıkartılan yeni temalarının çoğu burjuva liberalizminin en sıradan konularının yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir" (1996; s. 17). Çoğulculuğa ve heterojenliğe ayrıcalık vermek, toptanlaştırıcı bilgiye karşı çıkmak ve belirsizliği savunmak, kuşkusuz liberal erdemler gibi gözükebilir. Ama bugün marksizm ile yapıbozumculuk arasındaki sınırda çalışan birçok sosyal ve siyasal kuramcı vardır. Örneğin Micheal Ryan açıkça marksizm ile yapıbozum arasında "eleştirel bir eklemlenme"yi (dikkat ediniz, evlilik değil) savunmaktadır (1982). Marx ve Derrida, her ikisi de metafiziğin keskin eleştiricisidir. Derrida belirli bir marksizmin doğrusal evrimciliğinin ve sosyalizmin, her şeyi son çözüme ulaştıracağına dair naif inancı düzeltmeye yardım eder. Yapıbozum, marksizme sadece muhalif olmakla kalmayan, aynı zamanda bir dönüşüm politikası da geliştiren eleştirel bir bakış açısı sağlar. Derrida, kendi adına, artık "marksizmin kurtarıcı ve kurtuluşçu vaadi hakkında olumlayıcı bir düşünce" benimsemiştir (1994; s. 71). Belli bir postmodern nihilizme karşı, Derrida bu kurtuluş vaadinin "yapıbozuma

uğratılamaz" olduğuna inanmaktadır. Bu durumda, kendi özeleştirisini yapmağa hazır bir marksizm –Derrida, Marx'ın her zaman buna hazır olduğuna inanır– yeni yüzyılın toplumsal ve siyasal mücadelelerinde var olmaya devam edecektir.

Marksizm için, yapıbozumla eleştirel bir eklemlenmenin çeşitli avantajları olacaktır. Öncelikle, marksizmin eleştirel işlevini daha da güçlenecektir, çünkü yapıbozum sahte (ister proleter, ister başka) bir "hakikat" fikrine; komünizme doğru mekanik bir gelişme doğrultusundaki, açıkçası, sürdürülebilir olmayan bir fikre dayanmaz. Daha pragmatik bir düzeyde, marksizmi, henüz keşfedilmemiş çok şey olan postyapısalcı alanlara ve yeni dönüşüm politikalarına göre yeni sosyal hareketlerin politikalarına götürür. Bu buluşma, yapıbozumu da değiştirecektir. Bill Martin'in Derrida'yla olan marksist diyaloğunda söylediği gibi, "Önemli olan nokta, yapıbozumun, onu salt akademik hale getirebilecek her şeyden arındırılarak derinleştirilmesi, güçlendirilmesi gerektiğidir" (Martin, 1995; s. 19). Marksizm, yapıbozumu Kuzey Amerikalı edebiyat profesörlerinin elinden kurtarmanın dışında, onun yapıbozumcu söylemde genellikle kuramlaştırılmamış olan "ekonomi", "demokrasi" vb gibi geleneksel terimlerde daha eleştirel olmasına da yardım edebilir. Modernizmin toptanlaştırıcı cenderesinden kurtulmuş bir marksizm, özünde, postmodernist literatürün büyük bölümüne nüfuz etmiş olan adı anılmadan, veri kabul edilen liberalizme karşı da yararlı bir panzehir olabilir.

Eğer postmodern bir marksizm tasavvur edilebiliyorsa, postmodern bir sosyalizm de mümkün olabilir mi? Yoksa bu bir oxymoron mu [karşıt kelimelerin bir araya getirilmesiyle başvurulan bir güçlendirme ifadesi] olacaktır? Kuşkusuz, bu kesinlikle bir melez olacaktır, ama böylesi yaşadığımız küresel postmodern çağa uygun düşer. Peter Beilharz "Farklılaşmış, kuşkucu, pragmatik ve tıpkı [Walter] Benjamin gibi her zaman kültürle iktidarı bir arada göz önüne alan bir postmodern sosyalizme" gereksinim olduğunu dile getirenlerden biridir (Beilharz, 1994; s. 105). Bu konudaki temel itki, modernitenin artık ilerici potansiyelini tükettiğidir. Aslında böyle bir potansiyel, eskiden Üçüncü Dünya diye adlandırdığımız ülkelerde hiçbir zaman göze görülmemiştir. Bu nedenle modernitenin göl-

gesi altında gelişen sosyalizmin postmodern problemleri anlaması pek olası değildir. Dünün aletlerini bugünün problemlerinin çözümünde kullanmak yel değirmenlerine saldırmak olacaktır. Barbarlık mı, yoksa (postmodern) sosyalizm mi? Bugün bu soru, en az dün Rosa Luxemburg'un önünde durduğu ağırlıkla, bizim de karşımızda duruyor. Önümüzdeki onyıllar içinde mutlaka doğacak olan dönüşüm politikaları hiç kuşkusuz sosyalizm diye adlandırılmayacaktır. Barbarlığa karşı yeni demokratik alternatifin geçici bir adlandırılması olarak postmodern sosyalizm, önümüze açılacak olanaklar ufkunu keşfetmenin elverişli bir yolu olabilir.

Yeni söylemsel melez postmodern sosyalizmin feminizm(ler) ile postmodernizm(ler) arasındaki özgün ve üretken ilişkiden öğreneceği şeyler vardır. Feminizm genelde açıkça modernist bir söylem olarak başlamıştır; bugün de hâlâ öyledir ve Aydınlanma'nın değerlerini paylaşır (ya da paylaşmak ister). Buna rağmen, Aydınlanma akılcılığının evrenselci söylemi, tıpkı postkolonyal halkların durumunda olduğu gibi, (çoğu) kadına bu rahatlık içinde kalma olanağı vermedi. 1970'lerde çeşitli feminist hareketler içinde, eşitlik söyleminden uzaklaşıp farklılıklar söylemine yaklaşma doğrultusunda bir yönelim başladı. Postyapısalcılığın yeni teorileriyle feminizm arasındaki paralellik ve karşılıklı verimlileştirme burada aşikâr hale geldi. Yeni mekân politikaları, bakış açısı epistemolojileri ve kimlik siyasetleri sahneye çıktı. Feministler Foucault'ya el koydular (örneğin, McNay, 1992). Lacan ile ve ona karşı yapılan tartışmalar yeni boyutlar getirdi. Tabii bu arada Derrida da kadın/erkek hiyerarşisinin yok edilmesine katkıda bulunacaktı. Kuşkusuz feminist bir politikanın "merkezi"nde duran "kadın" kategorisinin dahi, yanlış değilse bile istikrarsız bir kategori olduğu saptanacaktı. Bunların hepsi heyecan vericiydi, ama aynı zamanda feminist proje, özellikle onun sosyalist varyantları açısından, tehlikeliydi de.

Luce Irgaray çok yerinde olarak (aynı zamanda küstahça), acaba postmodernizm ataerkilliğin "son düzenbazlığı" mı diye sormaktan kendini alamıyordu (1985). Tam da kadınların (ve postkolonyal halkların) seslerini bulmaya başladıkları bir dönemde, postmodernizm öznenin ölümünü ilan ediyordu. Belki postmodernizmin kimi yanlarını askıya al-

mak ve Aydınlanma'nın bazı eski moda (kuramsal bakımdan tartışmalı da olsa) erdemlerini yeniden keşfetmek gerekiyordu. Buna rağmen postmodern bir feminizm (benim açımdan) hayli ikna edicidir. Göreceliği ve nihilizmi postmodernizmin mutlaka "içine katmaya" gerek yoktur. Derrida erkek organı-merkezciliği (fallo-santrizm) ile mantık-merkezciliğin eleştirisini birleştirmemizi sağlar. Susan Hekman Derida'nın düşüncesinin feminizm açısından devrimci bir karakterde olduğunu savunuyor. Hekman'a göre;

> Derrida'nın feminizme katkısı, ikili karşıtlık mantığını kaldırarak yerine farklılıkları geçirmesidir. Varoluş metafiziğinin kutupluluğundan kurtulmak amacıyla "kadın" kavramını kullanan tamamlayıcı bir mantık sayesinde Batı düşüncesindeki ikici mantık bertaraf edilir. Feminist yapıbozum Batı düşüncesinin ve pratiğinin radikal biçimde yeniden yapılanmasını öngörür... Bu söylem çoklu cinsel seslerle konuşur; erkek olsun, kadın olsun, her hangi bir merkezi bulunmayan bir söylemdir ve buna karşılık ne erkeği, ne de kadını yok sayar. (Hekman, 1980; s. 175)

Bu sorgulama/müdahale çizgisi varsayımsal bir postmodern sosyalizm için ne gibi anlamlar taşıyor?

Postmodern sosyalizmin yapması gereken şeylerden biri kapitalizmi şeytan gibi görmemek olacaktır. Çoğu marksistin, kapitalizmi nasıl da yıkılmaz, zayıf noktası olmayan bir canavar haline getirdiğini burada not etmek özellikle gerekiyor. J. K. Gibson-Graham, marksist özcülüğe, yani verili bir sosyal fenomenin içinde indirgenemez olan bir öğenin, bir gerçek öz'ün bulunduğu inancına güçlü bir eleştiri getirmiştir (1996; s. 24). Böylece, ana marksist söylemde kapitalizm her şeye kadir, herkesi ikna edici, kendi kendini üreten, dinamik ve hepimizin kimliğiyle yakından bağıntılı, tüm toplumsal yaşama anlam kazandıran bir nitelikte görülmüştür. Ya kapitalizm "kâğıttan bir kaplan" veya "ayakları kilden dev" ise? Ya da Gibson-Graham'in daha kuramsal bir dille söylediği gibi, "Kapitalizmi sanki kendinden farklı bir şeymiş gibi teorileştirmek –başka türlü söylersek, herhan-

gi bir temel ya da tutarlı kimliği olmadığını düşünmek– değiştirme olasılıklarını (sonsuza dek) çoğaltmaktadır" (1996, s. 24). Radikal ekonomi politiğin, söylem-kuramsal bir yaklaşımla özellikle ilişkilendirilmiş olan, bu feminist eleştirisi, bizim, örneğin küreselleşmenin bir parçası olarak Üçüncü Dünya'ya nüfuz eden ulus ötesi şirketlerin erkeklik organı imgelerinin ne ölçüde yapıbozuma uğratılabileceğini, değersizleştirilebileceğini, önemsizleştirilebileceğini ve altüst edilebileceğini görmemizi sağlayacaktır.

Bizim duyarlı, pratik ve gerçekçi postmodern sosyalizmimizin kendisini yüreklendirecek bir ütopyaya gereksinimi yok mu? Bu konuda, Derrida'nın marksizmin kurtarıcı mesajıyla hiçbir sorunu yok; şu halde Foucault'nun *heterotopya*'sına benzeyecek bir şey niçin olmasın? Yeni bir mekân keşfi değil de, sadece yaşadığımız mekânda bir yer değiştirme, merkezden çevreye doğru kayma oluşturacak bir şey niçin düşünülmesin? Boaventura de Sousa Santos'un belirttiği gibi "Bu nedenle, yeni radikal alternatiflerin belirlediği yeni bir imkânlar ufkunu açarak geleceği yeniden icat etmeliyiz" (Santos, 1995; s. 479). Eğer günümüz belirsiz ise yarınımız da öyle olacak demektir. Hitler, Stalin ve Pol Pot'tan sonra yeni bir toplum için tek bir model olamaz, ama ufukta çeşitli olanaklar olabilir ve vardır da. Güney, eşitsiz gelişme, küreselleşme ve bu bağlamda emperyalizm günümüzde dönüşüm perspektiflerinin belli başlı parametreleri olmaya devam ediyor. Bazıları da bu ütopya olmayan ütopyanın toplumsal cinsiyet ve ekolojiyle bağlantılarını araştıracaktır. Marx'ın kapitalizm için söyledikleri ve onun hem "genç", hem de olgun evrelerinde koruduğu eşitlikçi etik, muhtemelen bu denklemin bir parçası olacaktır. Aslında, tarih 1989'da sona ermedi.

Kaynakça

Adam, B. ve Allan, S. (1995) "Theorizing Culture: An Introduction", B. Adam ve S. Allan (ed.), *Theorizing Culture: An Interdisciplinary Critique after Postmodernism* içinde, Londra: UCL Press.

Adams, B. (1993) "Sustainable Development and the Greening of Development Theory", F. Schuurman (ed.), *Beyond the Impasse: New Directions in Development Theory* içinde, Londra: Zed Books.

Adams, M. L. (1994) "There's No Place Like Home: On the Face of Identity in Feminist Politics", M. Evans (ed.), *The Woman Question* içinde. 2. basım, Londra: Sage.

Ahmad, A. (1992) *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londra: Verso.

Althusser, L. (1984) "A Reply on Art in Reply to André Daspre", *Essays on Ideology* içinde, Londra: Verso

Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra: Verso.

Anderson, P. (1976) *Consideration on Western Marxism*, Londra: Verso.

Anthias, F. ve Yuval-Davis, N. (1989) "Giriş", N. Yuval-Davis ve F. Anthias (ed.), *Woman-Nation-State* içinde, Londra: Macmillan.

Anweiler, O. (1974) *The Soviets*, New York: Simon & Schuster.

Aricó, J. (1988) *La Cola del Diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires: Puntosur.

Aronowitz, F. ve Di Fazio, W. (1994) *The Jobless Future*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Aronson, R. (1995) *After Marxism*, New York: Guildford Press.

Arrighi, G., Hopkins, T. ve Wallerstein, I. (1989) *Antisystemic Movements*, Londra: Verso.

Arvon, H. (1973) *Marxist Esthetics*, Ithaca: Cornell University Press.

Ashcroft, B., Griffiths, G. ve Tiffin, H. (ed.) (1995) *The Post-Colonial Reader*, Londra: Routledge.

Avineri, S. (ed.) (1969) *Karl Marx on Colonialism and Modernization*, New York: Anchor.

Bahro, R. (1978) *The Alternative in Eastern Europe*, Londra: Verso.

— (1984) *From Red to Green*, Londra: Verso.

Bailey, A. ve Llobera, I. (ed.) (1981) *The Asiatic Mode of Production: Science and Politics*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Balibar, E. (1992) "Foucault and Marx: The question of nominalism", T. Armstrong (ed.), *Michel Foucault, Philosopher* içinde, New York: Routledge.

— (1995) *The Philosophy* of Marx, Londra: Verso.

Baran, P. (1968) *The Political Economy of Growth*, New York: Modern Reader Paperback.

Barrett, M. (1980) *Women's Oppression Today*, Londra: Verso.

— (1983) "Marxist-Feminism and the Work of Karl Marx", B. Matthews (ed), *Marx: A Hundred Years On* içinde, Londra: Lawrence & Wishart.

— (1988) *Women's Oppression Today*, Londra: Verso.

— (1991) *The Politics of Truth, From Marx to Foucault*, Cambridge: Polity.

Bauer, O. (1978a) "Observaciones sobre la cuestion de las nacionalidades" (Bemerkungen zur Nationalitätenfrage, *Die Neue Zeit*, 1908).

— (1978b) "El obrero y la nación" (Der Arbeiter und die Nation, *Der Kampf*, 1912), Calwer vd, *La Segunda Internacional y el Problema Nacional y Colonial (segunda parte)* içinde, Cuadernos de

Pasado y Presente 74, Mexico: Siglo XXI.
— (1979) *La Cuestión de la Nacionalidades y la Socialdemocracia* (Die Nationalitäten en frago and die Socialdemokratie, 1907). Mexico: Siglo XXI.
Bauman, Z. (1976) *Socialism: The Active Utopia*. Londra: Allen & Unwin.
Baxandall, R., Ewen, E. ve Gordon, L. (1976) "The Working Class Has Two Sexes", *Monthly Review*, 28 (3).
Beilharz, P. (1992) *Labour's Utopias: Bolshevism, Fabianism, Social Democracy*. Londra: Routledge.
— (1994) *Postmodern Socialism: Romanticism, City and State*, Victoria: Melbourne University Press.
Benner, E. (1995) *Really Existing Nationalisms: A Post-Communist View from Marx and Engels*, Oxford: Clarendon.
Benton, T. (1992) "Ecology, Socialism and the Mastery of Nature: A Reply to Reiner Grundmann", *New Left Review*, 194.
Benton, T. ve Redclift, M. (1994) "Giriş", M. Redclift ve T. Benton (ed.), *Social Theory and the Global Environment* içinde, Londra: Routledge.
Berman, M. (1983) *All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, Londra: Verso.
Bernstein, E., Belfort Bax, E., Kautsky, K. ve Renner, K. (1978) *La Segunda Internacional y el Problema Nacional y Colonial (primera parte)*, Cuadernos de Pasado y Presente 73, Mexico: Siglo XXI.
Bernstein, H. (1993) *The Preconditions of Socialism*. Cambridge University Press.
Bideleux, R. (1985) *Communism and Development*. Londra: Methuen.
Bloch, E. (1970) *A Philosophy of the Future*, New York: Herder & Herder.
Bobbio, N. (1996) *Left and Right: The Significance of a Political Distinction*, Cambridge: Polity.
Boggs, C. (1995) *The Socialist Tradition: From Crisis to Decline*, New York: Routledge.
Bookchin, M. (1980-1) "Review of A. Gorz's Ecology as Politics", *Telos*, 46.
Bottomore, T. ve Goode, P. (ed.) (1978) *Austro-Marxism*. Oxford: Clarendon.
Boyne, A. ve Rattansi, A. (1990) "The Theory and Politics of Postmodernism: By Way of an Introduction", R. Boyne ve A. Rattansi (ed.), *Postmodernism and Society* içinde, Londra: Macmillan.
Braverman, N. (1974) *Labor and Monopoly Capital*. New York: Monthly Review Press.
Brewer, A. (1980) *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Study*, Londra: Routledge.
Brundtland, H. (1987) *Our Common Future*, Oxford University Press.
Bryson, V. (1992) *Feminist Political Theory: An Introduction*, Londra: Macmillan.
Buck, G. ve James, S. (1992) "Introduction: Contextualizing Equality and Difference", G. Buck ve S. James (ed.), *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity* içinde, Londra: Routledge.
Calhoun, C. (1997) *Nationalism*. Buckingham: Open University Press.
Callari, A. ve Ruccio, D. (1996) "Introduction: Postmodern Materialism and the future of Marxist Theory", A. Callari ve D. Ruccio (ed.), *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in the Althusserian Tradition* içinde, Hannover ve Londra: Wesleyan University Press.
Callinicos, A. (1989) *Against Postmodernism: A Marxist Critique*, Cambridge: Polity.
Camilleri, J. ve Falk, J. (1992) *The End of Sovereignty? The Politics of a Shrinking and Fragmenting World*, Aldershot: Edward Elgar.
Cardoso, F. H. (1993a) "New North/South Relations in the Present Context: A New Dependency?", M. Carnoy vd., *The New Global Economy in the Information Age* içinde, University Park, PA: Penn. State University Press.

— (1993b) "Desafios de la Socialdemocracia en America Latina", M. Vellinga (ed.), *Democracia y Política en América Latina* içinde, Mexico: Siglo xxi.
Carlassare, E. (1994) "Destabilizing the Criticisms of Essentialism in Ecofeminist Discourse", *Capitalism, Nature, Socialism*, 5(3).
Carr, E. (1970) *Socialism in One Country of 1924-1926*, c. 1, Harmondsworth: Penguin.
Carrière d'Encausse, H. ve Schram, S. (ed.) (1969) *Marxism and Asia*, Londra: Allen Lanes Penguin.
Casey C. (1996) *Work, Self and Society after Industrialism*, Londra: Routledge.
Cassidy, J. (1997) "The Next Big Thinker", *Independent on Sunday*, 7 Aralık.
Castells, M. (1996) *The Information Age: Economy, Society and Culture*, c. 1: *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
— (1997) *The Information Age: Economy, Society and Culture*, c. 2: *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell.
— (1998) *The Information Age: Economy Society and Culture*, c. 3: *End of Millenium*, Oxford: Blackwell.
Caudwell, C. (1970) *Romance and Realism*. Princeton University Press.
— (1973) *Illusion and Reality: A Study of the Sources of Poetry*, Londra: Lawrence & Wishart.
Cayavardena, K. (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra: Zed Books.
Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought amid the Colonial World - A Derivative Discourse*, Londra: Zed Books.
— (1996) "Whose Imagined Community?", G. Balakrishnan (ed.) *Mapping the Nation* içinde, Londra: Verso.
Claudin, F. (1975) *The Communist Movement: From Comintern to Cominform*. Harmondsworth: Penguin.
Cleaver, H. (1979) *Reading Capital Politically*, Brighton: Harvester.
Cohen, G. A. (1978) *Karl Marx's Theory of History*, Oxford: Clarendon.
Cohen, S. (1980) *Bukharin and the Bolshevik Revolution: A Political Biography 1888-1938*, Oxford University Press.
Collins, P. (1991) *Black Feminist Thought*, Londra: Routledge.
Commoner, B. (1973) *The Closing Circle: Confronting the Environmental Crisis*. Londra: Cape.
Coward, R. (1983) *Patriarchal Precedents: Sexual and Social Relations*, Londra: Routledge Kegan Paul.
Daly, M. (1979) *Gyn/Ecology: The Meta-Ethics of Radical Feminism*, Boston: Beacon
Daniels, R. (1969) *The Conscience of the Revolution: Communist Opposition in Soviet Russia*, New York: Simon & Schuster.
Davies, I. (1995) *Cultural Studies and Beyond: Fragments of Empire*, Londra: Routledge.
Davis, H. B. (ed.) (1976) *The National Question: Selected Writings by Rosa Luxemburg*, New York: Monthly Review Press.
Degras, J. (ed.) (1971) *The Communist International 1919-1943*, Belgeler c. 1. Londra: Frank Cass.
Delphy, C. (1984) *Close to Home: A materialist analysis of women's oppression*, Londra: Hutchinson.
Derrida, J. (1981) *Positions*, University of Chicago Press,
— (1994) *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Londra: Routledge.
Di Stefano, C. (1990) "Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity and Postmodernism", L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism* içinde, New York: Routledge.
Douglas, M. (1966) *Purity and Danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*, Londra: Routledge.
Dyker, D. (1992) *Restructuring the Soviet Economy*, Londra: Routledge.

Eagleton, T. (1976) *Marxism amid Literary Criticism*, Londra: Methuen.
— (1996) *The Illusions of Postmodernism*, Oxford: Blackwell.
Eckersley, R. (1992) *Environmentalism and Political Theory: Towards an Ecocentric Approach*. Londra: UCL Press.
Edelholm, F, Harris, O. ve Young, K. (1977) "Conceptualising Women", *Critique of Anthropology*, 9/10.
Eisenstein, Z. (1979) "Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism", Z. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* içinde, New York: Monthly Review Press.
Engels, F. (1990) "The Origin of the Family, Private Property and the State. In the Light of the Researches by Lewis H. Morgan", K. Marx ve F. Engels, *Collected Works* içinde, c. 26, Moskova: Progress Publishers.
Enzensberger, H.-M. (1974) "A Critique of Political Ecology", *New Left Review*, 74.
Escobar, A. (1984) "Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of his Work in the Third World", *Alternatives*, 10.
Esteva, G. (1992) "Development", W. Sachs (ed.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge and Power* içinde. Londra: Zed Books.
Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*. Londra: Sage.
Fitzgerald, E. V. K. (1986) "Notes on the Analysis of the Small Underdeveloped Economy in Transition", R. Fagen, C. D. Deere ve K. L. Coraggio (ed.), *Transition and Development: Problems of Third World Socialism* içinde, New York: Monthly Review Press.
Forgas, D. (1984) "National-popular: Genealogy of a Concept", *Formations: of Nations and Peoples* içinde, Londra: Routledge Kegan Paul.
Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*, Londra: Tavistock.
— (1980) "Truth and Power", C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* içinde, Brighton: Harvester.
— (1984) "What is the Enlightenment?" P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* içinde, Londra: Penguin.
Frankel, B. (1987) *The Post-Industrial Utopians*, Cambridge: Polity.
Fraser, N. ve Nicholson, L. (1990) "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism* içinde, New York: Routledge.
Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*, Londra: Hamish Hamilton.
Furedi, F. (1986) *The Soviet Union Demystified: A Materialist Analysis*, Londra: Junius.
García Canclini, N. (1995) *Hybrid Cultures*, Minneapolis: Minnesota University Press.
Garé, A. (1995) *Postmodernism and the Environmental Crisis*. Londra: Routledge.
Gatens, M. (1992) "Power, Bodies and Difference", M. Barrett ve A. Phillips (ed.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates* içinde, Cambridge: Polity.
Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell.
Gibson-Graham, J. K. (1996) *The End of Capitalism (as we knew it): A Feminist Critique of Political Economy*, Oxford: Blackwell.
Gilbert, A. (1981) *Marx's Politics: Communists and Citizens*, Oxford: Martin Robertson.
Glenny, M. (1990) *The Rebirth of History: Eastern Europe in the Age of Democracy*, Londra: Penguin.
Glucksmann, A. (1980) *The Master Thinkers*, Brighton: Harvester.
Gorz, A. (1980) *Ecology as Politics*, Londra: Pluto.
— (1982) *Farewell to the Working Class: An Essay on Lost Industrial Socialism*. Londra: Pluto.
Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, ed. ve çev. Q. Hoare ve G. Nowell Smith, Londra:

Lawrence and Wishart.
— (1977) "The Revolution Against 'Capital'", A. Gramsci, *Selections from Political Writings (1910-1920)* içinde, Londra: Lawrence & Wishart.
Gray, J. (1995) "Among the Ruins of Marxism", F Mount (ed.), *Communism* içinde, Londra: Harvill.
Griffin, S. (1978) *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York: Harper & Row.
Grundmann, R. (1991) *Marxism and Ecology*, Oxford: Clarendon.
Guattari, D. (1984) *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*, Harmondsworth: Penguin.
Guha, R. (1988) "Önsöz", R. Guha ve G. C. Spivak (ed.), *Selected Subaltern Studies* içinde, Oxford University Press.
Guha, R. (ed.) (1982) *Subaltern Studies*, c. 1, Delhi: Oxford University Press.
Hall, S. (1996a) "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity", D. Morley ve K. H. Chen (ed.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* içinde, Londra: Routledge.
— (1996b) "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", D. Morley ve K. H. Chen (ed.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* içinde, Londra: Routledge.
Halliday, F. (1991) "The Ends of the Cold War", R. Blackburn (ed.), *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism* içinde, Londra: Verso.
Harding, N. (1971) *Lenin's Political Thought*, c. 1, *Theory and Practice in the Democratic Revolution*, Basingstoke: Macmillan.
Harding, S. (1986) "What Is the Real Material Base of Patriarchy and Capitalism?", L. Sargent (ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, Londra: Pluto,
Hartmann, H. (1986) "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union", L. Sargent (ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, Londra: Pluto.
Harvey, D. (1990) *The Condition of Post-Modernity*, Oxford: Blackwell.
Haupt, G. (1974) "Les marxistes face a la question nationale: l' histoire du problème", G. Haupt, M. Lowy ve C. Weill (ed.), *Les Marxistes et la Question Nationale, 1848-1914* içinde, Paris: Maspero.
Hayward, M. (1983) *Writers in Russia: 1917-1978*, Londra: Harvill.
Hekman, S. (1992) *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism*, Cambridge: Polity.
Held, D. (1992) "Liberalism, Marxism and Democracy", S. Hall, D. Held ve T. McGrew (ed.), *Modernity and its Futures* içinde, Cambridge: Polity.
Hildyard, N. (1993) "Foxes in Charge of Chickens", W. Sachs (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict* içinde, Londra: Zed Books.
Hirst, P. (1979) *On Law and Ideology*, Londra: Macmillan.
Hobsbawm, E. (1990) *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, myth, reality*, Cambridge University Press.
— (1991) "Goodbye to All That", R. Blackburn (ed.) *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism* içinde, Londra: Verso.
Holub, R. (1992) *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism*, Londra: Routledge.
Honeycut, K. (1981) "Clara Zetkin: A Socialist Approach to the Problem of Women's Oppression", K. Slaughter ve R. Kern (ed.), *European Women on the Left, Socialism, Feminism, and the Problems Faced by Political Women, 1880 to the Present* içinde, Westport: Greenwood.
hooks, b. (1991) *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Boston: South End Press.
— (1994) *Feminist Theory: From Margin to Center*, Boston: South End Press.

Il Manifesto (1979) *Power and Opposition in Post-revolutionary Societies*, Londra: Ink Links.
Irigaray, L. (1985) *Specalism of the Other Woman*, Ithaca: Cornell University Press.
Ignatiyev, M. (1994) *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, Londra: Vintage.
Jackson, C. (1994) "Gender Analysis and Environmentalisms", M. Redclift ve T. Benton (ed.), *Social Theory and the Global Environment* içinde, Londra: Routledge.
James, P. (1996) *Nation Formation: Towards a Theory of Abstract Community*, Londra: Sage.
Jameson, F. (1991) *Postmodernism or, The Cultural Logic of late Capitalism*, Londra: Verso.
Janmohamed, A. (1995) "Refiguring values, power, knowledge", B. Magnuo ve S. Callenberg (ed.), *Whither Marxism? Global Crises in International Perspective* içinde, Londra: Routledge.
Jay, M. (1988) *Fin-de-Siècle Socialism*, Londra: Routledge.
Johnson, R. (1979) "Three problematics: elements of a working-class culture", J. Clarke, C. Critcher ve R. Johnson (ed.), *Working-Class Culture: Studies in history and theory*, Londra: Hutchinson.
Kautsky, K. (1978) "Nacionalidad e intemacionalidad" (Nationalität und Internationalität, *Ergänzungshefte zur Neuen Zeit*, 1908) R. Calwer vd, *La Segunda International y el problema Nacional y Colonial (segunda parte)* içinde, Cuadernos de Pasado y Presente 74, Mexico: Siglo XXI.
Kay, C. (1989) *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Londra: Routledge.
Kay, G. (1975) *Development and Underdçvelopment: A Marxist Analysis*, Londra: Macmillan.
Kedourie E. (1960) *Nationalism*, Londra: Hutchinson.
Kolakowski, L. (1978) *Main Currents of Marxism*, c. 1: *The Founders*, Oxford University Press.
—— (1981) *Main Currents of Marxism*, c. 2.: *The Golden Age*, Oxford University Press.
Kornai, J. (1992) *The Socialist System: The Political Economy of Communism*, Oxford: Clarendon.
Laclau, E. (1996) *Emancipation(s)*, Londra: Verso.
Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londra: Verso.
Lane, D. (1974) "Leninism as an Ideology of Soviet Development", E. de Kadt ve G. Williams (ed.), *Sociology and Development* içinde, Londra: Tavistock.
Larrain, J. (1983) *Marxism and Ideology*, Londra: Macmillan.
Lecourt, D. (1976) *Lysenko: Histoire réelle d'une 'science proletarienne'*, Paris: Maspero.
Leftwich, A. (1992) "Is There a Socialist Path to Socialism?", *Third World Quarterly*, 13(1) (Özel Sayı: "Rethinking Socialism").
Leibman, M. (1986) "Reformism Yesterday and Social Democracy Today", R. Milliband, J. Saville, M. Leibman ve L. Panitch (ed.), *Socialist Register 1985/86* içinde, Londra: Merlin.
Leichteim, G. (1970) *A Short History of Socialism*, Londra: Weidenfeld & Nicolson.
Lenin, c. 1. (1963a) "Self-determination", *Collected Works* içinde, c. 20. Moskova: Progress Publishers.
—— (1963b) "Critical Remarks on the National Question", *Collected Works*, vol. 20. Moscow: Progress Publishers.
—— (1966) *The Emancipation of Women*, New York: International Publishers.
—— (1967) *The Development of Capitalism in Russia*, Moskova: Progress Publishers.
—— (1970a) "*Imperialism, The Highest Stage of Capitalism*", V. I. Lenin, *Selected Works in Three Volumes* içinde, c. 1, Moskova: Progress Publishers.
—— (1970b) "Six Theses on the Immediate Tasks of the Soviet Government", V. I. Lenin, *Selected*

Works in Three Volumes içinde, c. 2, Moskova: Progress Publishers,
— (1970c) *Questions of National Policy and Proletarian Internationalism*, Moskova: Progress Publishers.
Lévy, B.-H. (1977) *La barbaric a visage humain*, Paris: Grasset.
Lewin, M. (1973) *Lenin's Last Struggle*, Londra: Pluto.
— (1975) *Political Undercurrents in Soviet Economic Debates*, Londra: Pluto.
Lifşitz, M. (1973) *The Philosophy of Art of Karl Marx*, Londra: Pluto.
Lipietz, A. (1992) *Towards a New Economic Order: Postfordism, Ecology and Democracy*, Oxford: Polity.
Loew, R. (1979) "The Politics of Austro-Marxism", *New Left Review*, 118.
Lorde, A. (1994) "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", M. Evans (ed.), *The Woman Question* içinde, 2. basım, Londra: Sage.
Lukács, G. (1970) *Lenin: A Study on the Unity of his Thought*, Londra: Verso.
Lukács, G. (1971) *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, Londra: Merlin.
Lyotard, J. F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press.
— (1993) *Libidinal Economy*, Londra: Athlone.
Maconachie, M. (1987) "Engels, Sexual Divisions and the Family", J. Sayers, M. Evans ve N. Redclift (ed.), *Engels Revisited: New Feminist Essays* içinde, Londra: Tavistock.
Mandel, E. (1975) *Late Capitalism*, Londra: New Left Books.
Manzo, K. (1991) "Modernist Discourse and the Crisis of Development Theory, *Studies in Comparative International Development*, 26 (2).
Marshall, B. (1994) *Engendering Modernity: Feminism, Social Theory and Social Change*, Cambridge: Polity.
Martin, B. (1995) *Humanism and its Aftermath: The Shared Fate of Deconstruction and Politics*, New Jersey: Humanities Press.
Marx, K. (1968) *Selected Works in One Volume*, Londra: Lawrence & Wishart.
— (1973a) *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (rough draft)*, Harmondsworth: Penguin.
— (1973b) *Grundrisse Introduction to the Critique of Political Economy*, Londra: Penguin.
— (1974) *The First International and After, Political Writings*, c. 3, Londra: Penguin.
— (1975) *Early Writings*, Londra: Penguin.
— (1976) *Capital: A Critique of Political Economy*, c. 1, Harmondsworth: Penguin.
Marx, K. ve Engels, F. (1971) *Ireland and the Irish Question*, Moskova: Progress Publishers.
—ve— (1976a) "The German Ideology", K. Marx ve F. Engels, *Collected Works* içinde, c. 5, Londra: Lawrence & Wishart.
—ve— (1976b) *Collected Works*, c. 5, Londra: Lawrence & Wishart.
—ve— (1976c) *Collected Works*, c. 6, Londra: Lawrence & Wishart.
—ve— (1977a) *Collected Works*, c. 8, Londra: Lawrence & Wishart.
—ve— (1977b) *Collected Works*, c. 9, Londra: Lawrence & Wishart.
—ve— (1977c) "Manifesto of the Communist Party", K. Marx, *The Revolutions of 1848. Political Writings* içinde, c. 1, Harmondsworth: Penguin.
—ve— (1978) *Collected Works*, c. 10, Londra: Lawrence & Wishart.
—ve— (1982) *Collected Works*, c. 38, Londra: Lawrence & Wishart.
—ve— (1987) *Collected Works*, c. 25, Londra: Lawrence & Wishart.
McNay, L. (1992) *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*, Cambridge: Polity.

Mengisteab, K. (1992) "Responses of Afro-Marxist States to the Crisis of Socialism: A Preliminary Assessment", *Third World Quarterly*, 13 (1).
Mies, M. ve Shiva, V. (1993) *Ecofeminism*, Londra: Zed Books.
Mitchell, J. (1971) *A Woman's Estate*, Harmondsworth: Penguin.
— (1974) *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth: Penguin.
Mohanty, C. T. (1992) "Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience", M. Barrett ve A. Phillips (ed.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates* içinde, Cambridge: Polity.
— (1993) "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", P. Williams ve L. Chrisman (ed.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* içinde, New York: Harvester-Wheatsheaf.
Molyneux, M. (1981) "Women in Socialist Societies: Problems of Theory and Practice", K. Young, C. Wolkowitz ve R. McCullagh (ed.), *Of Marriage and the Market: Women's Subordination in International Perspective* içinde, Londra: CSE Books.
— ve Steinberg, D. L. (1995) "Mies and Shiva's Ecofeminism: A New Testament?", *Feminist Review*, 49.
Morgan, R. (1984) *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology*, Harmondsworth: Penguin.
Nairn, T. (1981) *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, Londra: New Left Books.
— (1997) *Faces of Nationalism: Janus Revisited*, Londra: Verso.
Nietzsche, F. (1964) *Complete Works*, c. 2, New York: Russell & Russell.
Nimni, E. (1991) *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of a Political Crisis*, Londra: Pluto.
Norris, C. (1991) *Deconstruction: Theory and Practice*, Londra: Routledge.
Norton, A. (1988) *Reflections on Political Identity*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Padgett, S. ve Patterson, W. (1991) *A History of Social Democracy in Postwar Europe*, Londra: Macmillan.
Pannekoek, A. (1978) "Lucha de clases y nacion *(Klassenkampf und Nation*, 1912), R. Calwer vd, *La Segunda International y el problema National y Colonial (segunda parte)* içinde, Cuadernos de Pasado y Presente 74, Mexico: Siglo XXI.
Parker, A. (ed.) (1992) *Nationalisms and Sexualities*, New York: Routledge.
Parsons, H. (ed.) (1977) *Marx and Engels on Ecology*, Westport: Greenwood.
Pepper, D. (1993) "Political Philosophy and Environmentalism in Britain", *Capitalism, Nature, Socialism*, 4 (3).
Petras, J. (1978) "Socialist Revolutions and their Class Components", *New Left Review*, 111.
Plumwood, V. (1988) "Woman, Humanity and Nature", *Radical Philosophy*, Bahar.
Polan, A. J. (1984) *Lenin and the End of Politics*, Londra: Methuen.
Portantiero, J. C. (1983) *Los Usos de Gramsci*, Buenos Aires: Folios Ediciones.
Post, K. ve Wright, P. (1989) *Socialism and Underdevelopment*, Londra: Routledge.
Pulantzas, N. (1975) *Classes in Contemporary Capitalism*, Londra: New Left Books.
— (1980) *State, Power, Socialism*, Londra: Verso.
Prawer, S. S. (1978) *Karl Marx and World Literature*, Oxford University Press.
Preobrazhensky, E. (1979) *Crisis of Soviet Industrialization*, ed. D. Filtzer, New York: Sharpe.
Rattansi, A. (1997) "Postcolonialism and its discontents", *Economy and Society*, 26 (4).
Redclift, M. (1987), *Sustainable Development: Exploring the Contradiction*, Londra: Methuen.
Rosenau, P. M. (1992) *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton University Press.

Rowbotham, S. (1979) "The Women's Movement and Organizing for Socialism", S. Rowbotham, L. Legal ve H. Wainwright, *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism* içinde, Londra: Merlin.

Rushdie, S. (1991) *Imaginary Homelands*, Londra: Granta.

Ryan, M. (1982) *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Sachs, W. (1993) "Global Ecology and the Shadow of 'Development'", W. Sachs (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict* içinde, Londra: Zed Books.

Said, E. (1985) *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin.

— (1993) *Culture and Imperialism*, Londra: Chatto & Windus.

Salvadori, M. (1979) *Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938*, Londra: Verso.

Santos, B. S. (1995) *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, New York: Routledge.

Sarup, M. (1993) *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, Londra: Harvester.

Schmidt, A. (1971) *The Concept of Nature in Marx*, Londra: New Left Books.

Scott, J. (1990) "Deconstructing Equality-versus-Difference", M. Hirsch ve E. F. Keller (ed.), *Conflicts in Feminism* içinde, New York: Routledge.

Shanin, T. (ed.) (1983) *Late Marx and the Russian Road*, Londra: Routledge.

Shiva, V. (1988) *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Londra: Zed Books.

— (1993) "The Greening of the Global Reach", W. Sachs (ed.), *Global Ecology: A New Arena of Political Conflict* içinde, Londra: Zed Books.

Sim, S. (1996) *Jean François Lyotard*, Londra: Prentice-Hall/Harvester.

Sirianni, C. (1982) *Workers' Control and Socialist Democracy: The Soviet Experience*, Londra: Verso.

Sklair, L. (1994) "Global Sociology and Global Environmental Change", M. Redclift ve T. Benton (ed.), *Social Theory and The Global Environment* içinde, Londra: Routledge.

Slater, D. (1984) "Social Movements and a Recasting of the Political", D. Slater (ed.), *New Social Movements and the State in Latin America* içinde, Amsterdam: CEDLA.

Smith, S. A. (1983) *Red Petrograd: Revolution in the Factories 1917-18*, Cambridge University Press.

Solomon, M. (ed.), (1979) *Marxism and Art*, Brighton: Harvester.

Spivak, G. C. (1976) "Translator's Preface", J. Derrida, *Of Grammatology* içinde, Baltimore ve Londra: Johns Hopkins University Press,

— (1993) "Can the Subaltern Speak?", P. Williams ve L. Chrisman (ed.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* içinde, Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf.

Stalin (1973) *The Essential Stalin: Major Theoretical Writings 1905-52*, Londra: Croom Helm.

Stedman, Jones G. (1983) *Languages of Class: Studies in English Working Class History*, Cambridge University Press.

Stites, R. (1978) *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism and Bolshevism, 1860-1930*, Princeton University Press.

Strasser, J. (1978) "El obrero y el nación" (Der Arbeiter und die Nation, 1912), R. Calwer vd, *La Segundo Internacional y el problema Nacional y Colonial (segunda parte)* içinde, Cuadernos de Pasado y Presente 74, Mexico; Siglo XXI.

Struvé, G. (1972) *Russian Literature under Lenin and Stalin, 1917-1953*, Londra: Routledge Kegan Paul.

Thomas, P. (1991) "Critical Reception: Marx Then and Now", T. Carver (ed.), *The Cambridge Companion to Marx* içinde, Cambridge University Press.

Thompson, E. P. (1970) *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin.
Vaughan James, C. (1973) *Soviet Socialist Realism: Origins and Theory*, Londra: Macmillan.
Vogel, L. (1983) *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, New Brunswick: Rutgers University Press.
Warren, B. (1980) *Imperialism: Pioneer of Capitalism*, Londra: Verso.
Watts, M. (1995) "A New Deal in Emotions: Theory and practice and the crisis in development", J. Crush (ed.), *Power of Development* içinde, Londra: Routledge.
Weedon, C. (1987) *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford: Blackwell.
Weiner, D. (1988) *Models of Nature: Ecology, Conservation and Cultural Revolution in Soviet Russia*, Bloomington: Indiana University Press.
Whelan, I. (1995) *Modern Feminist Thought: From the Second Wave to 'Post-Feminism'*, Edinburgh University Press.
White, G. (1983) "Revolutionary Socialist Development in the Third World: An Overview", G. White, R. Murray ve C. White (ed.), *Revolutionary Socialist Development in the Third World* içinde, Londra: Macmillan.
Williams, R. (1977) *Marxism and Literature*, Oxford University Press.
Wood, E. M. (1981) *The Retreat From Class: A New 'True' Socialism*, Londra: Verso.
—— (1995) *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge University Press.
Young, I. (1986) "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of The Dual Systems Theory", L. Sargent (ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* içinde, Londra: Pluto.

Dizin

Ad

Adam, B. 146,184
Adler, Victor 166,168
Allan, S. 147
Althusser, Louis 32,131,183,184
anarkokomünizm 89
Anderson, Perry 33
Anthias, Floya 176
Anti-Dühring 18
Anweiler, Oskar 89
Aricó, Jose 146
Armand, Inessa 113
Arrighi, G. 26
Arvon, Henri 141
Averbah, Leopold 137
Avrupa Komünizmi 30

Ba

Bad Godesberg Programı 24
Bahro, Rudolf 47
Balibar, Etienne 14,35
Baran, Paul 69,74
Barrett, Michèle 104,122,132,142
Baudrillard, Jean 147,148,185,186,187
Bauer, Otto 12,154,165
Bauman, Zyg 16
Baxandall, Ros 100
Bebel, August 110
Beilharz, Peter 38,192
Benjamin, Walter 192
Benner, Erica 155,164
Benton, Ted 41
Berman, Marshall 15,20,62
Bernstein, Eduard 21
Bideleux, Robert 71
Blair, Tony 9,181
Bloch, Ernst 42
Bobbio, Norberto 182
Boggs, Carl 30
Bolivar, Simon 157
Bookchin, Murray 49
Boyne, A. 148,197
Brandt, Willy 25
Braverman, Harry 100
Brewer, Anthony 65
Briz, Osip 136
Brünn Programı 166
Brysois, Valerie 120
Buharin, Nikolay 70
Bund 160

Calhoun, Craig 177
Callinicos, Alex 189
Camilleri, J. 46,56
Canclini, Nestor Garcia 146
Cardoso, Fernando Henrique 26,182
Carlassare, Elizabeth 52
Carr, Edward H. 114
Casey, Catherine 102
Cassidy, John 181
Castells, Manuel 102,181,183
Castoriadis, Cornelius 35
Caudwell, Christopher 133,134
Cayavardena, Kumari 175
Chatterjee, Partha 174
Cleaver, Harry 16
Commoner, Barry 46
Coward, Ros 110

Çartizm 88
Çernobil Nükleer Santrali 44
Çujak, N. 138

Daly, Mary 52
Daniels, Robert 91
Delphy, Christine 117
Derrida, Jacques 7,14,20,36
Di Stefano, C. 24,198
Dykers, David 45

Eagleton, Terry 131,132,133,134,135,189,191
Eckersley, Robyn 44
Einstein, Zillah 118
Enzensberger, Hans-Magnus 47
Escobar, Arturo 79,83

Fanon, Frantz 30
Featherstone, Mike 148
Feuerbach, Ludwig 43
Firestones, Shulamith 116

Fitzgerald, E.V.K. 76
Foucault, Michel 35
Frankel, B. 49,96
Fukuyama, Francis 32,178

Ga
Garé, Aran 60
Gellner, Ernest 159
Gibson-Graham, J.K. 194
Gilbert, Alan 88
Glenny, Misha 32
Glucksmann, André 34
Goldman, Emma 113
Gorz, André 47,96
Gramsci, Antonio 93,142
Gray, John 20
Greers, Germaine 116
Griffin, Susan 52
Grundmann, Rainer 41
Guattari, Felix 186
Guha, Ranajit 145
Gunder Frank, André 83

Ha
Hall, Stuart 144,147
Halliday, Fred 31,180
Harding, Sandra 121
Harris, O. 118
Hartmann, Heidi 100,121
Haupt, Georges 158
Hekman, Susan 123,194
Held, David 179
Hildyard, Nicholas 56
Hirst, Paul 132
Hobsbawm, Eric 31,164,178
Hobson, J.A. 69
Honeycut, Karen 112
hooks, bell 125
Hopkins, T. 27
Hruçev, Nikita 78
Huxley, T.H. 42

Ig
İgnatiyev, Mihail 163,164
İlyiç, İvan 49

Ja
Jackson, Cecile 55
James, Paul 159,172
Jameson, Frederic 49,151,188
Janmohamed, Abdul 36
Jdanov A.A. 139
Jiang Zemin 181
Johnson, Richard 144
Joyce, James 139

Kautsky, Karl 21,44,166,170
Kay, Geoffrey 66
Kollontay, Aleksandra 110,113
Kornai, Janos 77
Korsch, Karl 44
Krupskaya, Nadejda 112

Laclau, Ernesto 34,98,149
Lane, David 72
Lefort, Claude 35
Leftwitch, Adrian 77
Leibman, Marcel 23
Leichteim, George 24
Lévy, Bernard-Henri 34
Lewin, Moshe 70
Lifşitz, Mikhail 134
Lipietz, Alain 59
Lorde, Audre 59,121
Lunaçarski, Anatoli 45,136
Luxemburg, Rosa 47,93,154,160,161,163,193
Lyotard, Jean-François 35,184

Macherey, Pierre 35
Maconachie, Moira 105
Mandel, Ernest 7,46,188
Manzo, Kate 80
Martin, Bill 192
Marx, Karl 14,21,104,181,185
Masaryk, Tomes 32
Mengisteab, Kidane 74
Mies, Mania 52
Mitchell, Juliet 117
Mohanty, Chandra 82,125,126
Morgan, Lewis 105
Morgan, Robin 125
Mouffe, Chantal 34,98,149

Nairn, Tom 154,160,173
Nehru, Cavaharlal 78
Norton, Anne 176,177

Pannekoek, Anton 93
Pepper, David 50,60
Plumwood, Val 55

Polan, A.J. 28
Portantiero, Carlos 146
Post, Ken 76
Pulantzas, Nicos 36,95,150
Prawer, S.S. 130
Preobrajenski, Yevgeni 71
Proletkult hareketi 129,136

Ba Radek, Karl 138,139,163
Rattansi, Ali 153
Reich, Wilhelm 114
Robinson, Joan 182
Rossanda, Rossana 32
Rowbotham, Sheila 115
Rushdie, Salman 188
Ryan, Michael 191

Sa Sachs, Wolfgang 58
Said, Edward 144
Sartre, Jean-Paul 31
Sarup, Madan 150
Schmidt, Alfred 39,43
Scott, Joan 127
Shanin, Teodor 18
Shiva, Vandana 50,58
Sim, Stuart 184
Sirianni, Carmen 92,93
Sklair, Leslie 58
Slater, David 99
Smith, S.A. 92
Solomon, Maynard 139
Sousa Santos, Boaventura 95
Sovyet Yazarlar Birliği 138
Spender, Stephen 134
Spivak, Gayatri 145,191
Stites, Richard 116

Th Thomas, Paul 18
Thompson, Edward P. 86,88,146

Vo Vogel, Lise 120

Wa Warren, Bill 68
Watkins, Gloria bkz. bell hooks 125
Weber, Max 19,22
Weedon, Chris 123
Weiner, Douglas 45
White, Gordon 78
Williams, Raymond 132,133,134,147
Wood, Ellen Meiskins 86,184
Woolf, Virginia 175
Wright, Phil 76

Yeni Ekonomik Program (NEP) 70
Young, K 118
Yuval-Davis, Nira 176

Zalkind, Aron 114
Zasuliç, Vera 17,28,64
Zetkin, Clara 111,112,116
Zinovyev, G. 162

Bir kaç yıl önce "Marksizm yüzyılı"nın sona erdiğini ilan etmek pek olağan hale gelmişti. Artık olsa olsa, sivri akıllı bir antikacı Marx'ın fikirleriyle ilgilenebilirdi. Buna rağmen, bir zamanlar durmadan Marksist metafiziği köteklemesiyle tanınan Jacques Derrida, şimdi cesur ve kesin bir dille "Marx'sız bir yarın düşünülemez" diyor. İşte bu nedenle, elinizde tuttuğunuz kitap 2000 yılının Marx'ını keşfe çıkmıştır. İçinde yaşadığımız bu fırtınalı, hatta kaotik, küreselleşmiş, postmodern çağa ait çelişkilerin ne anlama geldiğini çıkarsamayı amaçladığımdan, bu kitabı Marx'ı günümüze getiren bir "yaşayan Marx" çabası olarak niteliyorum. RONALDO MUNCK, *Liverpool Üniversitesi Siyaset Sosyolojisi Profesörü*. Ekoloji, kültür, feminizm, kalkınma ve milliyetçilik kapsamındaki ana konular çerçevesinde düşünce dolu, eleştirel ve kışkırtıcı bir marksizm araştırması. ERNESTO LACLAU, *Essex Üniversitesi Siyaset Teorisi Profesörü* Marx resmi komünizmin enkazı altından çıkarılabilir mi? Munck ileriye bakarak, onu kültürel, feminist ve ekolojik perspektiflerle imgesel bir yeni senteze kavuşturuyor. ROBIN COHEN, *Warwick Üniversitesi Sosyoloji Profesörü* Çok iyi temellendirilmiş kışkırtıcı bir kitap. Yenilenmiş bir marksizmin sistemli ve kapsamlı savunusunu yapıyor. BOB JESSOP, *Lancester Üniversitesi Sosyoloji Profesörü*. Munck, marksizmi eleştirmekten kaçınmıyor. Ama niyeti hiç bir şekilde Marx'tan ve marksizmden vazgeçmek değil. DAVID WALKER, *Yayıncı, Marksizm Araştırmaları*

ISBN 975-8704-10-9

İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ

Kitap YAYINEVİ

