Kuram / Siyasi Düşünce Tarihi

Ellen Meiksins Wood

kapitalizm demokrasiye karşı

tarihsel maddeciliğin yeniden yorumlanması



İngilizceden çeviren: Şahin Artan



2. basım

Yordam Kitap

ELLEN MEIKSINS WOOD • KAPİTALİZM DEMOKRASİYE KARŞI

***Ellen Meiksins Wood** (12 Nisan 1942 - 14 Ocak 2016)*

Uzun yıllar, Kanada (Toronto) York Üniversitesi'nde siyaset bilimi profesörü olarak çalıştı. Uluslararası saygın Marksist dergilerden *New Left Review*'nun yayın kurulu üyesi (1986-1993), *Monthly Review*'nun ise editörü (1997-2000) olarak çalıştı. *Sınıftan Kaçış* kitabıyla Isaac Deutscher Ödülü'nü (1988) kazandı.

Başlıca eserleri şunlardır:

- *Mind and Politics: An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism* (1972), University of California Press. [Akıl ve Politika: Liberal ve Sosyalist Bireyciliğin Anlamı Üstüne Bir Yaklaşım.]

- *Sınıftan Kaçış*, 1992, Akış ve Dönem Yayıncılık; 2006 ve 2011, Yordam Kitap.

- *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (1988), Verso. [Köylü-Vatandaş ve Köle: Atina Demokrasisinin Temelleri.]

- *Kapitalizmin Arkaik Kültürü: Eski Rejimler ve Modern Devletler Üstüne Tarihsel Bir Deneme*, 2007 ve 2012, Yordam Kitap.

- *Kapitalizm Demokrasiye Karşı*, 2003, İletişim Yayınları; 2008 ve 2016, Yordam Kitap.

- (Neal Wood ile birlikte), *İsyan Borusu: Kapitalizmin Yükselişi ve Siyasal Teori 1509-1688*, 2008, Epos Yayınları.

- *Kapitalizmin Kökeni*, 2003, Epos Yayınları.]

- *Sermaye İmparatorluğu*, 2006, Epos Yayınları; 2014, Yordam Kitap.

- *Yurttaşlardan Lordlara: Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, 2008 ve 2013, Yordam Kitap.

- *Özgürlük ve Mülkiyet: Rönesans'tan Aydınlanma'ya Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, 2012 ve 2016, Yordam Kitap.

Eserin orijinal adı:

Democracy Against Capitalism:
Renewing Historical Materialism

(Cambridge University Press, 1995, 2000.)

KAPİTALİZM DEMOKRASİYE KARŞI

Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması

Ellen Meiksins Wood

İngilizceden Çeviren:
Şahin Artan

Yordam Kitap: 60 • **Kapitalizm Demokrasiye Karşı** • Ellen Meiksins Wood
ISBN 978-9944-122-49-8 • *İngilizceden Çeviren:* Şahin Artan
Kitap Editörü: Oya Köymen • *Düzeltme:* Nurten Tuç
Kapak ve İç Tasarım: Savaş Çekiç • *Sayfa Düzeni:* Gönül Göner
Yordam Kitap'ta Birinci Basım: Ekim 2008 • *İkinci Basım:* Nisan 2016
© Cambridge University Press, 1995; © Yordam Kitap, 2008

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

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

siyaset

KAPİTALİZM DEMOKRASİYE KARŞI

Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması



Peter, Joyce ve Robin'e

İÇİNDEKİLER

Teşekkürler 11

Giriş 15

BİRİNCİ KISIM
TARİHSEL MADDECİLİK VE KAPİTALİZMİN ÖZGÜLLÜĞÜ ... 33

1 Kapitalizmde "İktisadi" ile "Siyasi"nin Birbirinden Ayrılması 35

2 Altyapı ve Üstyapının Yeniden Değerlendirilmesi 65

3 Bir Oluşum ve İlişki Olarak Sınıf 95

4 Tarih mi, Teknolojik Belirlenimcilik mi? 131

5 Tarih mi, Teleoloji mi? Marx'a Karşı Weber 176

İKİNCİ KISIM
KAPİTALİZM DEMOKRASİYE KARŞI 211

6 Emekçi ve Demokrasi, Eski ve Modern Zamanlar 213

7 Demos'a Karşı "Biz Halk Olarak": Antikten Moderne Yurttaşlık Anlayışı 238

8 Sivil Toplum ve Kimlik Politikası 275

9 Kapitalizm ve İnsanın Özgürleşmesi: Irk, Cinsiyet ve Demokrasi 304

Sonuç 325

Dizin 337

Teşekkürler

Bu kitap denemeler derlemesi değil; büyük ölçüde daha önce yayınlanmış makalelere dayanarak yapılmış bir derlemedir; ama umuyorum ki, "yalnızca" bir derlemeden daha fazladır. Çünkü bu yazıları yeniden gözden geçirip düzelttim, bazen birleştirdim, bazen de bazı parçaları aldım. Ama en başından beri yazdığım makalelerin, bir bütünün tutarlı parçaları olmasını gözettim. Bir denemeden öbürüne geçerken birleştirici temalar aslında açıkça görülür. Bununla birlikte Giriş'te ana konular ve tarihsel bağlamlarına ilişkin bazı düşüncelerimi ve bu kitabın amacı açısından denemelerle ilgili ne yaptığımı belirttim. Burada ise, makalelerimi ilk yayınlayan yayınevlerine ve bana herhangi bir biçimde ya da zamanda makalelerimle ilgili olarak yardımcı olanlara sadece teşekkür etmek istiyorum.

1. Bölüm, ilk kez *New Left Review* 127 (1981) dergisinde yayınlanan "Kapitalizmde İktisadi ve Siyasinin Ayrılması" yazımın gözden geçirilerek düzeltilmiş halidir; 2. Bölüm, Harvey J. Kaye ve Keith McLelland editörlünde çıkan *E.P. Thompson: Critical Perspectives* (Oxford: Polity Press, 1990) kitabında yayınlanan "Yarıklardan Aşağıya Düşmek: E.P. Thompson ve Altyapı-Üstyapı Tartışması" yazısına dayanmaktadır; 3. Bölüm *Studies in Political Economy* 9 (1982) dergisinde yayınlanan "Kuramın Politikası ve Sınıf Kavramı: E.P. Thompson ve Eleştirmenleri" yazıma yeni ekler yaptım; 4. Bölüm, *New Left Review* 147 (1984) dergisinde "Marksizm ve Tarihin Akışı" yazıma yaptığım yeni eklerden, başka çalışmalarımdan alınan bölümlerin yeniden

birleştirilmesinden oluştu; *New Left Review* 177 (1989) "Akılcı Seçim Marksizmi: Atılan Taş Ürkütülen Kurbağaya Değer mi?" ve *New Left Review* (1990) "Her Şeyi Açıklamak ya da Hiçbir Şeyi Açıklamamak?" makalelerimden aldığım bölümleri kullandım; 5. Bölüm yeni bir denemedir, John Saville ve Marcel van der Linden'in editörlüğünde Marksist tarihçilik üstüne çıkacak bir kitap için hazırlanmıştı; ancak şu anda bile kitabın akıbetini bilmiyorum. 6. Bölüm henüz yayınlanmadı, ama bu deneme Eski Yunanlılar üstüne İtalyanca çıkacak olan ve editör Einaudi tarafından yayına hazırlanan çok ciltli bir eserde (*I Greci e Noi*) yer alacak. Bu makaleyi hiç değiştirmedim ve yayıncı normal sözleşme koşullarına aykırı olarak kendisi yayınlamadan önce çalışmamın bu kitapta basılmasına izin verdiği için gerçekten çok müteşekkirim; gene Giulio Einaudi'nin izniyle 7. Bölüm'de yeni eklerin yanı sıra başka makalelerimden kimi bölümleri birleştirdim; bunlar Haziran 1994'te *History Today*'de yayınlanan "İki Demokrasinin Öyküsü" ve J.Peter Euban, Josiah Ober ve John Wallach'in editörlüğünde çıkan *Educating Democracy*'de (Cornell University Press, 1994) yayınlanan "Demokrasi: Muğlak Soyağacı Görüşü" ile Nisan 1993'te Washigton DC'de Eski ve Modern Çağlarda Demokrasi konulu konferansta sunduğum "Özgürlük ve Demokrasi: Eskiçağ ve Modern" adlı konuşmamdan aldığım bölümlerdir. Bu konferansı National Endowment for the Humanities düzenlemiştir; konferans tebliğleri Josiah Ober ve Charles Hedrick editörlüğünde yakında yayınlanacaktır. 8. Bölüm *Socialist Register* (1990) "'Sivil Toplum'un Kullanımı ve Kötüye Kullanımı" başlıklı makalemin, umarım daha iyi bir biçimde, yeniden düzeltilmesiyle yeniden yazıldı. 9. Bölüm, bazı değişikliklerle Deutscher Memorial Lecture için yaptığım konuşmama dayanıyor, bu konuşmanın metni ilk kez "Kapitalizm ve İnsanın Özgürleşmesi" başlığıyla *New Left Review* 167 (1988) dergisinde yayınlandı.

Söylemeye gerek bile yok, tabii ki, bu denemelerin ortaya çıkışında çok sayıda kişiye borçluyum. Bazısı birkaç denemeyi, bazısı birini okuyup yorumda bulundu, ama kuşkusuz onların katkısı

sadece okudukları deneme sayısına bağlı değildi. Gerçekten Neal Wood'un yardımına ve desteğine çok şey borçluyum. Eski öğrencim, şimdi dostum ve meslektaşım George Comninel'e, arkadaşlığımız genç kızlık (ve uzun mesafeler) dönemimize uzanan Karen Orren'e, kardeşim Peter Meiksins ve babam Gregory'e yalnızca uzun yıllar boyunca birlikte yaptığımız tartışmalar, yorumlar ve destekleri için değil, kendilerinin heyecan verici çalışmaları nedeniyle de çok şey borçluyum ve minnetarım. Bu denemelere ilk başladığımda öğrencilerim Frances Abele, David McNally ve Colin Mooers eleştirel düşünceleriyle benim için ilham kaynağı oldular ve şimdi de dostlarım olarak hem yazılarıyla, hem de tartışmalarıyla bana yardımcı olmayı sürdürüyorlar. Eleştirel düşünceleriyle benden yardımlarını esirgemeyen dostlarım John Saville, Harvey Kaye, Norman Geras ve Patrick Camiller'e de teşekkür borçluyum. Perry Anderson ve Robert Brenner, bu kitapta yer alan denemelerimden üç ya da dördünü okudular; yıllar boyunca ilgili konularda düşünürken ve yazarken benim için paha biçilmez kaynaklar oldular. Bu kitap hazırlanırken Ralph Miliband'ın ölümü yalnızca onu tanıyanlar bakımından değil bütün sosyalist sol açısından büyük bir kayıp oldu; bu kitaptaki iki, üç denemeyle ilgili yorumda bulunmuştu, ama diğer pek çok kişi gibi ona olan borcum, herhangi belirli bir katkısının çok ötesindedir; onun sosyalizme açık ve sağlam bağlılığı büyük bir örnekti.

Gene makalelerimle ilgili yararlı yorumlarda bulunan Chris Bertram, Alan Carling, Paul Cartledge, Diane Elson, Peter Euben, Leo Panich, Bryan Palmer, Nicholas Rogers ve Cambridge Üniversitesi yayınlarının adı açıklanmayan hakemine teşekkür ediyorum. Ve son olarak da bu kitabın yayına hazırlanma sürecinde dostlukla ve çok yararlı yol göstericiliğini esirgemeyen, yayınevinden John Haslam ve özellikle son dakika değişikliklerime büyük bir sabır gösteren editör Anne Rix'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Giriş



Komünizmin çöküşünün Marksizm için ölümcül bir kriz anlamına geldiği varsayımında bir tuhaflık var. Başka şeylerin yanı sıra, insanın aklına şu da geliyor; kapitalizmin zaferinin kutlandığı bir dönemde, Marksizmin esas görevi olan kapitalizmin eleştirisini yapmak için, her zamankinden daha da fazla fırsat ve olanak bulunuyor.

Ancak, kapitalizmin eleştirisinin modası geçti. Sağda kapitalizmin zaferinin ilan edilmesininin soldaki yansıması, sosyalist hayallerde yaşanan keskin bir daralma. Sol entelektüeller, ya kapitalizmi olası tüm dünya seçeneklerinin en iyisi olarak kucaklıyor ya da kapitalizmin çatlaklarının içinde bir aralık bulmaktan daha öte pek bir şey ummuyor ve olabildiğince yerel ve bir alana özgü olan direnişlere gözlerini dikiyor. Tam da, kapitalist sistemin eleştirel olarak kavranmasına en acil şekilde gereksinim duyulduğu bu anda; entelektüel solun geniş kesimlerinde gerekli kavramsal araçların geliştirilmesi, zenginleştirilmesi ve işlenmesi yerine, bunların tamamen bir kenara bırakılmasının bütün işaretleri görülüyor. "Post-Marksizm", postmodernizm kültü karşısında geri çekiliyor; rastlantıyı, parçalanmayı ve heterojenliği ilke edinmiş olan bu kült; her tür bütünsellik, sistem, yapı, süreç ve "evrensel söylem" kavramlarına düşman. Ama bu düşmanlığın bir toplumsal sistem olarak kapitalizm düşüncesinin kendisini de kapsaması; bu entelektüel akımların, "piyasayı"yı doğanın evrensel ve önüne geçilemez bir yasası olarak ele almalarına engel oluşturmuyor. Ama bir yandan da, çelişkili bir biçimde, kapitalist sistemin birliğini inkâr ettikleri ve "bütünleştirici" bilgilerin imkânsızlığında ısrarcı

oldukları için bu bütünselleyici güce yöneltilen eleştirel yaklaşıma kapılarını kapıyorlar. Burada, postmodern parçalanma ve rastlantısallık, nihai "evrensel söylem" olan "Tarihin sonu" ile garip bir ittifak kuruyor.

Böylece sol entelektüeller, kapitalizmle ilişki kurmak adına, mücadele etmek dışında yeni yollar tanımlamaya çalışıyorlar. Genellikle karşılaştığımız tipik durum, en iyi olasılıkla, kapitalizmin çatlaklarının aranması ve buralarda alternatif "söylemlere", etkinliklere ve kimliklere yer açılması. Gelişmiş kapitalizmin *parçalanmış* karakteri üzerinde fazlasıyla durulmaktadır. Bu parçalanma ister postmodernizmin kültürüyle, isterse post-Fordizmin ekonomi politiğiyle tanımlansın; bu durumun, sol bir kültürün hareket alanlarını artıracağı varsayılmaktadır. Ama bütün bunların temelinde, en azından mevcut tüm tarihsel bakış açıları temelinde, kapitalizmin artık kalıcı olduğuna dair bir kanı yatmaktadır. Solun kapitalizmle ilişkisinin, ona doğrudan meydan okumak ve onunla mücadele etmektense, onun içinde kendine bir alan açmak olarak yeniden ifade edilmesi, başka şeylerin yanı sıra, bir şeyi açıklamaya da yardımcı oluyor: Solda, ekonomi politik ve tarih gibi geleneksel söylemlerden, şu anda daha revaçta olan söylem ve metin incelemelerine, "kimlik" kültürü denilebilecek şeylerin araştırılmasına doğru önemli bir kayışı. Marksist ekonomi politik ve tarihin amacı, kapitalizmin antitezi olan sosyalizm açısından kapitalizme topyekûn meydan okumaktır. Oysa postmodernlerin öngördüğü "kültürel araştırmalar" ve diğer post-solcularca özellikle de üniversitelerde yeğlenen çalışmalar; siyaseti, kapitalizmin içinde ve onun çeşitli parçaları arasındaki bir alana indirgiyor; bu alanda, söylemler ve kimlikler, maddi/nesnel sınırlamalar olmaksızın parçalanıyor ve çoğaltılıyor.

"Birbirinden kopuk özneler"den oluşan parçalanmış, bilgileri bütünselleştirmenin imkânsız olduğu ve tercih edilmediği bir dünyada; liberal çoğulculuğun entelektüelleştirilmiş bir şekilde köktencileştirilmesi dışında başka ne tür bir siyaset olabilir ki? Dünyada görülen en bütünselleştirici sistem olan kapitalizm ile kuramsal olarak yüzleşmekten kaçınmak için, bilgiyi bütünselleştirmeyi reddetmekten daha iyi bir yol olabilir mi? Kapitalizmin global ve

bütünselleştirici iktidarına karşı yürütülen en yerel ve kendine özgü direnişlerin karşısında, dağınık ve parçalanmış öznelerden daha büyük bir pratik engel olabilir mi? Kapitalizmin zorlayıcı nedenlerine boyun eğmek için bir bahane gerekiyorsa; her yeri kuşatan iktidarının, sistemsel bir kökene sahip olmadığı, bütünsel bir mantığı bulunmadığı ve tanımlanabilir toplumsal köklerinin olmadığı kanısından daha iyisi bulunabilir mi?

Hâkim olan bu eğilime karşı çıkarken, temel önermelerim şunlardır: Kapitalizmin eleştirisine acilen gereksinim var; bu eleştiriyi inşa etmek için en iyi temeli hâlâ tarihsel maddecilik sunmaktadır ve Marksizmdeki *yaşamsal öneme* sahip unsur, her şeyden önce, kapitalizmin tarihsel özgüllüğünde ısrar etmesidir; burada, kapitalizmin hem sistemsel mantığına, hem de tarihselliğinin özgüllüğüne vurgu yapılmaktadır. Başka bir deyişle, tarihsel maddeciliğin kapitalizme yaklaşımı, günümüzdeki modaların tam karşıtıdır: Sadece postmodern parçacıklar yerine kapitalist sistemin bütünlüğü ve aynı zamanda tarihselliği göz ardı edilmezse, kapitalizmin kaçınılmazlığı ve Tarihin Sonu yerine, onu aşma ihtimali belirir.

Kapitalizmi ele almak için 19. yüzyılda yapılan çalışmaların, 20. yüzyılın sonundaki koşullar açısından yeterli olamayacağını söylemek makuldur. Ama arada geçen bu zamanda, kapitalizmin eleştirel bir çözümlemesini yapmak için daha iyi bir temel sunan başka herhangi bir şeyin ortaya çıktığını söylemek oldukça zordur. Marksizmin hiç olmazsa, onun yerini alma iddiasındaki bütün diğer iktisadi ve toplumsal kuram sistemlerine karşı paha biçilmez bir üstünlük taşıdığı söylenebilir; çünkü Marksizm yalnızca kapitalizmi değil, aynı zamanda onunla ilişkili kavramları da eleştiri süzgecinden geçirir. Diğer kuramlar, kapitalizmin özgül tarihsel deneyiminden ve bununla birlikte insan doğası, akılcılık, sistemsel "değişim yasaları" ve tarihsel süreçlerle ilgili kapitalist varsayımlardan türetilen kavramsal kategorilerin içinde kuşatılmış ve bunlarla sınırlanmış olarak kalmıştır.

Klasik ekonomi politik, kapitalizmin işleyişine ne kadar ışık tutmuş olursa olsun, Marx'a göre, asla yüzeyin altındakileri göremeyecek, kapitalizmin "gerçek görünümleri"nin altına (en iyi ola-

sılıkla) bakamayacaktı; çünkü kendi kavramsal çerçevesi, kapitalist sistemin mantığını baştan kabul ediyordu. En iyi olasılıkla, kapitalizme özgü, eleştirel olmayan varsayımlar içine işlemişti. Klasik ekonomi politik, kendini savunmadığı zaman bile, bu anlamda "ideolojik" idi. İşte burada, "ekonomi politiğin eleştirisi" yoluyla kapitalizmin tarihsel ve sistemsel özgüllüğünün ayırdına varan bir kapitalizm eleştirisinin yapılmasının ve ekonomi politiğin veri kabul ettiklerini açıklamanın neden gerekli olduğu görülebiliyor.

Yirminci yüzyılın sonunda yapılacak etkili bir kapitalizm eleştirisinin benzer bir şekilde gerçekleştirilmesi gerekir ve bu sefer, sadece kapitalist ekonominin yaşamış olduğu muazzam değişiklikleri değil, aynı zamanda bunları kavramak için geliştirilmiş olan yeni kuramsal sistemlerin de hesaba katılması gerekir. Örneğin, neo-klasik iktisat, klasik ekonomi politiğe göre, daha az değil, daha fazla "ideolojik"tir; kapitalizmin mantığını değişmez kabul eden bir kavramsal çerçeve ile daha az değil, daha fazla sınırlanmıştır. Ama, değişik Marksizm türlerinin ortaya çıkmış olması, hatta Marksist gelenek içinde baskın duruma gelmiş olmaları, meseleyi daha da karışık hale sokmaktadır; bunlar da, kendilerine özgü bir biçimde, kapitalizmin mantığını evrenselleştirir; bunu yaparken genellikle (kapitalizme özgü, üretim güçlerinin geliştirilmesi itkisini evrenselleştiren) bir tür teknolojik belirlenimciliğe düşerler ve/veya geleneksel iktisadın yöntemlerini benimserler. Kapitalist "değişim yasa"larının, evrensel tarihsel yasalar gibi ele alınmasıyla, ekonomi politiğin eleştirisi bir kenara bırakıldı; tarihsel maddeciliğin temel bir önermesi olan, her üretim biçiminin kendine özgü bir sistemsel mantığı olduğu, göz ardı edildi.

Bu nedenle, kapitalizmin eleştirisini sistemin her dönüşümüne uyarlamak yeterli olmaz, aynı zamanda, kapitalizmi anlamak için geliştirilmiş analitik araçların eleştirisini de sürekli yenilemek gerekir. Hem kültürel araştırmalarda, hem de toplumsal bilimlerde giderek daha da çok bilgi branşı, kapitalizmin kendi kendini doğrulayan varsayımlarını benimsedi ya da en azından, başka hiçbir şeyin mümkün olmadığı sonucuna vardı. Bu nedenle Marx'dan bu yana, bu eleştiriye hiç bu kadar acil ihtiyaç duyulmamıştı.

II

Neredeyse baştan beri, Marksizmde iki temel tarih kuramı var oldu. Kökleri ekonomi politiğin eleştirisine uzanan ve en iyi Marksist tarih yazımında zirveye ulaşan eleştirel tarihsel maddecilik ile, buna karşıt olarak, Marksist kuram içinde kapitalist ideoloji ile en uyumlu olan yönleri öne çıkartan ve en yaratıcı, en eleştirel yönleri bastıran bir eğilim her zaman vardı. Özellikle de, ekonomi politiğin eleştirisini ve gerektirdiği her şeyi unutmayı; bunun yerine, teknolojik bir belirlenimciliği ve bir tür evrensel doğa yasası uyarınca, daha az üretken biçimlerin ardından mutlaka daha üretken biçimlerin geldiği, üretim biçimlerinin mekanik bir şekilde, tek yönlü olarak birbirini izlemesini öne çıkarmayı tercih eden Marksistler her zaman oldu (elbette, Marx'ın ve özellikle de "doğanın diyalektiği" ile Engels'in bu yöndeki görüşleri teşvik edici olmuştur). Bu Marksizm uyarlamasını, geleneksel toplumsal evrim ve ilerleme kuramlarından ya da klasik ekonomi politik ile bağlantılı, tarihi bir dizi "asgari yaşam biçimleri" olarak ele alan "aşamalı" tarih yaklaşımından ayıran pek bir şey yoktur.

Bu klasik ilerleme anlayışında, "asgari yaşam biçimleri"nin tarihsel evrimi, en ileri aşama olan mevcut "ticari toplum" ile zirveye ulaşmıştı; ama bu, daha önceki aşamalar gibi, ticari toplumun da sadece tarihi bir olgu olduğu, öncülleri gibi özgül ve geçici olduğu anlamına gelmiyordu. Ticari toplumun evrensel ve tarih ötesi bir konumu vardı, bu sadece ilerlemenin varabileceği nihai noktayı temsil ettiği anlamına gelmiyor, aynı zamanda daha temel olarak; tarihin akışının dahi baştan beri, ticari toplumun doğal yasaları tarafından yönetilmiş olması demekti: Kökleri, insanların takas ve alışveriş yapma yolundaki doğal eğilimlerinde yatan rekabet yasaları, işbölümü ve artan üretkenlik.

Kuşkusuz Marx, tarihin "ticari toplum"u desteklediğini savunan klasik politik ekonomi yaklaşımını ve geleneksel anlayışları kabul etmek yolunda ciddi adımlar attı. Ancak tarihsel maddeciliğin özünde yatan; kapitalizmin tarihselliği ile özgüllünde ısrar etmek ve kapitalist yasaların evrensel tarihsel yasaları olduğunu

reddetmekti. Ekonomi politiğin eleştirisinin amacı, kapitalizme özgü değişim yasalarının niçin ve nasıl birer yasa olduğunu çözmekti. Örneğin, teknolojik belirlenimciliğin ve piyasa yasalarının insan doğasının ya da evrensel tarihin ayrılmaz bir parçası olduğunun kabul edilmesi yerine, bunların kapitalizme özgü zorunluluklar olduğunun ortaya çıkarılması gerekiyordu. Kapitalizmin özgüllüğüne, kendisine özgü sistemsel bir mantığı olan, tarihsel kökenleri ve de bir sonu olan bir an olarak yaklaşılması, klasik ekonomi politik ve geleneksel ilerleme düşüncelerinde eksik olan gerçek bir tarihsel anlayışı teşvik etti; bu, diğer üretim biçimleri üzerine yapılan tarihsel araştırmalar açısından da verimli sonuçlar içeriyordu.

Eleştirel olmayan diğer Marksizm ise, Marx'ın kendinden öncekilerin, metafizik ve tarihsel olmayan maddeciliğine karşı bütün söylediklerini yadsıdı; kapitalizmin üretim güçlerini geliştirme özgüllüğünü, kapitalizmin değişim yasalarını, özgül toplumsal ilişkilerin bir tarihsel ürün olarak değil de, tarih ötesi doğal yasalar olarak görme eğilimi nedeniyle klasik ekonomi politiğe yönelttiği saldırıları reddetti. Bu diğer Marksizmin bazı önemli özellikleri vardı: Öncelikle, iktisadi "altyapı" toplumsal olmayan, teknik terimlerle ele alınıyordu; bu anlayış, altyapı-üstyapı mecazının en mekanik uygulaması dışında hiçbir şeyle uyumlu değildi. İkinci olarak, bu tür Marksizmin tarih anlayışı; mekanik, önceden belirlenmiş ve tek yönlü olarak birbirini izleyen üretim biçimlerine dayanıyordu; bu anlayışın, klasik ekonomi politik ve uygarlık "aşamaları" yaklaşımıyla pek çok ortak noktası bulunuyor. Üçüncüsü, tarihsel geçişler, tarihsel olmayan bir anlayışla ele alınıyordu, özellikle de feodalizmden kapitalizme geçiş; burada, kapitalist ilkeler ve değişim yasaları tüm tarih boyunca geriye doğru uygulanarak, tam da açıklanması gereken şeyler baştan kabul ediliyordu. Örneğin bu yaklaşıma göre, kapitalizm feodalizmin çatlaklarının arasında mevcuttu, hatta her zaman var olmuş olmalıydı; kapitalizm, tarih ötesi bir zorunluluk uyarınca, doğal yazgısını gerçekleştirmiş, feodalizmin kabuğunu kırıp, bir şekilde baskın duruma geçmişti.

Bu tarih-dışı görüşe Marx'ın kendi çalışmalarında özellikle de hızla kaleme alınmış bazı tartışmacı metinlerinde rastlanır. Ama bunların yanında, çok daha kendine özgü bir şekilde Marksist olan bir tarihsel maddecilik vardır; bu, önceden belirlenmiş ve tek yönlü bir ardıllığa yer vermez; burada, kapitalizmin ya da başka herhangi bir üretim biçiminin kökeni önceden varsayılmamıştır, açıklanmak durumundadır; bu açıklamalar da bir çeşit tarih ötesi doğal yasada değil, tarihsel olarak özgül toplumsal ilişkilerde, çelişkilerde ve mücadelelerde aranır.

Kapitalist ideolojinin bir uzantısı olan Marksizm türü, eleştirel bir kuram olarak tarihsel maddeciliğin yanı başında her zaman var oldu; ancak Stalinci ortodoksluların ortaya çıkmasıyla birlikte eleştirel kuram gölgede kaldı. Sovyetler Birliği'ne özgü nedenlerin yanı sıra hızlı iktisadi gelişmenin zorunlulukları ile sanayi kapitalizmi modelinde üretici güçleri geliştirme çabası karşısında, uluslararası kapitalist ekonominin baskılarına (jeopolitik ve askeri baskıları da göz ardı etmemeliyiz) bir tepki olarak, teknolojik belirlenimcilik tarihsel maddeciliğe üstün geldi ve *tarih*, evrensel yasalara yenik düştü. Bu belirlenimci yaklaşım aynı zamanda, çelişkili bir biçimde, bazı anlarda aşırı iradeciliğe sapma eğilimi gösteriyordu; bazı gelişim aşamalarını atlama isteği, nesnel sınırlamaları göz ardı etmeye yol açıyordu.

Eleştirel gelenek, Stalinizmin gölgesinde, özellikle İngiliz Marksist tarihçiler arasında gelişmeye devam etmiş olsa da, Stalinizmin sonra ermesi, tarihsel maddeciliğin kuramsal talihsizliğini değiştirmedi. Bunun bir nedeni, "Batı Markisizmi'nin 1920'li yıllardan beri felsefi ve kültürel konularla meşgul olması nedeniyle, maddecilik ve tarih alanını Stalinciliğe gereğinden fazla terk etmiş olmasıydı. Çoğu kişi için Stalinist Marksizm, Marksist maddeciliği temsil eder hale gelmişti; bunun seçeneği ise, Marksist kuramı maddeci tanımından uzaklaştıran ve bazı durumlarda, maddeci meşguliyetlere, özellikle de ekonomi politiğe yapılan vurguyu topyekûn reddeden bir görüntüye sahipti. Bu eğilim genellikle, gelişmiş kapitalist toplumlardaki "kitleler"in ve özellikle de işçi sınıfının, "tüketici kapitalizmi"nin az ya da çok, kalıcı etkisi altında

olduğu kanısıyla destekleniyordu. Sonuçta, takip eden on yıllarda ve özellikle de, Yirminci Parti Kongresi ile Stalincilikten kopuşun yaşanmasının ardından, Batı'da değişik Marksizm türleri ortaya çıktı. Bunlar, genellikle çok doğurgan bir biçimde, Marksizmi yeni "humanist" ya da kültürel alanlara kaydırdı, ancak tarihsel maddecilikteki *maddecilik* ile ilişkilerindeki belirsizlikleri çözüme kavuşturmadı. İşin doğrusu, denklemdeki *tarihsel* terimi de çoğunlukla belirsizliğini korudu. Çok miktarda birinci sınıf Marksist tarih yazılmasına karşın, hümanist eleştirilere maruz kalan eleştirel olmayan Marksizmin teknolojik belirlenimciliği, yerini kapsamlı bir kuramsal seçeneğe bırakamadı. Dolayısıyla bazıları için tek çare, saf tarihsel rastlantısallığa sığınmak oldu.

İşte, Batı Marksizminin son etkili akımı, Louis Althusser'in Marksizmi bu koşullar altında sahneye çıktı. Althusser, Yirminci Parti Kongresi'nden sonra Marksistler tarafından yaşanan özgürleşme sürecinde, Marksist kuramda görülen "hümanist" eğilimler "enflasyonu"na karşı çıktığını söylüyordu. Louis Althusser, Marksizmin bilimselliğini savunma iddiasındaydı; bu savunmayı, o zamanlar moda olan Hegelci Marx yorumlarının öngördüğü şekilde Marx öncesi idealizme dönülmesine ve yapısal belirlemelerin yerini, eylemin öznesi insan alırken, sosyalist kuramı işgal eden ampirizm ve iradeciliğe karşı yapıyordu.

Ancak Althusser, post-Stalinci özgürleşmenin bütün kazanımlarından vazgeçmek niyetinde değildi; yaşanan ideolojik özgürleşmenin indirgemeci olmayan, belirlenimci olmayan ve iktisadi olmayan etkilerini korumak için başka yollar aradı. Bu bağlamda en önemli katkısı, "aşırı belirlenimcilik" kavramı oldu; burada toplumsal neden ve sonuç ilişkilerinin karmaşıklığı ile çokluğu vurgulanıyor ve iktisadi belirlenimcilik, çok uzak gelecekteki "son bir durum" olarak ele alınıyordu. Ancak daha temel olarak, indirgemeci olmayan etkiyi sağlamak için, kuram ile tarih arasında katı bir ikilik (düalizm) kuruluyordu (bu konuya 2. Bölümde daha fazla yer ayrılmıştır), burada ise çelişkili bir durum vardı, çünkü Althusser, kuramın ve bilimsel bilginin; ampirizmden, iradecilikten, hümanizmadan ve kendisine göre kuramsal ve bilimsel

bilgiyi göreceli hale getiren "tarihselcilik"ten bağımsız olduğunda ısrar ederken, yapısal belirlemeleri tarihten tamamen çıkarıp atma noktasına vardı. Yapısal belirlemeler, bağımsız bir kurama uygun bir nesne olabilirdi ancak, gerçek tarihsel dünya, değişmez bir şekilde rastlantısal idi. Yandaşları bu Althusser'ci ikilik sayesinde, hem "basit yorumlanan bir ekonomizmi" reddedebiliyor, hem de kuramsal alanda, oldukça basit yorumlanan bir belirlenimciliğe bağlı kalabiliyordu. Stalinci mekanik belirlenimciliğin aşırı iradeci anlarla kesintiye uğradığı noktalarda ise, Althusser'ciler bu iki çelişkili anı, tek bir eğreti sentezde birleştirebiliyordu; aslında buna bir "yan yana koyma" demek daha doğru olur.

Bu kuramsal yan yana koymanın ömrü pek de uzun olmayacaktı. Bütün Althusser'ciler aynı yoldan gitmemiş olsalar da, gelişen ciddi bir akım; aşırı belirlenimcilik, "göreceli bağımsızlık" ve "toplumsal oluşum" (bu konuya 2. Bölümde tekrar döneceğim) gibi kavramları bahane ederek, neden-sonuç ilişkilerini tamamen reddetti, hatta Althusser'i, belirlenimciliği "gelecekteki son bir durum" olarak görmekte ısrar etmekle ve böylece "ekonomizmin" kalıntılarına tutunmakla suçladı. Sonuçta, bu "yeni siyasi hareketler", bazı kişilerin Marksizmi terk etmek için ana siyasi güdüsü oldu; Althusser'cilik de, Batı Marksizminin post-Marksizm ve ötesine yolculuk ederken içinden geçtiği ana kuramsal kanal görevi gördü.

Sonra Komünizmin çöküşü yaşandı. "Yeni dünya düzeni"nin, bu çöküşten önceki dünyadan farklı olması ölçeğinde; solun bugünkü durumu da, bu kitabı oluşturan makalelerin ilkini yazdığım 1981'deki durumundan çok farklı görünebilir. En katı sağ eleştirmenler dışında kimse, bu tarihi kırılmanın solun entelektüel kültüründe bir dönüşüme yol açtığını inkâr edemez; bu andan itibaren insanlar, sosyalizm tarihinde daha önce görülmemiş bir "yeniden düşünme" ve değerlendirme sürecine girdi.

Ancak, dünya çapında tarihi önem taşıyan bu olayların Batılı sosyalistlerin düşünceleri üzerindeki etkisini hafife almak istemesem de, soldaki baskın entelektüel kültürün, çöküş arifesinde ile şimdiki durumu arasındaki temel süreklilikler beni oldukça etkiledi. Bunu derken, sağdaki eleştirmenlerin söyleyebileceği türden

bir şey söylemek istemiyorum; şöyle ki, solda, bütün kanıtlara rağmen, gerçekle yüzleşmeyi reddeden ve itibarını yitirmiş eski fikirlere tutunan çok sayıda kişi olduğunu söylemiyorum. Aksine, Komünizmin çöküşü ve "kapitalizmin zaferi" yeni-muhafazakârları sevindirmeden çok önce, kapitalizmin eleştirisinden uzaklaşan ve bu eleştirinin, postmodern parçacıklar ve rastlantısallıklar içerisinde kavramsal olarak dağılmasına yakın duran siyasi ve kuramsal eğilimler var aklımda. "Yeni dünya düzeni" ve kapitalist ekonominin yeniden yapılanmasının kesinlikle büyük etkileri oldu; ama basitçe söylemek gerekirse, entelektüel soldaki şimdi var olan modalar birçok açıdan, 1980'li yılların sonu ile 1990'ların sorunlarıyla yüzleşmek yerine, altmışlı ve yetmişli yılların kuramsal ve siyasi akımlarını tüketmekle uğraşıyor.

Bu postmodern anda, Marksizmin tarihsel olmayan, metafizik maddeci geleneği bir tür zafer kazanmış durumda. Akademik Marksizmdeki en yeni moda olan "Akılcı Seçim" (Rational Choice) türü, bir yandan eski teknolojik belirlenimciliğe oldukça borçlu, diğer yandan da geleneksel iktisadın yöntemlerini ve çoğu önermesini bağrına basıyor. Kendilerini eleştirel olmayan eski Marksizme göre tanımlayan post-Marksist kuramlar ile çeşitli ardılları; tarihsel maddecilik gibi daha zor bir alana hiç girmeden, iktisadi belirlenimcilik ile postmodern rastlantısallık arasında basit bir seçim yapmış durumda.

Pek çok kişi için belirlenimci Marksizmden tam öteki uca giden yolun, arada Althusser'ciliğe uğrayarak ya da burada mola vermeden, az ya da çok dosdoğru olması, şaşırtıcı değildir. Tarih, belirlenimciliği daima hayal kırıklığına uğratır. Özellikle de, üretim güçlerinin kendiliğinden gelişiminin, mekanik bir şekilde devrimci bir işçi sınıfını ortaya çıkaracağı yolundaki teleolojik bir kanıya kapılmış teknolojik belirlenimci Marksistlerin, gerçek işçi sınıfının metafizik bir maddeciliğin kehanetlerine göre değil de, tarihin zorunluluklarına göre davranması karşısında, kendilerini ihanete uğramış hissetmeleri kaçınılmazdı. Altmışlı ve yetmişli yıllardaki yapısalcı Marksizmden, arada kısa bir "post-Marksizm" ânı yaşanarak, şimdiki postmodernizm modasına doğru yaşanan (şaşırtıcı

hızdaki) geçişin entelektüel tarihi, çoğunlukla düş kırıklığına uğramış bir belirlenimciliğin öyküsüdür.

İşçi sınıfının devrimci bilincinin olduğunun varsayılmasının ve bundan hareketle, entelektüel pratiğin her türlü siyasi hareketten kopuk olmasının, Batı Marksizmini derinden etkilediği çok konuşulmuş bir konudur. Bu durumun insanları, işçi sınıfına daha az bağlı siyasi programlar arayışına ittiği, daha da ötesi, tarihin kısıtlamalarından ve hayal kırıklıklarından etkilenmeyen toplumsal dönüşüm kuramları aramaya teşvik ettiği görülüyor. Böylece, çeşitli felsefi ve kültürel Marksizm soyutlamalarından, Batılı Maoizm uyarlamalarına kadar, geniş bir alana yayılan bir dizi tarihsel olmayan kuram ortaya çıktı. Örneğin Batılı Maoistler, iradeciliği, maddi ve tarihsel koşullara meydan okuyarak devrimlerin yalnızca siyasi irade ile gerçekleştirilebileceği önermesini özellikle cazip buldular. Althusser'in de gösterdiği gibi, böylesi bir cezbediliş, kuramsal bir belirlenimcilik ile uyumsuz değildi. Kuşkusuz, ideolojiye, siyasete ve "kültürel devrime" atfedilmiş gözüken bağımsızlık da, entelektüeller için oldukça çekiciydi; böylece devrim kendi bulundukları alana konumlanmış oluyordu. Şimdi, bu tarihsel olmayan devrimci yönelimlerin bile geri çekilmesiyle geride, kültürün bağımsızlığına vurgu yapan her türlü kurama bir yakınlık kaldı; bir de, nihayetinde, *söylem*.

Bu durumun akla getirdiği bir şey var; o da, bu belirli Batılı Marksizm akımı ile ardıllarının çıkış noktasında, sadece işçi sınıfı siyasetinden kopmuş olmaları olumsuzluğunun değil, aynı zamanda bu boşluğu doldurmak için, sınıf mücadelesi yerine entelektüel etkinliği koyma eğiliminin bulunduğu. Entelektüeller, kendilerini dünya çapında bir tarihsel güç olarak gördü; bu öz-yüceltme 1960'lı yıllardan bu yana değişik evrelerden geçmiş olsa da, ortaya çıkışının bütün yönleriyle tarihten kopuşu güçlendirdi. Artık toplumsal yaşamın temel pratiği olarak maddesel üretimin yerini söylem yapımı aldı. Toplumda devrimci bir yeniden yapılanma artık hiç gerçekleşmeyebilir, ama metinler her zaman acımasızca ayrıştırılabilir. Marksist tarih yazıcılığında ya da Gramsci gibi bir kuramcıda en iyi örneklerini veren, insan deneyimlerinin ideolojik ve kültürel boyutlarına sağlıklı ve verimli bir ilgi gösterilmesi yak-

laşımının uzağındayız. Karşımızda gördüğümüz, kendilerini öncü kuvvet sayanların intikamıdır.

III

Bu kitap, soldaki tartışmayı, aynı zamanda sosyalizm ile eleştirmenleri arasındaki tartışmayı, kuramsal alanı gereğinden fazla işgal etmiş olan çorak Hobson seçeneklerinden uzaklaştırma ve tarihsel maddecilik ile kapitalizmin eleştirisi uğraşısına geri döndürme girişimidir. Bu bir teknik iktisat çalışması değildir. Bir neoklasik iktisat eleştirisi de değildir, değer kuramı ya da azalan kâr oranı üzerine uzun zamandır süregelen tartışmalara bir müdahale de değildir. Bu çalışmanın amacı, bir toplumsal ilişkiler sistemi ve bir siyasi alan olarak kapitalizmin özgüllüğünü vurgulamak ve tarihsel maddeciliğin kuramsal temellerini genel olarak yeniden değerlendirmektir. Kapitalizmin özgüllüğünün üzerini örtme eğilimi taşıyan kavramsal ve kuramsal alışkanlıkların kırılmaya çalışılması anlamında, bu çalışmaya bir "eleştiri" denilebilir.

Burada ele alınan meseleler hem tarihsel, hem de kuramsaldır. Buradaki temel tarihsel mesele, kapitalist gelişmeyi ele alan Marksist olmayan yaklaşımların neredeyse hepsinde görülen ve bazı Marksizm türlerinde de rastlanan oldukça yaygın bir eğilimdir: Kapitalist ilkeleri ve değişim yasalarını tüm tarih boyunca geriye doğru uygulamak; modern kapitalizmin ortaya çıkışına açıklama getirirken, tam da açıklanması gereken şeyi baştan kabul etmek. Temelde teleolojik olan bu yöntemin yerine yerine *tarih*i koymak gerekir. Temel kuramsal meselelerle ilgili olarak, öncelikle, 3. Bölümde önerdiğim üzere, kuramın iki kavranışı arasındaki fark ele alınıyor: Bir taraftan; kuramsal bilginin –yapılara dair bilginin– "durağan kavramsal betimleme" ile ilgili bir şey olduğu; ancak değişimin ve akışın (tarihle birlikte) daha farklı, ampirik bir farkındalık alanına ait olduğu görüşü; diğer taraftan ise, yapı ile tarihi karşı karşıya koymayan, kuramın içinde *tarihsel* kategorilerin ve "sürecin incelenmesine dair uygun kavramların" barınabildiği bir bilgi yaklaşımı.

Daha somut olarak, belirli kuramsal kategorilerin tarihselliği ile ilgili bir dizi soru üzerinde duruluyor. Özellikle de, kapitalizme ve sadece kapitalizme özgü olan, "siyasi" ve "iktisadi" kategorilerinin ayrıştırılması durumunun baştan kabul edilmemesi için, bu kategorilere ilişki mevcut kavrayışlarımız, eleştirel bir incelemeye tabi tutuluyor. Bu kavramsal ayrıştırma, kapitalizme özgü bir gerçekliği yansıtsa da; kapitalizm öncesi ya da kapitalist olmayan toplumların çok farklı gerçekliklerini kavrayamadığı gibi, kapitalizm tarafından yaratılan yeni iktidar ve egemenlik biçimlerinin de üzerini örtmektedir.

Burada anahatlarını belirttiğim eleştirel proje, kapitalizmi bir toplumsal ilişkiler sistemi olarak ele almayı gerektirir; bu da, tarihsel maddeciliğin bazı kavramlarının –üretim güçleri ve ilişkileri, sınıf, altyapı-üstyapı vs.– nasıl tasarlandığını yeniden düşünmek demektir. Bunlar, I. Kısımın ana konularıdır. Ancak, başka seçeneklerin mümkün olduğu kanısı olmaksızın, kapitalizmin özgün bir eleştirisi gerçekleştirilemezdi; bu eleştiri, kapitalizmin antitezi olan sosyalizmin üstün bakış açısından yapıldı. Bunun için, sadece kapitalizmin ya da ekonomi politiğin eleştirisini yapmak yetmiyor, aynı zamanda o anda mevcut olan kapitalizm muhaliflerinin eleştirilmesi de gerekiyordu; bu, sosyalist geleneği de eleştirel bir incelemeye tabi tutmak anlamına geliyordu. Bu eleştirinin birinci amacı, sosyalist düşünceyi tarihsel olmayan bir yönelimden, kapitalizmin tarihsel koşullarını temel alan siyasi bir programa dönüştürmekti. Nirengi noktam hâlâ sosyalizmdir ancak bugünün muhalefetleri ve direnişleri, değişik bir türdendir ve kendilerine özgü bir "eleştiri" gerektirir. Eğer parçalanmış muhalefetler arasında şu anda tek bir ortak payda olduğu söylenebilirse, bu da *demokrasi*ye ulaşma yönelimidir. Bu temelde, II Kısım, demokrasi kavramını, kapitalizme bir meydan okuma olarak inceler ve bunu eleştirel olarak gerçekleştirir, başka bir deyişle, her şeyden önce, tarihsel olarak ele alır.

Kitabın geri kalanı ise şöyle: Kapitalizmde "iktisadi" olan ile "siyasi" olanın "ayrıştırılması", bütün kitabın gündemini belirler. Burada, hem kapitalizmin ve onu üreten tarihsel sürecin kendi-

ne özgü yanı tanımlanır, hem de bu kendine özgü tarihsel model ile ilişkili kavramsal kategoriler incelenir. Bu süreçte de, tarihsel maddeciliğin temel kategorileri –üretim güçleri ve ilişkileri, altyapı-üstyapı vs.– yeniden tanımlanmaktadır. Eğer bu makaleye bugün sıfırdan başlasaydım, kapitalizmin ve tarihsel gelişiminin özgüllüğünü daha da fazla vurgulardım. Bu kitabı yazdığım zamandan bu yana, kapitalist ilkelerin geriye dönük olarak bütün tarihe dayatılmasının; hem tarihi, hem de kapitalizmi kavrayışımızı ne biçimlerde etkilediği konusuna giderek daha fazla zaman ayırırdım. Bu konudaki bir çalışmamı *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States* (Londra, 1991) adlı kitabımda sundum; burada İngiliz kapitalizminin tarihsel gelişiminin, Avrupa feodalizminden kaynaklanan diğer tarihsel rotalardan nasıl ayrıldığı ele alınıyor; özellikle de sonucun kapitalizm değil de, mutlakiyet olduğu Fransa ile karşılaştırılıyor. Kapitalizmin tarihini bu şekilde yeniden düşünmek, geleneksel "kapitalizm" ve "burjuva toplumu" ikilisini ayırmayı ve ilerleme ile "modernlik"ten ne anladığımıza dair bazı sorular sormayı gerektirdi. Bütün bunların ötesinde, bir tarafta pazarlar, ticaret ve şehirlerin bağlantısı ile diğer tarafta da kapitalizm ile ilgili başka sorular yatıyordu; bu sorular 5. Bölümde Max Weber'i ele alırken de ortaya çıkıyor.

I. Kısımdaki diğer makaleler, ilk makalede girişi yapılan konuları olgunlaştırıyor; üretim güçleri ve ilişkilerine, altyapı-üstyapı meselesine, sınıf kavramına, teknolojik belirlenimcilik sorununa, *tarih* ve *teleoloji* antitezinin ayrıntılarına değiniyor. Belki bu noktada E.P. Thompson'a verdiğim özel yeri açıklamalıyım. 2. ve 3. Bölümlerde, tarihsel maddeciliğin bazı temel kategorilerini yeniden inşa etmede özellikle de, "altyapı-üstyapı" mecazı ve sınıf kavramı konularında, bir çıkış noktası olarak onun çalışmalarından yararlanıyorum. Pek çok kişi bana, onun tarih çalışmalarını yorumlarken kendi kuramsal eğilimlerimi fazlasıyla yansıttığımı söylemiştir ancak, kendisine atfettiğim bazı kavrayışların bana ait olmasını çok istesem de, bana hâlâ öyle geliyor ki, kendi kuramsal beyanları ne kadar imalı (ve aldatıcı) olsa da; benim tanımıma

göre, tarihsel maddecilik alanında bir kuramcı denmeyi en çok hak eden kendisidir.

3. Bölümde, Thompson'un yapısal bir konum olarak sınıf bakışına karşı, *süreç* ve *ilişki* olarak sınıf kavrayışını ele alıyorum. Yine onun *tarihsel* kavrayışı ile geleneksel "katmanlaşma" kuramlarında yer alan *yerbilimsel* modeli karşılaştırıyorum. Bu ayrımdan yararlanmanın, tarihsel maddeciliğin belirleyici özellikleri olarak kabul ettiğim şeyleri tanımlamak için oldukça güzel bir yol olduğunu düşünüyorum. Bunu yaparken, Thompson'un kuramsal bilgiyi, "sürecin incelenmesi için uygun kavramlar" olarak ele almasıyla; kurama "durağan kavramsal betimleme" olarak yaklaşan diğer kuramlar arasındaki temel epistemolojik farktan da yararlanıyorum.

Thompson benim için aynı zamanda; kapitalist olmayan şekilde *düşünmek* ve kapitalizmin temel kategorilerinin –mülkiyet, emek, pazar vs. anlayışı– evrenselliğine meydan okumak alanında, tarihsel maddeciliğin bir öğrenme –ya da yeniden öğrenme– biçimi olarak yaşamsal önemini örnekliyor. Kapitalist varsayımların temelini zayıflatma kabiliyeti açısından onun çalışmalarının bir benzeri yoktur; bu amaçla bir tür tarihsel–antropolojik ayrıştırmaya başvurarak, bu benzeri olmayan toplumsal biçimi ortaya çıkaran *dönüşüm*lerin ve bunlara direnişlerin izini sürer: "Ahlaki iktisadın" direnişine karşı pazarı; kapitalist mülkiyet ilişkilerinin mantığına karşı koyan gelenekleri, usulleri, uygulamaları ve beklentileri yansıtan diğer daha eski ve/veya alternatif mülkiyet tanımlarını görürüz. Thompson, kapitalist ilkelerin soyağacını çıkartarak bunların temelini zayıflatır; kapitalist uygulamaları, değerleri ve kategorileri; kendine özgü üretim ve sömürü ilişkilerindeki sistemsel köklerine doğru takip eder; böylece kapitalizmin tarihselliğini yeniden kurmakla kalmaz, onu tekrar meydan okunabilir hale getirir.

Sonuçta, tarihsel maddeciliğin temel kategorilerini ele alışım, 4. Bölümde yer alan Marksist tarih kavrayışına ve teknolojik belirlenimciliğin gözden geçirilmesine bağlanır. Bu tarih incelemesinde yine bir mesele öne çıkıyor: O da, bir tarafta tarihsel maddecilik; diğer tarafta bütün öncellerinde kapitalizmi görmek, kapitalizmin ortaya çıkışını açıklamak için onun önceden var olduğunu varsay-

mak ve kapitalizmin özgül değişim yasalarını genel bir tarih yasasına çevirmek şeklindeki teleolojik eğilim arasındaki karşıtlık. 5. Bölümde, bu eğilimin Max Weber'de bile görüldüğünü ve her şeyden çok, bu yüzden Marx'tan ayrıldığını savunuyorum.

Kitabın ilk kısmı aynı zamanda, II Kısımdaki bölümler için bir temel oluşturuyor; burada kapitalizmin özgüllüklerinin doğurduğu siyasi anlamlar inceleniyor. Eğer, kapitalizmin bir siyasi alan olarak belirleyici özelliği; biçimsel olarak, "iktisadi olan ile siyasi olanın ayrıştırılması" ya da "siyasi" iktidarın bazı belirli kısımlarının "ekonomi"ye ve "sivil toplum"a devredilmesi ise, bunun devletin ve yurttaşlığın doğası ile kapsamı üzerindeki etkileri neler olacaktır? Kapitalizm, başka şeylerin yanı·sıra, siyasi iktidarın geleneksel biçimlerini denetlemek için geliştirilmiş aygıtların erişimi dışında kalan yeni egemenlik ve baskı biçimleri yarattığı için; yurttaş olmanın önemini azaltıyor ve demokratik hesap sorulabilirliğin kapsamını daraltıyor. Basitçe ifade etmek gerekirse, kapitalizm; temel ilişkilerini, baskılarını ve eşitsizliklerini tehlikeye atmadan, bazı siyasi malzemenin evrensel çapta dağıtımını göze alabilir. Pek tabii ki, bunun da, demokrasi anlayışımız ve demokrasinin yaygınlaşma olasılıkları açısından bir dizi sonucu bulunuyor.

Burada demokrasi, tarihsel bir perspektif içerisinde ele alınıyor. Amaç, demokrasiye toplumsal olarak belirsiz bir soyutlama olarak yaklaşmak değil, onu belirli tarihsel bağlamlara oturtmak. Kapitalist demokrasi, değişik toplumsal ilişkiler (özellikle de, demokrasi kavramının doğmasını sağlayan Eski Yunan biçimi) bağlamında, başka biçimlerle karşılaştırmalı olarak inceleniyor. 6. Bölümde Eski Yunan'da ve modern kapitalist demokraside, demokrasinin emeğin konumuna ilişkin etkisini karşılaştırıyorum. 7. Bölümdeyse, klasik ilkçağlardan bu yana, demokrasinin ve yurttaşlığın anlamındaki değişikliklerin izini sürüyorum; ABD Anayasası'nın kurucularının gerçekleştirdiği yeniden tanımlamayı ele alıyor ve modern liberal demokrasi anlayışına kadar geliyorum. Aynı zamanda, kapitalizmin demokrasiyi hem ilerlettiği, hem de kısıtladığı değişik şekilleri araştırıyorum ve demokrasinin hangi yönde daha da ilerleyebileceği konusunda bazı soruları yanıtlamaya çalışıyorum.

"Biçimsel" demokrasi ve demokrasinin *liberalizm* ile birlikte tanımlanması, tamamıyla kapitalizme özgü toplumsal ilişkiler bağlamı dışında hiçbir bağlamda, pratik olarak mümkün olamazdı ve kuramsal olarak da akla gelmezdi. Bu toplumsal ilişkiler, demokrasiyi hem ilerletmiş, hem de kesin bir biçimde kısıtlamıştır; kapitalizme en büyük meydan okuyuş da, demokrasinin kendisine çizilen dar sınırların dışına genişletilmesi olurdu. İşte bu noktada,"demokrasi"nin, sosyalizm ile eşanlamlı hale geldiği öne sürülebilir. Bu durumda sorulması gereken soru, sosyalist özgürleşmenin, sınıf sömürüsünün ortadan kaldırılmasından öte ne anlama geldiğidir. 8. Bölümde, demokrasi incelemesini genişleterek, "sivil toplum" ve "kimlik siyaseti" alanlarında süregelen konuları ele alıyorum. 9. Bölümde ise, kapitalist toplumda insanın özgürleşmesinin olanakları ve sınırları ile kapitalizmin "iktisat dışı" mallar üzerindeki etkileri; demokrasinin ötesinde, ırk ve özellikle de cinsiyet eşitliği ele alınıyor. Sonuç bölümündeyse, sosyalist düşüncenin şimdi ele alması gereken meseleler üzerine bazı önermeler yer alıyor.

Bu kitaptaki bölümler ile bunların temel alındığı makaleler hakkında birkaç şey daha söylemek istiyorum. 1981 ile 1994 arasında basılan bu makaleler, değişik zamanlarda farklı amaçlar için yazılmış olsa da, bana göre tutarlı bir düşünce sistemi oluşturuyor. Bu tutarlılığı öne çıkarmak için, makaleleri zamana göre değil de, daha çok konuya göre düzenledim; örtüşen metinleri bütünleştirdim ve aralara bağlayıcı bazı tezler ekledim. Bazı makalelerde diğerlerine göre daha kapsamlı değişiklikler yapıldı. 4. ve 7. Bölümler, birkaç makalenin ya da onlardan seçilmiş kısımların gözden geçirilmiş ve bütünleştirilmiş halidir. Başka yerlerde ise, bazı kısımları attım, bazı yerleri ise ayrıntılandırdım veya daha anlaşılır kıldım; özellikle bazı ağır, bağlantısız ya da anlaşılması güç kısımları değiştirdim; yeterince açık olmadığını ya da ek açıklama gerektirdiğini düşündüğüm noktaları güçlendirdim.

Daha eski bir metne, bugüne ait bir gözlem eklediğim oldu ancak kendimi olduğumdan daha güçlü sezileri olan biriymiş

gibi gösterecek şekilde metinleri değiştirmemeye çalıştım. Elbette bu durum, birinci makale ile sonuncu arasında geçen zamanda dünyada meydana gelen muazzam dönüşümlerin beni "yeniden düşünme"ye itip itmediği ve bunun nasıl gerçekleştiği konusunda soru işaretleri uyandırabilir. Yine bu türden modası geçmiş görüşlerde ısrar etmekten neden vazgeçmediğim sorgulanabilir. Sonuç bölümünde "bugünkü konjonktür" ve sosyalizm yönelimlerinin hâlâ devam eden geçerliliği üzerine bazı yorumlar yapacağım. Ancak şimdilik, sadece şunu yineleyeceğim: Hâlâ kapitalizmin en verimli eleştirisini temsil eden tarihsel maddecilik, "kapitalizmin zaferi" nedeniyle her zamankinden daha önemli hale gelmiştir.

BİRİNCİ KISIM

TARİHSEL MADDECİLİK VE KAPİTALİZMİN ÖZGÜLLÜĞÜ



BÖLÜM I

Kapitalizmde "İktisadi" ile "Siyasi"nin Birbirinden Ayrılması



Tarihsel maddeciliğin ilk amacı, dünyayı değiştirmek için onu yorumlamanın kuramsal temelini sağlamaktı. Bu boş bir slogan değildi; çok net bir anlamı vardı. Etkili siyasal müdahalelerde bulunulabilmek için Marksizm belirli bir bilgiye ulaşmaya çalışır; bu bilgiyle, zımnen bile olsa, özellikle tarihsel değişimlerin ilkelerinin aydınlatılması amaçlanır. Bu, Marksist kuramın amacının "bilimsel" bir program ya da siyasal eylemin tekniğini keşfetmek olduğunu söylemek anlamına gelmez. Amaç, özellikle siyasal eylemin gerçekleşeceği alanın incelenebileceği bir analiz biçiminin ortaya konmasıdır.

Marx'dan sonra Marksizmde onun kuramsal projesinin özünün siyasi olduğu sık sık göz ardı edildi. Özellikle "iktisadi" ile "siyasi"yi kavramsal olarak katı bir biçimde birbirinden ayırma eğiliminin sürmesi, klasik iktisatçıların soyut bir "ekonomi" yi keşfedip, kapitalizmin toplumsal ve siyasi içeriğini boşaltmaları gibi, kapitalist ideolojiye hizmet etmektedir.

Bu kavramsal araçlar kapitalizme özgü tarihsel gerçeği, "ekonomi"nin gerçek farklılaşmasını, çarpık bir aynadan yansıtır. Oysa bu kavramların gerçeği bulandırmak yerine aydınlatması için bunların doğuşunu mümkün ve makul kılan tarihsel koşulları yeniden inceleyerek, yeni tanımlara ulaşılabilir. Yeniden incelemenin amacı, kapitalizmdeki toplumsal yaşamın "parçalanmışlığını"

açıklayıvermek değil; ama kapitalizmde görünümdeki "alanlar" arası farklılaşmanın özellikle de "iktisadi" ile "siyasi" arasındaki farklılaşmanın tarihsel niteliğinin kavranmasıdır.

Bu farklılaşma, doğal olarak, yalnızca kuramsal değil aynı zamanda pratiğe ilişkin bir sorundur. Bunun pratikteki yansıması modern işçi sınıfı hareketlerinde görülen iktisadi ile siyasi mücadelelerin birbirinden ayrılmasıdır. Pek çok devrimci sosyaliste göre bu durum yanlış yönlendirmeyi, "gelişmemişliği" ya da "yanlış" bilinçlenmeyi yansıtır. Eğer hepsi bu değerlendirmelerden ibaret olsaydı, bunun üstesinden gelmek daha kolay olabilirdi. Ama işçi sınıfı "ekonomizmi"ni bu denli güçlü kılan bunun kapitalizmin gerçeklerine tekabül edişidir; kapitalist mülk edinme ve sömürü biçimleri gerçekten iktisadi ile siyasi eylemi ayırıyor ve kimi temel siyasi konuları –geçmişte siyasi iktidar ile iç içe olan tahakküm ve sömürüye ilişkin mücadeleler– "iktisadi" meselelere dönüştürüyor. Gerçekten de bu "yapısal" ayrıştırma, sermayenin çok etkili bir savunma mekanizmasıdır.

Öyleyse temel sorun, kapitalizmin nasıl ve hangi anlamda iktisadi ile siyasiyi birbirinden ayırdığını, üretim ve mülkiyeti denetleyen iktidar düzeni ya da toplumsal işgücü ve kaynakların dağılımı gibi temel olarak siyasi konuların nasıl olup da siyaset sahnesinden koparılarak farklı bir alanın içine konmasını açıklamaktır.

İKTİSADİ VE SİYASİ "FAKTÖRLER"

Marx yalnızca açıkça siyasi olan çalışmalarında değil aynı zamanda çok teknik iktisadi yazılarında da dünyayı siyasi yönüyle ele aldı. Ekonomi politiğin eleştirisini, diğer şeylerin yanı sıra, klasik politik iktisatçılarca bulanıklaştırılan ekonominin siyasi yüzünü açıklamak amacıyla kaleme almıştı. Marx'ın açıkladığı kapitalist üretimin temel sırrı –politik iktisadın sistemli bir biçimde sakladığı ve sonunda kapitalist birikimin açıklanamaz olduğu– kapitalistlere işgüçlerini satan işçiler ile kapitalistler arasındaki toplumsal ilişkiler ve iktidar düzeniyle ilgiliydi. Bu sırrın doğal bir sonucu vardı: Tek bir kapitalist ile işçinin arasındaki güç ilişkisi, toplu-

mun bütünündeki siyasi gruplaşmayı yansıtıyordu, diğer bir deyişle sınıfsal güç dengesi ve devletin, doğrudan üreticinin emeğine el konulmasına izin vermesi, kapitalistin mutlak özel mülkiyetini koruması; onun üretimi ve sömürü düzenini denetlemesine olanak sağlayan gücünü gösteriyor.

Capital'in I. cildinde Marx meta üretiminden başlayıp artıdeğeri ve "ilkel birikimin sırrını" açıklar; kapitalist üretimim "başlangıç noktasının" üreticileri, üretim araçlarından koparan tarihsel süreçten başka bir şey olmadığını gösterir.[1] Bu süreç sınıf mücadelelerini ve devletin üreticileri mülksüzleştirenlerin yanında olarak, baskıcı müdahalelerini içerir. Bu savın temel yapısı da Marx'a göre, kapitalist üretimin nihai sırrının siyasi olduğunu gösterir. Onun analizinin, klasik politik iktisattan köklü bir biçimde ayrıldığı nokta şudur: Marx iktisadi ve siyasi alanlar arasında keskin bir kopukluk görmez; bu alanlar arasındaki sürekliliği izler çünkü ekonomiyi birbirinden yalıtılmış güçler ağı olarak değil, siyasi alan gibi, toplumsal ilişkiler düzeni olarak ele alır.

Bunu Marx'tan sonraki Marksizm için pek söyleyemeyiz. Şu ya da bu biçimde ve değişik derecelerde, Marksistler genellikle açık ya da örtük olarak ekonomiyi "temel", hukuki, siyasi ve ideolojik alanları "üstyapısal" olarak ele almış; "üstyapı"nın da niteliksel olarak farklı, aşağı yukarı kendi içine kapanık, "bölgesel" olarak ayrışmış alanları "yansıttığı" ya da "karşı geldiği"nin öne sürüldüğü analiz biçimlerini benimsemişlerdir. Bu çok açık olarak altyapı-üstyapı kuramlarında görülebilir. Bunların değişik biçimlerinde de iktisadi, siyasi ve ideolojik "faktörler", "düzlemler" ya da "durumlar"dan söz edilir; her ne kadar düzlemler ya da durumların birbirleriyle *ilişkisi* üstünde durulsa da "en son tahlilde"nin çok uzakta olduğu belirtilse de, iktisadi alanının sonuçta diğer alanların belirleyicisi olduğu öne sürülür. Böylesi yaklaşımlar, her şeyden önce, alanların uzamsal ayrımını pekiştirir.

Marksizmin diğer ekolleri, soyutlamayla alanların kendi sınırlarının içine kapatılmasını başka biçimlerde yapmıştır. Örneğin,

1 Karl Marx, *Capital I*, (Moskova, 1971), s. 668.

burjuva iktisadını kendi alanında karşılayıp, ona alternatif yaratmak amacıyla karmaşık teknik yapılar oluşturmak için *ekonominin* ya da sermayenin *dolaşımının* soyutlanması (ve bunun Marx'ın kendisinin yaptığının çok ötesine götürülmesi, Marx'ın yaptığı gibi iktisadi soyutlamaların, tarihsel ve toplumsal analiz temeline oturtulmaması). Böylece, iktisadi mekanizmanın temsil ettiği ya da gerçekten oluşturduğu toplumsal ilişkiler bir biçimde dışsal olarak ele alınmaktadır. En iyi ihtimal ile uzamsal olarak ayrılmış siyasi iktidar ekonomiye *müdahale* edebilir; ama ekonominin kendisinin toplumsal içeriği boşaltılmış ve depolitize edilmiştir. Bu açılardan Marksist kuram, Marx'ın karşı çıktığı ideolojik tavrı sürdürdü ki, bunlar burjuvazinin kapitalist üretim ilişkilerinin doğallığı ve ebediliği görüşlerini desteklemiştir.

Marx'a göre, burjuva ekonomi politiği, üretimi, özel toplumsal belirlenimlerinden soyutlayarak incelediği için kapitalist üretim ilişkilerini evrenselleştirir. Marx'ın yaklaşımı onlarınkinden farklıdır; o üretim sisteminin özel toplumsal belirlenimlerinin üstünde durur; diğer bir deyişle, belirli toplumsal ilişkileri, mülkiyet ve egemenlik biçimlerini, hukuki ve siyasi biçimleri inceler. Bu iktisadi "temel"in bazı üstyapısal kurumlarda yansıdığı ve onlar tarafından yaşatıldığı anlamına gelmez; üretken temelin kendisinin toplumsal, yasal ve siyasi biçimlerinin, özellikle de mülkiyet ve egemenlik biçimlerinin içinde var olduğunu gösterir.

Burjuva politik iktisatçıları "var olan toplumsal ilişkilerin ebediliğini ve uyumluluğunu" üretim sistemini, onun belirli toplumsal özelliklerinden ayırarak gösterir. Oysa Marx'a göre, üretim "yalnızca belirli bir üretim değil (...) o her zaman belirli bir toplumsal gövde, toplumsal konudur ve az ya da çok üretim alanlarının bütünüyle ilişkilidir."[2] Bu yaklaşımın tam tersi olarak burjuva politik iktisadı ideolojik amacına *toplumu soyut* olarak ele alarak ulaşır; üretimi "tarihten bağımsız ebedi doğal yasalar çerçevesinde sunar, böylece *burjuva* ilişkileri soyut toplumun temelindeki bozulamaz doğal yasalar olarak sessizce gözlerden kaçırılır. Bu aşağı yukarı

2 Marx, *Grundrisse* (çev.) M.Nicolaus (Harmondsworth, 1973), s. 86.

bütün yöntemin bilinçli amacıdır."[3] Burjuva iktisatçıları bazı hukuki ve siyasi biçimlerin üretimi kolaylaştırdığını kabul edebilir, ama bunları üretim sisteminin temel kurucu öğeleri olaral ele almazlar. Böylece yapısal olarak birbiriyle ilişkili öğeleri "raslantısal ilişkilere, basitçe bir şeyi yansıtan bir ilişkiye dönüştürürler".[4]

"Yapısal" ile "sadece yansıtan" ilişki arasındaki fark anlamlıdır. Alanların ayrılığını ve birbirinden kopukluğunu vurgulayan, altyapı-üstyapı benzetmesinin kullanıldığı herhangi bir durumda –her ne kadar bu alanların birbiriyle ilişkisi, hatta birinin diğerini yansıttığı üzerinde durulsa da– burjuva ideolojisinin mistisizmi yeniden üretilmiş olur. Çünkü üretim alanı toplumsal belirlenimleriyle ele alınmamış; toplum "soyut" bir biçimde ele alınmıştır. Tarihsel maddeciliğin temeli olan üretimin önceliği ilkesinin eleştirel yanı kaybolur ve burjuva ideolojisi ile bağdaşır hale gelir.

Bu, Marx'ın burjuva ekonomi politik yaklaşımının hiçbir değeri olmadığını düşündüğünü, söylemek anlamına gelmez. Tam tersine Marx, ayrılık noktalarını göstermek amacıyla onların kategorilerini, evrensel gerçeği temsil ettikleri için değil, ama kapitalist toplumun tarihsel gerçeğini en azından "gerçek görünümünü" yansıttıkları için benimsemiştir. O, burjuva kategorilerini, yeniden üretmek ya da reddetmek için değil, onları eleştirmek ve aşmak için ele almıştır.

FARKLI BİR KURAMSAL SEÇENEĞE DOĞRU: "ALTYAPI" VE "ÜSTYAPI"NIN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Burjuva ekonomi politiğinin ideolojik soyutlamalarının tersine, Marx'ın üstünde önemle durduğu noktaları göz önünde bulundurarak tarihsel maddeci yaklaşımı sürdürmek mümkün. Örneğin, "sermaye, toplumsal bir üretim ilişkisidir", ya da *iktisadi* kategoriler, belirli *toplumsal* ilişkileri ifade eder. "Kaba ekonomizm"in yerine üretken "altyapının" belirli toplumsal süreçlerde ve ilişki-

3 Age., s. 87.

4 Age., s. 88.

lerde, özellikle de belirli hukuki ve siyasi biçimlerde var olmasının sonuçlarının üstünde duran, "üretim biçimi"nin bütünlüğünü koruyan kuramsal bir seçenek olmalı. Marx'ın kuramından bu yana, bazı Marksist tarihçilerin eserlerinde böyle yaklaşımlar örtük bir biçimde yer almakla birlikte sözü edilen kuramsal yaklaşımı açık ve sistematik olarak benimseyen çalışmalar yoktur.

Burada önerilen kuramsal yaklaşım, bazılarının küçümsediği "siyasi Marksizm"dir. Bir Marksist eleştirmene göre, bu tür Marksizm:

> Çağdaş tarihcilikteki iktisadilik dalgasına bir tepkidir. Sınıf mücadelesinin rolü yaygın olarak küçümsendikçe (siyasi Marksizm) tarihsel açıklamalara güçlü dozlarda kendi düşüncelerini katmaktadır (...) Bu, sınıf mücadelesini, belirli bir üretim biçimine özgü gelişmelerden ve diğer bütün nesnel ihtimallerden koparan iradi bir tarih anlayışıdır. 19. ve 20. yüzyıllarda kapitalizmin gelişmesini, kapitalist birikim ve onun kaynağı olan artıdeğer mekanizmasına değinmeden yalnızca toplumsal öğeleri hesaba katarak açıklamak mümkün mü? Gerçekten sonuç (...) tarihsel maddeciliği, en temel kavramı olan üretim biçimi ve bunun gerçek özünden yoksun bırakmaktır. Bu tür "siyasi Marksizmin" yanlışı yalnızca tarihsel maddeciliğin en etkili kavramını (üretim biçimi) ihmal etmesi değil, aynı zamanda iktisadi gerçeklik alanını da terk etmesidir.[5]

Amacım, bazı Marksistlerin, üretim ilişkileri ve sömürüyü oluşturan siyasi ve toplumsal faktörler ile uğraşan diğerlerini "iktisadi gerçekler" alanını terk etmek suçlamasına yol açan "siyasi Marksizm"in tanımlandığı yanlış bir ikiliğin üstünde durmaktır. Buradaki önerme, bir üretim biçiminin "toplumsal faktörlerin" karşıtı olamayacağıdır. Marx'ın burjuva ekonomi politiğine ilişkin radikal yeniliği, üretim biçimini ve iktisadi yasaları "toplumsal faktörler" cinsinden tanımlamasıdır.

Bir üretim biçiminden ya da ekonomiden söz ederken bunları "toplumsal faktörler"den ayrı, hatta karşıtı gibi ele almanın anlamı

5 Guy Bois, "Against the Neo-Malthusian Orthodoxy", T.H.Aston ve C.H.E. Philpin (Ed) *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Cambridge,1985), s. 115-16. Yazar özellikle Robert Brenner'in 9. dipnotta sözü edilen makalesine atıfta bulunuyor.

nedir? Örneğin, kapitalist birikim ve onun "asıl nedeni" artıdeğer "mekanizmasının nesnel koşulları" nelerdir? Artıdeğer mekanizması, artıdeğere el koyan ile üretici arasındaki belirli bir toplumsal ilişkidir. Bu, belirli bir üretim örgütlenmesi, dağıtımı ve değişimi ortamında ve belirli bir iktidar biçiminde desteklenen, belirli sınıf ilişkileri temelinde gerçekleşir. Emeğin, sermayeye tabi oluşu, kapitalist üretimin özü, bir toplumsal ilişki ve sınıf mücadelesinin ürünü değilse, başka nedir? Marx sermayenin, üretim alanındaki bir toplumsal ilişki olduğunun üstünde dururken ne kastediyordu; "sermaye" kategorisinin toplumsal belirlenimlerin dışında bir anlamı yoktur; para ya da sermaye malları kendi başına sermaye değildir; sermaye ancak sömürücü ile üretici arasındaki belirli toplumsal ilişkilerde oluşur. Kapitalist üretimin önkoşulu olan ilkel sermaye birikimi, sınıf mücadelesi ve doğrudan üreticilerin artıdeğerine el konması sürecinden başka bir şey değildir. Gerçekten de acaba burjuva toplum biliminin büyük ismi Max Weber niçin kapitalizmi tanımlarken, "saf iktisadi" öğelerin üstünde durmuş, Marx'a karşı bu tanımın emeğin sömürülmesi gibi dışsal *toplumsal faktörler*i içermemesi gerektiğini söyleyerek, kapitalizmin toplumsal içeriğini boşaltmıştır.[6]

Bu soruları ortaya atmak ve ekonominin toplumsal temellerinin üstünde durmak, ekonomiyi, iktisadi "yasaları", üretim biçimini, bir üretim biçimindeki "gelişim yasalarını", kapitalist birikim yasalarını yok saymak anlamına gelmez; ya da bu, üretim biçiminin, tarihsel maddeciliğin en etkili kavramı olduğunu inkâr etmek değildir. "Siyasi Marksizm" burada kullanıldığı anlamda, üretimin önceliği ve Marksizmdeki iktisadi eğilimler konusunda kuşku duymaz. Üretimi yok sayacak biçimde tanımlamaz ya da onun sınırlarını, bütün toplumsal faaliyetleri kapsayacak biçimde, ayrım gözetmeksizin genişletmez. Yalnızca bir üretim biçiminin *toplumsal* bir olgu olduğu ilkesini ciddiye alır.

Bu yazının bütün amacı da üretim ilişkilerinin, kuramsal açıdan *siyasi* yönünü açıklamak ve bunu *sorgulamaktır*. Bunların ege-

6 Örneğin, Weber'in *Economy and Society* (New York, 1968),s. 91,94 ve *The Agrarian Sociology of Ancient Civilisation* (Londra, 1976), s. 50-1 adlı eserlerine bakınız.

menlik, mülkiyet hakları ilişkileri olduğunu göstermek, üretim ve artıdeğere el koyma amacıyla örgütlenme gücünün ne kadar önemli olduğunu göstermektir. Diğer bir deyişle, bu kuramsal yaklaşımın *pratik* bir amacı var; üretim biçimlerini soyut olarak değil, gerçekte insanların karşı karşıya olduğu biçimiyle ortaya koyarak, onların hareket edecekleri mücadele alanını aydınlatmaktır.

"Siyasi Marksizm" maddi üretim ve üretim ilişkilerinin özgüllüğünü tanır; ama "altyapı", "üstyapı" ya da bir toplumsal oluşumun "katmanları"nın "bölgesel" bir biçimde birbirinden ayrı bölmelere ayrılamayacağını ısrarla savunur. "Faktörler" arasındaki karşılıklı ilişkiler üzerinde ne kadar durursak duralım, böylesi kuramsal yaklaşımlar yanıltıcı sonuçlara yol açmıştır; çünkü bunlar, üretim biçimlerince belirlenen tarihsel süreçleri gözden saklamakla kalmamış aynı zamanda yaşayan toplumsal bir olgu olan üretim sistemlerinin yapısal tanımını da bulanıklaştırmıştır.

"Siyasi Marksizm" altyapı ile üstyapı ilişkisini birbiriyle karşı karşıya getirmez; bir yanda "nesnel" iktisadi yapı ile öte yanda toplumsal, hukuki ve siyasi biçimlerin yer aldığı "bölgesel" ayrımlar yapmaz; toplumsal ilişki ve biçimlerin yapısal sürekliliğini vurgular. Bunu yaparken, o andaki üretim sisteminin temeli olan üretim ile el koyma ilişki ve biçimleri arasındaki değişik mesafeleri de göz ardı etmez. Böylece "altyapı" ile "üstyapı" arasındaki ilişkiler, büyük kavramsal sıçramalar olmaksızın izlenebilir; çünkü onlar artık gerçeğin birbirinden kopuk temel olarak farklı iki ayrı yüzünü temsil etmez.

Tartışma, Marx'ın maddeciliğinin temel ilkelerinden başlar: İnsanlar kendilerinin yapmadığı, fiziksel ve çevresel faktörler dahil, belirli maddi sınırların içinde çalışmaya başlar; onların içinde bulunduğu maddi dünya yalnızca doğal bir veri değildir; o bir üretim *faaliyeti* biçimidir; toplumsal ilişkiler sistemidir ve tarihsel bir durumdur. Doğa bile "ki bu doğa insanın tarihinden önce vardı (...) artık herhangi bir yerde var olan doğa değildir, (...)"[7] "duyumsal dünya (...) ebediyetten gelen ve her zaman aynı kalan bir

7 Marx, *German Ideology, Collected Works,* cilt. V (New York, 1976), s. 39.

şey değildir, çalışmanın ve toplumsal durumun bir sonucudur –ve gerçekten de nesiller boyu birbirini izleyen eylemlerin, her neslin kendinden öncekinin omuzlarında yükseldiği, çalışmasını ve ilişkilerini geliştirdiği, değişen ihtiyaçlarına göre toplumsal sistemini değiştirdiği, tarihsel bir üründür."[8]

Toplumsal biçimlerin rolünün üstünde duran, tarihsel mirası maddeci güçler olarak gören maddeciliğin bu yorumu, kaçınılmaz olarak "altyapı" ve "üstyapı" sorusunu tartışmaya açacaktır. Eğer yalnızca doğa ya da teknolojik güçler değil de toplumsal ilişkinin biçimleri, maddi temelin bütünsel parçaları olarak ele alınacaksa, altyapıya ait toplumsal biçimler ile üstyapıya atfedilenler arasındaki çizgi nereden geçecektir? Diğer bir deyişle, altyapı-üstyapı ikiliği, üretken "temeli" açıklayıcı olduğu kadar, belirsizliğe de yol açmıyor mu?

Bazı hukuki ve siyasi kurumlar, var olan üretim ilişkilerinin sürdürülmesi ve yeniden üretilmesine yardımcı olmakla beraber, bunlar dışsaldır ve belki de "üstyapı" kavramı bunlar için kullanılmalıdır. Ama üretim ilişkilerinin kendisi belirli yasal ve siyasi ilişkiler biçimine girer ki, –tahakküm ve baskı biçimleri, mülkiyet biçimleri ve toplumsal örgütlenme– bunlar yalnızca ikinci yansımalar ya da dışsal destekler değildir; bunlar o üretim ilişkilerini oluşturan *temel* öğelerdendir. Üretim "alanı" bu yasal ve siyasi biçimlerden ayrı ya da bunlardan önce gelmesi anlamında değil ama bu biçimler tam da üretim biçimi olduğu, belirli bir üretken sistemin *nitelikleri* oldukları için egemendir.

Bir üretim biçimi sadece teknoloji değildir; üretken faaliyetin toplumsal düzenidir ve sömürü biçimi bir iktidar ilişkisidir. Ayrıca, sömürünün niteliğini ve kapsamını düzenleyen iktidar ilişkisi, mücadele eden sınıfların arasındaki ve kendi içlerindeki siyasi örgütlenmeyi gündeme getirir. En son kertede, sömürücüler ile üreticiler arasındaki ilişki, sınıfların göreli güçlerine dayanır; bu da büyük ölçüde tarafların sınıf mücadelesine girdikleri sıradaki iç örgütlenmeleri ve siyasi güçlerince belirlenir.

---

8 Age., s. 40.

Örneğin, Robert Brenner'in öne sürdüğü gibi, geç ortaçağ Avrupa'sında görülen değişik gelişim biçimleri, büyük ölçüde sınıfsal örgütlenmelerdeki farklılıklarla açıklanabilmektedir. Değişik yörelerdeki toprak beyleri ile köylüler arasındaki mücadeleler gibi belirli tarihsel deneyimler bu konuya ışık tutmaktadır. Bazı durumlarda bu mücadeleler, eski düzenin ve artıdeğere el koyma biçimlerinin çöküşüne yol açarken, diğer bazı durumlarda ise eski biçimlerin güçlenmesi sonucunu doğurmuştur. Brenner'e göre tarımdaki sınıf çelişkilerinin farklı sonuçları,

> Değişik Avrupa toplumlarında, karşı karşıya gelen tarımcı sınıfların göreli güçleri, belirli *özgül tarihsel* koşullarda farklı gelişim yollarına neden olmuştur. Sözü edilen sınıfların göreli içsel dayanışması, bilinçlilikleri ve örgütlenme düzeyleri ve genel olarak siyasal dayanakları –özellikle tarımcı olmayan sınıflar ile (muhtemel kentsel sınıf müteffikleriyle) ve devletle (özellikle de devletin köylülerin artıdeğerine el koyma bakımından toprak beyleriyle rekabet edecek biçimde "sınıf gibi" olduğu durumlarda) ilişkileri, önemli olmuştur.[9]

Brenner karşıt sınıfların belirli siyasi örgütlenme biçimlerinin ve güçlerinin üretim ilişkilerini nasıl biçimlendirdiğini göstermektedir; örneğin *köy* kurumlarının, köylü sınıf örgütlerinin bir biçimi olduğunu ve köyün "bağımsız siyasi kurumlarının"[10] gelişmesinin –ya da böyle kurumların olmamasının– toprak beyi ile köylü arasındaki sömürü ilişkilerini nasıl etkilediğini ortaya koymaktadır. Böyle durumlarda siyasi örgütlenme, üretim ilişkilerinin *inşasında* anlamlı bir rol oynamaktadır.

Böylece, en azından iki anlamda hukuki-siyasi "alan" üretken "temele" dahil edilebilir. Birincisi, bir üretim sistemi her zaman belirli toplumsal sınırlamalar içinde var olur; üretim ilişkileri, üretken bir sistemin hukuki-siyasi "üstyapısal" özelliklerinden farklı olarak "temel" diyebileceğimiz belirli örgütlenme, tahakküm ve mülkiyet biçimleriyle somutlaşır. İkincisi, *tarihsel* açıdan köy ve devlet gibi siyasi kurumlar (bunların doğrudan artıdeğere

9 Robert Brenner, "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe", Aston ve Philpin, *The Brenner Debate*, s. 55.

10 Age., s. 42.

el koymanın araçları olmadığı durumlarda bile) doğrudan üretim ilişkilerinin yapısal parçalarıdır ve bir anlamda onlardan önce gelirler; çünkü tarihsel olarak sınıf çelişkilerinin sonucunu belirleyen iktidar biçimleri, üretim ilişkilerinin temel öğelerindendir.

KAPİTALİZMDE "İKTİSADİ" VE "SİYASİ" ALANLAR

Kapitalizmde "iktisadi" alanın özgün bir farklılaşmasının olduğunu söylemek, ne anlama gelmektedir? Birkaç anlama gelmektedir: Üretim ve dağıtım bütünüyle iktisadi bir biçimdedir ve artık (Karl Polanyi'nin öne sürdüğü gibi) iktisat dışı toplumsal ilişkilerin içinde somutlanmaz.[11] Bu sistemde üretim genellikle değişim için yapılır; toplumsal işgücünün kullanımı ve kaynakların dağılımı "iktisadi" meta değişim mekanizmasıyla gerçekleşir; meta ve işgücü piyasalarındaki "iktisadi" güçler kendi başlarına bir hayatiyet kazanır ve Marx'ın sözleriyle mülkiyet "daha önceki siyasi, toplumsal ve örgütsel süslemelerinden kurtularak saf iktisadi biçimine bürünür."[12]

Her şeyden önce de artı-emeğe el koyuş "iktisadi" alanda "iktisadi" araçlarla olur. Diğer bir deyişle, artıdeğere el koyuş, üreticinin çalışma koşullarından bütünüyle koparılmasıyla ve el koyanların üretim araçlarının mutlak özel mülkiyetine sahip oluşlarıyle gerçekleşir. Doğrudan iktisat dışı baskı ya da açık zor kullanımı, ilkesel olarak, işçinin artıdeğerine el koyanlar açısından artık gerekli değildir. Bununla birlikte "siyasi" alanın baskıcı gücü, özel mülkiyetin ve el koyma gücünün sürmesi için gereklidir; iktisadi gereksinim, işçinin üretim araçlarıyla buluşabilmesi için artı-emeğini kapitaliste vermeye zorlar.

Bağımlılık ya da kölelik ilişkisi içinde olmayan işçi "özgürdür;" başkasına artı-emeğini devretmesi yani buna el koyulması iktisat dışı koşullarda olmaz. Artı-emekten vazgeçiş, üretimin koşuludur. Bu anlamda kapitalizm, kapitalizm öncesi biçimlerden ayrılır; çünkü kapitalizm öncesi biçimlerde artıdeğere iktisat dışı koşul-

11 Karl Polanyi, *The Great Transformation* (Boston,1957), s. 57, 69-71.

12 Marx, *Capital III*, s. 618.

larda el konur; siyasi, hukuki ya da askeri baskı vardır; geleneksel bağlar ve görevler artı-emeğin toprak beyine ya da devlete angarya, rant, vergi ve benzeri yollarla devrini sağlar.

Kapitalizmde iktisadi alanın farklılaşmasını şöylece özetleyebiliriz: Üretim ve dağıtımın toplumsal işlevleri, artıdeğere el koyuş ve toplumsal işgücünün kullanım alanları bir anlamda özelleşmiştir; bu da otoriter ve siyasi olmayan yollarla olmuştur. Diğer bir deyişle, kaynakların ve işgücünün toplumsal dağılımı, bütünüyle siyasi yönlendirme, toplum kararları, geleneksel görev, âdet ya da dinsel zorunluluklar tarafından değil meta değişim mekanizmalarınca gerçekleşir. Artıdeğere el koyma ve sömürü gücü, doğrudan hukuki ilişkilere ve siyasi bağımlılığa dayanmaz; "özgür" üreticiler arasındaki sözleşme ilişkilerine dayanır. Üretici hem hukuki olarak özgürdür, hem de üretim araçlarından özgürdür/yoksundur; artıdeğere el koyucunun ise üretim araçlarının üstünde mutlak özel mülkiyet hakkı vardır.

İktisadi alanın böyle farklılaşmasından söz etmek siyasi boyutun bir biçimde kapitalist üretim ilişkilerinin dışında olduğu anlamına gelmez. Kapitalizmdeki siyasi alanın bir özelliği vardır; kapitalist sömürüyü destekleyen baskıcı güç doğrudan artıdeğere el koyanlarca uygulanmaz ya da üretici, el koyucu efendiye siyasi ve hukuki olarak bağımlı değildir. Her ne kadar sermaye ile emek arasında görünüşteki değiş tokuş özgürlüğü ve eşitliği, baskılama "anının" el koyuş "anından" ayrılığı anlamına gelse de, baskıcı bir güç ve egemenlik yapısı gereklidir. Mutlak özel mülkiyet, üretici ile sömüren arasındaki bağlayıcı sözleşme ilişkileri, meta değiş tokuş süreci; bütün bunlar yasal koşulları, baskıcı mekanizmaları ve devletin asayişi sağlama işlevlerini gerektirir. Tarihsel olarak da kapitalizmin temelindeki artıdeğere el koyuş süreçleri için devlet yaşamsal önemde olmuştur. Bu nedenlerle iktisadi ile siyasi alanların farklılaşmasına rağmen iktisadi alan, sıkıca siyasi alana dayanır.

Ayrıca, iktisadi alanın kendisinin hukuki ve siyasi boyutu vardır. Bir anlamda iktisadi alanının ayrışması, saf "iktisadi" amaç taşıyan, ekonominin kendi hukuki ve siyasi biçimleri olması an-

lamına gelmiştir. Mutlak mülkiyet, sözleşme ilişkileri ve bunları ayakta tutan yasal düzen, kapitalist üretim ilişkilerinin kanuni koşullarıdır; bunlar üretici ile artıdeğere el koyan arasındaki yeni otorite, egemenlik ve bağımlılık ilişkileridir.

Özel, iktisadi, yasal-siyasi biçimlerle karşılıklı ilişki içinde ayrı, uzmanlaşmış bir kamu siyasi alanı bulunur. Kapitalist devletin "bağımsızlığı", hukuki bağımsızlığın ve üretici ile üretim araçlarının mutlak mülkiyetine sahip olan ve artıdeğere el koyan arasındaki özgür saf iktisadi değiş tokuşun ayrılmaz bir parçasıdır ve üreticilerin üzerinde yeni bir otorite biçimidir. Kapitalist sömürünün (el koyma ve baskı) iki anı arasında anlamlı bir işbölümü vardır; bir yanda özel el koyan sınıf ve öbür yanda uzmanlaşmış baskıcı bir kamu kurumu; baskı gücü "göreli bağımsız" devletin tekelindedir; bu güç ise kapitalist mülkiyetin üretimi örgütleme özel "iktisadi" gücünü ve otoritesini ayakta tutar; bu otorite daha önce görülmedik bir biçimde üretken faaliyetin ve bunu gerçekleştiren insanların üzerinde denetim kurar.

Kapitalist mülk sahipleri devlete devrettikleri doğrudan siyasi güçlerinin yerine doğrudan üretimi denetleme hakkını kazanmıştır. Kapitalistin artıdeğere el koyma "iktisadi" gücü, baskıcı siyasi araçlardan ayrılmakla birlikte, bu el koyma gücü, şimdiye kadar görülmedik ölçüde çok daha yakından ve doğrudan üretimi örgütleme otoritesiyle bütünleşmiştir. Artı-emeğin sahiplenilmesi yalnızca üretimin acil koşulu değil, aynı zamanda daha önceki sömürücü sınıflarda görülmemiş biçimde kendi yararlarına doğrudan artıdeğere el koyma, üretimi örgütleme ve artırma kapasitesine ve gücüne ulaşmışlardır. Daha önceki üretim biçimleri ne kadar sömürüye dayanırsa dayansın başka hiçbir toplumsal sistemde bu kadar anında ve evrensel olarak sömürücünün talepleri yerine gelmemişti.

Aynı zamanda, sömürücünün gücü, artık toplumsal ve kamu işlevleri yükümlülükleri getirmemektedir. Kapitalizmde özel sömürü ile kamu görevleri tamamen birbirinden ayrılmıştır; bu da toplumsal amaçların dışında bütünüyle özel amaçlara yönelik yeni bir güç alanının oluşması anlamına gelir. Bu açıdan kapita-

lizm, iktisadi ve siyasi güçlerin birbiriyle kaynaştığı kapitalizm öncesi biçimlerden farklıdır. Kapitalizm öncesi üretim biçimlerinde artıdeğere el koyuş üretim sürecinin dışında "iktisat dışı" işlemlerle oluyordu; devletin ya da özel toprak sahibinin olsun, artıdeğere el koyma gücü, askeri, kanuni ve yönetsel işlevlerle birlikte yürüyordu.

Bu anlamda kapitalizmde iktisadi ile siyasi alanların ayrışması, siyasi işlevlerin farklılaşması ve bunların özel iktisadi alan ile devletin kamu alanı arasında dağılımı, anlamına geliyor. Bu dağılım, doğrudan artı-emeğe el koymayla ilgili siyasi işlevlerin, daha genel toplumsal işlevlerden ayrılmasıdır. Böylece iktisadi alanın ayrışması gerçekten de siyasi alanının içinde bir farklılaşma demek oluyor. Bu bazı açılardan Batı'nın kendine özgü gelişimine ve kapitalizmin özgün niteliğine daha iyi bir açıklama getirmeye yarıyor. Kapitalizme daha yakından bakmadan önce farklılaşmanın tarihsel sürecini anahatlarıyla ele almak yararlı olabilir.

FARKLILAŞMANIN TARİHSEL SÜRECİ: SINIF VE DEVLET GÜCÜ

Eğer kapitalizmin gelişimini "iktisadi" alan ile "siyasi" alanın birbirinden farklılaşma süreci olarak görürsek, o zaman *devlet* kuramının evrimine ve gelişimine bakmak gerekiyor. Bu tartışma açısından devletin geniş bir tanımıyla başlayalım: "toplumun gücü karmaşık kurumlar aracılığıyla örgütlenmiştir ve bu, kan bağlarına dayanan örgütlenmeden üstündür;"[13] bu örgütlenmede "toplumsal sorunların çözümünde, biçimsel özel baskı araçlarının kullanıldığı, açık güç uygulamasının önceliği vardır".[14] Bu baskı araçları ilk başından itibaren toplumun bir kesimince, öbür kesimi baskı altında tutmak ve sömürmek amacıyla tasarlanmış olabilir ya da olmayabilir. Her iki durumda da devlet, hane halkı, aşiret, kan bağı grupları gibi kurumların yapamayacağı belirli ortak toplumsal işlevleri yerine getirir.

13 Morton Fried, *The Evolution of Political Society* (New York, 1968), s. 229.

14 Age., s. 230.

Devletin temel amacı sömürüyü sürdürmek olsun ya da olmasın, toplumsal işlevlerini yerine getirmesi toplumsal işbölümüne ve bazı toplumsal grupların, diğerlerinin artı-ürününe el koymasına dayanır. Bu "karmaşık kurumların" ortaya çıkmasıyla, devletin artı-ürüne el konmasının –ve hatta artı-ürünü artırmak için üretimi artırmaya çalışan– ve bir biçimde bu artık ürünü dağıtan, bir aracı olarak ortaya çıktığını varsayabiliriz. Gerçekten de devlet –en azından toplumsal ya da kamu gücü biçiminde– artı-ürüne el koymanın ve bunu örgütlemenin ilk sistematik oluşumdur.[15]

Devletin kamu otoritesini temsil eden özel bir baskı aracı olarak gelişmesi görüşü, üreticiler ile artı-ürüne el koyanlar arasında bir ayrışma olma önkoşulunu benimsemekle birlikte, artı-ürüne özel kişilerce el konması, böyle bir kamu otoritesinin ortaya çıkmasının zorunlu bir önkoşulu değildir. İkisi birlikte gelişebilir ve özel kişilerin artı-ürüne el koymalarının, kamu otoritesinden ayrışması için uzun bir tarihsel süreç gerekebilir. Dolayısıyla *sınıf* ile devlet ilişkilerine dair önermeler dikkatlice ortaya konmalıdır. Marksist savlarda sık sık gördüğümüz gibi, sınıfın devletten önce gelmesi gibi evrensel bir çizginin bulunduğunu öne sürmek yanıltıcı olabilir.

Hangisi önce var olmuş olursa olsun, şu *söylenebilir*: Devletin varlığı her zaman sınıfların varlığına işaret eder; ama bu önerme özellikle iktisadi güç ile siyasi gücün birbirinden ayrışmadığı, özel mülkiyetin gelişmemiş olduğu ve devlet ile sınıfın bir bütün olduğu durumlarda, doğrudan üreticiler ile artı-ürüne el koyanlar arasındaki bütün sınıfsal farklılıkları içeren bir tanımlamayı gerektirir.[16] Değişik tarihsel süreçlerin arasındaki temel farklılaşmaların, kamu gücü ile özel kişilerin artıdeğere el koyuşu arasındaki ilişkilerin sırası ve niteliğiyle bağlantılı olduğunun kavranması önemlidir.

15 Bkz. Maeshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Londra, 1974), 2. ve 3. bölümlerde, üretimi artırmak amacıyla kamu otoritesinin ortaya çıkışıyla ilgili aydınlatıcı ipuçları var.

16 Çok şeyi kapsamaya çalışan sınıf tanımlamaları, bazı sorunlara yol açabilir; örneğin Sovyet-tipi devletlerin analizinde ya da devletin sınıf ya da belirli sınıfsal örgütlenmelerden bağımsızlığı konularında bu sorunlar görülür.

Bu nokta özellikle iktisadi ile siyasinin görülmedik ölçüde farklılaştığı kapitalizme giden tarihsel yolun ayırt edici niteliklerinin belirlenmesi açısından önemlidir. Sonunda kapitalizmin ortaya çıktığı uzun tarihsel süreçte, kendine özgü bir biçimde *sınıfsal* gücün *devlet* gücünden farklılaşmasının gelişmesi; artıdeğere el koymanın doğrudan devletin baskıcı aygıtına dayanmamasında görülür. Bu süreç aynı zamanda artıdeğeri kendine mâl eden özel kişilerin, toplumsal işlevlerden giderek kopma sürecidir. Eğer kapitalizmin özgül gelişimini kavrayacaksak, mülkiyet ve sınıf ilişkilerinin, artıdeğere el konmasının ve bunun dağıtımının nasıl kendisine hizmet eden; ama bir anlamda da devleti oluşturan baskıcı kurumlardan özgürleştiğini ve bağımsız bir biçimde geliştiğini anlamamız gerekiyor.

Bu savın temelleri Marx'ın kapitalizm öncesi biçimleri ve kapitalizmin özgün niteliğini tartıştığı *Grundrisse* ve özellikle *Capital*'in üçüncü cildinde görülebilir. *Grundrisse*'de Marx kapitalizmin niteliğini kapitalizm öncesi biçimlerle karşılaştırarak ortaya koyar ve bunları aşarak geliştiğini belirtir; doğrudan üretici emeği, doğal koşullarından yavaş yavaş ayrılmaktadır. Kapitalizm öncesi üretim biçimlerinin özelliği üreticilerin şu ya da bu biçimde emek harcadıkları koşullarla, üretim araçlarının sahipleri olmasalar bile onların üzerinde tasarruf hakları bulunduğu için, doğrudan ilişkili olmalarıdır. Askeri araçlarla üreticiye, emeğinin doğal koşullarıyla birlikte bütünüyle el konduğu kölelik durumunda bile mülksüzleştirilen ve toprağın bir parçası olarak görülen köleleştirilen üretici artık bir üretim koşuluna dönüştürülmüştür.

İster kölenin üzerinde açık baskı uygulanan efendi-köle, ister çalışma koşullarının emekçinin tasarrufunda bulunduğu toprak ağası-köylü ilişkisi ya da başka bağımlılık biçimleri olsun, üreticiler ile artı-ürüne el koyanlar arasında bir ayırım oluştuğu zaman, artığa el koyuş "iktisat dışı" biçimlerde gerçekleşir. Marx'ın "Asyatik" dediği önemli bir kapitalizm öncesi üretim biçiminde, devlet doğrudan, işlediği toprağa sahip olan üreticilerin artı-ürününe el koyar. Kapitalizmin özgül özelliği artıdeğere el koyuş ve

üreticiler ile onların artı-emeğine el koyanlar arasındaki ilişki doğrudan siyasi baskı ya da yasal bağımlılık biçiminde değildir; doğrudan üretici olan kitlenin karşı karşıya bulunduğu otorite, üreticilerce "daha önceki üretim biçimlerindeki gibi siyasi ya da mutlak egemenlerin altında çalışma olarak değil, yalnızca kendi çalışma koşulları"[17]gibi görülür.

Grundrisse ve *Capital*'de kapitalizm öncesi biçimler ve artıdeğere "siyasi" olarak el koyma biçimleri tartışılırken Marx'ın talihsiz Asya toplumları kavramıyla karşılarız. Amacımız bu tartışmalı konuya bütün yönleriyle girmek değil. Şimdilik bu tartışmadaki şu önemlli noktaya işaret edelim: Marx, Asya toplumlarında artıdeğere devletin doğrudan ve başlıca güç olarak el koyduğunu belirtir. Bu anlamda "Asya" tipi, iktisadi, iktisat dışı, sınıfsal ve devlet güçlerinin, mülkiyet ve siyasi ilişkilerin en az farklılaştığı, kapitalizmin tam ters kutbunu temsil eder.

> Üreticilerin bir mülk sahibi ile karşı karşıya olmadığı durumlarda, Asya'da olduğu gibi, devlet onların üstünde toprak sahibi ve aynı zamanda hükümdar olarak bulunur; rant ve vergiler üst üste binmiştir ya da temel toprak rantının dışında vergi yoktur. Bu koşullarda herkesin üstündeki devletin hükümranlığı dışında daha güçlü iktisadi ve siyasi baskıya gerek yoktur. Devlet en yüce toprak sahibidir. Burada egemenlik ülke çapında merkezileşmiş toprak sahipliğindedir. Öte yandan toprağın özel kullanımı ve tasarrufu olmakla birlikte, toprakta özel mülkiyet yoktur.[18]

Bu toplumsal tipin saf bir örneği yoktur. Örneğin özel toprak sahipliğinin mutlak yokluğunda artı-ürüne el koyma ve bunun dağıtımına ilişkin mükemmel bir devlet modeli olmamasına karşın bu kavramı ciddiyetle ele almalıyız. Kuşkusuz üreticinin artı-emeğine doğrudan el koyan devlet vardı ve artı-ürüne bu biçimde el konduğuna ilişkin önemli kanıtlar vardır. Bu modelin, evrensel olmamakla birlikte, örneğin Tunç Çağı Yunanistanı ile Eski Ortadoğu ve Asya'da artı-ürünün "yeniden dağıtıldığı" eko-

17 Marx, *Capital III*, s. 881.

18 Age., s. 791.

nomilerin gelişiminde, egemen bir rolü vardı. Marx, "Asyatik" biçimin başka özelliklerine de değinmekle birlikte bu nokta, pek çok tartışmaya yol açmıştır ve bizi burada ilgilendiren farklılaşma süreci açısından ne gibi açılımlar getireceğini görmek bakımından üstünde durmaya değer bir kavramdır.

Marx'ın savının uzantısı şudur: Herhangi bir devlet biçiminde üreticiler ile artı-ürüne el koyanlar arasındaki ayrışma, çok değişik biçimler alabilir. Bu nedenle "sınıf" kavramı "iktisadi" gücün net bir biçimde ayrışmadığı durumlarda, çok dikkatli kullanılmalıdır. Yalnızca kapitalist toplumlarda, bir sınıfın iktisadi gücünün, iktisat dışı güçlerden bütünüyle ayrıştığı doğrudur. Buradaki savımız, yalnızca kapitalist toplumsal oluşumlarda sınıfların olduğunu öne sürmek değildir. Ama tam ters kutupların farkında olmak önemlidir: Bir uçta farklılaşmanın gerçekleştiği kapitalist biçim var; öbür uçta sarayın egemen olduğu, artı-ürünün yeniden dağıtımını yaptığı eski dünyanın bürokratik devletlerinde, devletin kendisi artı-ürüne başlıca el koyandır ve hem sınıf, hem devlettir.

Marx bazen mülkiyet ve sınıfın özgürleşip bağımsızca gelişmediği bu tür "aşırı ganimetci" Asya toplumlarında tarihsel gelişme dinamiğinin engellendiğini savunur. Ama belki de burada, eğer kapitalizme doğru gelişecek bir yol kastediliyorsa, "engellenmiş" bir tarihsel süreçten söz etmek yanıltıcı olabilir. Marx, dünya tarihinde Eski Yunan-Roma, Batı feodalizmi ve kapitalizm çizgisini normal bir gelişim çizgisi olarak düşündüğüne göre, diğer tarihsel deneyimler normal dışı sapmalar oluyor. Marx'ın temel amacı Batı'da kapitalizmin özgün gelişimini açıklamak olduğu ve aynı zamanda başka yerlerde kapitalizmin niçin gelişemediğini açıklamak olmadığı için, bazı etnik-merkezli varsayımlarına karşın, onun için "başarısızlık" değil başarı önemliydi.

"Asyatik" biçimlerin özgün dinamikleri Eski Yunan-Roma biçimlerinin yol açtığı gelişimlerden daha yaygın olabilir. Eğer eski tip devlet iktisadi kaynakları denetliyor, artı-ürüne el koyuyor ve bunu yeniden dağıtıyor ise, bu devlet gücünün en yüksek gelişme

aşamasını temsil ediyor olabilir. Böyle bakılınca "aşırı ganimetçi" Asyatik devletle ilgili fazla bir açıklama gerekmiyor. Açıklanması gereken iktisadi alanının, sonunda kapitalizmin gelişimine yol açacak olan sıra dışı özgün ve "özerk" gelişimidir.[19]

FEODALİZM VE ÖZEL MÜLKİYET

Kapitalist üretimin örgütlenmesi, uzun bir süreçte belirli *siyasi* güçlerin, *iktisadi* güçlere dönüşümü ve bunun ayrı bir alan olarak ortaya çıkmasıyla gerçekleşmiştir.[20] Sermayenin otoritesi altında üretimin örgütlenmesi, işgücünün daha erken dönem özel mülkiyet biçimlerinin otoritesi altında bir araya getirilmesini varsayar. Özel mülkiyetin otoritesi altında gerçekleşen bu süreçte, artıdeğere el koyma ile üretimin örgütlenmesi, özel mülkiyetin lehinedir; bu bir anlamda siyasi gücün özelleştirilmesidir. Mutlak özel mülkiyetin egemenliği, büyük ölçüde kamu ya da toplumsal otoriteye belirli işlevler açısından yetki *devriyle* sağlanmıştır.

---

19 Ernest Mandel, Maurice Godelier gibi yazarları eleştirirken "Asyatik üretim biçimi"nin anlamını, hem sınıfsız toplumdan, sınıflı toplumlara geçiş sürecini, hem de gelişkin bürokrasileri olan "aşırı ganimetçi" imparatorlukları kapsayacak biçimde geniş tuttuklarını belirtir. (Mandel, *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx*, (Londra, 1971), s. 124. Mandel, basit Afrika krallıkları ile Eski Mısır gibi karmaşık devletlerin arasındaki farklılıkların bulanıklaştırılmasına karşı çıkarken haklıdır; ama Godelier, kamu gücünü kullanarak artı-ürüne el koyan ve bunu yeniden dağıtan ilk kamu gücü biçimleri ile sonraki gelişkin ganimetçi devletler arasındaki sürekliliğe vurgu yaparak, asıl Batı'daki özel mülkiyet ve sınıfların özerk gelişiminin açıklanması gerektiğinin altını çizmek istemiştir. Mandel sık sık diğer tarihsel yollar engellenirken, kapitalizmi, gelişimi sanki çok doğalmış gibi ele almaktadır.

20 Bu yazıyı ilk yazdığım zamana göre şimdi burada kapitalist gelişimin özgüllüğü üstünde daha çok duracağım. Batı feodalizminin belirli özelliklerinden söz ederken bunların yetersizliğinin de altını çizeceğim. Kapitalizm Batı feodalizminden (feodalizmin kendi içindeki farklılıklar bir yana) çıkış yollarından birisidir. Bu yol ilk kez İngiltere'de görüldü de örneğin İtalyan şehir-cumhuriyetlerinde ya da Fransız mutlakiyetçiliği sırasında görülmedi. Gelecekte bazı ilgili konuları ele alabileceğimi umuyorum ama şimdilik İngiliz kapitalizmi ile Fransız mutlakiyetçiliğini karşılaştırdığım şu çalışmama bakılabilir: *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States* (Londra, 1991). Editör notu: *Kapitalizmin Arkaik Kültürü: Eski rejimler ve modern devletler üstüne tarihsel bir deneme*, çev. Oya Köymen, Yordam Kitap, 2007.

"Asyatik" üretim biçiminin tersine, öbür uçta kapitalist biçimde, bu yetki devri sürecini görürüz. Bu açıdan kritik konu toprakta özel mülkiyetin olup olmaması değildir. Örneğin Çin'de çok eski zamanlardan beri toprakta özel mülkiyet vardı ve Asyatik devlette görev alabilmenin önkoşulu toprak mülkiyetiydi. Önemli olan özel mülkiyet ile siyasi iktidar arasındaki ilişki ve bunun üretimin örgütlenmesine, üretici ile mülk sahibi ilişkilerine nasıl yansıdığıdır. Batı'daki gelişimin özgül yanı şu: Erken bir dönemde siyasi güç bütünüyle özel mülkiyete devredilmiştir.

Böylece üretim doğrudan sömürücü *sınıfa* bağımlı kılınmıştır. Batı feodalizminin özellikleri bütün bu süreci aydınlatır. Feodalizm sık sık devlet gücünün parçalı oluşuyla tanımlanır. Bu tanım önemli bir özelliğe işaret etmekle birlikte yeterince aydınlatıcı değildir. Devlet gücünün değişik biçimleri olduğu için, değişik parçalı iktidar biçimleri de vardır. Batı feodalizmi çok özgül bir siyasi iktidar biçiminin parçalanmasıyla oluştu. Bu yalnızca parçalanma ya da parsellenme değildi, aynı zamanda *özelleşmeydi.* Batı feodalizmine yol açan devlet gücünün parsellenmesi büyük ölçüde özel mülkiyete dayanıyordu. Batı'da feodalizmden önceki imparatorluk yönetiminde devletin temeli, özel mülkiyet ve sınıf egemenliğine dayanıyordu. İmparatorluğun gücü, Asyatik devlette görülen bürokrasi hiyerarşisine dayanmıyordu; bu güç yöresel aristokrasi konfederasyonu, yöresel özel mülk sahiplerinin egemen olduğu belediyeler sistemi aracılığıyla kullanılıyordu. Mülk sahipliği hem siyasi otorite, hem de artıdeğere el koyma gücü anlamına geliyordu.

Üreticiler ile mülk sahipleri arasındaki bu özel ilişkiyi barındıran Batı imparatorluğundaki yönetim biçimi, daha önce bürokratik, artı-ürünü üleştiren devlet örgütünün kalıntılarının olmadığı yerlerde gerçekleşti. Mülk sahipleri ile üreticiler arasındaki ilişkiler kural olarak kişiler arasındaki ilişkilerdi; özel mülk sahipleri ile artı-emeğine el konan kişiler arasındaki bu ilişkide, üretici doğrudan mülk sahibine bağımlıydı. Merkezi devletin vergileri bile belediyeler sistemi aracılığıyla toplanıyordu; imparatorluk aristokrasisinin büyük servet birikimi, devletteki konumlarından çok, özel mülkle-

rinden kaynaklanıyordu. Pratikte aristokrasinin üretimi denetimi dolaylı ve az olsa da bu gene de devlet görevlileri eliyle artık ürüne el koyan bürokratik devlete göre, anlamlı bir farklılıktır.

Roma İmparatorluğu'nun çözülmesiyle (ve ardından kurulan devletler de başarısız oluyor) imparatorluk devleti fiilen parçalandı; bu parçalarda siyasi ve iktisadi güç toprak sahibi aristokrasinin elinde toplandı; siyasi, hukuki ve askeri işlevleri aynı zamanda üretimin örgütlenmesinin ve artık-ürüne el konmasının araçlarıydı. İmparatorluğun parçalanması toprak köleliğinin azalmasıyla birlikte gerçekleşti. Toprak köleliğinin yerine başka bağımlı işgücü biçimleri ortaya çıktı. Köleler ve daha önce var olan özgür köylüler, yöresel siyasi iktidar sahibi de olan mülk sahipleriyle bağımlı bir biçimde iktisadi ilişkilere girdiler. Diğer bir deyişle, parçalanmış devletin her bir parçası, özel mülk sahibinin otoritesi altında ve onun çıkarı doğrultusunda örgütlenmiş bir üretim birimiydi. Gerçi daha sonraki kapitalizmdeki gelişmelerle karşılaştırıldığında, feodal beyin üretimin üstündeki gücü zayıf kalsa da, artık-ürüne el konması açısından üretimin örgütlenmesinde önemli bir adım atılmıştır.[21]

Feodal lordun mülkiyetinin "mutlak" olmayıp "koşullu" olması gerçeği, feodalizmin, özel mülkiyetin otoritesinin artışı yönünde önemli bir ilerleme olduğu gerçeğini değiştirmez. Aslında feodal mülkiyetin koşullu olması bir anlamda onun zayıflığının değil gücünün göstergesidir; çünkü toprağa koşullu sahip olmasının koşulu onun devletin bir parçası olması ve bu işlevi nedeniyle de artı-ürüne el koyma gücünü elinde bulundurmasıdır. Siyasi birim ile mülkiyet biriminin çakışması, artığa el koyma birimi ile üretim biriminin üst üste gelmesi demektir; bu da üretimin doğrudan mülk sahibinin çıkarına göre düzenlemesini sağlamaktadır.

21 Feodal beylerin üretimin üstündeki sınırlı denetimlerine ilişkin tartışma için Rodney Hilton'un şu makalesine bakılabilir: "A Crisis of Feudalism", *Past and Present*, no 8, Ağustos 1978, s. 9-10. Hilton, beylerin sınırlı denetiminden bahsederken feodalizmi, kapitalizm öncesi biçimlerle karşılaştırmıyordu; ama en azından üstü kapalı olarak, merkezileşmiş kapitalist üretimde, mülk sahiplerinin, üreticinin sömürülmesi açısından, doğrudan üretimi denetlemelerinin tam olduğunu belirtiyordu.

Devletin parçalanmasıyla feodal ilişkiler bir yönetim ve sömürü biçimi olur ve böylece pek çok *özgür* üretici mülkleriyle birlikte özel efendiye bağımlı hale gelir; kişisel olarak korunmalarına karşılık artı-ürünlerini efendiye verir; bu bağımlılık ilişkisi hem siyasi, hem de iktisadidir. Bağımsız üreticiler bağımlı hale geldikçe, daha çok üretim doğrudan kişisel sömürü ve sınıf ilişkileri alanına girer. Feodalizmdeki sömürü ilişkilerinin belirli özellikleri ve devletin parçalanmışlığı aynı zamanda sınıf iktidarının biçimini etkilemiştir; özel mülk sahiplerinin üreticilerin artı-ürününe el koyması bazı bakımlardan tercih edilmiş, hatta zorunlu görülmüştür.

Feodalizmin temel özelliği, siyasi iktidarın özelleştirilmesi olduğu için giderek özel sömürü ile üretimin otoriter bir biçimde örgütlenmesi iç içe geçmiş, bütünleşmiştir. Daha sonra feodal sistemden çıkan kapitalizmin gelişmesiyle, üreticiler tümüyle mülksüzleştirilmiş, mutlak özel mülkiyet kurulmuş, böylece özelleştirme ve bütünleşme tamamlanmıştır. Bu gelişmelerin, aynı zamanda zorunlu koşulu, yeni ve daha güçlü merkezi bir kamu iktidarının olmasıydı. Devlet mülk sahiplerini, doğrudan doğruya üretim ve mülk edinme dışında, siyasi güçten yoksun bıraktı; böylece kamusal ve toplumsal işlevlerinden arınmış olarak özel sömürme güçlerini kullanabilirlerdi.

KAPİTALİZM: SİYASİ GÜCÜN ÖZELLEŞMESİ

Kapitalizmin en sonunda siyasi gücün özelleşmesini temsil ettiğini söylemek ters gelebilir. Bu sav, kapitalizmin özgünlüğünün iktisadi ile siyasinin farklılaşması olduğunu öne sürenlerin görüşlerine terstir. Bu tanımın amacı, diğer başka şeylerin yanı sıra, kapitalizmin, devlet gücünün parsellendiği, özel siyasi ve iktisadi gücün feodal lordun elinde toplandığı feodalizmle karşıtlığını ortaya çıkarmaktır. Neticede kapitalizm, yalnızca uzmanlaşmış bir iktisadi alan ve iktisadi artıdeğer sömürü biçimleriyle göze çarpmaz; aynı zamanda da şimdiye kadar görülmedik biçimde kamusal niteliği olan merkezi bir devleti vardır.

Kapitalizmde, özgün bir biçimde, mülk sahipleri, geleneksel anlamda doğrudan siyasi güce sahip olmadan, bunu kullanmadan, özel mülkiyetlerini ve sömürme güçlerini koruyabilmektedir. Devlet, ekonomiye *müdahale* etse de ondan ayrıdır; görünürde herkese aittir (genel oy hakkı nedeniyle); mülk sahibinin sömürme gücünü üstüne almamıştır. Üreticilerin sömürülmesi için doğrudan siyasi gücün kullanılması gerekli değildir. Bu nedenle kapitalistin sömürü ilişkisinde iktisat dışı değil, iktisadi gücü önemlidir.

Siyasi gücün "özelleşmesi"nin üstesinden gelinmesi, işgücü sürecinin ve üretim güçlerinin dönüşümü için gereklidir; bu da kapitalizmin ayırt edici bir özelliğidir. Örneğin Brenner'e göre:

> Egemen sınıfın artıdeğere el koyarken doğrudan güç kullanması durumunda, üretim güçlerinin geliştirilmesi açısından birtakım sorunlarla karşılaşılması da güç kullanmayı artırmıştır. Böylece egemen sınıf sömürme kapasitesini ya da üretim araçlarını (toprak, işgücü, üretim araçları) askeri yöntemlerle artırmıştır. İktisadi artık biriktirileceğine, sistematik olarak yeniden üretimde kullanılmayarak, üretken olmayan işgücüne yöneltilmiştir.[22]

Öte yandan, başka bir anlamda da özel "siyasi" güç kapitalist üretim için zorunludur; çünkü iktisadi alanın artık "bağımsız" bir biçimi olmuştur. Kuşkusuz kapitalist, birikim ve rekabetin zorunluluğu karşısında artıdeğeri artırmak zorundadır; işçi de kapitalistin kişisel otoritesine değil, onu işgücünü satmaya zorlayan piyasa yasalarına bağımlıdır. Bu anlamlarda ekonominin "bağımsız" yasaları ve "soyut olarak" sermaye, gücünü uygular; kapitalist kafasına göre işçinin üzerinde kişisel otoritesini kuramaz.

Sermaye birikiminin "soyut" yasaları kapitalisti ne yapmak zorunda bırakıyorsa ve işgücü piyasasının kişisel olmayan yasaları neyi olanaklı kılıyorsa, o gerçekleşiyor. Bu da sermayenin üretimin üzerinde şimdiye dek görülmedik ölçüde denetimi anlamına geliyor. "iktisatçılarca doğa yasalarına benzetilerek başkalaşıma uğratılan sermaye birikimi yasası, gerçekte birikimin doğası

22 Robert Brenner, "The Origins of Capitalism" *New Left Review*, 104 (1977) s. 37.

gereği sömürü düzeyinin her türlü azaltılmasın dışlar.[23] Bunun anlamı da işgücü sürecinin sıkı denetimi, hatta iç yasal kurallarla belirli bir iş zamanı içerisinde azami artıdeğeri sağlayacak zorunlu işgücü zamanının azaltılmasıdır. Marx'ın açıkladığı gibi kapitalist üretimde yüksek üretkenliğin bir koşulu olan üretimin aşırı uzmanlaşmaya ve işbirliğine dayanan niteliği ve azami artıdeğer elde etmeye yönelik sömürü ilişkisi nedeniyle "yönlendirici otorite" güçlenir.

Marx' a göre gerçek kapitalist *üretim* şu koşullarda başlar:

> Her sermayedar aynı anda çok sayıda işçiyi istihdam ettiğinde ve bunun sonucunda işgücü süreci çok büyük ölçekte olup, çok büyük miktarda ürün üretildiğinde. Bir yerde ya da alanda bir kapitalistin yöneticiliğinde aynı ürünü üretmek için ne kadar çok işçi istihdam edilirse, bu tarihsel olarak ve mantıken, kapitalist üretimin başlangıcıdır.[24]

Bu dönüşümün temel koşulu sermayenin işgücü sürecini denetlemesidir. Diğer bir deyişle, kapitalist üretim biçiminin özgüllüğü, üretimin temel koşulu olarak, üretim sürecinin kendisi "siyasi" güçle tanışınca başlar: "Çok sayıda ücretli işçinin işbirliğini sağlamak için, sermayenin işgücü sürecini ve üretimi denetlemesi zorunluluk haline gelir. Savaş alanlarında bir generalin komutasından nasıl vazgeçilemezse, kapitalist de üretim alanının komutası bakımından benzer konumdadır."[25]

Kapitalizm öncesi toplumlarda üretimde işbirliğinin bazen Marx'ın belirttiği gibi "muazzam etkisi" olsa da bu, basit ve düzensizdi. Örneğin sözü edilen büyük etki Asya'da, Mısır'da ve Etrüsk krallarının yönetimi altında görülmüştü. Kapitalizmin özel niteliği, üretimdeki işbirliğinin sistematik ve sürekli olmasıdır. Bunun siyasi anlamını Marx söyle belirtir: *"Asyalı ve Mısırlı kralların, Etrüsklü din önderlerinin vb. gücü modern toplumda kapitalistte*

---

23 Marx, *Capital, I,* s. 582.

24 Age., s. 309. Kapitalist *üretim*, önceden kapitalist *toplumsal ilişkilerin* bulunduğunu varsayar, s. 136, n. 35.

25 Age.,s. 313.

görülür, ister tek bir kapitalist, anonim şirket ya da kapitalist ortaklığı olsun."[26]

Burada konu kapitalist denetimin, eli kamçılı esir güdücüsünün kişisel zorbalığından daha "zorbaca" olup olmadığı değil; ya da kapitalist sömürünün, rant peşindeki açgözlü feodal lordun sömürüsünden daha baskıcı olup olmadığı değil. Sermayenin üretimin üstündeki denetiminin derecesi, zorunlu olarak "despotluğun" derecesine bağlı değil. Bir dereceye kadar denetim, kişisel otoriter dayatmayla değil, makineli üretim ve iş sürecinin teknik bütünleşmesinin zorunlu kıldığı, kişisel olmayan etmenlere dayanır. (Teknik olarak bütünleşme çok abartılmamalı, çünkü bu da büyük ölçüde kapitalist birikimin zorlamasına ve mülk sahiplerinin taleplerine bağlıdır.)

Üretim araçlarının üstündeki mutlak mülkiyetiyle sermayenin elinde yeni ve saf "iktisadi" baskı araçları vardır: İşçileri işten çıkarma ya da fabrikaları kapatmak gibi. Sermayenin iş sürecini denetimi bir ölçüde doğrudan baskıcı bir güce *sahip olmamasıyla* koşullanmıştır. *Üretimde* artığı çoğaltmak amacıyla iş sürecinin karmaşık ve hiyerarşik bir sistemle denetlenmesi, artıdeğere el koyuşta baskıcı gücün yerine geçer. Özgür işçi sınıfı da aynı zamanda üretim sürecine, yeni örgütlenme ve direniş biçimlerini katar.

Kapitalist denetim değişik koşullarda farklı biçimlerde uygulanır; bu (Taylorizm gibi) en "despot" düzenlemelerden, değişik derecelerde "işçi denetimi" gibi biçimlere kadar uzanır. (Kapitalist birikimin yapısının doğasından kaynaklanan, işçi denetimine karşı durma gücü küçümsenmemelidir.) Kapitalist denetim biçimleri ne olursa olsun, temel özellikleri aynıdır. Başka hiçbir üretim sisteminde çalışma bu kadar disiplinli ve *örgütlü* değildir; hiçbir üretim sisteminde mülk sahiplerinin talepleri, bu kadar doğrudan yerine getirilmez.

O halde kapitalist üretimin örgütlenmesinde iki kritik noktanın olduğunu görüyoruz: Kapitalist toplumda "siyasi"nin özel niteliği ile siyasi alanda *ekonominin* konuşlanış biçimi.

---

26 Age., s. 316. Atını ben çizdim.

Birincisi, şimdiye kadar görülmedik biçimde üretimin ve mülk edinmenin örgütlemesi bütünleşmiştir; ikincisi, bu bütünleşmenin kapsamı ve genelliği bakımından kapitalist mülk sahibinin üretimi denetlemesi neredeyse evrenseldir.[27] Üretimdeki bu gelişmelerin doğal sonucu, geleneksel ve kamusal anlamlarda, mülk sahibi doğrudan kullanabileceği siyasi gücünden vazgeçtiği için, doğrudan üretim süreci dışında, işçilerin yaşamlarının üstündeki kapitalizm öncesi geleneksel biçimde görülen, kişisel denetimini de kaybetmiş olur. Yeni, dolaylı denetim biçimleri devletin "kişisel olmayan" eline geçer.

Yasal olarak özgür işçi sınıfı ve kişisel olmayan iktisadi güçler ile kapitalizmde kişisel ve toplumsal eylemin birçok alanı, doğrudan sınıf denetiminden çıkar ve insan yaşamı çok daha sıkı bir biçimde üretimin yörüngesine girer. Doğrudan ya da dolaylı olarak kapitalist üretimin talepleri ve disiplini, kapitalist sömürünün gereksinimlerince dayatılır; rekabet ve birikim, çok sayıda etkinliğin sermayenin emrine girmesine ve görülmedik ölçüde üretim sürecinin içinde ya da dışında *zamanın* örgütlenmesindeki denetim artar.

Bu gelişmeler farklılaşmış bir iktisadi alanın ve iktisadi yasaların göstergesidir, ama yalnızca bu gözle bakılırsa, bütün anlamı kavranmamış olur. Bunlar aynı zamanda *siyasi* alanın da dönüşümüdür. Bir anlamda üretim ve mülk edinmenin bütünleşmesi siya-

27 Kapitalizm öncesinde görülen toprak köleliğinde sömürücünün doğrudan ve sürekli olarak üretimi denetlediği öne sürülebilir; köle sahibinin iş sürecini denetlemesinin niteliği ve derecesi ile ilgili birçok soruyu bir yana bırakırsak, bir şey açıktır: Köleliğin yaygın olduğu az sayıdaki toplumda bile bu, ileri kapitalist ülkelerdeki ücretli işçilik kadar yaygınlaşmamıştı ve her zaman başka üretim biçimleriyle birlikte olmuştu. Örneğin Roma İmparatorluğu'nda eskiçağ köleliği Roma latifundiasında doruğa eriştiği zaman bile köylü üreticilerin sayısı, kölelerden fazlaydı. Bağımsız üreticilerin artı-üretimine değişik biçimlerde el konmakla birlikte, üretimin büyük bölümü, sömürücü sınıfın doğrudan denetiminin dışındaydı. Bunun tesadüfi olmadığı da söylenebilir; köleli üretim, doğası gereği, yaygınlaşamıyordu; onun yaygınlaşmasının önündeki engel, köle sayısının artmasının, doğrudan askeri gücün zorlamasına bağlı olmasıydı; ya da tersinden söylersek, kapitalist üretimin özgün evrensel niteliği ve bütün üretimi sömürünün ihtiyaçlarına göre düzenleme kapasitesi, iktisadi ile siyasi arasındaki farklılaşmayla yakından ilgilidir.

setin "özelleşmesini" temsil eder. Çünkü daha önce merkezi ya da parsellenmiş baskıcı siyasi iktidar ile ilişkilendirilen işlevler şimdi toplumsal işlevlerinden kurtulan mülk sahiplerinin özel alanına sağlam bir biçimde yerleşmiştir. Başka bir deyişle, siyaset eskiden doğrudan ilgilendiği alanlardan kovulmuştur.

Doğrudan siyasi baskı, artıdeğere el koyuş sürecinden dışlanmış ve üretim ilişkilerine yalnızca dolaylı müdahale eden bir konuma gelmiş ve artıdeğere el koyuş acil bir siyasi konu olmaktan çıkmıştır. Bu sınıf mücadelesinin odağının zorunlu olarak değişmesi anlamına gelir. Her zamanki gibi sınıf mücadelesinin merkezi konusu artı-emeğe ilişkindir. Ama şimdi bu, üretimin örgütlenmesinden ayırt edilemez. Artıdeğere el konması artık siyasi bir mücadele görünümünde değildir; mücadele, üretim ve çalışma koşullarına ilişkindir.

SINIF MÜCADELESİNİN SINIRLANDIRILMASI

Tarihin önemli bir bölümünde sınıf mücadelesinin temel konusu üretim değil, artıdeğere el konmasıydı. Kapitalizmdeki özgüllük sınıf mücadelesinin "üretim alanında" yoğunlaşmasıdır; çünkü yalnızca kapitalizmde, üretimin örgütlenmesi ile sınıf mücadelesi çakışır. Ayrıca artıdeğere el konmasının üstüne yürütülen mücadeleler, görünümde siyasi olmayan itirazlara dönüşür. Örneğin kapitalizmde ücret artışı mücadelesi yalnızca "iktisadi" bir mücadele olarak algılanabilir; ama, ortaçağ köylülerinin toprak rantlarıyla ilgili mücadelesi böyle algılanmaz. Oysa her ikisi de artı-emeğin üreticiler ile sömürenler arasındaki göreli paylarına ilişkindir. Ücretlere ilişkin mücadele ne kadar keskin olursa olsun, Marx'ın belirttiği gibi ücret ilişkisinin kendisi, sömürü ilişkisinin temeli olarak, bozulmadan varlığını korur; özel mülkiyet ve işçinin mülksüzlüğü açılarından hemen bir tehlike söz konusu değildir. Sömürü "iktisat dışı" güçlere dayandığı durumda, toprak rantına ilişkin mücadeleler hemen mülkiyet haklarını, siyasi güçleri ve yargı haklarını gündeme getirir.

Kapitalizmde sınıfsal çelişkilerin her bir üretim biriminin içine hapsolma eğilimi vardır ve bu sınıf mücadelesine özel bir nitelik kazandırır. Kendi hiyerarşisi ve otoritesi altında üretimin örgütlendiği her bir fabrika, sınıf mücadelesini kendi içine hapseder. Aynı zamanda sınıf mücadelesi doğrudan üretimin örgütlenmesinin bir parçası olur, diğer bir deyişle, üretimdeki çelişkili ilişkilerin yönetimi ile üretimin yönetimi bir bütündür. Sınıf çelişkileri üretim sürecinin bir parçası olduğu ve üretimin aksamaması için, sınıf mücadelesi *ehlileştirilmelidir.*

Sınıf çelişkileri, genellikle üretim birimi, fabrikanın dışına taşındığında, sermayenin baskı aracı oradaysa, açık savaşa dönüşür. Böyle şiddetli karşı karşıya gelişlerde bunlar doğrudan sermaye ile işçi arasında değildir. Sınıf mücadelesi ara sıra duvarların dışına taşıp sertleşince sermaye değil, devletin davranışı ile karşılaşır. Sermayenin silahlı gücü genellikle arka plandadır ve sınıf egemenliği doğrudan ve kişisel baskıcı güç olduğu durumda, "bağımsız" ve "tarafsız" devlet görünümüyle karşılaşılır.

Siyasi çelişkilerin, üretim birimindeki iktisadi çelişkilere dönüştürülmesi, kapitalizmde sınıf mücadelesinin *mahalli* ve *tekil* olmasına yol açar. Bu açıdan kapitalist üretimin düzenleniş biçimi, işçi sınıfı birliğini teşvik etmek yerine (böyle varsayılıyor), buna direnir. Bir yandan, ulusal ve ulus ötesi niteliğiyle, parçaların birbirine bağımlılığı ve çalışmanın homojenleştirilmesiyle kapitalist ekonomi, işçi sınıfı bilinçliliğinin yaygınlaşmasını ve işçi sınıfı örgütlerinin kitleselleşmesini zorunlu ve olanaklı kılar. Marksist kuram bunu sık sık vurgulamıştır. Öte yandan da, bilinçliliğin gelişmesi ve örgütlülüğün artması, kapitalist üretimin ve siyasi konuların özelleştirilmesinin merkezkaç kuvvetine karşı gerçekleşmek durumundadır.

Eğer sınıf bilinçliliğine ilişkin kuramlar bu merkezkaç etkinin sonuçlarını yeterince göz önünde tutmazsa, sanayi ilişkileri uzmanlarının gözlemlediği şu sonuca varılır: Çağdaş kapitalizmde yurtiçi ya da yerel mücadeleler azalmıyor, artıyor. İşçi sınıfı mücadelesinin yerel ölçekte yoğunlaşması, bu mücadelelerin siyasi ve evrensel niteliğini azaltabilir; ama bu zorunlu olarak işçi sınıfının

mücadele azminin azalması anlamına gelmez. Kapitalizmde iktisadi ile siyasinin farklılaşmasının çelişkili sonucu, mücadele azmi ile siyasi bilinçliliğin ayrı konular olarak algılanmasına yol açması, olmuştur.

Buna karşılık modern devrimler kapitalist üretim biçiminin az gelişmiş olduğu yerlerde gerçekleşmiştir. Bu yerlerde kapitalizm, eski üretim biçimleriyle, özellikle de köylü üretimiyle birlikte var oluyordu; üretimin örgütlenmesinde ve artı-emeğin toplanmasında "iktisat dışı" baskıların rolü vardı. Devlet, mülk sahibi sınıfların yerine geçmişti ve kapitalizm öncesi artı-ürünün toplanması gibi bir hakkı vardı. Kısaca, iktisadi mücadele ile siyasi çelişkilerin ayrışmadığı durumlarda, devlet merkezi ve evrensel bir sınıf düşmanı görünümündedir ve kitlesel mücadelenin odağındadır. Daha gelişkin kapitalist toplumlarda bile özellikle devletin"iktisat dışı" baskıları karşısında kitlesel mücadele azmi artar ve bu, devletin çalışma koşullarıyla ilgili çelişkilerde ne kadar taraf olduğuna göre değişir.

Birçok sosyalistin öne sürdüğü şu görüş ne kadar haklıdır? Gelişmiş kapitalist ülkelerde işçi sınıfının iktisadi hakları için mücadelesi, sınıf bilinçliliğinin azgelişmişliğini yansıtır. Tarihsel süreç açısından bakıldığında bundan daha azının değil, daha fazlasının olduğunu görüyoruz. Eğer salt iktisadi mücadele aşaması aşılacaksa şunu kavramamız gerekir: "Ekonomizm" adı verilen bu aşama, işçi sınıfı siyasi bilinçliliğinin olmadığını göstermekten ziyade kapitalist üretimin yapısındaki siyasi mücadele alanının ve nesnelerinin değiştiğini gösterir.

Kapitalist üretim bazı yollarla "siyasi"yi "iktisadi"ye dönüştürür. Şimdiki kapitalizmde bu eğilimin etkisini azaltacak bazı yönelimlerin olduğu doğrudur. İleri kapitalist ekonomilerin ulusal ve uluslararası bütünleşmesi, artan oranlarda kapitalist birikim sorunlarını tekil işletmelerden evrensel ekonomi alanına taşımaktadır. Şimdiye kadar devletlerin dokunmadığı ve gerçekten güçlendirdiği kapitalist sömürü gücü, sermayenin devlete artan gereksinimi nedeniyle zayıflayabilir. Sermaye, devletten kapitalist planlamaya yardımcı olmasını istemenin yanı sıra belirli sorumluluklar

yüklenmesini ya da sınıf çatışmalarını sınırlamasını; sömürücü sınıfların artık üstlenmediği ve bu nedenle ortaya çıkan olumsuz toplumsal etkileri göğüslemek üzere, bu işlevleri yüklenmesini, isteyebilir. Aynı zamanda sermaye, artan krizi nedeniyle, toplum karşıtı amaçları için devletin suç ortaklığını talep eder. Devlet gelişmiş kapitalist ülkelerde, her başarılı modern devrimde görüldüğü gibi, direnişin başlıca hedefi haline gelir. Bunun sonucunda kapitalist üretim biçiminde sınıf mücadelesine dayatılan iktisadi ve siyasi farklılaşması ve salt iktisadi mücadele, aşılabilir.

Kısaca, siyasi konuların, iktisadi konulara dönüştürülmesinden çıkarılabilecek stratejik ders, sınıf mücadelesinin başlıca iktisadi alanda ya da üretim birimlerinde yoğunlaşmaması gereğidir. Siyasi işlevlerin, sınıf ile devlet arasındaki bölüşümü, kapitalizmin gücünün bütün sivil toplumda yaygınlaştığı dolayısıyla devletin güç odağı olarak herhangi bir ayrıcalıklı rolü olmadığı, bu nedenle de siyasi hedef olmadığı anlamına gelmez. Ya da öbür uç olarak, devlet her şey demek değildir. Gerçekten bunun tersi doğrudur. Sınıf ile devlet arasındaki işbölümü, gücün yaygınlaştığını değil, tersine kapitalist sınıf egemenliğinin baskıcı "anı"nı temsil eden devletin özel olarak aşırı uzmanlaşmış biçimde toplumsal gücü tekeline aldığını gösterir. Ve böylece nihai olarak toplumdaki tüm gücün yoğunlaştığı kritik bir konumda olur.

Üretime ilişkin mücadeleler, eğer kapitalist mülkiyetin ve buna dayanarak üretimi ve sömürüyü kontrol edebildiği bu güç merkezine kadar ulaşmazsa, eksik kalır. Aynı zamanda eğer devletin kurumları ve özelleştirilerek iktisadi alana aktarılan siyasi güçler hesaba katılmazsa, yönetimle ilgili salt "siyasi" mücadeleler de eksik kalır. Bu anlamda kapitalizmde iktisadi ile siyasinin ayrıştırılması –devlet ile sınıf arasındaki işbölümü– tam da iktisadi ile siyasi mücadelenin bütünlüğünü; sosyalizm ile demokrasinin eşanlamlı olması gereğini zorunlu kılar.

BÖLÜM 2

Altyapı ve Üstyapının Yeniden Değerlendirilmesi



Üstyapı-altyapı mecazı her zaman işe yaramaktan çok, başa dert olmuştur. Marx bunu çok seyrek olarak ve sadece vecize kabilinden ya da imalı formülasyonlarında kullanmış olsa da, söz konusu benzetme, sınırlı kapasitesinin çok ötesindeki bir kuramsal ağırlığı taşır hale getirilmiştir. Bir bakıma da zaten, kısa el yazısı notlarda ortaya çıkan sorun, Engels'in, birbirleri ile ilişkileri dışsal, kendi içinde var olan alanlara ya da "düzeyler"e –iktisadi, politik, ideolojik– bölümlendirerek kullanma eğilimiyle daha da ağırlaşmıştır. Ama gerçek sorun, iktisadi alanı bağımsız bir alan olarak ele alıp, diğer alanları onun edilgen bir yansıması olarak gören Stalinist inancın, bunu Marksist-Leninist öğretinin birinci ilkesi konumuna yükseltmesi (ya da indirgemesiyle) başlamıştır. Özellikle de, iktisadi boyut, üretimin teknik güçleri ile az çok eşanlamlı, teknolojik ilerlemenin doğasındaki özgül kanunlara göre işleyen bir şey olarak kabul edilmiştir; bu yaklaşım da tarihi, teknolojik gelişmenin az çok mekanik bir süreci haline getirmektedir

Marx'ın ilk tarihsel-maddeci yaklaşımındaki bu deformasyon, Marksist tartışmanın terimlerini o zamandan bu yana belirlemiştir. Marksistler arasında yıllar içinde alevlenen anlaşmazlıkların her iki tarafı da bu kuramsal çerçeveye fena halde hapsolup kalmış durumdadır. Bazen deformasyonları Marksist kutsal kitaplar olarak değerlendirme ve Marksizmi buna göre kabul ya da reddetme eğilimi olmuştur. Bu kuramsal çerçevenin sunduğu alternatifler

arasındaki yarıklarda çalışan herhangi biri (E.P. Thompson gibi), destekleyenler tarafından da eleştirenler tarafından da aynı şekilde fena halde yanlış anlaşılabilmekte ya da bir bozukluk, bir kuramsal olanaksızlık olarak bir kenara atılmaktadır.

Altyapı-üstyapı metaforuna itirazlar genellikle bunun "indirgemeciliği" ile, hem insan unsurunu yok sayması, hem de "üstyapı ile ilgili" etkenlere, ideoloji, kültür ve politikada var olan haliyle bilince bir yer bulmada başarısız olması ile ilgilidir. Bu indirgemeciliğin düzeltilmesi en çok Marksist "hümanizm" olarak ortaya çıkmış ya da toplum "düzeyleri"nin "görece bağımsızlığı"nın, bunların ortak etkileşimlerinin vurgulanmasında, "iktisadi"nin belirlemesinin "son an"a ertelenmesinde kendini göstermiştir. Günümüz Batı Marksist kuramındaki en önemli gelişmelerden biri, Althusser'in yapısalcı Marksizmi, hümanist seçeneği reddetmekte ve diğerini bir dizi tuhaf ve kuramsal olarak karmaşık yoldan öne çıkarmaktadır.

Bir tarafta basitleştirilmiş ve mekanik bir altyapı-üstyapı modeli ile diğer tarafta belli bir bütünlüğe oturmayan "insan eylemi" arasında bir seçim yapma durumunda kaldıklarında, Althusser ve yandaşları ustaca bir çözüm buldular. Altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkileri, bir taraftan tarihsel gerçekliğin öngörülemez özgüllüğüne bağlarken, tamamen "yapısal" belirlenimler üzerinde ısrar ederek öyle bir yeniden tanımladılar ki, insanın açıklanamayan eylemlerini, toplum bilimden dışladılar. Bunu bir miktar kavramsal sihirbazlıkla başardılar; çünkü toplumsal yapıyı katı bir belirlenimcilikle açıklarken, bu alan saf bir kuramsal alana dönüştü, gerçek ampirik dünya ise –her ne kadar çoğu Althusser'ci kuramcıyı pek az ilgilendirse de– olasılıklara (bunlar açıkça reddedilse de) açık ve herhangi bir özelliğe indirgenemezliğini sürdürdü.

"Üretim biçimi" ile "toplumsal oluşum" arasındaki kritik Althusser'ci ayrım bu noktayı göstermektedir. Onların, yapısal olarak belirlendiğini varsaydığı bir üretim biçimi gözlemlenemez; gerçekte var olan toplumsal oluşum ise belirli "koşulların" sonucudur ve değişik üretim biçimlerini içinde barındırabilir. Herhangi bir

üretim biçiminde değişik "göreli (mutlak?) özerk" yapısal düzlemler olabilir; bunlar hiç de önceden belirlenmiş olmayan sonsuz sayıda değişik yolla ortaya çıkabilir. Yapısalcı kuramın determinizmi ile tarihe atfettiği rastlantısallık arasındaki basit ikiliğin sonucunda, Althusser'cilerin tarihle ilgili çok az yazı yazmalarına karşılık, yanıltıcı bir biçimde gözlemlenebilir dünya ile ilgili katı yorumlar ortaya çıktı; en basit tanımlara bile kuramsal giysiler giydirildi, yapı kuramından türetilen ve son derece genişletilen sınıflandırmalarla, nedensellik açıklamalarına girişildi.

O halde Althusser'ci Marksizm, Marksist kuramsal tartışmanın terimlerini, Stalinist ortodoksluğun oluşturduğu alandan uzaklaştırma konusunda çok az şey yapmıştır. Altyapı-üstyapı modelinin mekanikliği sürdürülmüş ve toplumsal yapının birbirinden kopuk, sürekliliği olmayan, dışsal olarak ilişkilendirilen "etkenler", "düzeyler" ya da "anlar"la kavramlaştırılması korunmuştur; altyapı ile onun üstyapıdaki yansımaları arasındaki mekanik olarak belirleyici ilişkiler, yapı ile tarih arasındaki katı ayrım ve iktisadi belirlenimlerin sonu gelmez bir biçimde görülemeyen bir "son an"a ertelenmesi ile gerçek dünya ile örtüşmeyen bir hale getirilmiştir. Yapısalcı kavramsal araçlar, ayrıca, "iktisadi"nin "toplumsal" ve "tarihsel"den ayrılmasını teşvik etme eğiliminde olmuş, bu da sık sık "iktisadi"nin teknolojiyle özdeşleştirilmesi sonucunu doğurmuştur; ve yapısalcı eğilimdeki Marksistlerin, sürekliliği olmayan, kendi içinde var olan ve durağan yapı dizileri halinde gördükleri dünyada eksik olan tarihsel dinamizmi sağlamak üzere teknolojik determinizme yöneldiklerini görmek şaşırtıcı olmamaktadır.

Gene de Marksistler, Stalinizmi çevreleyen tartışmaların sahte alternatiflerini ve mekanik altyapı-üstyapı modelini terk etmeden, "kaba ekonomizm"den ya da "kaba indirgemecilik"ten şöyle sakınabiliyordu: Tek yapmaları gereken, yapı ile tarih, mutlak determinizm ile indirgenemez rastlantısallık arasındaki keskin Althusser'ci ikiliği benimsemekti. "Deneyselcilik" ile ilgili Althusser'ci hor görmeye karşın –ya da tam da bu yüzden (en

azından, tam da temel aldığı kavramsal ikilik nedeniyle)– gerçeğe ilişkin olarak aynı anda en saf kuram ve en katıksız deneyselcilik ile iştigal etmek bile mümkün olabilmiştir.

Evet, bu eğreti sentezin parçalanması an meselesiydi. Nihayet Althusser'ciliğin sahte alternatifleri, yenileriyle değiştirdiği –ya da yedeklediği– anlaşıldı. Marksistlere yapı ile tarih, mutlak determinizm ile indirgenemez rastlantısallık, saf kuram ile katıksız deneyselcilik arasında bir seçim sunuluyordu. O halde, Althusser okulunun en saf kuramcılarının, post-Althusser'ci kuşağın en katıksız deneyselcileri haline geldiğine –en azından kuramsal açıdan– şaşırmamak gerek. Daha önce en bağnaz anti-"tarihselci"ler, anti-"deneyselci"ler olan Hindess ve Hirst gibi yazarların çalışmalarında, yapının mutlak ve koşulsuz belirlemeleri, yerini belirli "koşulların"un mutlak ve değiştirilemez olasılığına bırakmıştır.[1] İktisadi ile politik arasındaki "örtüşmezlik"e ilişkin "post-Marksist" sav –ve bunun sonucu olarak sınıf politikalarının terk edilmesi– sadece kaba altyapı-üstyapı modelinin değil, bu talihsiz mecazı doğuran karmaşık tarihsel maddeci sezilerin de reddedilişi, aslında Althusser'ci yaklaşımın diğer yüzünden ibarettir.

Sonuç, Marx'ın kendisini de kuramsal olanağın menzilinden çıkarma tehditi yaratan, tamamen deforme olmuş bir tartışma çerçevesidir. "Post-Marksist" referanslara göre, örneğin –genellikle teknolojik determinizm olarak kavranan– "kaba ekonomizm"i reddederken, bir yandan da hâlâ sınıf politikalarına, tarihte sınıf çelişkisinin merkezde olduğuna ya da sosyalizm mücadelesinde işçi sınıfının önceliğine inanmaya devam etmek mümkün değildir. Eğer birleşmiş, devrimci bir işçi sınıfı, kapitalizmdeki üretici güçlerin doğal gelişiminden tam olgunlaşmış biçimde çıkmamışsa, işçi sınıfı ile sosyalizm arasında ve hatta iktisadi şartlar ile politik güçler arasında organik, "ayrıcalıklı" bir bağlantı bulunmamaktadır. Başka bir deyişle ve bir kez daha, basit, mutlak ve mekanik belirlenimin olmaması durumunda mutlak rastlantısallık vardır. Marx ve tarihsel maddecilik defteri de böylece kapanmaktadır.

---

1 Hindess, Hirst, vd., ile ilgili bu savlar şu kitabımda daha geniş biçimde geliştirilmiştir: *The Retreat from Class* (Londra, 1986) [*Sınıftan Kaçış*, 2006].

Edward Thompson defteri de öyle; çünkü belki herkesten çok o, kabul edilen alternatiflerin hiçbirine uymadığı için, son yıllarda Marksist tartışmalardaki çatlaklara düşmüş durumdadır. Bu, elbette, Thompson'un görülmezden gelindiği, değersiz görüldüğü veya yeterince değerli görülmediği anlamına gelmemekte ama hem eleştirmenlerinin, hem de hayranlarının onu genellikle eldeki kategorilerden birine sokmaya çalışarak yanlış değerlendirdiği anlamına gelmektedir. "Kaba ekonomizm" ile "Marksist hümanizm" arasındaki çatışmada o, iktisadi kanunların, keyfi insan iradesine ve eylemine yol açtığını düşünen bir hümanisttir. Althusser'ciler ile kültürcüler arasındaki tartışmada Thompson, yapısal belirlenimlerin "tecrübe"de eridiğini savunan bir kültürcü –hatta bunu ilk savunan– olarak değerlendirilir. Ve mevcut tartışmalarda, "söylem" felsefecileri tarafından da aynı ölçüde yanlış anlaşılır; ya "sınıf indirgemecileri" kampına dahil edilmeye ya da kaba ekonomizmle ilgili sağlıklı bir hoşnutsuzluğa sahipken ve ideoloji ile kültürü takdir etmekteyken hâlâ sınıfın merkeziliğine dair akılcı olmayan bir inancı koruyan kuramsal bir bozukluk olarak bir kenara atılır. Thompson, tartışmanın egemen terminolojisine hapsolmayı kabul ederek bu yanıltıcı sınıflandırmaları, bir ölçüde, kendisi davet etmiştir; ama kuramsal meselelerdeki net açıklamalarında ve daha da büyük boyutlarda tarihsel çalışmalarında, bu sahte seçeneklerin sistematik olarak sakladığı Marksist bir geleneğin kayıp ilmikleri bulunmaktadır.

ÜRETİM BİÇİMLERİ VE TOPLUMSAL OLUŞUMLAR

Thompson'un tartışmalı Althusser eleştirisi ve özellikle onun Althusser'ci üretim biçimi ve toplumsal oluşum kavramları üzerine söyledikleriyle başlayalım. *The Poverty of Theory*'de Thompson, Althusser'i, kaba ekonomist bir yaklaşımla olmasa da, soyut bir biçimde ele aldığı sermayenin yasalarının "bir toplumsal oluşumun bütün ilişkilerinin"[2] yerini tutacağını iddia ettiği için ve üretim biçimini, toplumsal oluşum ile özdeştirdiği için –örneğin kapita-

2 E.P.Thompson, *The Poverty of Theory* (Londra, 1978), s. 346

list üretim biçimini kapitalizm ile özdeşleştirilmesi– eleştirmektedir. Başka bir deyişle Althusser, Thompson tarafından, Marx'ın da "*Grundrisse*'de karşılaştığı" gibi, sermayeyi, kendini tarihsel süreçte ortaya çıkaran ve "sermayenin ilişkilerinin bütünlüğünde" kapitalist toplumun bütününün var olduğu görüşü yani bu "Hegelci düşünce"si nedeniyle eleştirilmektedir.

Bu eleştiri, öyle görünüyor ki, hiç de yerinde değildi; çünkü Perry Anderson'un belirttiği gibi, Althusser ve Balibar, toplumsal oluşum kavramını, "üretim biçimi"nden özellikle ayırarak, "Marksist metinlerdeki toplumsal oluşum ile onun iktisadi altyapısı arasındaki hiç değişmeyen karışıklık"ı[3] düzeltmek amacındaydılar. Althuserciler, "toplumsal oluşum" kavramını, Hegelci "toplum" kavramının yerine tercih etmiştir; çünkü Hegelci kavramda –"Hegelci döngüsel bütünlük kavramı, yanıltıcı bir basitlik ve birliğe dayanıyordu.

> Herhangi bir toplumda insan pratiğinin çeşitliliği, bunun sadece iktisadi pratiğe indirgenemeyeceğinin güçlü bir göstergesidir. Bu sorun, Thompson'un altyapı ve üstyapı ile ilgili endişelerine yol açan şeydi: Sermaye'nin yalın iktisadi yapısı ile (Fransız, İngiliz ya da Amerikan) kapitalizmin toplumsal, politik, kültürel ve ahlaki yaşamının karmaşık dokusu arasındaki fark.[4]

Başka bir deyişle, diyordu Anderson, Thompson hasımlarını, "ilk onların tanımladığı hatayı yapmakla suçluyordu."

Aslında Thompson'un haklı olduğu önemli bir nokta var. Althusser ve Balibar tarafından üretim biçimi ile toplumsal oluşum arasındaki farkın ortaya konuş biçimi, karışıklığı düzeltmek yerine daha da artırmıştır. Düzeltmeleri, bir yandan, altyapı-üstyapı metaforunda düzeltmeyi amaçladıkları hataları sadece yeniden üretmiştir; diğer yandan da, bu metaforu, iletmeyi amaçladığı değerli sezilerden yoksun bırakmışlardır.

Althusser'ciler tarafından kavranışı ile "üretim biçimi"nde kuramsal olarak, değişik iktisadi, politik ve ideolojik "düzeyler"i içeren bütün bir toplumsal yapı bulunmaktadır. Althusser ve Balibar

3 Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism* (Londra, 1980), s. 67

4 Age., s. 68.

açısından "üretim biçimi" kavramının aslında bu bütünlükle eşanlamlı olduğu çok açık olmayabilir; ama kuşkusuz bu, bir toplumsal bütünlüğün –iktisadi, politik ve ideolojik ilişkilerinin bütünlüğünde "kapitalizm"– kuramsal olarak dayanabileceği temeli oluşturmaktadır. Althusser'ci kökene dayanan diğer önde gelen kuramcılar için –özellikle Nicos Poulantzas– "üretim biçimi"nin kendisi açık bir biçimde bu bütünlüğü karşılamaktadır:

> *Üretim biçimi* derken, genellikle iktisadi (örneğin, dar anlamıyla üretim ilişkileri) olarak gösterileni değil, bunun yerine, bir araya geldiklerinde anlar ve düzeyler olarak (örneğin üretim biçiminin yöresel yapısı) görünen çeşitli yapı ve uygulamanın belirli bir bileşkesine işaret etmeliyiz. Engels'in şematik biçimde ortaya koyduğu gibi bir üretim biçimi farklı düzey ve anlardan oluşmaktadır; iktisadi, politik, ideolojik, kuramsal.[5]

Bu kuramcılar tarafından kullanıldığı biçimiyle "toplumsal oluşum" kavramı, üretim biçimi ile onun kapsadığı toplumsal bütünlük arasındaki ilişkiye karşı çıkmayı amaçlamamaktadır -örneğin, kapitalist üretim biçiminin, ilişkilerinin bütünlüğündeki kapitalizme eşit olduğuna karşı çıkmayı amaçlamamaktadır. Toplumsal oluşum kavramı, bunun yerine, tarihsel olarak var olan herhangi bir özel toplumsal varlığın "saf" olmadığına işaret etmektedir; örneğin, var olan hiçbir toplum, saf ve basit bir biçimde kapitalist üretim biçimini temsil edemez. Ya da, başka bir biçimde söylemek gerekirse, "üretim biçimi, gerçekte güçlü anlamda var olmayan soyut –biçimsel bir nesneyi oluşturmaktadır."[6] Gerçekten var olan sadece saf olmayan "toplumsal oluşumlar"dır ve bunlar, bir arada var olan pek çok üretim biçimini, onları oluşturan tüm "düzeyler" ile ve hatta pek çok "göreceli olarak bağımsız" üretim biçimi parça-

5 Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (Londra, 1973), s. 15. Poulantzas'ın bu üretim biçimi kavramı için Engels'in yetkisine başvurmasının pek az savunulabilirliği vardır. Engels'in "unsurlar"a atıfı - konumsal olarak ayrı ve kendi içinde var olan alanlar ya da "düzeyler" olarak "ikisadi"nin, "politik"in, vs. ele alınışına katkıları olmuş olsa da - herhangi bir toplumsal bütünün tarihini birlikte belirleyen çeşitli güçler için geçerlidir; ama bu, "üretim biçimi" tanımının kendisinde görülmez.

6 Age.

cığını da kapsamaktadır. Bir toplumsal oluşumu meydana getiren değişik unsurlar, birbirlerine göre farklı aşamalarda bile olabilir.

Böylece, kendi içinde var olan iktisadi ve üstyapısal düzeyler arasındaki yekpare ve katı bir biçimde belirlenmiş yapısal ilişkiler, kuramsal olarak oluşturulmuş üretim biçiminde var olmaya devam eder; ama tarihsel dünyada bu yapısal blok sonsuz biçimde parçalanmış ve yeniden birleşmiş olabilir. Sanki tarihteki "gerçek, somut" toplumsal oluşumlar, iç mantıksal yapıları kuramsal olarak belirlenmiş unsurlardan oluşmaktadır; tarihsel süreçler bu unsurları sadece çeşitli biçimlerde (keyfi ve rastlantısal?) kırıp tekrar birleştirirken. O halde tarihsel çözümleme, herhangi bir toplumsal oluşumu meydana getiren üretim biçimi birleşimlerini ve üretim biçimi parçacıklarını tarif ve tasnif etmenin pek ötesinde bir şey yapamaz.

Bu kuramsal çerçevenin uygulama ile ilişkili sonuçları Poulantzas'ın kapitalist toplumdaki politika sorununa yaklaşımı ile parlak bir biçimde ortaya konmuştur. Poulantzas, bir toplumsal yapının bütününün –iktisadi, politik, ideolojik ve kuramsal düzeyler ile– "soyut-biçimsel" üretim biçiminde bulunduğu ilkesini tesis etmiş olarak, kuramsal olarak kapitalist üretim biçiminin "politik anı"nı oluşturmaya ve yapısal olarak bu üretim biçimine uyan devlet "tipi"ni üretmeye girişir. Bu işte, devlet ile farklı üretim biçimi düzeyleri arasındaki bağlantıların kuramsal olarak oluşturulması ve devletin kapitalist "tipi"ne özgü karakteristiklerin öne çıkarılması da gerekmektedir.

Bu tartışmanın sonucu paradoksaldır. Üretim biçimi "düzeyleri" arasındaki bağlantı ve özellikle kapitalist üretim biçimi ile devletin kapitalist "tipi"nin birbirine uygunluğu, "gerçek-somut" bir şeyden çok "soyut-biçimsel" bir şey gibi görünmektedir; üretim biçiminin unsurları "yapısal" olarak ilişkili olabilir ve tarihsel olarak ilişkili olmaları zorunlu değildir. O halde bir tarafta yapısal mantık, tarihsel gerçeğe baskın çıkar. Diğer tarafta, devlet ile tarihsel olarak var olan toplumsal yapılardaki üretim biçimi arasında gerçekten hüküm süren ilişkilerin, bu yapısal mantık ile pek fazla ilgisi olmayabileceği ve bunların neredeyse tesadüfi olabileceği görülmektedir. Üretim biçiminin "soyut-biçimsel" alandaki kaçınıl-

maz yapısal mantıkla ilişkilendirilmiş parçaları, tarihsel gerçeklikte kolayca birbirinden ayrılabilir.

O halde bir devlet, kapitalist üretim ilişkileri ile bağlantısından dolayı değil, kuramsal olarak üretilmiş yapısal özelliklerinden dolayı kapitalisttir. Böylelikle, kapitalist üretim ilişkilerinin henüz hüküm sürmediği bir toplumsal oluşumun gene de bir "kapitalist" devlet ile karakterize edilebileceği söylenebilir.

Aslında bu, Poulantzas'ın Avrupa mutlakiyetçiliğini tarifidir.[7] Mutlakiyetçi devlet, bu devlet ile temelindeki kapitalist üretim ilişkileri arasındaki herhangi bir gerçek ilişkiden dolayı değil (Poulantzas, bu aşamada kapitalist üretim ilişkilerinin çok ham olduğunu söylerken sıkıntılıdır), Poulantzas, kuramsal olarak ve keyfi bir biçimde, kapitalist üretim biçimine az ya da çok uygun düşen, belirli biçimsel yapısal karakteristikleri gördüğü durumlarda, kapitalist devlet tipi tanımı yapmaktadır.[8]

Bu kuramsal ilkelerde hem fazlasıyla katı bir determinizm, hem de çok fazla keyfilik ve rastlantısallık bulunmaktadır; başka bir deyişle, fazla soyut, neredeyse idealist kuramsal belirlenimcilik ve çok az tarihsel nedensellik vardır. Bir tarafta altyapı-üstyapı modelinin mekanik basitleştirilişi sapasağlam yerinde bırakılmış, diğer tarafta bu metaforun, maddi şartlar ve üretim ilişkilerinin tarihsel

---

7 Age., s. 157-67.

8 Mutlakiyetçiliği bir biçimde kapitalizmin öncesi ya da gücünü yitiren bir feodal sınıf ile yükselen burjuvazi arasındaki geçici dengenin yansıması olarak değerlendirmek Marksistler arasında yaygın yapılan bir şey olmuştur ve bu, feodalizmden kapitalizme geçişle ilgili soruyu kapitalizmin feodalizmin içindeki bir aralıkta serbest bırakılmayı bekleyerek var olduğunu farz ederek sorma eğilimini yansıtmaktadır. Yapısal Marksizm, tam da açıklanması gereken şeyi varsayıyor, özellikle, herhangi bir üretim biçimi kırıntısının - hiçbir açıklamaya veya bir süreçten bahsetmeye gerek görülmeksizin - herhangi bir toplumsal oluşumda mevcut olduğunu, orada öylece "egemen" olmayı beklediğini varsayıyor. Kapitalizmin yükselişi basitçe ve totolojik olarak, kapitalist üretim biçiminin veya bu üretim biçiminin kayda değer bir parçasının (devletin kapitalist "tipi" gibi?), ilgili toplumsal oluşumları meydana getiren üretim biçimlerinin bileşiminde zaten var olduğu ileri sürülerek "açıklanabilmektedir." Althusser'ciliğin bu yanının ve onun kaynaklandığı Marksist geleneğin kıyasıya bir eleştirisi ile birlikte, bu tarih görüşünün "burjuva" tarih yazıcılığındaki ve ideolojisindeki kaynaklarını ortaya koyan güçlü bir yaklaşım için bakınız: George Comninel, *Rethinking the French Revolution* (Londra, 1987).

süreçler üzerindeki etkisine ilişkin kritik sorulardan kaçınılmıştır. Aslında kuramsal uyuşma önkabulüyle, gerçek tarihsel ilişkilerin gizlenmesine göz yumulmuştur.

Bütün bunlar, Marx'ın üretim ilişkileri ile politik biçimler arasındaki bağlantıya dair değerlendirmesi ile keskin bir çelişki içindedir.

> Belirli bir iktisadi biçimde, ödenmeyen artıdeğerin, üreticiden çekilip alınması, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkiyi belirler; bu ilişki doğrudan doğruya üretimden kaynaklanır ve bu da belirlenen unsurları etkiler. (...) Bu, her zaman üretim koşullarına sahip olanlar ile üreticiler arasındaki doğrudan bir ilişkidir (...) işte bu, bütün toplumsal yapının ve bununla birlikte siyasi egemenlik ve bağımlılık ilişkilerinin ve belirli bir devlet biçiminin en temelindeki gizdir. (...) Aynı iktisadi temel –temel şartları açısından aynı– sayısız farklı ampirik şarttan dolayı görünümde sonsuz, çeşitlilik gösterebilir. Gerçek ise verili durumların ampirik çözümlemesiyle anlaşılabilir.[9]

Bu pasajdan bölümler Poulantzas tarafından sık sık alıntı olarak kullanılmış olsa da, buradaki yaklaşım, "üretim biçimi" ile "toplumsal oluşumlar" arasındaki Althusser'ci ayrımdan oldukça farklı bir kavramsal çerçeveyi ortaya koymaktadır. Bu pasaj, ne Althusser'ci üretim biçiminin mekanik determinizmini, ne de toplumsal oluşumun keyfi rastlantısallığını ifade etmektedir. Bunun yerine, hem ampirik gerçekliğin karmaşık çeşitliliğine değinmekte, hem de onun içinde üretim ilişkilerinden çıkarılan bir mantığın işleyişini vurgulamaktadır.

Marx'ın, Althusser'cilerin "toplumsal oluşum"a çevirdiği kavramı, (kavramın, son zamanlarda üstlendiği kuramsal yükü taşımasının amaçlanıp amaçlanmadığından bağımsız olarak) Althusser, Balibar veya Poulantzas'ınkinden temelde farklı bir biçimde kullandığı açıkça görülmektedir.

Althusser'ci kuramda merkezi önemi olan bir konuya ilişkin Marx'ın görüşleri şöyledir:

> Tüm toplum biçimlerinde [içinde yer aldığı bağlamda, *Gesellschaftsformen*'ın "toplumsal oluşum"dan daha az yanlış yön-

9 Karl Marx, *Capital III* (Moskova, 1971), s. 791-3.

lendirici bir çevirisi], belirli tür bir üretim, diğerlerine göre egemen konumdadır; dolayısıyla bu üretim biçiminin ilişkileri, diğerlerini etkiler ve onları bir sıraya dizer. Bu genel ışıklandırma, diğer tüm renkleri etkisine alır ve özelliklerinin değişimine yol açar. Bu, içinde yaşayan her varlık için geçerli özel bir yerçekimini belirleyen belirli bir ortamdır.[10]

Marx'ın "toplum biçimleri"nden ne kastettiğini açmak yararlı olacaktır. Buna, "kırsal toplumlar", "antikçağ toplumları", "feodal düzen" ve "modern burjuva toplumu" dahildir. Yukarıdaki pasaj başka ne anlama gelebilir olursa olsun –ve Marx'ın formülasyonlarından ne tür sorunlar çıkıyor olursa olsun– anlamı şudur:

1. "Toplum biçimi", feodalizm (feodal düzen) ya da kapitalizm (burjuva toplumu) gibi bir şeye ilişkin kullanılmaktadır; "Sanayi Devrimi sırasında İngiltere" (Poulantzas'ın "toplumsal oluşum" örneklerinden biri) gibi özel ve özgün "somut" bir olgu ile ilişkili olarak değil, ortak bir tür sosyo-tarihsel mantığı olan benzer bir dizi somut olgu ile ilişkili olarak kullanılmaktadır.

2. Pasajın amacı, her şeyden önce, bir "toplumsal oluşum"un "heterojenliği"nin değil, "birliği"nin vurgulanmasıdır.

Bu, birçok üretim biçiminin, belirli bir üretim biçiminin egemenliğinde olması meselesi değildir; ama örneğin üretimin farklı dallarının, ağır basan dalın özel niteliğine göre etkilenmesidir: Feodal toplumda tarımın –köylü üretimi ve feodal sömürü ile tanımlanan– özel doğası, sanayinin doğasını etkilemektedir; "burjuva toplumu"ndaki sanayinin özel doğası –sermayenin egemenliğindeki sanayi– tarımın doğasını etkilemektedir. Marx'ın yukarıdaki bağlamda kullandığı biçimle bu kavramın oldukça sınırlı, dar bir uygulama alanı bulunmaktadır, ama bu kullanış biçimi, daha sonraki, daha geliştirilmiş –*Capital*'in 3. cildinde ortaya koyduğu– görüşler ile tutarsızlık içinde değildir.

Bütün bunlar birlikte ele alındığında, *Capital* ve *Grundrisse*'den bu pasajlar, üretim ilişkilerinde birleşen, kendini –toplumun ampirik gerçekliğinin karmaşık çeşitliliği içinde– tüm topluma kabul ettiren bir mantık olduğunu (bizi "feodal düzen" veya "kapitalist

10 Karl Marx, *Grundrisse*, çeviri M. Nicolaus (Harmondsworth, 1973), s. 106-7.

toplum"dan söz etmeye yönelten, ama özel feodal ya da kapitalist toplumları "toplumsal, politik, kültürel ve ahlaki hayatın karmaşık dokusundan" da yoksun bırakmayan bir biçimde) ifade etmektedir.

Thompson, Marx'ın "Grundrisse'deki yüzü" ile ilgili çekincelerine karşın, Marx'ın yaklaşımını güzelce özetleyerek bir farkı ortaya koymaktadır. Thompson, Marx'ın kavradığı biçimiyle tarihsel maddeciliğin "derin önsezisi"nin kapitalist toplumun basitçe "ilişkilerin bütününün sermayeden ibaret" olmadığını, "kapitalist sürecin mantığının toplumun tüm faaliyetlerinde ifadesini bulduğu ve bu mantığın toplumun gelişimi ile biçimlenişi üzerinde belirleyici bir baskı uyguladığı"nı ortaya koyduğunu, "bizi bunun kapitalizmden ya da kapitalist toplumlardan söz etmeye yönelttiği"ni belirtmektedir.[11] Thompson, "kendini giderek ortaya çıkaran sermaye Düşüncesi" öneren bir yapısalcılık ile "gerçek bir tarihsel süreç" ile uğraşan tarihsel maddecilik arasında kritik bir fark olduğunu savunmaktadır.

O halde Thompson, Althusser'i eleştirisinde en azından yarı yarıya haklıdır; Althusser tarihi, yapının içinde erittiği için değil, tam tersine, bir taraftan kapitalist üretim ilişkisini kapitalizm ile özdeşleştiren bir tür yapısalcılığa bağlanırken, bunun işleyişini saf kuramın alanına alıp, tarihi az ya da çok, kendi başına bıraktığı için. Aslında Thompson'un kendisi de Althusser eleştirisini *The Poverty of Theory*'den çok daha az bilinen ama aynı dönemde yazılmış bir makalesinde hemen hemen tam bu terimlerle formüle etmiştir: Althusser'ci kuramda, diye yazmaktadır, "bu kuramın 'görece özerklik' ve 'son anda belirlenim' üzerindeki vurgusuyla, tarihsel ve kültürel maddeciliğin sorunları çözülmekten çok hasıraltı edilmekte veya atlanmaktadır; son anın yalnız saati de asla çalmadığından, bir ara ve aynı zamanda kurama göstermelik bir saygı sunabilir ve uygulamada yok sayabiliriz."[12]

Üretim biçimi ile toplumsal oluşum arasındaki Althusser'ci ayrımın, kaba ekonomist ve indirgemeci altyapı-üstyapı modeli-

11 Thompson, *Poverty of Theory*, s. 254.

12 Thompson, "Folklore, Anthropology and Social History", *Studies in Labour History Pamphlet* (1979), s. 19 (ilk yayınlanışı: *Indian Historical Review*, 3 (2) (1978), s. 247 - 66).

nin gölgesinde yetiştirilmiş Marksistleri tarihsel olanın somutluğuna ve toplumsal hayatın karmaşıklığına daha duyarlı kılma amacında olduğu önermesinde biraz doğruluk varsa da, bu ancak yarı yarıya doğrudur; çünkü söz konusu ayrım ancak yapı ile tarih arasına bir takoz sokarak ve belirlenim ile rastlantısallık arasında –tarihin açıklanmasında yapısal belirlenimleri az ya da çok işlevsiz bırakan ve bunun sonucunda tarihsel maddeciliği tarihsel süreci açıklamanın bir yolu olmaktan çıkaran– katı bir ikilik yaratarak amacına ulaşır. Bu, bizzat Marx'ın ortaya attığı meselenin atlanmasından başka bir şey değildir: Üretim biçimleri mantığına göre, tarihsel olanın özgüllüğü ve insanın eylemi, nasıl açıklanacak?

İKTİSADİ DETERMİNİZME KARŞI TARİHSEL MADDECİLİK

Edward Thompson'ın tarihselliğe ilişkin çalışmalarında üstüne gittiği tam da bu meseledir. Kuramsal yaklaşımları, tarihsel uygulamalarını aydınlatmada her zaman yararlı olmamaktadır -kısmen, Marksist tartışmada egemen olan terimlerin önerdiği sahte seçeneklerin tuzağına zaman zaman bilerek düştüğü için.[13] Ancak burada bile, Marksist kuramı, Hobson seçeneklerinden kurtarıp özgürleştirecek ve Marx'ın gösterdiği verimli yola tekrar oturtacak kadar çok şey vardır. Thompson'un yıllar içinde altyapı-üstyapı

13 Bu, hiçbir yerde, Thompson'un Marx'ın "Grundrisse yüzü" ile ilgili hoşnutsuzluğunda ve Marx'ın politik iktisadı çözümlemesinde olduğundan daha parlak ortaya konmamıştır. Marx'ın tarihsel maddeciliğin tam gelişmiş ilkelerini ortaya atışının tam da onun politik iktisadı eleştirisinde olduğunu Thompson'un görmemesini açıklamak ise zordur. Aslında bunun, Marx'ın, Thompson'un tarihsellik ile ilgili kendi çalışmalarında en değerli bulduğu ilkeleri ortaya koyduğu yer olduğu da söylenebilir. Buna karşın *The German Ideology*, tarihsel maddeciliğe tüm hayati katkılarına karşın, hâlâ burjuva tarih yazıcılığına görece eleştirel olmayan bir yakınlığın izlerini taşımaktadır. (Marx'ın eleştirel olmayan tarih yazıcılığı ile farklı görüşlerinin tam olarak öne çıktığı politik iktisat eleştirisi arasındaki farka ilişkin tartışma Comninel'in *Rethinking the French Revolution*'unda yer almaktadır.) Thompson'un kör noktası, belki, - bizi kabaca indirgemeci bir ekonomizm ile Marx'ın politik iktisat "yüzü"nü terk etmek arasında bir tercih yapmaya zorlayan - Stalinist kuramdan kaynaklanan karşıtlıkları kabul etmekte aceleci davranması ile açıklanabilir.

metaforu üzerine açık ifadelerinde, özellikle birkaç şeyin altını çizmek gerek. Onun, insanın eyleminin ve bilincinin kabaca indirgemeci ekonomizmin cansız elinden kurtarılmasını her zaman ne kadar önemsediği iyi bilinmektedir ve bu noktayı şu anda tekrarlamaya gerek yok. "Deneyim" ile ilgili çalışmaları de fazlasıyla ilgi çekmiştir; bu ilginin sonuçları genellikle yanlış yönlendirici olmuş olsa da.[14] Thompson'un "hümanizmi"i vurgulanırken gözden kaçan onun tarihsel süreçlerdeki yapısal belirlenimleri, yapısalcı eleştirmenlerinden daha aydınlatıcı biçimde görüp, kabul etmesidir.

Kendi içinde var olan, konumsal olarak ayrı ve sürekliliği olmayan kutular olarak kavranan "düzeyler" ile mekanik altyapı-üstyapı modeli sadece iki kabul edilemez seçeneğe izin vermektedir: Ya ortodoks, –temel "iktisadi" kutusunun "üstyapısal" kutularında yansıdığı görüşündeki– basit indirgemeciliğe bağlanırız; ya da "kaba ekonomizm"den ancak "iktisadi"nin belirleyişini sonsuz uzaklıktaki "son an"a erteleyerek (tarihte geçersiz olan, yapının katı belirlenimlerini yorumlayarak elde edilen bir sonuç) kaçınabiliriz. Bu iki aşırı uç arasında, tarihsel karmaşıklığı ve özgüllüğü tam olarak kabul ederken, bir yandan da (Thompson'dan alıntı yaparsak) "daima orada olan" –sadece "son anda" değil, "nedenselliğin (...) semalarında unutulabilecek (...) son noktadaki nedensilliğin alanına itilmiş olarak" değil, "sadece dönemsel olarak etkili "değil, her zaman etkili olan[15]–"iktisadi" belirlenimler için pek az yer bulunmaktadır.

Bu, tarihsel olanın özgüllüğü ile tarihsel maddeciliğin anlamamızı istediği, tarihsel sürecin daima var olan mantığı arasındaki zor diyalektiktir. Thompson'un her zaman anladığı anlamda bir "iktisadi" kavram gerekiyor; "iktisadi", "maddi" ile "toplumsal"ın karşı karşıya getirildiği ayrı bir "bölgesel" alan değildir; bu kavramın kendisi zaten toplumsala indirgenemez –gerçekten de "maddi" kavramı, toplumsal ilişki ve pratiklerle

14 Thompson ve özellikle onun Dobb, Hilton, Hill vd. ile bağlantılı Anglo-Marksist tarih yazıcılığı geleneği ile ilişkisi üzerine mükemmel bir tartışma için bakınız Harvey J. Kaye, *The British Marxist Historians* (Oxford, 1984).

15 Thompson, "The Peculiarities of the English", *The Poverty of Theory*, s. 81 – 2.

oluşmuştur. Bunun da ötesinde "altyapı" –üretim süreci ve ilişkileri– sadece "iktisadi" değildir; aynı zamanda yasal-politik ve ideolojik ilişkileri ve biçimleri içerir ve bunlar mekânsal olarak ayrı bir üstyapıya havale edilemez.

Eğer altyapı-üstyapı mecazı bu bakış açılarının tümünü kapsayacak hale getirilebilirse sorun yok demektir; ama Thompson'a göre, açıklamayı amaçladığı ilişkileri belirsiz hale getirdiği için bu kötü bir mecazdır. Bu talihsiz mecazla ilgili olarak Thompson şunu önermektedir: "Yön tabelasının yanlış yönü gösterdiğini söylemeliyiz, ama bir yandan da yönünü yanlış gösterdiği yerin var olduğunu kabul etmeliyiz."[16] O yer, üretim biçiminin içinde barındırdığı "insan ilişkilerinin çekirdeği", toplumun her "düzey"inde mantığını dayatan ilişkilerin çekirdeğidir. Thompson, Raymond Williams'ın *The Long Revolution*'u ile ilgili bir yorumunda şöyle yazmaktadır:

> Kâr amaçlı kapitalist üretim biçiminden söz ettiğimizde, aynı zamanda, karakteristik insan ilişkilerinin bir çekirdeğine değiniyoruz –bu üretim biçiminden ayrılamaz olan ve Bay Williams'ın 'sistemi'nin bütününde eşzamanlı olarak ifadesini bulan sömürü, egemenlik, açgözlülük ilişkileridir. Tarihsel dönemin sınırları içinde, dönemin kendisini aşamadığımız takdirde aşılamayacak olan karakteristik gerilimler ve çelişkiler bulunmaktadır: Bir iktisadi mantık *ve* bir ahlaki mantık bulunmaktadır ve hangisine öncelik verdiğimizi tartışmak boşunadır, çünkü bunlar aynı "insan ilişkileri çekirdeği"nin farklı ifadeleridir. O halde kapitalist veya burjuva kültürü kavramını yararlı duruma getirebiliriz.[17]

Üretim ilişkilerinin, belirleyici bir iktisadi "altyapı"dan türemiş bir üstyapıya doğru yukarı çıkan bir biçimde değil de, toplumun tüm "düzeyleri"nde "eşzamanlı olarak ifadesini bulduğu" formülünde kuşkusuz boşluklar bulunmaktadır. Eşzamanlı belirlenim, belirlenimsizlik, hatta nedenselliğin hiç olmaması olarak yorumlanabilir. Ama Thompson'un eşzamanlılık kavramı bundan

16 "An Open Letter to Leszek Kolakowski", Thompson, *The Poverty of Theory*, s. 120.

17 E.P. Thompson, "The Long Revolution, II", *New Left Review* 10 (1961), s. 28 – 9.

daha inceliklidir.[18] Gördüğümüz gibi o, tartışmasını, hem tarihsel özgüllüğü eritip yok eden indirgemeci nedensellik kavranışlarına, *hem de* belirlenimin sınırsız bir süre ertelendiği iktisadi belirlenim kavrayışına, yöneltilmiştir. İlki, neden ve sonucu birleştirmekte, ikincisi ise aralarına aşılamaz bir mesafe koymaktadır. Her ikisi de neden ile sonuç arasındaki *ilişkinin* ya da belirlenim *sürecinin* incelenmesini gerektirmemektedir. Thompson'u ilgilendiren, üretim ilişkilerinin –sömürü ve egemenlik ilişkileri– biçimlendiği veya toplumsal hayatın tüm boyutları üzerinde o anda ve daima baskı uyguladığı ilişkiler ve süreçtir.

Bir üretim biçimini meydana getiren üretim süreci ve ilişkileri, bir taraftan karakteristik değerler ve düşünme biçimleri, bir taraftan da karakteristik birikim ve değişim biçimleri açısından "ahlaki" mantıkta olduğu kadar "iktisadi" mantıkta da ifadesini bulmaktadır. Saf ve farklı biçimde "iktisadi" olan (gene kapitalizmin tecrübesinden çıkarılarak, kelimenin dar anlamında) kurum ve uygulamalar ancak kapitalist üretim ilişkisi içinde ayırt edilebilir ve burada bile üretim biçimi, o "iktisadi" kurum ve uygulamalarda, üretim süreçleri ve ilişkilerininin ve bunların çevresinde örgütlendiği güç ve egemenlik sisteminin sürekliliğini sağlayan belirli ilke ve değerlerde eşzamanlı olarak ifadesini bulmaktadır. Thompson'a göre bu ilkeler, değerler ve kültürel biçimler, üretim biçiminin ifadesini bulduğu, belirli "iktisadi" biçimlerden daha az "gerçek" değildir.

Thompson'un herhangi bir üretim biçimindeki "iktisadi" ve "kültürel" ifadelerin eşzamanlılığı ile ilgili görüşlerinde iki ayrılmaz ve eşit derecede önemli yön bulunmaktadır. Eleştirmenleri ve onu beğenenler tarafından aynı sıklıkta vurgulanan ilk yön, ideoloji ve kültürün, kendi "mantığı"nın, toplumsal ve tarihsel süreçlerin "özgün" bir öğesi olmasıdır. Thompson, Christopher Caudwell'in kültürün "özgünlük" anlayışına katılır; ideolojiye ise "kendini tarihe dayatan bir düşünce" olduğu için özerklik atfetmesine karşı çıkar. Caudwell'in eleştirel değerlendirmesinde Thompson, "İdeo-

18 "Eşzamanlılık" kavramı Thompson'da da ele alınmaktadır, "Folklore", s. 17 - 18.

lojiyi sadece bir ürün olarak değil, bir süreç olarak çözümleyebiliriz" der[19] ve şöyle devam eder:

> [İdeolojinin] kısmen, kendi kendini belirleyen bir mantığı vardır; verili kategoriler, bu mantığa göre art arda yeniden üretilir. İdeolojik mantığı gerçek tarihin yerine geçiremesek de –kapitalist evrim, temel bir burjuva düşüncenin hayata geçirilişi değildir– bu mantık gene de o tarihin, "düşünce"den bağımsız olarak kavranamaz ve tarif edilemez o tarihin, özgün bir bileşenidir.

Thompson'un düşüncelerindeki diğer yön ise, üretim biçiminin belirleyici etkilerinin eşzamanlı olarak hem "iktisadi" hem de "iktisadi olmayan" alanlarda etkisini göstermesi halinde bunların aynı zamanda her yerde mevcut olması gerektiğidir. Burada tartışmanın amacı, üretim biçiminin belirleyici etkilerinin yadsınması veya olduğundan az gösterilmeye çalışılması değil, tersine, bu etkilerin "her zaman etkin" ve her yerde olduğu savının güçlendirilmesidir. Başka bir deyişle, belki Thompson'un en maddeci olduğu an, tam da "iktisadı", "kültür" karşısında ayrıcalıklı görmeyi reddettiği andır. Hatta "eşzamanlılık" üzerindeki ısrarı klasik Marksist maddecilikten bir uzaklaşma ya da bunun düzeltilmesi olarak değil, tam tersine Marx'ın kendi sözcüklerine vurulan cila gibi görünmektedir. Örneğin yukarıda sözü edilen, *Grundrisse*'deki "genel ışık" pasajıyla ilgili yorumunda şöyle yazmaktadır:

> Bunun vurguladığı şey, *bütün* sistemlerde ve sosyal yaşamın alanlarında, üretim ilişkilerinin niteliğinin anlatımında eşzamanlılık vardır. Yoksa "iktisadi"nin (daha "gerçek") birincil önemde olduğu, ikincil önemdeki kuralların ve kültürün, bir tür birincil önemdekinin "yansıması" olduğu değil. Sorguladığım, herhangi bir maddeci tarih anlayışında üretim biçiminin (ve buna eşlik eden güç ve mülkiyet ilişkilerinin) merkezi oluşu değil. Ben (...) bir üretim biçimini "iktisadi" açıdan, ilkeleri, kültürü, üretim biçiminin çevresinde örgütlendiği kritik kavramları ikincil (daha az "gerçek") görüp bir kenara bırakarak tarif etme kavramını sorguluyorum.[20]

19 E.P. Thompson, "Caudwell", *Socialist Register* (1977), s. 265 – 6.

20 Thompson, "Folklore", s. 17 – 18.

"Üretim biçimi" ile onun tarafından belirlenen arasında daha kesin sınırlar ortaya koyulmasını dileyebilir, üretim biçiminin eşzamanlı olarak hem iktisadi, hem de iktisadi olmayan alanlarda "ifadesini bulduğu" savından, üretim biçiminin aynı anda tüm toplumsal şeyler *olduğu* önermesine doğru kaymaya biraz eğilim duyabiliriz. Ama bu tartışmanın amacının sadece kültürün özgünlüğünü vurgulamak olmadığı, aynı zamanda maddeci bir tarih anlayışını, toplumsal "düzeyler"i, "üstyapı"yı maddi "altyapı"nın etkilerinden koparacak biçimde ayıran formülasyonlardan kurtarmak olduğu kesindir.

Bu, bir taraftan da, özgün Marksist "üretim biçimi" kavramının, piyasa ilişkilerinde ve/veya bir tür soyut biçimde bağımsız "teknoloji"de vücut bulan kapitalist "iktisat" ile özdeşleştirilmekten kurtarılması çabasıdır. Bu, Stalinist ortodoksluğun burjuva ideolojisi ile paylaştığı bir özdeşleştirmedir. Althusser'ci kuramın, tam da kendisini "kaba ekonomizm"den ayırmaya çabaladığı süreçte "düzeyler" ve "anlar"ı tarif ederken, sürdürdüğü özdeşleştirme; Marksizmin bugünkü "post-Marksist" eleştirmenlerinin –ki pek çoğu Althusser'ci okulun tedrisatından geçmiştir– bir biçimde tutarsızca kendi Marksizmlerini reddederek –kendi "iktisadi" alan kavramlarında bunun çarpıklıklarını yeniden üretirken– tekrarladığı bir özdeşleştirmedir.

Thompson'un kendi bütünsel kavramının netliğini her zaman sürdürmediği ve bazen "üretim biçimi"nin insan ilişkilerinin belirsiz bütünlüğüne doğru genişlemesine izin verir gibi göründüğü doğru olabilir. Ama "altyapı"nın bir yandan da ve aynı zamanda üstyapı olduğu iddiası ile onun şu savı arasında önemli bir fark vardır:

> Üretim, dağıtım ve tüketimle sadece madenler çıkarılmıyor, taşımacılık yapılmıyor ve yiyecek elde edilmiyor; bunlar aynı zamanda planlanıyor, örgütlenme yapılıyor ve zevk alınıyor. Hayal ve akıl melekeleri bir "üstyapı"nın sınırları içine hapsolmuş ve bir şeylerin (insan-şeyler dahil) "altyapısı" üzerine kurulmuş değildir; bu melekeler, insanı insan yapan yaratıcı emek faaliyetinin içindedir.[21]

21 E.P. Thompson, "Socialist Humanism", *New Reasoner*, 1 (1957), s. 130 – 1.

Bu konunun açıldığı bir başka yer, Thompson'un, hukukun "nazikçe" bir üstyapısal "düzey"de kalmak yerine "*her* allahın belası düzey"de ortaya çıktığı ve "üretim biçimi ile üretim ilişkilerinin birbirine geçtiği (mülkiyet hakları, tarım uygulaması tanımları)" tartışmasıdır.[22] Bu savlar, altyapının tüm üstyapıyı içine aldığı ya da üretim ilişkilerinin sınıf çelişkilerinin yapılandırdığı tüm toplumsal ilişkilerle eşzamanlı olduğu anlamına gelmez. (Bu, üretim biçiminin toplumsal oluşuma eşit olduğunu –Thompson'un şiddetle karşı çıktığı bir kavrayış– söylemenin bir başka yolu değil midir?) "Üstyapı" dedikleri bir şeyin üretken "altyapı"ya ait olduğunu, bunun, üretim ilişkilerinin kendisinin örgütlendiği, yaşadığı ve sınandığı biçim olduğunu kastetmektedirler. Bu formülasyonda üretim ilişkilerinin özgüllüğü, bütünlüğü ve belirleyici gücü korunmaktadır. Ve bir bakıma, üretimin alanı ile diğer toplumsal "düzeyler" arasındaki, nedenselliği mümkün kılan zorunlu mesafe tesis edilmektedir; bir yandan da, bu ayrı alanlar arasındaki bağlantı ve süreklilik, "iktisadı" bir *toplumsal* olgu olarak değerlendirerek, ortaya konmaktadır.

Bu bizi Thompson'un geleneksel altyapı-üstyapı mecazını reddetmesindeki bir başka, özellikle incelikli bir nedene getirmektedir ve burada bir kez daha amaç, Marksist tarih kuramındaki maddeciliği zayıflatmak değil, güçlendirmektir. Thompson, söz konusu mecazın, farklı sınıfların, üretim biçimi ile farklı ilişkilerini, bu sınıflarla bağlantılı kurumların, kültürlerin ve ideolojilerin üretim biçiminde "ifadesini bulduğu" farklı yolları hesaba katmadığını belirtmektedir.[23] Altyapı-üstyapı modeli egemen sınıfın partizan kurumları ve ideolojilerinin, egemenliği ve "gücün sağduyusu"nu destekleyen yapıların görülmesi açısından belirli bir değere sahip olsa da, yönetilenlerin kültürünü tarif etme açısından uygun değildir.

Ezilen sınıfların gelenekleri, törenleri ve değerlerinin, egemen kültür açısından olmadığı ölçüde, "genellikle üretim biçiminin

22 Thompson, *Poverty of Theory*, s. 288

23 Özellikle bakınız, Thompson, "Folklore", s. 20 – 2.

özünde yer aldığı görülür" der Thompson. Çünkü bu gelenek, tören ve değerler, hayatın yeniden üretilmesi süreçlerinin ve bunun maddi şartlarının bir parçasıdır. Kısacası bunlar, genellikle, üretken etkinliğin kendisini meydana getiren faaliyetlerdir. Yönetilenlerin kültürü çoğunlukla hâkim üretim ve güç sistemiyle uyumlu kalsa da, yukarıda sözü edilen durum, üretim ilişkileri ezilen sınıflar tarafından kendine özgü, "gücün sağduyusu" ile çelişme noktasına gelebilecekleri biçimlerde yaşanmasındandır ve üretim biçimlerinin yeniden örgütlenmesi ve dönüştürülmesini belirleyen mücadeleleri ortaya çıkaran da bu tür çelişkilerdir.

Bu tür tarihsel dönüşümler, der Thompson, öyle basit ve kendiliğinden bir biçimde, altyapıdaki (bağımsız) değişimler, üstyapıda değişimlere yol açtığı için yaşanmaz (örneğin, teknolojik determinizmde olduğu gibi). Bu dönüşümler, maddi hayattaki değişimler, mücadele alanı haline geldiği için yaşanır. Denebilir ki –Thompson bunu o kadar çok kelime kullanarak söylemediği, altyapı ve üstyapı dilini kullanmamayı tercih ettiği halde– tarihsel dönüşümler altyapı ile üstyapı arasındaki çelişkilerden kaynaklanmaktaysa, bu, söz konusu çelişkilerin, ezilen sınıfların yaşadığı biçimiyle üretim ilişkileri deneyimleri ile gücün kurumları ve "sağduyusu" arasında yaşanan çelişkileri temsil etmesi anlamındadır. Ama meseleyi böyle koymak, geleneksel metafordaki, maddi "altyapı" ile ideolojik "üstyapı" arasındaki ilişkiler modelinin yeterli olmadığını kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu model, egemen kültürü ve üretim biçimini evrenselleştirdiği için, daha da doğrusu, egemen kültür ile üretim biçimi arasındaki ilişkiyi evrenselleştirdiği ve tarihsel hareketin kaynaklandığı farklı türden ilişkiyi gözden uzaklaştırdığı için yanlış yönlendiricidir.

Belki Thompson'un görüşünü özetlemenin en iyi yolu, Marx'ın "burjuva" felsefesinin mekanik maddeciliğine karşı ortaya koyduğu kendi tarihsel maddecilik görüşünü tekrar ele almaya çalışmaktır. Thompson'un vurgusu, Marx'ınki gibi, bir tür soyut "madde" ya da "hareket halindeki madde" kavramı yerine, "duyguları olan insanın etkinliği, pratiği" üzerindedir (Marx'ın "Theses on Feurbach"da daha önceki maddeciliğe ünlü saldırısında kendi maddeciliğini

formüle ettiği gibi). Ve Marx gibi, Thompson da mekanik maddeciliğin bir başka idealizmden farklı olmadığını ya da idealizmin diğer yüzü olduğunu fark etmiştir. Geleneksel Marksist tartışmanın çerçevesinin, pek çok biçimde, tarihsel maddeciliğin bizi kurtarıp özgürleştirmeyi amaçladığı burjuva düşüncesinin aynı sahte karşıtlıklarını yeniden ürettiğini de fark etmiştir:

> Marksist geleneğin kendi kalbinde, Caudwell'in burjuva kültüründe teşhis ettiği o olgunun yeniden üretimine tanık oluyoruz: O sözde uzlaşmaz mekanik maddecilik ve idealizm yeniden üretiliyor. Marksizme aynı özne-nesne ikiliğinin girişi, bizi, birbirini üreten iktisadi determinizm ile Althusser'ci idealizm ikizleri ile baş başa bıraktı: Yalnızca kavramsal olarak var olan maddi altyapı, bağımsız olarak üstyapıyı belirler; gene kavramsal olarak var olan üstyapısı da kendi kendini belirleyen kuramsal uygulamanın özerkliğine çekilir.[24]

Şu da vurgulanmalıdır ki, bu, sorgulayıcı "etkileşim" isteği ya da Thompson'un bir "ortak belirlenim" sürecindeki belirleyici unsurlar arasındaki "kısır kararsızlık" dediği şeyi istemek değildir. Thompson'un çok iyi anladığı gibi, "ortak etkileşim nadiren belirlenimdir"[25] ve ne o, ne de Marx belirlenim meselesini bu biçimde geçiştirmeyi düşünmüştür. Thompson'un formülasyonu, Marksist, insan etkinliğinde vücut bulan "maddi altyapı" anlayışını ciddiye almanın bir yoludur aslında. Bu, "bilimsel" Marksistlerin mantığına ne kadar aykırı olursa olsun, bizi, maddi üretim etkinliğinin *bilinçli* etkinlik olduğu gerçeğini kavramak zorunda bırakır.

TARİHTE ALTYAPI VE ÜSTYAPI

Tüm bunların anlamı ancak Thompson'un tarihsel çalışmalarında tam olarak ortaya çıkar ve altyapı-üstyapı diliyle anlaşmazlığının değeri, kendi kavramsal prizmasından görülebilir –başkaları kendi prizmalarında bunu o kadar net algılayamıyor. Tarihsel çalışmasının özellikle iki yönü öne çıkmaktadır: Süreklilik ile değiş-

24 Thompson, "Caudwell", s. 244.

25 Age., s. 246-7.

şim arasındaki karmakarışık ilişkileri izleme kapasitesinde kendini gösteren güçlü bir süreç duygusu ve üretim ilişkilerinin mantığını bir soyutlama biçiminde değil, toplumsal hayatın günlük işleyişinde, üretim alanının dışındaki somut kurum ve uygulamalarda görülebilir, işleyen bir tarihsel ilke olarak ortaya çıkarabiliyor. Bu yeteneklerin her ikisi de, Thompson'un karakteristik, herhangi bir net ve açık sınıf bilincinin, sınıfın varlığına kesin bir kanıt olarak görülmediği tarihsel durumlarda, sınıf tarafından yapılandırılan sınıf güçleri ve bilinç biçimlerinin varlığını hissettiren kanıtları "çözüş"ünde görüyoruz.

Örneğin *The Making of the English Working Class*'ın baştan sona teması, popüler kültürün sürekli bir geleneğinin, insanlar kapitalist ilişkilerin mantığına ve kapitalist sömürü biçimiyle ilgili olarak sömürünün yoğunlaşmasına direndikçe, nasıl bir işçi sınıfı kültürüne dönüştüğüdür. Thompson'un eleştirmenleri bu süreçteki sürekliliğe odaklanma eğiliminde olmuş, Thompson'un popüler geleneklerin sürekliliğindeki ısrarını, nesnel belirlenimleri, kapitalist birikimin oluştuğu "altyapı"daki hareketleri göz ardı etme pahasına, kültürel, "üstyapısal" etkenlerle uğraşmaya işaret ettiğini –bir sonraki bölümde ele alacağım bir eleştiri– savunmuşladır.

Ancak Thompson'un tartışmasının hedefi, "üstyapı"yı etkileyen üretim ilişkilerinin mantığını göstermek için sürekliliklerdeki *değişimleri* ortaya koymaktır. Tarihi sürekliliği olmayan bir dizi parça olarak görme eğilimindeki yapısalcı bir Marksistin iktisadi ile aynı aşamada olmayan bir ideolojik "düzey"den, başka bir üretim biçiminden kalmış üstyapısal bir parçacıktan, bitişik yapısal kutulardan başka şey görmeyeceği bir yerde Thompson, sürekliliğin içinde, kapitalist ilişkilerin mantığınca yapılandırılmış bir tarihsel değişim dinamiği (devrimci anlarda bile tarih böyle ilerler) görür ve bunun değerlendirmesini yapar. Önsel kuramsal karşılıkların, gerçek tarihsel bağlantıları görülmez kılacağı kanısındaki yapısalcılar (Poulantzas'da ve mutlakiyetçi devlet örneğinde olduğu gibi), sınıf kavramını kanıt üzerine dışarıdan dayatılan soyut bir kuramsal kategoriden ibaret görerek bir kenara atan Marksist olmayan tarihçiler karşısında ya da bu "sanayileşme öncesi" veya "tek sınıflı"

toplumda işçi sınıfının varlığını yadsıyan ve "sanayileşme öncesi" düşünce biçimlerinin sürekliliğini bunun kanıtı olarak gösterenler karşısında silahsız kalırlar. Buna karşılık Thompson, popüler geleneklerin değişen toplumsal anlamını, sürekliliğin içindeki bu değişimlerde sınıfın etkilerini izlemeyi başarır. Ortaya çıkan işçi sınıfı oluşumlarını, kurumlarını ve entelektüel geleneklerini (dönemin tarihinde görülür olmalarına rağmen Thompson'un karşıtları tarafından gözden uzaklaştırılan) değerlendirebilir.

Şunu da eklemekte yarar var ki, "altyapı"yı "toplumsal" *değil de* "maddi" bir şey (bu genellikle, altyapının teknik üretim güçlerinden oluştuğu ve tarihin bir teknolojik determinizm olduğu anlamına gelmektedir) olarak kabul edenler için "sanayileşme" ile "sanayileşme öncesi" işçileri birleştiren işçi sınıfı oluşumlarının varlığı açıklanamaz kalmalıdır. Teknolojik determinizmin kavramsal çerçevesi bizi, Thompson'a (ve Marx'a) göre, kritik etkenler olan ve farklı iş süreçlerinde çalışan işçilere kapitalist birikimin mantığınca dayatılan ortak deneyimi açıklayabilen yegâne şey olan üretim ve sömürü ilişkileri yerine, teknik iş sürecini, sınıfın belirleyeni olarak en başa koymaya zorlar.

Thompson'un şifreyi "çözme" işlemlerinin arkasındaki ilkeler "Eighteenth-century English Society: Class Struggle without Class?"da daha açık ortaya konmuştur. Burada hedefi, başka şeylerin yanı sıra, sınıf mücadelesinin tarihsel bir güç olarak etki yapabildiğini göstermektir; "başka yerlerde ve zamanlarda 'olgun' (kendi bilincinde ve tarihsel olarak gelişmiş), ideolojik ve kurumsal olarak kendini ifade edebilen sınıfsal oluşumları görmemiz, bunlardan daha azını gördüğümüz zaman, sınıfın olmadığı yargısına varmamızı gerektirmez."[26] Böyle bir çalışma, başka tarihçilerce, çalışan sınıfların herhangi bir sınıf bilincinden yoksun olduğu ve toplumsal bölümlenmelerin yataydan çok dikey olduğu "geleneksel", "ataerkil" ya da "tek sınıflı toplum" olarak değerlendirilen kanıtların şifrelerinin "çözülmesi"ni gerektirmektedir.

26 E.P. Thompson, "Eighteenth-century English Society: Class Struggle without Class?", *Social History* 3 (2) (1978), s. 150.

Burada Thompson, dikkat çekici biçimde, bir kez daha *Grundrisse*'deki –Althusser'cilerin üretim biçimi ve toplumsal oluşumlar üzerine görüşlerini desteklemek için alıntı yaptıkları– "genel ışık" pasajını akla getirmektedir. Ve şu da dikkat çekicidir ki, Thompson, tıpkı Marx gibi (Althusser'cilerden farklı olarak) belirli bir üretim biçiminin "güç alanı"na giren toplumsal oluşumların heterojenliğini değil, birliğini vurgulamaktadır.

> Bana öyle geliyor ki "güç alanı" metaforu Marx'ın *Grundrisse*'deki "Tüm toplum biçimlerinde" (...) diye başlayan yorumuyla birlikte verimli olabilir: Marx'ın "sıra ve etki", "genel ışık" ve "tonlar" metaforlarında anlattıkları, bugün daha sistematik bir yapısalcı dille anlatılırdı: Bazen öylesine zor ve öylesine nesnel görünen terimler ki bunlar (...) o kadar ki, akan bir toplumsal sürecin kavranması amacıyla kullanılan metaforlar oldukları gerçeğini gizlemektedirler. (...) Ben Marx'ın metaforunu tercih ediyorum. Ve birçok nedenden dolayı, daha sonraki "altyapı" ve "üstyapı" metaforları yerine de tercih ediyorum. Ama bu yazıda tartıştığım mesele (Marx'ınkiyle aynı ölçüde) yapısal bir mesele. Bunu, beklenen itirazların gücünü düşündüğümde görmeye zorlandım. İncelenen on sekizinci yüzyıl toplumunun her özelliği, az çok gelişmiş biçimlerde diğer yüzyıllarda da bulunabilir. (...) O halde on sekizinci yüzyıla özgü olan nedir? Toplumsal ve kültürel hayatının "özel tonlarını" değiştiren "genel ışık" nedir?[27]

Thompson daha sonra sorularına, "(1) kültürün ne olduğu ile ne *olmadığı* arasındaki diyalektiği –toplumsal varlığın yaşadığı biçimlendirici deneyimler ve bunların kültürel olarak nasıl ele alındığı– ve (2) zamanın kibar ve halk kültürleri arasındaki diyalektik kutuplaşmaları –uzlaşmaz çelişkiler ve uzlaşmalar– inceleyerek"[28] cevap vermeye koyulur. Neyin "kültür olmadığı" konusunda daha açık bir değerlendirme yararlı olabilirdi; ama sonuç, yüzeyde değişmez görünen "geleneksel" kültür biçimlerinin "kapitalist süreç" ve "kapitalist sömürü biçimleri"nin "güç alanı"na girdiğinde, nasıl yeni toplumsal anlamlar edindiğini ortaya çıkaran karışık ve zorlu

27 Age.,s. 151 - 2. Thompson yukarıdaki alıntıdan farklı bir çeviri kullanıyor. "Tonlar" kelimesi daha önce alıntı yapılan çeviride "renkler" olarak geçiyor.

28 Age., s.152.

bir tartışmadır. Thompson geleneksel davranışların ve halk kültürünün nasıl yeni sınıf deneyimleri ile biçimlendiğini, Tyburn'da asılan bedenlerin alınabilmesi için yapılan gösterileri (Peter Linebaugh tarafından *Albion's Fatal Tree*'de "yorumlanır") çağrışımlar yaratan bir örnek olarak kullanır.

> Göstericiyi, eski düşünce biçimlerinin "kalıntıları"nca harekete geçirilen arkaik bir tip olarak sunup meseleyi ölümle ilgili hurafelere ve *les rois thaumaturges'a* gönderme yaparak geçiştiremeyiz. 1731'de Tyburn'de olsun veya 1832'de Manchester'da, bu gösterilerin şifresi sadece ölüme dair inançlar ve ölülere doğru düzgün saygı gösterilmesi isteği değildir. Bu şifrede aynı zamanda sınıf dayanışması, hukukun ruhsal gaddarlığı ve temel değerlerin ayağa düşürülmesine karşı halkın öfkesi vardır. On sekizinci yüzyılda söz konusu olan sadece bir tabunun sarsılması da değildir: Cansız bedenlerin parçalanması ya da bu bedenlerin zincirlerle asılması durumlarında, bir sınıf, bilerek ve bir terör eylemi olarak bir başka sınıfın tabularını kırıyor ya da sarsıyordu. O halde, eski biçimlerin parçalanmış kalıntıları, bu sınıfsal güç alanında dirilmekte ve yeniden bütünleşmekteydi.[29]

On sekizinci yüzyılı özellikle karmaşık hale getiren şudur: Halk, kapitalizmin mantığını, genellikle var olan kullanım haklarına, geleneksel çalışma ve boş zaman biçimlerine karşı bir saldırı olarak görüyordu; (Thompson'un birçok çalışmasında çok çarpıcı biçimde tarif ettiği bir süreç) bu nedenle, geleneksel davranış ve törenler özel bir önem kazanmıştır. Böylece kapitalist birikim süreçlerine karşı başkaldırı, genellikle, 18. yüzyılın tipik paradoksunu, "isyancı bir geleneksel kültür"ü yaratarak, "geleneğin korunması için ayaklanma" biçimini almıştır.[30] Bunun sonucunda sınıf çelişkisi, "yenilikçi bir pazar ekonomisi ile halkın geleneksel ahlaki ekonomisi arasındaki çatışmalar"[31] biçimini alma eğiliminde olmuştur.

Thompson'un formülasyonlarında bir tehlike varsa, bu belki, bazı eleştirmenlerin öne sürdüğü gibi, popüler geleneklerde muhalefeti ve isyanı görmekte fazla aceleci oluşu ve değerlendirmele-

29 Age., s.157.

30 Age., s.154.

31 Age., s. 155.

rinde, popüler bilinçteki gerici dürtülere veya egemen sınıf düşüncelerinin sık sık popüler bilince nüfuz edişine çok az yer oluşudur. Ama Thompson'un kavramsal çerçevesi aşırı bir iyimserliği de gerektirmemektedir ve bu çerçevenin, popüler geleneklerde sadece "gerilik" gören kuramsal sistemlere göre belirgin avantajları bulunmaktadır.

Elbette bu tartışma, bağımlı sınıfın insanının, ona sürekli egemen sınıf hegemonyasına bağlılık, batıl inançlar ve akıl dışılık atfeden çözümlemelerden, kurtarılmasına ilişkin daha geniş bir çalışmanın parçasıdır. Ama eski geleneklerin yeni şartlara göre ve yeni baskılara direnmek üzere yaratıcı biçimde dönüştürülmesinin Thompson tarafından vurgulanışı bir yandan da, tarihsel sürecin açıklanmasında maddeci ilkelerin etkinliğini yadsıyan tarih kuramlarına karşı bu ilkelerin yeniden onaylanmasını temsil etmektedir. Zekice çözümlemeleri, bu geleneklerde kültürel kalıntılardan ya da "döküntüler"den başka bir şey görmeyen veya bu geleneklerin sürüyor olmasını, sınıfın bu "geleneksel" "sanayileşme öncesi" toplumlar ile herhangi bir bağlantısı olmadığının kanıtı olarak kabul eden, hatta kültürün maddi şartlardan tamamen bağımsız olduğunu ileri süren tarihsel değerlendirmelerin saçmalığını ortaya koymaktadır.

Bu açıdan Thomson'un, yapısalcıların kendi altyapı-üstyapı metaforu yorumlamalarıyla yapamadığını başardığı belirtilmeli. Yapısalcıların, Althusser'ci "toplumsal oluşum" kavramıyla dikkat çekici biçimde uyumlu görünen "döküntü" kuramının savunucularına karşı –ya da hatta ideolojik "üstyapılar"ın iktisadi "altyapı"ya denk düşmediği toplumlarda sınıfın etkinliğini (veya genel olarak maddi şartların) yadsıyanlara karşı– söyleyeceği çok az şey olabilir. Bu tür tartışmalar ancak, tarihin, her altyapıya uygun ayrı ve farklı üstyapılar ile birbirinden kopuk ve sürekliliği olmayan yapısal parçalardan meydana gelmediği, bunun yerine tarihin, miras kalan üretim ilişkilerinin baskısıyla, devralınmış gerçeklikleri dönüştürdüğü *süreçlerle* youlna devam ettiği gösterilerek, karşılanabilir.

Açıkça tanımlanabilir sınıf kurumlarının ya da sınıfın bilinçli söylemlerinin kanıtlarda hemen görülebilir olmadığı (sanayi kapitalizmi modelinde) durumlarda, sınıfın varlığını veya en azından

tarihsel önemini yadsıyan tarihçilere cevap vermek uzun zamandır Thompson'un öncelikli çalışmalarından biri olmuştur. Eleştirmenleri ve genellikle de hayranları, zaman zaman sınıfın, sınıf bilincinin olmadığı durumlarda kendisi için var olmadığını öneren formülasyonları karşısında şaşırmışlardır. Ama bu, "olgun" sınıfların var olmadığı durumlarda bile sınıf "durumları"nın belirleyici etkilerini gösterme isteğine tam zıt bir şeydir.

Belki Thompson bu çok anlamlı formülasyonları, daima aynı anda iki cephede birden savaştığını düşündüğü için böyle biçimlendirmiştir: Anti-Marksist sınıf yadsımasına karşı ve işçi sınıfı için önceden belirlenmiş ideal bir bilinç önererek bu sınıfa özgü eylemleri yadsıyan Marksizmlere karşı. Hangi durum söz konusu olursa olsun, Thompson'un tarihsel çalışmaları sesini, kuramsal kelimelerinden daha gür duyurur –ya da duyurmalıdır ve şunu da eklemek gerekir ki, Thompson'un, "olgun" sınıf bilincinin mevcut olmadığı durumlarda, sınıf güçlerinin etkinliğini çarpıcı biçimde gösterdiği yerlerde, yapısalcı eleştirmenleri, sınıfın tanım gereği var olabileceğine, ama tarihsel süreçler açısından anlamı olmayacağına ilişkin kuramsal iddialar dışında fazla bir şey ortaya koyamamaktadır.

Thompson'un yaklaşımını Gareth Stedman Jones'un Chartism ile ilgili son çalışmasındaki yaklaşımla[32] karşılaştırmak aydınlatıcıdır. Politika ile maddi şartlar arasında bağlantı kurarken benim-

32 Gareth Stedman Jones, "Rethinking Chartism", *Languages of Class: Studies in English Working Class History, 1832-1892* (Cambridge, 1983). Bu tartışmayı *The Retreat From Class*'ta enine boyuna ele almıştım. Stedman Jones, *Languages of Class*'ın giriş bölümünde kendisini, bu kitapta toplanan makalelerde olduğundan çok daha açık ve emin adımlarla, tarihsel maddecilik geleneğinden uzaklaştırmaktadır. Girişte kendi gelişimini kısaca değerlendirirken "Rethinking Chartism"i, "düşüncesindeki değişimi" gösteren bir dönüm noktası olarak nitelendirmektedir; sadece Chartism konusunda değil, "aynı zamanda toplumsal tarihsel yaklaşımı açısından" (s. 16 - 17). Stedman Jones 1981'de bu makaleyi yazdığında ve makalenin daha kısa bir halini J. Epstein ve D. Thompson'un editörlüğünde "The Language of Chartism" başlığıyla *The Chartist Experience*'da (Londra, 1982) yayınladığında, Marksizmin geçersizliğini ilan etmede daha sonra iddia edeceği kadar ileri gitme amacında değildi ve "Rethinking Marxism"i daha sonraki o cila olmadan okumak, tarihsel maddecilikten tam olarak uzaklaşmasını yeterince ortaya çıkarmayabilir; ama *Languages of Class*'ta amacını böyle dile getirmeyi kesinlikle tercih etmektedir.

sediği eski Marksist yaklaşımını açık biçimde reddeden Stedman burada, Chartist politikaların Chartistlerin sınıfsal durumundan "bağımsız" olduğunu savunmaktadır. Bu bağımsızlığa ilişkin temel kanıtı, Chartistlerin ideolojileri ile çok farklı toplumsal şartlarda doğmuş daha eski bir radikal gelenek arasında temel bir süreklilik olduğu gerçeğidir. Bu radikal geleneğin, kapitalist ilişkilerin "güç alanı"na girdiğinde geçirdiği değişimleri pek önemsemiyor görünmektedir. Oysa onun da bildiği gibi değişimler olmuştur; ama öyle görünüyor ki, bu değişimlerin Chartist politikaların bağımsızlığı ya da politika ile sınıf arasındaki ilişkisizlik açısından herhangi bir anlamı bulunmamaktadır.

Başka bir deyişle, Stedman Jones'un kanıtı okuyuşu, benzer şartlarda Thompson'unkinin tam zıttıdır: Popüler geleneklerin sürekliliğinde biri ideolojinin sınıftan bağımsızlığını görürken, diğeri, sürekliliği olan popüler kültürün dönüşümlerinde sınıfın manyetik gücünü görmektedir. Sanki Stedman Jones tarihin kesintisiz süreçlerle hareket ettiğini keşfettiği için, her yeni altyapının, en azından ilkesel olarak, yepyeni bir üstyapıya sahip olması gerektiği beklentisinde yaşadığı hayal kırıklığıyla tarihsel maddeciliği terk etmiştir. Bunun, kendi ifadesi ile, eski (Marksist) günlerinde Althusser'ci kuramdan adamakıllı etkilenmiş olduğu gerçeğiyle bir bağlantısı olabilir. Bu da yoksa Althusser'ciliğin bir başka yüzü mü?

Thompson'un altyapı-üstyapı metaforunu inceltme girişimleri, sadece eski mekanik modele, üstyapıların, altyapılar üzerine kurulu olmasına karşı, "altyapıların üstyapılara ihtiyaç duyduğu"[33] kavrayışının eklenmesi meselesi değildir. Bu sav, örneğin Thompson'un hukukla ilgili çalışmalarını yansıtan görüşlerini uygun biçimde aktarmamaktadır. Thompson kendi "eski Marksist konumu"nu, "kendini, üretim güçlerinin ve üretim ilişkilerinin üstyapısının ihtiyaçlarına göre uyarlayan" ve net biçimde egemen sınıfın ara-

33 G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Oxford, 1978). Şunu da eklemek yararlı olacaktır ki, Cohen'in teknolojik determinizmi Marx'ın altyapı ve üstyapı ile ilgili görüşlerinin gerçekten doğru bir değerlendirmesi olsaydı, Thompson, Marx'ın "Grundrisse yüzü"nü değerlendirişinde o kadar hatalı olmayabilirdi.

cı olarak hizmet eden hukukun özünde ve kısaca "üstyapısal" olduğunu savunan "ileri derecede karmaşık ama (sonuç itibarıyla) son derece şematik bir Marksizm"le kıyaslar.[34] Ama bu "şematik" Marksizme cevabı, hukukun diğer üstyapılar gibi "göreceli olarak bağımsız" olduğunu, altyapıyla "etkileşim halinde olduğu"nu ya da hatta altyapının olmazsa olmaz bir koşulu olarak davrandığını ileri sürmek değildir. Tartışması daha karmaşık, hem daha tarihsel hem de daha maddecidir.

Hukukun "sınıfa bağlı ve şaşırtıcı işlevleri"ni kabul ederek şöyle devam eder:

> Öncelikle, on sekizinci yüzyılın çözümlemesi (ve belki diğer yüzyılların da), hukuku bir bütün olarak ayırıp belirli bir tipolojik yapıya yerleştirmenin geçerli olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Kurum (sınıfsal sahneleri ve sınıfsal işlemleriyle mahkemeler) ya da görevliler (hâkimler, avukatlar, Uzlaşma Mahkemesi hâkimleri) olarak ele alındığında hukuk, çok kolayca egemen sınıfın kurumu ve görevlileri olarak düşünülebilir. Ama bu kurumlar "hukuk"un içindeki her şeyi kapsamamaktadır. (...)
>
> Dahası, hukuku tarımsal ilişkiler bağlamında ele alırsak, "üstyapı"nın bir unsuru olarak düşünülen hukuk ile üretim güçleri ve ilişkilerinin gerçekliği arasındaki ayrım giderek daha savunulmaz bir duruma gelir. Çünkü hukuk genellikle, "çok eski zamanlardan gelen" tarımsal ilişkileri ve uygulamaları tanımlar.
>
> "Hukuk" üretim ilişkilerinin tam temelindedir; böyle bir hukuk olmadığında işlerliğini yitirecek bu ilişkilerle iç içe geçmiştir. İkincisi de, bu hukuk, tanımlar veya (kurumsal yasal çerçevelerde mükemmel olmayan biçimlerde uygulanabilen) kurallar olarak, toplumsal ilkelerle desteklenmiştir. Tabii, alternatif ilkeler de vardı; ama burası uzlaşmanın değil, çelişkinin yeriydi.[35]

Hukukun "üretim ilişkilerinin tam temelinde" "bu ilişkiler ile iç içe geçmesi" kavramı (bu, Thompson'un, üretim biçimine özgü düşünceler, değerler ve ilkeler ile egemenlik aygıtını ve "gücün sağduyusu"nu oluşturan düşünceler, değerler ve ilkeler arasındaki

34 E.P. Thompson, *Whigs and Hunters* (Londra, 1975), s. 259.

35 Age., s. 260-1.

farka ilişkin görüşünü ortaya koymaktadır), hukukun ve kurumlarının bazı parçalarının "üstyapısal" özelliğini yadsımazken, "altyapıların üstyapılara ihtiyaç duyduğu" düşüncesinden de farklı, bunun ötesinde bir şeydir. Altyapının kendisini, gerçek toplumsal uygulamalar ve ilişkiler içinde var olduğu haliyle anlamanın başka bir yoludur. Bu sadece, maddi altyapıyı, gerçek dünyada kaçınılmaz olarak içinde var olduğu toplumsal biçimlerden çözümleyici biçimde ayırt etme meselesi de değildir. Thompson'un kavrayışı, öncelikle, "maddi"nin kendisinin (doğal bir alt katman tarafından değil, insanın üretken faaliyetindeki toplumsal ilişkiler ve uygulamalarca oluşturulan) toplumsal özelliğini gizleyen tüm çözümleyici ayrımları reddetmektir –tarihsel maddecilik açısından olmazsa olmaz bir reddediş; ama bunun da ötesinde bu, tarihsel ilişkileri anlaşılmaz kılma eğilimindeki çözümleyici girişimleri püskürtmenin bir yoludur.

Perry Anderson'ın değindiği gibi, Thompson ve başkaları tarafından altyapı-üstyapı metaforuna karşı yöneltilen temel itirazın gerekçesi, çeşitli "düzeyler" ya da "anlar" arasındaki çözümleyici ayrımın, "epistemolojik yöntemler" ile "ontolojik kategoriler" arasında bir karışıklık yaratarak, bunların "gerçek dünyada ayrı, birbirlerinden fiziksel olarak kopuk nesneler olarak var olabileceği" görüşünü destekleyebileceği düşüncesidir.[36] Anderson, Althusser'in "bilgi nesnesi ile gerçek nesne" arasındaki bir ayrımda ısrar ederek bu karışıklığı önlemeye çalıştığını belirtmektedir. Ama Althusser'cilerin payına, her iki dünyanın da en berbatının düşmesinde bir mantık bulunmaktadır; zira "anlar"ı ve "düzeyler"i, tutarlı biçimde, gerçek dünyada fiziksel olarak birbirinden kopuk "ontolojik kategoriler"e kayma eğilimindedirler. Bu "düzeyler" arasındaki *ilişkiler*, "ontolojik kategoriler"le pek az bağlantısı bulunan "bilgi nesneleri" olarak saf kuramın alanında kalma eğiliminde olmuştur. Thompson için geçerli olan ilişkilerdir ve bazen "ontolojik" ilişkilerin çözümleyici birleştirmeler haline gelmesine göz yumma yönünde hata yapsa da, bu hata, tarihin anlaşılması konusunda yapılan diğer hatadan çok daha az tahrip edicidir.

36 Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism* (Londra, 1980), s. 72.

BÖLÜM 3

Bir Oluşum ve İlişki Olarak Sınıf



Sınıf kuramsal olarak iki biçimde ele alınabilir: Ya yapısal bir *konum,* ya da toplumsal bir *ilişki* olarak. Bu iki yoldan daha yaygın olan ilki, sınıfı hiyerarşik yapıda, gelir gibi "iktisadi" kriterlere, "piyasa fırsatlarına," mesleğe göre ayrıştırılan bir "katmanlandırma" olarak ele alır. Bu jeolojik modele karşı sınıf, özgül bir biçimde Marx'ın ifadesiyle,"artı-emeğin üreticiden emildiği", sömürücüler ile üreticiler arasındaki toplumsal-tarihsel bir ilişki olarak ele alınır.

Bu iki kavrayıştan ikincisi Marksizme özgüdür; ilki ise klasik sosyolojiden Marksizm'in bazı değişik biçimlerine kadar geniş bir alanı kapsamaktadır. Örneğin, "üretim araçlarına ilişkin bir ilişki" olarak tanımlanan sınıf, geleneksel katmanlandırma kuramının "gelire göre ayrışma"sından çok farklı olmayan bir biçim alabilir; "Akılcı Seçim Marksizmi" başlığı altında geliştirilen bazı yeni ve etkili sınıf kuramları, sınıfı kavrayıştaki odağı, özellikle, *artıdeğerin çıkarılıp alındığı* toplumsal ilişkilerden, malvarlıklarının ya da kişilerin var olan donanımlarının dağılımına kaydırmıştır. Burada, tabakalandırma kuramlarında da olduğu gibi, geçerli ilke, mülk sahipleri ile üreticiler arasındaki doğrudan toplumsal ilişkiler değil, görece avantaj veya *eşitsizliktir*; yapısal hiyerarşide farklı yerlerde konumlanmış insanlar arasındaki dolaylı *karşılaştırma*

ilişkileridir.[1] Buna karşı, klasik Marksizmde odak, toplumsal ilişkinin kendisinde, mülk sahipleri ile üreticiler arasındaki ilişkinin dinamiğindedir; toplumsal ve tarihsel süreçlerin kaynağı olan zıtlıklarda ve çelişkilerdedir. *Eşitsizlik* ise, karşılaştırmaya ilişkin bir ölçü olarak, kuramsal bir değere sahip değildir.

Marksizme özgü sınıf kavramı, ne Marx'ın kendisi tarafından, ne de daha sonra tarihsel maddecilik geleneğinde çalışan kuramcılar tarafından, ayrıntılı bir biçimde geliştirilmiştir. Bunun en belirgin istisnası ise E.P. Thompson olmuştur; ama o da, sınıf kavramını tarihsel çalışmalarında bilinçli olarak örneklendirmiş olmasına karşın, yukarıda geçen anlamda sistematik bir sınıf kuramını ortaya koymamıştır. Genel sınıf tanımı üzerine yaptığı az sayıda kışkırtıcı yorum, pek çok karşı görüşün ortaya atılmasına neden olmuştur; bunun ise, baskın jeolojik model ile tarihsel maddeci sınıf kuramı arasındaki sorunların netleştirilmesine bir yararı dokunmamıştır.

Bu makaleyi yazarken yapmayı amaçladığım şey, Thompson'un çalışmalarından yola çıkarak, kendisinin açıkça ortaya koymadığı daha ayrıntılı bir sınıf kuramına ulaşmaktı. Sınıf hakkındaki bazı kendi görüşlerimi ona mal etme riskini alıyordum; hâlâ da alıyorum –ama onun görüşlerini çarpıtmadığımdan da eminim. Thompson'un sınıf kavramını yeterince "yapısalcı" bulmayan Marksist eleştirmenlere cevap vererek işe başladım. Thompson'un asıl *fazla* ekonomist veya *fazla* sınıfa indirgemeci olduğu için eleştirilmesi beklenen post-Marksist günlerde benim yaptığım, modası geçmiş bir eleştiri gibi görünüyordu. Hâlâ bu tartışmanın, sınıf kuramında asıl üstünde durulması gereken temel konuları yakaladığını düşünüyorum.

1 "Akılcı Seçim Marksizmi"ni ve bu görüşün sınıf kavramını, bu kitaba dahil etmeye niyetlendiğim bir makalede geniş biçimde ele almıştım: "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?", *New Left Review* 177 (1989), s. 41 - 88. Sonunda makalenin sadece küçük bir bölümünü kitaba (bir sonraki bölüm) almaya karar verdim; bu konudaki yazım Paul Thomas ve Terrell Carver'ın editörlüğünü yaptığı, Akılcı Seçim Marksizmi üzerine yayınlanacak bir kitapta (Macmillan) yer alacaktır. Ayrıca bu kuramı savunanlarla tartışmaya girildiğinde tartışma konunun özüne teğet noktalara savrulmakta, kendi içine kapalı, oyun –kuramsal evrenleri dışında verimli bir şey çıkmamaktadır.

Bu tartışmayı aşağı yukarı fazla değiştirmeden yeniden ele almamın başka bir nedeni daha var. Solda, Thompson'a yönelik Marksist eleştiriler ile son zamanlardaki anti-Marksist eğilimler arasında ilginç bir örtüşme görülüyor. Bu bölümü ilk yazdığımda Thompson daha o zamandan "post-Marksist" yönde ilerlemeye başlamış insanlar tarafından eleştiriliyordu. Bu eleştirmenler, yapısal sınıfsal konumlar ile bilinçli sınıf oluşumları arasında otomatik denklemler olmadığını kabul etmekle birlikte Thompson'un yeterince ileri gitmediğini düşünüyorlardı. Thompson, indirgemeci olmayan Marksizmin sonuçları ile "yüzleşememek" ile itham ediliyordu. "İndirgemecilik"i reddettiği zaman seli tutan barajın kapılarını açıyordu ve kendisi ile post-Marksist rastlantılar arasında duran herhangi bir şey kalmamış oluyordu.

Daha sonra göreceğimiz gibi bu eleştiri, Thompson'un "nesnel" yapıları, öznel "tecrübe" ve kültürün içinde eritmek, sınıfı sınıf bilinciyle özdeşleştirmek, yapısal belirlenimleri, öznel tecrübenin içinde eritmekten suçlu olduğuna ilişkin Marksist itiraz ile paradoksal bir biçimde örtüşüyordu. Oysa bunlardan biri onu, sınıf bilincinin olmadığı yerde *hiç* sınıf görmemekle suçlayıp cezalandırırken, diğeri, popüler kültürün tüm tezahürlerinde, her yerde "hazır ve nazır" sınıf, görmekle itham ediyordu. Bu iki karşıt görünen eleştirinin temelinde tarihsel olmayan bir dünya görüşü vardı; yapısal zorunluluk ile ampirik olasılıklar arasında herhangi bir şeyin olmadığını savunan bu dünya görüşüne göre, t*arihsel* belirlenimler ve insanlarca biçimlendirilen süreçler de yoktu.

SINIFIN YAPISAL TANIMI: E.P. THOMPSON VE ELEŞTİRMENLERİ

Thompson, "üretim ilişkileri mekanik olarak sınıf bilincini belirlemediği için", "sınıfın yalnızca üretim ilişkileri açısından tanımlanamayacağı" yanılgısına düşmekle, haksız bir biçimde eleştiriliyordu.[2] Thompson'a karşı Gerald Cohen, sınıfın "üretim ilişkilerinden söz edildiğinde az çok (hatta belki "matematiksel"

2 G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Princeton 1978), s. 75.

olarak) kesin biçimde"[3] "yapısal" olarak tanımlanabileceğini savunur. Thompson'un sınıfın yapısal tanımını reddettiğini ve sınıfı, üretim ilişkileri yerine sınıf bilincine ve kültüre bağlayarak tanımladığını söyler. Cohen'le aynı anlayışı paylaşan Perry Anderson, Thompson'u nesnel ya da yapısal belirlenimleri göz ardı ettiği ve "bunun sonucunda fazlasıyla iradeci ve öznel bir sınıf tanımı"[4] yaptığı için suçlar.

Öte yandan ne Anderson, ne de Cohen üretim ilişkilerinin "mekanik olarak" sınıf bilincini ya da sınıf örgütlenmelerini belirlediğini söylemektedir. Tam tersine Cohen burada Thompson'u, sınıfın yapısal tanımını ille de böyle bir mekanik belirlenimciliği çağrıştırdığı gibi hatalı bir düşünce ile gözden çıkarmaya bu kadar hazır olduğu için eleştirmektedir. Her iki eleştirmen de, Thompson'un sınıf bilinci olmayan yerde, sınıfın da olmadığı görüşünde olduğu konusunda ısrar etmektedir. Yani onun sınıf kavramı, Marx'ın "kendi içinde sınıf" ile "kendisi için sınıf" ayrımını, "nesnel olarak" var olan bir sınıf ile etkin ve tarihsel bir özne olarak varlığının bilincinde olan –diğer sınıfların karşısında yer alan– sınıf ayrımını içermemektedir. Bu görüşlere göre Thompson, eğer sınıfı tanımlıyor ise, onu ikinciyle özdeşleştirmektedir. Eğer bir sınıf bu biçimde var olmamışsa o, sınıf değildir.

Bir önceki bölümde belirttiğim gibi, bunun tam tersinin doğru olduğu öne sürülebilir: Thompson'un sınıf kavramının büyük gücü, sınıf bilincinin yokluğunda sınıfsal hareketleri algılayabilmesi ve değerlendirebilmesindedir; Thompson'u eleştirenlerin düşündüğü türdeki yapısal tanımı kullananların ise, açık biçimde görülebilen, kendisinin bilincinde sınıf oluşumlarının var olmadığı durumlarda, sınıfın etkisini gösterecek yolları yoktur. Sınıfın ideolojik nedenlerle harekete geçen, tarihsel olgulara dışarıdan dayatılmış kuramsal bir yapıdan başka bir şey olmadığı iddiasına karşı da etkili bir cevapları bulunmamaktadır. Burada hem bu tartışmanın üzerinde durmak istiyorum, hem de Thompson'un çalışmalarında-

3 Age.

4 Perry Anderson, *Arguments Within English Marxism* (Londra 1980), s. 40.

ki bu özelliği görmemenin, onun nesnel yapıları göz ardı etmesinden çok eleştirmenlerinin yapısal belirlenimden ne anladıklarıyle ilişkili olduğunu göstermek istiyorum.

Thompson'un eleştirmenleri yapıları, süreçlere *karşı* ya da süreçlerin *içinde* görürken, Thompson süreçlerin yapısallığını görmektedir. Bu ayrım bilgi kuramı açısından bir farkı yansıtmaktadır: Bir yanda kuramsal bilginin –yapılarla ilgili bilginin– statik kavramsal bir betimleme olduğu, hareket ve değişimin (tarih ile birlikte) ise başka bir gözlemsel bilgi alanına ait olduğu görüşü; diğer yanda, yapı ile tarihi karşı karşıya getirmeyen, kuramın *tarihsel* kategorilerinin, "süreçlerin incelenmesine uygun kavramları"[5] içinde barındırabileceği görüşü vardır.

Thompson'un üretim ilişkileri hakkında çok az şey söylediği, bu ilişkileri yeterince belirgin bir biçimde tanımlayamadığı doğru olabilir. Gerçekten de birçok şeyi olduğu gibi (açıklamaksızın) kabul etmiştir. Ama onu, sınıfı üretim ilişkileri yerine sınıf bilincine "başvurarak" ya da sınıf bilinci "açısından" tanımlamakla itham etmek, temel bir noktayı gözden kaçırmaktan başka bir şey değildir. Thompson'un sınıf kavramının, örneğin Perry Anderson'ın şu düşüncesiyle uyumlu olmadığı hiç de açık değildir. Oysa Anderson bunu Thompson'a bir cevap olarak, onun aşırı iradi ve öznel sınıf tanımına saldırmak için ve Cohen'in eleştirisinin bir uzantısı biçiminde dile getirmektedir:

> Toplumsal bir oluşumun bütünlüğünü sağlayan egemen üretim biçimidir ve öyle de olmalıdır; böylece sınıfların nesnel konumları ile her sınıfın içindeki eylemin öznesinin yeri belli olur; sonuç tipik ve nesnel bir sınıf mücadelesini gösterir (...) sınıf mücadelesi düzenin desteklenmesi bakımından daha önce var olan bir nedensellik değildir, *sınıflar üretim biçimlerince belirlenir, tersi değil.* [6]

"Sınıflar üretim biçimlerince belirlenir" önermesi, üretim biçimleri hemen etkin sınıfsal oluşumları yaratır ya da sınıfsal oluşum sorunsuz ve mekanik bir şeydir anlamına gelmiyorsa

5 E.P. Thompson, *Poverty of Theory* (Londra 1978), s. 237.

6 Age., s.55.

–Anderson'da (ve aslında Cohen'de de) olmadığı gibi– Thompson bunu, biçimsel ya da üsluba ilişkin bazı çekinceleri olmakla birlikte hemen kabul edebilir. Thompson'un tarih görüşü, üretim ilişkilerinin, insanları belirli sınıfsal konumlara göre ayrıştırdığını, sınıfsal konumların temel karşıtlıkları ve çıkar çelişkilerini zorunlu kıldığını ve mücadelenin koşullarını yarattığını varsayar. Sınıf *oluşumları* ve sınıf bilincinin keşfedilmesi, mücadele sürecinde insanlar "deneyimler" kazandıkça ve sorunlarla *başa çıktıkça,* ortaya çıkar. Bu anlamda sınıf mücadelesi sınıftan önce gelir. Sömürüye ilişkin deneyimlerin "sınıfsal olarak yaşandığını ve ancak o zaman sınıfsal oluşumlara yol açtığını" söylemek, tam da sömürü koşullarının ve üretim ilişkilerinin, yaşanmak üzere nesnel olarak *orada* olduğunu söylemektir.[7]

Gene de nesnel belirlenimler kendilerini bir boşluğa ve edilgen bir hammaddeye zorla dayatmaz, söz konusu olan etkin ve bilinçli *tarihsel* varlıklardır. Sınıfsal oluşum, toplumsal ilişkilerin *tümünün içinde* "erkekler ve kadınlar üretken ilişkilerini ve belirlenmiş durumlarının deneyimini *yaşarken, devraldıkları* kültür ve beklentileriyle birlikte, yaşadıkları bu deneyimleri kültürel biçimlerinde yoğururken ortaya çıkar ve gelişir."[8] Bu kesinlikle, sınıfa ilişkin hiçbir yapısal tanımın kendi başına sınıf oluşumu sorununu çözemeyeceği ve süreçlerin belirli "aşamaları" için "gerçek" sınıf oluşumunun ne olması gerektiğini hiçbir modelin veremeyeceği anlamına gelmektedir."[9]

Aynı zamanda, eğer sınıf oluşumları karmaşık bir toplumsal ilişkiler toplamı ve tarihsel miras içinde, "yaşama" ve "tecrübe etme" ile ortaya çıkıyorsa, yaşanmış ve tecrübe edilmiş olanlar içerilir: Bu "İnsanların içine doğduğu veya istemleri dışında içine girdikleri" belirli üretim ilişkileridir.[10] Olayları sınıfsal olarak yaşaya-

7 E.P. Thompson, "Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?", *Social History 3* (2) (Mayıs 1978), s. 149. n. 36.

8 Age., s.150.

9 Age.

10 E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth, 1968), s. 10.

bilmeleri için insanların nesnel olarak sınıflara ayrışmış olması gerekir; ama bu sınıf oluşumunun başlangıcıdır, sonu değil. Üretim ilişkilerince sınıfların belirlenmesine ve sınıfların oluşum sürecine dikkati çekmek önemsiz bir kuramsal ayrıntı değildir. Mantıksal çıkarsamayla insanları belirli sınıflara yerleştirsek bile sınıfsal oluşuma ilişkin sorunu çözmüş olmayız. Bu sorunun yanıtları daha anlamlı kuramsal ve siyasi açılımlar getirebilir. Marksist sınıf kuramının can alıcı noktası sınıf "konumları"nın tanımlanmasından çok sınıfsal oluşum süreçlerinin açıklanmasıdır.

Sonuçta Thompson sınıfın nesnel, yapısal belirlenimini göz ardı ettiği için değil, tam tersine, temel meselesi olan sınıf oluşumunu "nesnel" maddi belirlenimlerden ayrı tutulan rastlantılara, öznelliklere (onu eleştirenlerin yaptığı gibi) havale etmeyi reddettiği için iradecilik ve öznelcilik ile itham edilmektedir. Thompson *yapı* ile *tarihi* karşı karşıya getiren kuramsal ikilikten yola çıkmaz. Sınıfın "yapısal" açıklanışını nesnel, statik sınıf konumlarıyla özdeştirmez. Sınıfsal oluşum sürecini önemsiz tarihsel biçimler ve verilerle açıklamaz. Thompson bunun yerine, tarihsel maddeciliğin ve tarihsel süreçlerin nesnel olarak yapılanması kavramının temel ilkelerini ciddiye alır; sınıf oluşumunu, maddi belirlenimlerin "mantığı" tarafından biçimlendirilen *tarihsel* bir süreç olarak ele alır.

Aslında Thompson onu eleştirenleri köşeye sıkıştırabilirdi. Sınıfı bir "yapı" veya "şey" olarak tanımlamayı reddetmesindeki temel noktalardan biri, *The Making of the English Working Class*'ta da belirttiği gibi, sınıf kavramını özellikle sınıfın varlığını reddeden, sınıf kavramını olgulara giydirilen küçültücü bir kuramsal yapı olarak gören burjuva toplumbilimcilere karşı korumak istemiştir.[11] Bunlara karşı sınıfın, zaman içinde toplumsal ilişkilerde, kurumlarda ve değerlerde gözlemlenecek bir ilişki ve süreç olduğunda ısrar ederek karşılık vermiştir. Başka bir deyişle sınıf, yalnızca süreçlerde görülebilen bir olgudur.

Sınıfı inkâr edenlere, özellikle bizi gerçekliğini görmeye zorlayacak bir tarihsel berraklık yoksa sınıfın "yapısal" tanımı yapılarak cevap verilemez. Aslında bu, sınıfı tarihsel kanıtların üstüne

11 Age.

zorla dayatılan kuramsal bir yapıya indirgemekten daha iyi bir şey değildir. Toplumun "sınıfsal olarak" yapılanmasının, toplumsal ilişkileri ve tarihsel süreçleri gerçekte nasıl etkilediğinin gösterilmesi gereklidir. Öyle bir sınıf kavramımız olmalıdır ki, nesnel olarak var olan sınıfların toplumsal gerçekliği nasıl biçimlendirdiğini açıklayabilelim; "sınıf üretim araçları ile ilişkilidir" gibi totolojik bir önermeyi tekrarlamanın fazla bir anlamı yoktur.

İlişki ve *süreç* olarak sınıf kavramı, üretim araçları ile nesnel ilişkilerin, bu ilişkilerin karşıtlıklar yaratması, çelişkiler ve mücadeleler ortaya çıkarması nedeniyle, bu çelişkiler ve mücadelelerin toplumsal tecrübeyi –kendilerini sınıf bilinci ya da net görülebilir oluşumlar halinde göstermediklerinde bile– "sınıfsal olarak" biçimlendirdiği için önemli olduğunu vurgular ve zaman içinde bu ilişkilerin kendi mantıklarının ve biçimlerinin toplumsal süreci nasıl etkilediğini fark ederiz. Sınıfın tamamen "yapısal" kavranışı, sınıfsal mantığın gerçekte nasıl etkileyici olduğunu görmeye çalışmamızı gerektirmez, çünkü sınıflar, tanım itibarıyla, zaten *oradadır* işte.

Thompson, sınıfı saf "yapısal" kavramlarla tanımlamada başarısız olduğu için bu kavramı, sınıf bilincinin olmadığı tüm tarihsel durumlarda uygulanamayan bir kavram haline getirdiği için de eleştirilmektedir.[12] Ama sınıfın bir ilişki ve süreç olarak kavranışındaki vurgu, sınıfın varlığının tartışmasız kanıtı olan sınıf bilincinin net bir biçimde görülmediği durumlarla uğraşırken özellikle önem kazanmaktadır. Örneğin, sanayi kapitalizminden önce, 19. yüzyılda İngiltere'de tarihte ilk defa açıkça sınıfsal oluşumlar gözle görülebilir duruma geldiğinde artık sınıf gerçeğini anlamak için kavramsal araçların geliştirilmesi zorunlu olmuştu.

Aslında Thompson, sınıfın varlığını baştan kabul eden bir Marksist değildi; o sınıfın, karmaşık ve belirsiz durumlarda ne olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Burada amacı, sınıf bilincinin olmadığı durumlarda, sınıfın varlığını da inkâr etmek değildir; tam tersine, bu tür inkârlara karşı, bilinçli olarak sınıfsal tanımlı

12 Örneğin, Cohen, *Marx's Theory*, s. 76; Thompson, *Arguments*, s. 40.

kurumlara ve değerlere sahip "olgun" sınıf oluşumlarından önce de ve bunlara önkoşul olarak sınıfsal belirlenimlerin toplumsal süreçleri nasıl biçimlendirdiğini, insanların nasıl "sınıfsal" davrandığını, göstererek cevap vermeyi amaçlamıştır.[13]

Bu yüzden, örneğin Thompson'un 18. yüzyıl İngiliz toplumunu tanımlarken kullandığı "sınıfsız sınıf mücadelesi", sınıf bilincinin henüz olmadığı sınıflı toplumlarda, sınıf bilincinin önkoşulunun bu mücadeleler olduğunu gösterir.

Bu nedenle sınıf mücadelesi sınıftan önce gelir; çünkü üretim ilişkilerinden kaynaklanan sınıf oluşumları çelişki ve mücadelenin tecrübesini öngörür; sınıf bilinçli oluşumların bulunmadığı toplumlarda bile çelişki ve mücadeleler sınıfsal olarak gerçekleşir.

"Sınıf"ın evrensel olarak uygulanabilirliğini kurtarmak için tümüyle yapısal bir tanımın gerekli olduğunu savunmak, sınıf bilincinin mevcut olmadığı şartlarda sınıfların sadece "üretim ilişkileriyle nesnel ilişkiler içinde", toplumsal süreçlerin dinamikleri açısından herhangi bir pratik sonucu olmaksızın var olduğunu öne sürmektir. Belki de sınıfı, etkin bir biçimde sınıf bilinçliliğine indirgeyen Thompson değil, onu eleştirenlerdir. Thompson bundan farklı olarak, iyi tanımlanmış bir sınıf bilinciyle ifade edilip edilmediğinden bağımsız olarak, "nesnel üretim ilişkileri"nin her zaman önemli olduğunu savunmaktadır –ama farklı tarihsel bağlamlarda, farklı biçimlerde önemlidir ve sınıf *oluşumları* sadece tarihsel süreçlerin sonucunda ortaya çıkar. Burada önemli olan, nesnel sınıfsal durumların tam olarak nasıl ve hangi farklı biçimlerde önemli olduğuna bakmamıza yol açan bir sınıf kavramına sahip olmaktır.

O halde Thompson, "belirleyici üretim ilişkileri" içinde bulunan ve bunun sonucu olarak ortak tecrübeler paylaşan insanlar, ortak çıkarlarını sınıf gibi tanımladıkları, düşündükleri ve bunlara sınıfsal açıdan değer biçtikleri için, sınıfların ortaya çıktığını veya "oluştuğunu"nu söylemektedir aslında;[14] ama bu, onun için, sınıf-

13 Thompson, "Eighteenth-Century English Society", s. 147.

14 Örneğin bkz, Thompson, *English Working Class*, s. 9-10; Thompson, *Poverty of Theory*, s. 298-9.

ların sınıf bilinçliliğinden önce nesnel gerçeklik olarak var olmadığı anlamına da gelmemektedir. Tam tersine, sınıf bilinci, "nesnel" olarak sınıflar zaten var olduğu için mümkündür. Thompson temel olarak, belirleyici tarihsel şartlardaki sınıfsal *konumların* sınıf *oluşumlarına* yol açtığı, karmaşık ve genellikle çelişkili tarihsel süreçlere odaklanır. Sınıfın tamamen "yapısal" tanımları, tamamlanmış sınıf oluşumlarını tanımlayamaz; bunlar yalnızca sınıfların değişik tarihsel süreçlerdeki etkisini göstermeyi amaçlar; bu durumda Thompson ile onu eleştirenler arasındaki fark büyük ölçüde bir vurgu sorunudur ya da bu tür tanımlar fazla anlamlı değildir.

İNGİLİZ İŞÇİ SINIFININ YARATILIŞI

Thompson'un öznel etkenleri öne çıkarıp, nesnel belirlenimleri göz ardı ettiği savı Perry Anderson tarafından, Thompson'un en önemli tarihsel çalışması *The Making of the English Working Class*'ın özellikle keskin bir eleştirisinde kendiliğinden pratik bir sınamaya tabi tutulmuştur. Anderson, Thompson'un sermaye birikiminin ve sanayileşmenin nesnel koşullarının İngiliz proletaryasının yaratılışı açısından ikincil ve dış etkenler olarak değerlendirdiğini öne sürer: Anderson'a göre Thompson,

> İktisadi, siyasi ve demografik yapısal dönüşümleri araştırmak yerine bu dönüşümlerin o korkunç yıllarını yaşayanların öznel deneyim kalıntılarını inceler. Bunun sonucunda İngiliz işçi sınıfının gerçekten oluşumuna yol açan karmaşık nesnel-öznel belirlenimlerin çözümlenmesi yerine, sınıfın oluşumu, işçi hareketinin içsel öznelliği olan çekilen acılar ve direnişlerden ibaret basit bir diyalektiğe indirgenir.[15]

Anderson'a göre, başlangıcı Tudor dönemine kadar giden sanayi kapitalizmi, bu uzun ve büyük ölçüde "öznel" süreçte yalnızca bir andır. Bu süreçte İngiliz işçi sınıfı halk kültürü geleneği doğrultusunda yavaş yavaş gelişir.[16] Gene Anderson'a göre:

15 Anderson, *Arguments*, s. 39.

16 Age., s. 34.

(Thompson'da) Zanaatkâr, küçük mülk sahibi, tarım emekçisi, ev-içi üretim çalışanı ve yoksulların oluşturduğu farklı grupların uzun bir tarihsel süreçte önce birleşip, sonra ayrışmasının, önce ücret sözleşmesinin biçimsel bağımlılığı ile sonunda da mekanikleşmiş üretim araçlarının bir parçası olarak sermayeye gerçek bağımlılığının analizi yoktur.[17]

İşte bu yüzden, der Anderson, Thompson bize "İngiliz işçi sınıfı yaratılmış olduğu kadar kendisini de yaratmıştır" önermesini sınayabileceğimiz bir araç sunmamaktadır; çünkü "eylemin öznesi insan" ile "zorunluluk" arasındaki ilişkinin bir ölçütünü vermemektedir. "Yapılması gereken, en azından, Sanayi Devrimi'nin işgücünü nesnel olarak nasıl bir araya getirdiğini, dönüştürdüğünü göstermek ve buna tepki olarak öznel bir sınıf kültürünün filizlenişini ortaya koymaktır."[18] Thompson, "üretim biçiminin kendisi yerine üreticilerin anlık tecrübeleri" üzerinde yoğunlaşarak bize sadece denklemin öznel unsurlarını vermektedir.[19]

Anderson, doğru bir biçimde, Thompson'un görüşlerindeki en karakteristik ve sorunlu temaların ikisine dikkatimizi çekmektedir: Sanayi Devrimi'nin felaket yıllarında bile halk geleneğinin sürekliliğini vurgulaması ve İngiliz işçi sınıfının oluşumundaki kritik anları tarihsel olarak 1790-1832 arasına konumlandırması. Bu dönem sanayi kapitalizminin üretimi ve işgücünü gerçekten dönüştürdüğü dönemden öncesidir. Sanayi kapitalizminin gelişkin aşamalarında işçi sınıfının yaşadığı büyük değişikliklerden hiç söz etmemektedir.[20]

Anderson'un belirttiği gibi, burada zorluklar ortaya çıkmaktadır. Halk geleneklerin sürekliliğinin vurgulanması –daha önceki gelenekler proletaryaya değil zanaatkâra özgü ve ilk bakışta "demokratik" geleneklerdir– 1790-1832 arası dönemde işçi sınıfı ile ilgili olarak neyin yeni olduğunun algılanmasını zorlaştırmaktadır; bu sınıf oluşumunda neyin özellikle proletaryaya ya da sanayi

17 Age., s. 33.

18 Age.,s.32.

19 Age.,.,s.33.

20 Age., s.45.

kapitalizmine özgü olduğunu anlamak zor. "Yaratılmış olan" tam olarak nedir ve sanayi kapitalizminin yeni düzeni, bu yaratılışta ne rol oynamıştır? Tarihsel dönemlemelere ilişkin parametreler de sorunlar doğurabilir. 1832'de, sanayinin dönüşümü henüz tamamlanmamışken "yaratılış" sürecini sona erdirmek, Thompson tarafından ortaya koyulan sınıf bilincindeki, kurumlardaki ve değerlerdeki gelişmenin, üretim biçimlerindeki "nesnel" dönüşümden bağımsız olarak meydana geldiğini ima ediyor gibi görünebilir.

Elbette burada, İngiliz işçi sınıfının doğası ve gelişimi hakkında tartışılması gereken birçok tarihsel mesele var. Ama ilk soru, Thompson'un halk geleneklerinin sürekliliğinde ısrarı ve işçi sınıfının oluşumunu özgün bir biçimde dönemlendirişinin, nesnel yönelimlerin göz ardı edilip, öznel etkenlerin öne çıkarılmasını yansıtıp yansıtmadığı sorusudur. Thompson'un niyeti "öznel" gelişmeleri (popüler-halk kültürünün evrimi) "nesnel" etkenlerin (sermaye birikimi ve sanayileşme süreci) karşısına çıkarmak mıdır?

Thompson'un görüşlerindeki ilk önemli nokta, popüler kültürün sürekliliğindeki ısrarına rağmen, Sanayi Devrimi döneminin önemli altüstlüğü sırasında, "yeni bir varlık türü"nün, yani yeni bir sınıfın ortaya çıkmasıyla belirginleşen bir tarihsel dönemeci temsil ettiğini inkâr etmez, teyid eder. Başka bir deyişle hedefi, öznel işçi sınıfı kültürünün sürekliliğini, kapitalist gelişmenin radikal nesnel dönüşümlerinin karşısına çıkarmak değildir; tam tersi, değişimleri sürekliliğin içinde ortaya sermek ve açıklamaktır.

Thompson'un vurguları kısmen, içinde olduğu tartışmanın (Sanayi Devrimi felaketlere mi yol açtı, yoksa hayat seviyesini yükseltti mi? Bu savların ampirik kanıtları nelerdir gibi, Sanayi Devrimi'nin etkileri üzerindeki tartışma) belirgin terimlerine uymak üzere biçimlendirilmiştir. Thompson, başka birçok şeyin yanı sıra, sanayi kapitalizminin yol açtığı kopuşların, insanların yerlerinden yurtlarından koparılmasının, yaşamlarının kesintiye uğramasının ne kadar önemli olduğu tartışmasının içindedir. Bazıları "sanayileşmenin"nin genel olarak ilerici ve iyileştirici etkileri olduğunu ama bazı güçlüklerin de bulunduğunu kabul eder. Bu görüşte olanlar, insanların sağa sola savrulmasını, yaşamlarının

kesintiye uğramasını "ticari dalgalanmalar" gibi üretim sisteminin dışındaki etkenlere bağlar. İşte Thompson bu eski tarihsel –ve ideolojik– görüşlere cevap vermektedir. Bu görüşleri ileri sürenler bazen de diğer işçi sınıflarından farklı *olan* bir işçi sınıfının herhangi bir zaman kesitinde var olmadığını iddia eder.

İşçi sınıfı deneyiminin farklılıkları üzerindeki vurgu, sanayileşme öncesi evlerde üretim yapan emekçiler ve zanaatkârlar ile tamamen yeni sanayi düzeninin içine çekilmiş fabrika işçilerinin deneyimleri arasındaki farklılıklar üzerindeki vurgu, kapitalist ideolojiye hizmet edebilir. Örneğin, sanayi kapitalizminin doğurduğu zorlukları ve yersiz yurtsuzluğu "sanayileşme öncesi" veya geleneksel emekçilerle sınırlandıran tartışmalarda bu, özellikle yararlı olmaktadır. Bu tür yorumlara göre "ilerleme", "makineleşme sürecinin gelişimi", yeni sanayi yöntemleri modern işçiyi hep ileriye doğru yükseltirken, sanayileşme öncesi emekçilerin yerlerinden kopartılması, emeklerinin değersizleşmesi kaçınılmazdır ve bu kişisel olmayan etmenlere bağlıdır.

Thompson, eleştirmenlerinin öne sürdüğü kanıtlara karşı çıkarak, diğer işçi sınıflarından farklı *olan* işçi sınıfı kavramından yanadır ve Sanayi Devrimi'nin çok büyük acılara yol açtığı görürşünü haklı bulur. Yaptıklarından biri, bazı istatistik hesaplamalarla 1790-1840 arası dönemde ortalama yaşam standartlarında hafif bir iyileşmeden söz edilmesine karşılık, bu iyileşmenin işçiler bakımından geçerli olmadığını, onların çok kötü koşullar içinde yaşadığını göstermek olmuştur. İşçiler içinde bulundukları kötü koşullarla baş edebilmek için bir yandan "sağlam temelli ve kendi varlığının bilincinde olan" yeni sınıfsal oluşumlara yönelmiş (sendikalar, yardımlaşma örgütleri), "eğitsel ve dinsel hareketlerin içinde yer almış, siyasi örgütler kurmuş, süreli yayınlar çıkarmış", bir yandan da "işçi sınıfı entelektüel geleneklerini, işçi sınıfının toplumsal yaşama biçimini ve işçi sınıfı dayanışmasını" sürdürmüştür.[21] Bu kurumlar ve bilinçlilik biçimleri, deneyimlerdeki bariz farklılıklara karşın, yeni bir işçi sınıfının oluşumunun ve varlığının elle tutulabilir kanıtlarıdır; huzursuzluklarını top-

21 Thompson, *English Working Class*, s. 213, 231.

luca gösteriş biçimleri Sanayi Devrimi'yle ilgili "iyimser" bakışın karşısında tanıklık etmektedir.

Ama Thompson yeni üretim sisteminin henüz gelişmemiş olduğu bir dönemde bu sınıf oluşumunun nasıl gerçekleştiğini açıklama sorunuyla karşı karşıyadır; bu sınıf oluşumunun ve ilk tipik sınıfsal kurumların içinde yer alan kalabalık işçi kitleleri, sanayileşmeyle ortaya çıkan "yeni tür" işçiler değildi; bunlar hâlâ ev ve zanaat emekçileriydi ve (pamuk bölgeleri dışında) fabrika işçileri 1840'ların sonlarına kadar "işçi hareketinin çekirdeği"ni yaratmamıştı.[22] Bu gerçeklerin ışığında, yeni işçi sınıfının sanayi kapitalizmine özgü yeni üretim biçiminde yaratıldığını söyleyip işin içinden çıkmak zor olacaktı. Yeni ve geleneksel çalışma biçimlerini –zanaatkârlar, ev emekçileri, fabrika işçileri– birleştiren sınıf oluşumlarının yadsınamaz varlığını açıklayabilmek için bu emekçilerin yaşadığı ortak deneyimin üstünde durmak gerekiyordu; bu da Sanayi Devrimi'nin henüz sanayi üretimine geçilmeyen bölgelerde bile yarattığı yıkıcı etkiydi.

Bu noktada Thompson'u eleştirenler –Anderson'un eleştirisinde de olduğu gibi– Thompson'un "öznel" tecrübe, ızdırap ve popüler kültürün sürekliliğine –zanaatkâr ile fabrika işçisi arasındaki nesnel farklılıkları gölgeleyecek biçimde– fazla bel bağladığı, onları tek bir sınıf olarak birleştiren gerçek ve nesnel süreçleri açıklamadığı görüşünü ileri sürebilirler. Aslında bu eleştirmenler, Thompson'un işçi bilincini gördüğü sürece onların nesnel birliğine önem vermediğini söyleyebilir.

Bu tür eleştiriler Thompson'un anti-Marksist rakiplerinkine benzemektedir. Örneğin "iyimser" ve "ampirisist" görüşler, en azından pek belli etmeden "gerçekler" ile "değerler" arasında, kendi "nesnel" standartları ile "hayat kalitesi"ne ilişkin öznel standartlar arasında bir karşıtlık oluşturmaya bel bağlamaktadır. Bu karşıtlık sömürü, üretim ilişkileri ve sınıf mücadelesi ile ilgili sorunları –Thompson'un görüşlerinin odağı– öznellik küresine kaydırarak meseleleri anlaşılmaz hale getirmek için kullanılabilmektedir; bu çerçevede nesnellik, "katı", "kişisel olmayan" unsurlarla özdeşleş-

22 Age., s.211.

tirilmektedir: Ticaret hacmindeki dalgalanmalar, teknoloji, ücret ve fiyat göstergeleri gibi. Thomson, bir taraftan kesinlikle "hayat kalitesi"nin üzerinde dururken, bunun şartlarını sadece öznel açıdan değil, kapitalist üretim ilişkilerinin ve bu ilişkilerin hayatın örgütlenmesindeki ifadelerinin nesnel gerçekliği açısından da tanımlamaktadır.

"NESNEL" BELİRLENİMLER

Söz konusu dönemde çeşitli işçiler tarafından ortak olarak yaşanan en önemli tek nesnel durum sömürünün yoğunlaşmasıydı; Thompson, "Sömürü" başlıklı bölümle giriş yapılan *The Making of the English Working Class*'taki ikinci ve orta bölümlerini bunun etkilerini anlatmaya ayırmıştır.[23] Sadece "ıstırap"la ilgili etkileri değil, işin (ve boş zamanın) paylaştırılması ve örgütlenmesine ilişkin etkilerle de, özellikle bunun iş disiplini ve emeğin yoğunlaşması açısından sonuçlarıyla da ilgilenmiştir; örneğin iş saatlerinin uzaması, uzmanlığın artması, aile ekonomisinin dağılması, vs.[24] Thompson aynı zamanda, sömürü ilişkisinin "mülk sahipliğinin birbiriyle ilişkili biçimlerinde ve devlet gücünde", yasal ve politik biçimlerde nasıl ifade bulduğunu ve sömürünün yoğunlaşmasının karşıdevrimci politik baskı tarafından nasıl somutlandığını incelemiştir.[25] Bunlar kesinlikle Marksist açıdan "öznel" olarak sınıflandırılıp rafa kaldırılabilecek etkenler değildir; ve Thompson bunları, nesnelliğin karşısına öznellik olarak değil, "ampirisist"

23 Örneğin: Aynı yer, s. 217-8. Kitabın bir bütün olarak yapısı üzerinde durmaya değer. Birinci bölüm, insanların "sanayileşmenin"nin dönüştürücü tecrübesine taşıdığı politik kültür ve mücadele geleneğini anlatmaktadır. İkinci bölüm bu dönüştürücü tecrübenin kendisini, yeni sömürü ilişkisi ve bu ilişkinin hayatın her alanındaki –işte ve boş zamanlarda, ailede ve topluluklarda– çeşitli etkilerini son derece ayrıntılı biçimde anlatır. Üçüncü bölüm yeni işçi sınıfının bilinçliliği, yeni politik kültür ve dönüşümden çıkan yeni mücadele biçimleri üzerinedir. İkinci bölüm kitabın eksenini oluşturan bölümdür; burada nesnel etkiler (Thompson'un tarif ettiği biçimde), eski popüler geleneğin yeni bir işçi sınıfı kültürü haline getirildiği dönüşümler anlatılır.

24 Örneğin: Thompson, *English Working Class*, s. 221-3, 230.

25 Age., s. 215-18.

görüşün "katı gerçekleri"nin karşısına, olayların altında yatan gerçek nesnel yönelimler olarak yerleştirir.

> Emek tasarrufu için geliştirilen icatlar hangi toplumsal simya ile yoksullaşmanın aracı olmuştur? Kötü bir hasat olgusu, insanın seçiminin dışındadır. Ama başka olayların gelişimi belirli, karmaşık, toplumsal ilişkilerin içinde gerçekleşir: Yasa, mülkiyet, güç. 'Ticaretin alçalan yükselen güçlü dalgaları" gibi tantanalı ifadelerle karşılaştığımızda gardımızı almalıyız. Çünkü bu ticari dalgaların arkasında, pek çok sömürü türünü (rant, faiz, kâr) besleyen toplumsal ilişkiler vardır; bu toplumsal ilişkilerin yapısı bazı şeyleri (hırsızlık, feodal vergiler) yasadışı kılar, birçok çelişkiyi (rekabet, savaş durumu) onaylar ve bazılarını da (sendikacılık, ekmek için ayaklanmak, kitlesel politik örgütler) kısıtlar.[26]

1790-1832 arası gelişmeleri etkileyen nesnel belirlenimler, kapitalist sömürünün yoğunlaşması ve bu düzenin sürmesini sağlayan toplumsal ilişkilerin, yasal düzenlemelerin ve politik güçlerin yapısıydı. Buradaki önemli nokta, söz konusu etkenlerin hem "geleneksel", hem de yeni çalışma biçimlerini etkilemesidir. Sömürü ilişkilerinin apaçık görülebildiği, siyasi baskının arttığı bu geçiş sürecinde, "geleneksel" ve yeni işçilerin giriştikleri mücadeleler, sınıf oluşumu sürecini besleyen ortak deneyimlerdi.

Thompson'un görüşlerinin özel önemi ve inceliği, "sanayileşme öncesi" oluşumların görünümdeki sürekliliğinin yanıltıcı olabileceğini göstermesidir. Thompson, ev emekçileri ve zanaatkârların da, yerlerinden edilmeseler bile, fabrika sistemini yaratan aynı sömürü biçimi ve aynı süreç tarafından dönüştürüldüğünü savunmaktadır. Aslında yeni sömürü ilişkisi en açık biçimde evlere iş dağıtma sisteminde görülür. Thompson, "sanayileşmenin"nin zorluklarını "makineleşme sürecinde yerlerinden edilen emekçilere" bağlayan görüşlere şöyle cevap vermektedir:

> Dokumacıların veya vasıfsız emekçilerin kötü durumunu "makineleşme süreci tarafından yerinden edilen eski zanaatların gerileme süreci" olarak açıklamak yerinde olmayacaktır; aşağılayıcı bir bağlam içinde öne sürülen, "en az kazananların fabrika işçileri arasında değil

26 Age.,., s. 224-5

de, gelenekleri ve yöntemleri 18. yüzyıla özgü ev emekçileri arasında olduğu" görüşünü de kabul edemeyiz. Bu görüşlerin bizi götürdüğü nokta, Sanayi Devrimi'nin iyileştirici etkilerini öne çıkarmak; kötü koşulların "daha eski", sanayileşme öncesi düzene ait olduğunu ima etmektir. (...) Oysa yeni kapitalist düzenin özgün yansımaları, duman, fabrika işçileri ve et yiyen mühendislerin olduğu yerlerde görülebilmektedir. Ama evlerinde parça başı iş yapanların sayısı 1780-1830 arasında olağanüstü artmıştı ve bunun nedeni de buhar ve fabrikaydı. Fabrika sistemi dışındaki emekçiler ipliği dokuyan imalathanelerde, çiviyi yapan dökümhanelerde çalışıyordu. İdeoloji birini yüceltip diğerini batırabilir, ama olaylar bize bunların birbirini tamamlayan tek bir süreç olduğunu gösteriyor. (...) Ayrıca fabrika dışında çalışan emekçilerin emeğinin değersizleşmesi çok ender olarak, "makineleşme sürecinin yerinden ettiği" cümlesiyle açıklanabilecek kadar basitti; onlar makinelerin rekabetinden önce son derece ağır sömürü koşullarında yaşıyordu. (...) Onların, fabrika üretimi ve buhar kadar Sanayi Devrimi'nin ayrılmaz bir parçası olduğunu söyleyebiliriz.[27]

Thompson anti-Marksist karşıtlarının ideolojik temellerini, analizin odağını "sanayileşme"den *kapitalizm*'e çevirerek sarsar.[28] Başka bir deyişle, dikkatimizi kapitalist ideolojinin temel sığınakları olan saf teknolojik etkenlerden, ticari dalgalanmalardan ve piyasa ilişkilerinden, üretim ilişkileri ve sınıf sömürüsüne çevirir. Bu (Marksist) açıdan Thompson, sanayileşmenin ilk aşamalarındaki işçi sınıfı oluşumlarının tarihsel varlığını, temel kapitalist üretim ilişkileri ve sömürünün o zamandan beri var olduğunu göstererek, üstelik bunların sanayileşmenin önkoşulu olduğu saptamasından yola çıkarak açıklayabilmektedir.

O halde pek çok nedenden dolayı Thompson'un, fabrika sisteminin ölçüp biçerek yeni bir işçi sınıfı yarattığı önermesini ya da emek gücünün nesnel olarak "bir araya gelmesi, sonra ayrışması

27 Age., s. 288-9; 222-3.

28 Başka bir yerde Thompson bulanık bir kavram olan"sanayileşme"yi sorgular. Bu kavramla sanayi kapitalizminin toplumsal gerçeklerinin üstü örtülür ve sanayileşme bir tür kaçınılmaz, "sanki tarafsız, teknoloji tarafından belirlenmiş bir sürece indirgenir". "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", Thompson'un makalelerini bir araya getiren *Customs in Common*'ın (Londra, 1991) içinde yer almaktadır.

ve dönüştürülmesi"nin, "bunlara tepki olarak" ortaya çıkan sınıf bilinci ve kültürünün daha üstün olduğu görüşünü kabul etmesi mümkün değildir. Thompson "heterojen gruplar"dan işçi sınıfının yaratılışının, işçilerin "bir araya toplandığı, sonra ayrıştığı ve önce ücret sözleşmesinin biçimsel bağımlılığı ile sonunda da mekanikleşmiş üretim araçlarının bir parçası olmasıyla sermayeye gerçek bağımlı emek durumuna düşürüldüğü" sürecin tamamlanmasının beklenmesi gerektiğini kabul edemez. Üretim biçiminin oluşumunda üretim ilişkileri ve sömürü, kritik nesnel etkenler ise, ve bunlar emek sürecinin dönüşümündeki itici güç ise, o zaman emeğin sermayeye biçimsel tabiiyeti özel bir önem ve öncelik kazanmaktadır.

"Biçimsel tabiiyet", sömürücü ile üretici arasındaki kapitalist ilişkinin kuruluşunu temsil etmektedir ve genellikle "sanayileşme" denilen, üretimin gerçek dönüşümünün hem önkoşulu ve hatta hem de itici gücüdür. Değişik işçiler üzerindeki belirleyici güç ve "gerçek tabiiyet" süreci onları tek bir gövde haline getirip fabrikada "toplamadan" bile önce aralarında birleştirici bir tecrübe etkisi yapmaktadır.

O halde bu heterojen grupları bir sınıf olarak birleştiren, öyle basit bir nesnel bir araya getirilme değil, "tecrübe"dir –ancak bu bağlamda "tecrübe" nesnel belirlenimlerin, üretim ilişkileri ve sınıf sömürüsünün etkileriyle ilişkilidir. Aslında üretim ilişkileri ile sınıf oluşumu arasındaki bağlantı herhalde asla başka bir biçimde kavranamaz, çünkü insanlar üretim sürecinde gerçekte asla doğrudan sınıf oluşumu içinde toplanmamaktadır. İşgücünün "bir araya getirilmesi ve dönüştürülmesi" tamamlandığında bile insanlar en fazla üretken birimlerde, fabrikalarda, vs. toplanmaktadır. Tek tek üretim birimlerinin ötesinde, işçilerin bunları aşan sınıfsal oluşumlarda toplanması, insanların bilinçliliğine ve ortak bir tecrübe ile ortak çıkarlara göre hareket etme isteğine bağlı başka bir tür süreçtir. (Bu konuya ileride döneceğiz.)

Thompson belki, gerçeği görmezden gelme pahasına biçimsel tabiiyet üzerinde yoğunlaşmakla eleştirilmektedir. Aslında öne sürdüğü görüşlerde, kapitalist sömürünün belirleyici ve birleştirici

gücü ve bunun "sanayileşme öncesi" dönemde işçiler üzerindeki etkilerine odaklanmaktan dolayı, "sanayileşme" ve makine üretiminin özgüllüğünü, "gerçek tabiiyet"in tamamlanmasının yol açtığı daha da büyük "felaket"i nispeten ihmal etmekten dolayı, zayıf noktalar da gerçekten vardır. Örneğin Perry Anderson 1840'lardan sonraki dönemde, dönüşüm az çok tamamlandığında, işçi sınıfının işyeri, politik örgütleri ve sınıf bilincindeki şiddetli değişikliklerden söz etmekte ve Thompson'un yaklaşımının bu değişiklikleri açıklayamadığını savunmaktadır.[29] Ama bu, –kapitalist ideolojinin, üretim ilişkileri ve sınıf sömürüsü üzerine odaklanması nedeniyle "öznelci" olduğu gerekçesiyle Marksist kuramın tamamının çöpe atıldığı "iyimser" ve "ampirisist" görüş açılarından olmadığı sürece– Thompson'ın nesnel belirlenimler yerine öznel belirlenimler üzerinde yoğunlaştığını söylemekle aynı şey değildir.

İngiliz işçi sınıfının yaratılışının "fabrika sisteminin kendiliğinden ürünü" olduğunu reddetmek için başka daha genel kuramsal ve politik nedenler de bulunmaktadır. Thompson'un bütün tarihsel yaklaşımının temel kuramsal ve metodolojik ilkesi, nesnel belirlenimlerin –üretim ilişkileri ve çalışma şartlarındaki dönüşümler– asla "tanımlanamayan, farklılıkları olmayan ham bir insan malzemesi" üzerinde değil, tarihsel mirasları, gelenekleri ve değerlerin taşıyıcıları olan tarihsel varlıklar üzerinde etkili olduğudur.[30] Bu, başka birçok şeyin yanı sıra, mutlaka tüm tarihsel dönüşümleri (en radikal olanlar da dahil) kesen süreklilikler olduğu ve hatta radikal dönüşümlerin tam olarak –ve ancak– süreklilikler ile birlikte izlendiğinde ortaya çıkarılabildiği ve somutlaştırılabildiği anlamına gelmektedir. Thompson'un popüler kültürün sürekliliği üzerinde durması, bu kültürün uğradığı dönüşümlerin yadsınmasını değil, ortaya çıkarılmasını amaçlamaktadır.

---

29 Anderson, *Arguments*, s.45-7. Anderson burada Gareth Stedman Jones'un, 19. yüzyılın ikinci yarısında İngiliz işçi sınıfının "yeniden yaratılması" tartışmasına gönderme yapıyor. "Working Class Culture and Working Class Politics in London 1870-1890: Notes on the Remaking of a Working Class", *Journal of Social History* (Yaz, 1974) s. 460-508.

30 Thompson, *English Working Class*, s.213.

Bu kadarı belki tüm gerçek tarihsel değerlendirmelerin ortak özelliğidir; ama Thompson'un savunduğu görüşlerde bunun fazlası bulunmaktadır. Thompson'un tarihsel maddeciliğinde "nesnel" ile "öznel" düalistik biçimde ayrılmamıştır. Böyle olsaydı "zorunluluk" ve "eylemin öznesi insan" birbiriyle sadece dışsal ve mekanik olarak ilişkili olarak görülebilir, nesnel güdü ve öznel tepki olarak "birbirini takip eden sıralar halinde" algılanır ve kolayca bazı ölçütlere varılabilirdi.[31] Toplumsal analizde bilincin rolü ile aynı anda hem "özne" hem de "nesne" olan, hem eylemin öznesi, hem de nesnel süreçlerdeki maddi güç olan etkin tarihsel varlıkların, bir biçimde bütünleştirilmesi gerekmektedir.

Son olarak, Thompson'un analiz tarzı, kültürü ve değerleriyle kendini "yaratışı"nda işçi sınıfının etkin rolünü anlamayı mümkün kılmaktadır. Bu rol, bir yandan "Sanayi Devrimi'nin işgücünü nesnel olarak bir araya getirmesi ve dönüştürmesi", diğer taraftan da "sınıf kültürünün buna tepki olarak –sıralı biçimde?– öznel filizlenişi" formülasyonları tarafından belirsizleştirilebilir. İşçi sınıfının kendi etkinliğinin kavranması Thompson'un sadece tarihsel yaklaşımının değil, politik yaklaşımının da merkezindedir.

BİR İLİŞKİ VE SÜREÇ OLARAK SINIF

O halde Thompson'un meselesi, gerçekte olmayan toplumsal güç ya da süreçlere atfedilen kuramsal yapılar değil, tarihte sınıfı görünür hale getirmek ve bu sınıfın nesnel belirlenimlerinin kendisini tarihsel güçler olarak ifade etmesini, yaşamın içindeki gerçek etkilerini göstermektir. Bu yüzden sınıfın özünü "yapısal *konum*"da değil, *ilişkilerde* –sınıf oluşumlarının sürecini başlatan sömürü, çelişki, mücadele ilişkilerinde– araması gerekmektedir. Ama Thompson'un bu vurgusu genellikle, iradeciliğinin ve öznelciliğinin, nesnel belirlenimleri göz ardı edişinin kanıtları olarak sunulmaktadır. Sınıfı, ilişki ve süreç olarak ele almayı tercih etmesi (ilişkilere *giren* veya süreçten *geçen* bir yapı olarak ele almak

31 Thompson, *Poverty of Theory*, s.298.

yerine) açıkça daha fazla dikkat gerektirmektedir ve bu noktada, Thompson'unkinden çok benim kendi sınıf kuramım olabilecek kuramı açma, yorumlama özgürlüğümü her zamanki sınırların ötesinde kullanacağım

"İlişki olarak sınıf" aslında iki ilişki gerektirmektedir: Sınıflar arasındaki ilişki ve bir sınıfın üyeleri arasındaki ilişki. Sınıflar arasındaki ilişkinin sınıfın tanımlanması açısından temel oluşunu vurgulamanın önemi, ilişkilerle değil, *farklılıklar, eşitsizlikler* ve *hiyerarşi* (gelir dağılımı, meslek grupları vb.) ile ilgilenen "katmanlandırma" kuramlarının arka planı düşünüldüğünde, aşikârdır. Sınıf tanımlanırken, egemenlik ya da sömürü ilişkilerini dışarıda bırakarak bir "katmanlandırma kategorisi" olarak ele alınırsa bunun hem sosyolojik, hem ideolojik sonuçları açıktır. Daha da temel olan, bu katmanlandırma kategorileri sınıfın kendisini görünmez hale getirebilir. Bir eşitsizlik sürecinde sınıflar arasındaki ayırıcı çizgi nerededir? Bir katmanlandırma yapısında niteliksel kopuş ya da ayrımlar nerededir? [32]

Üretim biçimleri ile ilişkinin ölçütü bile bu tür sınırları göstermeye yeterli değildir ve rahatlıkla geleneksel katmanlandırma kuramının bir parçası olabilir. Örneğin, "üretim biçimleri ile ilişkiler"in yalnızca gelir farklılıklarından ibaret bir şey olarak ele alınması, sömürü ve uzlaşmaz toplumsal ilişkiler yerine bunların sunduğu "piyasa fırsatları"ndan bahsederek, mümkündür.[33] Bu durumda sınıflar arasındaki farklar, belirsizleşir ve önemsizleşir. Sınıflar herhangi bir ilişkiye giriyorsa, bu –belirgin niteliksel eşikler veya uzlaşmazlıkların olmadığı, yalnızca, ürün ve hizmet yarışında görece avantaj ve dezavantajların niceliksel sürekliliğinin olduğu– piyasadaki bireysel rekabetin dolaylı, kişisel olmayan ilişkisinden ibarettir.

---

32 Bu nokta ile ilgili önemli bir tartışma için: Peter Meiksins, "Beyond the Boundary Question", *New Left Review*, 157, s. 101-120, ve "New Classes and Old Theories", Rhonda Levine ve Jerry Lembcke (Ed), *Recapturing Marxism: An Appraisal of Recent Trends in Sociological Theory* (New York, 1987).

33 Örneğin: Max Weber, *Economy and Society* (New York, 1968), s. 927-8. Akılcı Seçim Marksizmi'nin bu görüşle çarpıcı benzerlikleri bulunmaktadır.

Thompson'un sınıfı bir ilişki olarak ele alışı, açık biçimde, "katmanlandırma kategorisi" olarak sınıf yaklaşımına karşıdır; özellikle de katmanlandırma kuramları sınıfı görünmez hale getirdiği için.[34] Bu saldırının en bariz hedefi, geleneksel anti-Marksist sosyolojidir; ama Thompson sık sık, belirli Marksist sınıf değerlendirmeleri ile bu sosyolojik sihirbazlık hileleri arasında benzerlikler olduğunu gösterir; öyle ki, bu sınıf değerlendirmeleri, soyut olarak tanımlanmış yapısal sınıf konumları ile sınıf ilişkilerinin ve çelişkilerinin dinamiğinde ifadesini bulan niteliksel toplumsal kırılmalardan daha çok ilgilenmektedir.

Bir sınıf tanımı yapılırken uzlaşmazlıkların ortaya çıkarılması zorunlu bir koşul olmakla birlikte, yeterli değildir. Bu bizi *içsel* bir ilişki olarak, sınıfın üyeleri arasındaki bir ilişki olarak sınıfa getirmektedir. Bir ilişki olarak sınıf, bu anlamda aynı zamanda, sınıfların temelindeki üretim ilişkilerine nasıl bağlı olduğuna ilişkin önermeleri de kapsamaktadır.

Üretim ilişkilerinin sınıf ilişkilerinin temeli olduğu önermesi kesinlikle tüm maddeci sınıf kuramlarının temelidir; ama bu önermenin kendisi konuyu çok ileri götürmez. Sınıfın üretim ilişkileriyle eşanlamlı olduğunu söyleyemiyorsak, sınıf ile onun üretimdeki temeli arasındaki bağlantının doğasını tam olarak tanımlama sorunuyla (genellikle bu sorundan kaçınılmaktadır) gene baş başa kalıyoruz demektir.

Üretim ilişkileri, üretim sürecindeki insanların arasındaki ilişkidir ve bağlantı noktası üretenler ile onların artı-emeğini sömürenler arasındaki uzlaşmazlıktır. Üreticiler ile onların artı-emeğini sömürenler arasındaki ayrım, bu ilişkideki çıkarların uzlaşmazlığı, kuşkusuz, sınıf uzlaşmazlıklarının altındaki kutuplaşmaları tanımlamaktadır. Ama sınıf ilişkileri, üretim ilişkilerine indirgenemez. Öncelikle, üretim ilişkilerinde belirgin olan kutuplaşmalar (belirgin *oldukları* zaman), tarihsel sınıfların tüm potansiyel üyeleri için kesin bir biçimde geçerli değildir. Daha

34 Örneğin: Thompson, *English Working Class*, s. 9-10.

da temel olarak, sömüren bireyler, sömürme güçlerini arkalarındaki *sınıf* gücüne borçlu olsalar bile, üreten ve sömüren, sınıflar değildir. Basit bir biçimde koymak gerekirse, bir sınıfta birleşen insanların tamamı, üretim süreci veya sömürü sürecinin kendisi tarafından doğrudan bir araya getirilmez.

Bir fabrikada, kapitalist tarafından belirli bir işbölümü bütünlüğünde bir araya getirilmiş işçiler, üretim sürecinde doğrudan birleştirilmiştir. Her işçi aynı zamanda, kendisinin artıdeğerini sömüren bu belirli kapitalist (bir birey veya şirket) ile bir tür doğrudan ilişki içindedir; köylünün, kira yoluyla kendisini sömüren toprak sahibi ile doğrudan ilişki içinde olduğu gibi. Benzer türde bir doğrudan ilişkinin, örneğin, birbirlerinden bağımsız çalışan, ama aynı toprak sahibi ile ilişki içinde bulunan köylüler için de geçerli olduğu –özel olarak ona başkaldırıda güçbirliği yapmış olmasalar da– söylenebilir. Bir sınıfın üyeleri arasındaki ilişki veya bunlarla başka sınıflar arasındaki ilişki farklı türlerde ilişkilerdir. Ne üretim sürecinin kendisi, ne de artıdeğere el koyuş süreci onları gerçekten bir araya getirir. "Sınıf", sadece bir üretim biriminde bir araya getirilmiş işçiler veya bir sömürü biriminde ortak sömürene karşı başkaldıran işçiler demek değildir. Sınıf, doğrudan üretim sürecini ve sömürüyü, belirli üretim ve sömürü birimlerini aşan, daha geniş bir ilişkidir. Üretim sürecindeki ilişkiler ve karşıtlıklar sınıfın temelidir; ama üretim ilişkilerindeki benzer konumlardaki insanlar arasındaki ilişki, üretim ve sömürü süreci tarafından doğrudan yaratılmaz.

Bir sınıfın üyelerini bir araya getiren bağlar basitçe, sınıfın yapısal olarak üretim ilişkileri tarafından belirlendiği savıyla tanımlanamaz. Hâlâ, üretim ilişkilerinin –üretim ilişkilerinde benzer konumlarda bulunsalar da, üretim ve sömürü sürecinde gerçekten bir arada olmayan– insanlar arasında ne tür ve ne gibi aracı mekanizmalarla bağlar oluşturduğunu açıklamak gerekmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, *The Making of the English Working Class*'ta Thompson bu soruya odaklanmıştır. Burada, üretim sürecinde doğrudan bir araya getirilmemiş, hatta son derece farklı üretim bi-

çimlerinde yer alan işçiler arasında var olan sınıf ilişkilerini ele almıştır. Thompson'un açısından, o sınıf ilişkilerinin özünde üretim ilişkileri vardı; ama üretim ilişkilerinin belirleyici yapısal baskıları, ancak bu ilişkiler sınıf oluşumunun bir tarihsel sürecinde oluşurken kendini gösterebilirdi ve bu baskılar kuramsal olarak ancak "deneyim" kavramı aracılığıyla anlaşılabilirdi. Sınıf oluşumunun açıklanması, Thompson'un "deneyim"i gibi kavramlar olmaksızın özellikle zordur. İnsanlar üretim ve sömürüye -bu süreçlerin yarattığı birleşmeye, bölünmeye ve çelişkilere- doğrudan katılıyor olsalar da, sınıf gerçeğini hemen göremez. İnsanlar gerçekte asla sınıflarda "bir araya getirilmedikleri" için, sınıfların oluşumunda üretim biçiminden kaynaklanan belirleyici baskı, ortak tecrübe -üretim ilişkilerinin yaşanan tecrübesi, üreticiler ile sömürücüler arasındaki bölünme, daha da özel olarak, sömürü ilişkilerinin doğasında bulunan çelişkiler ve mücadeleler- gibi bir şeyle ilişkilendirilmeksizin, öyle basit bir biçimde ifade edilemez. Toplumsal bilinç ve onunla birlikte "sınıf olarak *davranma eğilimi*"ni, yaşanan ortam biçimlendirir.[35] Yaşanan ortam, üretim ilişkileri ile sınıf arasındaki denkleme dahil edildiğinde, deneyimin tarihsel ve kültürel özellikleri de kapsanır. Bu, meseleyi kesinlikle karmaşıklaştırmaktadır; ama Thompson'un yaptığı gibi, üretim ilişkilerinin sınıfın yükselişine yol açtığı mekanizmanın karmaşıklığını kabul etmek, bu ilişkilerin belirleyici baskısının yadsınması anlamına gelmez.

Thompson, "tecrübe"nin üzerinde durması nedeniyle idealizmle itham edilmiştir; sanki bu kavramın maddi kökleri yokmuş gibi. Oysa onun bu kavramı kullanışı, kesinlikle "toplumsal varlık" ile toplumsal bilinç arasındaki bağlantıyı koparma veya tarihsel maddeciliğin toplumsal varlığı, bilinç ile ilişkisinde öncelikli bir konuma koymasını reddetme amacı taşımamaktadır. Tam tersine, Thompson bazen tecrübe düzeyleri ("yaşanan tecrübe" ve "algılanan tecrübe") arasında ayrım yapsa da terimi öncelikli olarak "toplumsal varlık ile toplumsal bilinç arasında gerekli bir ara terim" gibi kullanmaktadır; toplumsal varlığın bilinci belirlediği bir

35 Thompson, "The Peculiarities of the English", *The Poverty of Theory*, s. 85.

ortam olarak: "Üretim biçimi, diğer faaliyetler üzerindeki belirleyici baskısını tecrübe aracılığıyla uygulamaktadır."[36] Bu anlamda tecrübe tam olarak "belirleyişin tecrübesi"dir.[37] Aslında Marx toplumsal varlık kavramını, kişisel olmayan bir "nesnel yapı" olarak üretim biçimine değil de, insanların onu yaşayış biçimine (onu *tecrübe ediş* biçimine dememek için zor tutuyor insan kendini) bağlar; bu açıdan Thompson'un "tecrübe"si özünde "toplumsal varlık" ile örtüşmektedir.

O halde "tecrübe" kavramı "nesnel yapılar"ın insanların hayatını etkilediği ve örneğin, neden sadece üretim ilişkileri değil de sınıflarımızın da olduğunun açıklaması anlamına gelmektedir. Bu yapıların insanların hayatlarına ne yaptığının, nasıl yaptığının ve insanların bu konuda ne yaptığının araştırılması tarihçilerin ve sosyologların işidir; ya da Thompson gibi söylersek, yapılanmış süreçlerin belirleyici baskılarının insanlar tarafından nasıl yaşandığı ve insanların bu baskılarla nasıl başa çıktığı, deneyim kavramıyla açıklanır. "Tecrübe" kavramının içerdiği kuramsal mesajın ağır yükü, başka birçok şeyin yanı sıra, belirleyici baskıların işleyişinin tarihsel bir soru, dolayısıyla ampirik bir soru olduğudur. Kuramsal ile ampirik arasında herhangi bir kopma olamaz; ve tarihçi Thompson, kuramcı Thompson tarafından ortaya koyulan işi anında devralır.

Ne Marx, ne Thompson, ne de hiç kimse, maddi şartların bilinçli, etkin -bilinçli faaliyetlerinin kendisi de maddi bir güç olan- varlıklar üzerindeki etkisini göstermek için veya bu etkilerin sonsuz çeşitlilikte, tarihsel olarak belirli deneyimler gerektirdiği gerçeğini anlayabilmek için "kesin" kuramsal bir sözcük hazinesi icat etmiştir. Ama bu karmaşıklıkları yalnızca kavramsal özen veya tüm önemli tarihsel soruları kuramsal düzlemde çözmeyi amaçlayan bir "yapısal tanımlar" çerçevesi adına görmezden gelmek, kuramsal kesinliğin bir parçası olamaz. Bu karmaşıklıkların

36 Thompson, *Poverty of Theory*, s. 290, ayrıca s. 200-1. Thompson'unkine benzer bir "belirlenim" kavramı Raymond Williams tarafından sistematik olarak ele alınmaktadır, *Marxism and Literature* (Oxford, 1977), s. 83-9.

37 Thompson, *Poverty of Theory*, s. 298.

varlığını, başka bir söylem düzeyine ("kuramsal"a karşı "ampirik") ait olan farklı bir gerçeklik düzeninde –"nesnel yapıların evreninden ayrı olarak tarihin evreninde– kavramak da tek başına yeterli olmayacaktır. Bunların bir biçimde kuramsal çerçevenin kendisi tarafından kabul edilmesi ve –örneğin, Thompson'un "yapılanmış süreç"inde olduğu gibi– "yapı" kavramının da dahil edilmesi gerekmektedir.

Sınıfın mantıksal çıkarsamayla yapılan "yapısal tanımları", üretim ilişkilerinde ortak bir tecrübeyi yaşayan ama üretim sürecinin kendisi tarafından bir araya getirilmemiş insanların nasıl "sınıf olarak davranma eğilimi"ni kazandıklarını açıklayamaz; hele bu eğilimin niteliğinin ve birbiriyle uyum içinde olmasını ve bununla ilişkili bilinç düzeyi, bunun ortak hedeflerde, kurumlarda, örgütlerde ve birleşik mücadelelerde ifadesini buluşu, zaman içinde nasıl değiştiğini hiç açıklayamaz. Bu tür tanımlar, sınıf oluşumlarına karşı baskıyı –yapının içinde bulunabilecek baskıları, egemen üretim biçiminin nesnel belirlenimlerini– birleşme ve ortak eyleme yönelik, karşı güdüler arasındaki gerilimi dikkate alamaz.

Buna karşı, "yapılanmış süreç" olarak sınıf kavramı, sınıf oluşumunun yapısal temelinin uzlaşmaz çelişkiler içeren üretim ilişkilerinde olduğu değerlendirmesini kabul ederken, bu ilişkilerin uyguladığı yapısal baskıların sınıfların oluşumunda gerçekte hangi özel biçimlerde rol oynadığı, tarihsel ve sosyolojik çözümlemeye havale edilen ucu açık sorular olarak kalırlar. Böyle bir sınıf kavrayışı, ayrıca, sınıfa ilişkin en önemli ve problematik soruların yattığı yerin burası olduğunu ve herhangi bir sınıf çözümlemesinin –bir sosyolojik araç olarak veya politik strateji açısından bir rehber olarak– yararının sınıf oluşumu sürecini değerlendirme yetisi olduğunu da fark eder. Bu, tüm sınıf tanımları süreçlerinin incelenmesi gerektiği anlamına gelmektedir; buna engel olmasını değil.

Thompson'un süreç olarak sınıfta ısrarı, onun sınıfı, sınıf bilinci ile eşdeğer saydığı, başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, sınıf olgusunun kendisini sınıfı "etkin bir tarihsel özne" yapan koşullarla karıştırdığı ithamını da bir kez daha sorgulamaya açmaktadır.[38]

38 Cohen, *Marx's Theory*, s. 76.

Bu ithamla ilgili olarak belirtilmesi gereken ilk nokta, ithamın kendisinin bir kafa karışıklığından kaynaklanıyor olmasıdır: Bu itham, sınıf bilinci –etkin sınıf aidiyeti bilinci– ile sınıfsal konumlarca değişik yollardan biçimlendirilen, kendi varlığının bilincinde ve etkin bir sınıfa aidiyette ifadesini bulmayan bilinç biçimleri arasındaki farkı dikkate almamaktadır. Thompson, özellikle bu ikisinin arasına giren tarihsel süreçlerle ilgilenmektedir.

Daha da temel olarak, sınıfı belirli bir bilinç düzeyi veya sınıf bilincinin varlığı ile eşdeğer saymak, "sınıf olarak davranma eğilimi"ni yaratan karmaşık süreçleri Thompson'un yaptığı gibi vurgulamak yerine, sınıfı gelişiminin bir aşaması ile özdeşleştirmek olurdu. Thompson'un sınıfı "ilişki" ve "süreç" olarak kavrayışı, sınıfların oluşumunda birinin süreci durdurup "işte sınıf, daha önce yoktu" diyebileceği bir an bulunduğu imasını içeren ya da en kötüsü ve belki en yaygını, sınıfları zamanın ve tarihsel sürecin dışında tanımlamaya çalışan tanımlara karşı yöneltilmiştir. Bu, ya sınıfı üretim biçimleri ile ilişkilerdeki "yapısal konumlar"dan "çıkararak" ya da "en fazla, karmaşık ve genellikle irade dışı süreçlerin metaforik ifadesi olan sınıf kimlikleri –sınıfsal istekleri veya iradeyi abartılı kişiselleştirilmiş özellikler olarak görmek–" ile yapılabilir.[39] O halde Thompson'un hedefi, sınıfı belirli bir bilinç düzeyi veya onu bilinçli bir politik güç yapan örgütlenme ile özdeşleştirmek değil, dikkatimizi böyle bir güç olma veya kendisini böyle bir güç haline getirme sürecindeki sınıfa odaklamamızdır.

"Yapı" olarak sınıf, sınıfın rolünü tarihsel hareketin sürükleyici gücü olarak tanımlayan gerçeğin kavranışından yoksundur: Bir tarihsel üretim biçiminin başlangıcındaki sınıfın, sonundaki sınıfla aynı olmadığı gerçeği. Bir üretim biçiminin kimliğinin, üretim ilişkilerinin sürekliliğinde bulunduğu söylenir genellikle: "Artıdeğerin üreticiden sömürülüş" biçimi temelde aynı kaldığı sürece, bir üretim biçimini "feodal", "kapitalist", vs. olarak ele almak durumundayız. Ama *sınıf* ilişkileri, üretim biçiminin *içindeki* hareketin temelidir. Bir üretim biçiminin tarihi, gelişen sınıf ilişkilerinin, özellikle de üretim ilişkileri ile değişen ilişkilerinin tarihidir. Sı-

39 Thompson, "Peculiarities of the English", s. 85.

nıflar bir üretim biçimi içinde, üretim ilişkileri etrafında birleşme sürecinde ve ortaya çıkan sınıf oluşumlarının bileşimi, tutarlılığı, bilinçliliği ve örgütleri değiştikçe gelişir. Üretim biçimi, içindeki sınıf ilişkilerinin gelişimi, üretim ilişkilerinin kendisini dönüştümeye başladığında krize girer. O halde tarihsel hareketi dikkate almak, tam olarak, sınıf ile üretim ilişkileri arasındaki ilişkinin sabit olduğunu reddetmek anlamına gelmektedir.

Thompson'un belirttiği gibi, sınıfın yapısal tanımı sınıfa, bir tür kişisel irade "O" özelliği atfetme eğilimindedir. Madalyonun öbür yüzü de, O'na bir tür kişilik bozukluğu, "sahte bilinç" gibi kusurlar atfetme eğilimidir. O halde Thompson'un bu tür kavrayışlara karşı çıkarken, öznellik ve iradecilikle itham edilmesi, ince alayın ötesinde bir durumdur. Thompson'a nesnelci alternatif olarak sunulan şeyin, –iradeyi, "belirleyici baskılar"ın boyunduruğunda ve "irade dışı süreçler"e kapılmış eylemin öznesi insandan daha fazla yüceltilmiş Özne'ye, Sınıf'a, iradesi özel tarihsel belirlenimlerden büyük ölçüde bağımsız ve değişmeyen kimlikli bir şeye nakletmekten başka bir şey yapmayan– daha aşırı ve idealist bir öznelcilik ve iradecilik olduğu ortaya çıkmaktadır.

Öznel iradeyi öne çıkarış en üst noktasına yapısalcı tartışmalarda ulaşır. Örneğin Althusser'ciler öznelliği toplumsal kuramdan çıkarma ve sınıfa "O" olarak bile işlev tanımama eğilimindedir; ama bir bakıma daha da buyurucu bir Özne, iradesi kendi keyfi kişiliğindeki çelişkilerden başka hiçbir şey tarafından belirlenmeyen Yapı'nın kendisini yaratır. Thompson'u eleştirenlere öznelci ve iradeci –eylemin öznesi insanı kavrayışı ve "nesnel yapılar"ı görmeme pahasına tarihsel koşulların özgüllüğü üzerinde ısrar edişi– olarak görünen düşünceler, onun öznelcilik ile iradeciliğe *karşı* ve eylemin öznesi insanı etkisi altına alan nesnel belirleyici baskıların fark edilmesi için öne sürdüğü düşüncelerdir. Nesnel belirleyici baskıları, öznelliğe ve tarihsel rastlantıya bağlamak bir yana, Thompson'un amacı tarihsel incelemeyi, sağlam bir tarihsel ve sosyolojik zeminden yoksun olan ve çözümlemeye sızan, ters çevrilmiş bir öznelcilik, iradecilik ve idealizme karşı durmaktır.

KURAM POLİTİKASI

Thompson her zaman kuramın pratik açısından anlamı olduğu noktasından yola çıkmıştır. Onun sınıf tanımı, etkin bir süreç ve tarihsel bir ilişki olarak sınıfın üzerinde duruşu, sınıfın varlığını yadsıyan toplum bilimcilere ve tarihçilere karşı savunma amacıyla formüle edilmiştir; ama aynı zamanda da, eylemin öznesi insanı baskı altına alan ve özellikle de tarihin oluşumunda işçi sınıfınının etkinliğini yadsıyan düşünsel geleneklere ve politik uygulamalara karşı koyma amacıyla formüle edilmiştir. Sınıf mücadelesini kuram ve uygulamanın merkezine yerleştirerek Thompson, sadece zihinsel bir proje olarak değil, hem sınıf egemenliğinin baskılarını, hem de Fabiyanizmden Stalinizme kadar "tepeden sosyalizm" programının çeşitli örneklerine karşı politik bir hedef olarak, "tarihi tabandan" anlatmak istemektedir.[40] Althusser'ci Marksizme saldırıları, aynı ölçüde, kuramsal deformasyonları olarak gördüğü şeylere ve bunların siyasi sonuçlarına karşı yöneltilmiştir.

Thompson'u eleştirenler karşılık vermiştir. Thompson'un sınıf kavramı ve onun temelindeki tarihsel yaklaşımda, "öznelci" sınıf kuramının "popülist bir sosyalizm"i destekleyen bir kuram ve uygulama olduğunu öne sürmüşlerdir. Thompson, sınıf belirlenimli yaşam koşullarının etkilediği her bilinçlilikte, bir sınıf olarak amaçlı bir biçimde hareket etmeye hazır olunduğu izlenimi veren

40 Bryan Palmer çok yararlı kitabı, *The Making of E.P. Thompson: Marxism, Humanism and History*'de (Toronto, 1981), bir toplumsal tarihçi olarak Thompson ile bir politik eylemci olarak Thompson arasındaki ilişki üzerine aydınlatıcı genel bir tartışma sunmuştur. Palmer beni, Thompson'un eserlerini "tabandan tarih" olarak tarif etmemem konusunda, bu deyişin yanıltıcı "Amerikan popülist" çağrışımları olduğu ve tarihçiler açısından değerini yitirdiği gerekçesiyle, uyarmıştı. Palmer bunun, Thompson'un "üst" ile "alt" arasındaki ilişki konusundaki hassasiyetinin ve özellikle devlet sorunu üzerine artan ilgisinin boyutlarını belirsizleştirdiğini düşünmektedir. Thompson'un kaygılarının yanlış anlaşılması ile ilgili uyarıya katılmaktayım, ama bu deyişi hâlâ tarihselci harekette uygulandığı biçimiyle (ilk ivmesini büyük ölçüde 1940'lar ile 1950'ler arası İngiliz Komünist Partisi Tarihçiler Grubu'ndan, tarihsel süreçlerin zengin toplumsal temellerini keşfetmeye ve tarihi biçimlendirmede "halk"ın rolünü aydınlatmaya çalışan gruptan almaktadır) korumaktan yanayım.

bir tür sınıf bilinçliliği görmekte fazla aceleci davranmakla eleştirilmiştir. Bu eleştiriye göre, Thompson popüler kültürden sosyalist politikalar inşa edilmesini problematik görmeyen bir tür "popülizm" sergilemektedir.

Bu yargı, yapısal sınıf tanımlarının "sıkı" savunucuları ile Thompson'un "indirgemeci olmayan" Marksizminin sonuçlarını yeterince ileri götürmediği düşüncesinde olan eleştirmenleri birleştiriyor gibi görünmektedir. Örneğin Stuart Hall, Thompson'un "kendi içinde sınıf"ı "kendisi için sınıf"la kaynaştırdığını ve bu kafa karışıklığında "fazla basit bir 'popülizm'" politikasının bulunduğunu belirtmektedir.[41] Hall, "her duruma uygun deneyim kategorisi"nin, sınıfın nesnel belirleyicileri ile bilinçli bir biçimde sömürme durumundaki nesnel belirleyicileri tek bir şey haline getirdiğini belirterek "sosyalizmin gerçek bir politik pratik ile inşa edilebileceğini" söylerken durumla ilgili her şeyi görme zorunluluğu olmaksızın Thompson'un "sınıfı"nın *gerçekten* daima hazır ve nazır olduğunu ve "sosyalizm için göreve çağrılabileceğini" ima ettiğini öne sürmektedir. Geriye dönüp bakıldığında, Hall'un yazdığı dönemde –özellikle de "post-Marksist" kuramlarla yakınlığı bağlamında– yeterince belirgin olmasa da, "nesnel yapılar" ile sınıf bilinçli sınıf oluşumları arasındaki uçurumu daha da genişleten bu görüşün post-Marksistler tarafından önerilen, iktisadi olan ile politik olan arasındaki mutlak "örtüşmezlik"e çok yaklaştığı açıkca görülmektedir; ama bu görüş, Anderson veya Cohen'in sınıf kuramının değerlendirilmesine dayandığı kadar Thompson'unkinin değerlendirilmesine ve belirgin bir biçimde, yapı ile tarih arasındaki bölünmeye dayanmaktadır. Bir önceki bölümde sözünü ettiğim Althusser'ci yaklaşıma göre bu Thompson eleştirisinde Hall, Althusser'i savunuyordu.

Daha önce belirttiğim gibi, Thompson'un tarihsel yaklaşımı, nesnel belirlenimler ile bunların bilinçlilik olarak dışavurumlarının birleştirilip tek bir şey haline getirilmesine –ya da sonucu aynı olan basit denkleme– karşıdır ve eğer Thompson'un sınıf

41 Stuart Hall, "In Defense of Theory", Raphael Samuel, ed., *People's History and Socialist Theory* (Londra, 1981), s. 384.

oluşumları sürecine odaklanması bunlar arasında farklılıklar olmasını öngördüğü (çünkü bu odaklanma süreçler arasındaki değişen ilişkiler üzerinde durmaktadır) anlamına geliyorsa, o halde sınıfın "nesnel" ve "öznel" belirleyicilerini ya da yapı ile bilinçliliği tek bir şey haline getirmekle itham edilemez. Ancak "kendi içinde sınıf" ile "kendisi için sınıf" arasındaki fark, nesnel sınıf yapısı ile öznel sınıf bilinçliliği arasındaki basit bir analitik fark değildir. Bu fark, sınıf oluşumu sürecindeki iki değişik aşama ve yapı ile bilinç arasındaki iki değişik tarihsel ilişki biçimi ile ilişkilidir; bu bakımdan, Thompson kesinlikle "kendi içinde sınıf" kavramına sahiptir ve mesela paradoksal "sınıfsız sınıf mücadelesi" formülü ile buna gönderme yapmaktadır.

O halde soru, Thompson'un bu iki sınıf biçimi arasındaki çizgiyi fazla erken geçip geçmediğidir; Hall'un söylediği gibi, Thompson sınıf belirlenimli yaşam koşullarının etkilediği her bilinçlilikte bir sınıf olarak amaçlı bir biçimde hareket etmeye hazır olan bir sınıftan mı söz ediyor? Bu soru her şeyden önce politik bir sorudur ve burada kuşkusuz bir tehlike bulunmaktadır. "Halk"ın gelenekleri ve popüler kültürün yalnızca farklılığına ve ayrılığına dayanan görüşlerle beslenen romantizm, bir sosyalist hareketi inşa etmede veya "halk"ın sosyalist politikalara direncini belirleyip, bu direnci alt etmede en sağlam temel değildir. Ama Thompson, "halkın tarihi"ndeki ardılları ne düşünürse düşünsün, bu konuda kesinlikle hayal kurmamaktadır.

Thompson'un mesaji elbette politiktir; ama popüler bilinçlilikten ve sınıfın "yaratılışı"ndan bahsederken, dolaysız bir biçimde tecrübeden –işin, sömürünün, baskının ve mücadelenin tecrübesi– kaynaklanan popüler kültür ile politik pratik tarafından sancılı bir biçimde biçimlendirilen etkin bir sosyalist bilinçlilik arasındaki farkı ve engelleri göstermektedir. Thompson'un tarihsel yaklaşımında, işçi sınıfı pasif bir kurban değil, tarihi yeniden kuran etkin bir sınıftır. Bu yaklaşımı, doğrudan doğruya Marksizmin politik temelinden ve sosyalist pratiğe ilişkin anlayıştan kaynaklanmaktadır: Sosyalizm ancak işçi sınıfının kendini öz-

gürleştirmesiyle kurulabilir.[42] Bu önerme işçi sınıfının, sadece kapitalist sömürüye karşı direnişte doğrudan çıkarı bulunan tek toplumsal grup değil, aynı zamanda ona son vermek için yeterli güce de sahip tek toplumsal grup olduğu düşüncesini içermektedir. Bu görüş aynı zamanda işçi sınıfının kurtuluşunun kendi eylemiyle değil de başka aracıların eylemiyle ya da ona sadaka gibi verilmesine karşı bir kuşkuyu gösterir. Hiçbir şeyin garantisi yok; ama popüler bilinçlilikten sosyalist pratiği inşa etmek ne kadar güç olursa olsun, bu görüşe göre, bu pratiğin inşa edilebileceği başka herhangi bir malzeme de yoktur. Ne de politik gerçekçilik ve demokratik değerlerle tutarlı başka bir sosyalizm olabilir. Belki buradaki nokta, basitçe, sosyalizmin ancak böyle gelebileceği ya da asla gelemeyeceğidir.

HEGEMONYA VE İKAMECİLİK

Thompson, Althusser'ciliğe karşı o tartışma yaratan saldırısını başlattığında, temel meselelerinden biri, Batı Marksizmindeki sosyalist yaklaşımın bu demokratik anlayıştan uzaklaşmasına, kuramsal olarak işçi sınıfının toplumsal dönüşümün temel aracısı olarak görülmemesine ve bu rolün diğer toplumsal oyunculara, en başta da entelektüellere verilmesine karşı çıkmaktı. Thompson, "Batı Marksizminde daha belirgin bir iz yoktur;" diye yazmaktadır:

> (...) ne de güçlü antidemokratik öncüllerini bu kadar belli eden bir iz. İster Althusser olsun, ister Frankfurt Okulu, her ikisi de halk kitlesinin yaratıcılığının ortaya çıkabileceği her alanı yok eden ideolojik egemenlik biçimlerinin egemenliğinin ağırlığına büyük vurgu yapa-

42 Thompson, eserini "çalışan insanların büyük çoğunluğunun, bir avuç ileri görüşlü örgütçü (özellikle Francis Place) haricinde, *laissez faire*'in pasif kurbanları olarak görüldüğü Fabiyan katılığına"na karşı yazmıştır (*English Working Class*, s. 12). Bu "katılık" elbette, sosyalizmin yukarıdan yönlendirilmesine ihtiyaç duyan (sınıf mücadelesi yoluyla değil, adım adım reform ve yöneten sınıfın aydınlanmış entelektüel ve hayırsever mensupları tarafından yapılacak toplumsal mühendislik ile) işçi sınıfını pasif kurbanlar olarak gören Fabiyan politik programı ile ilişkisiz değildir.

rak, bu egemenlikten yalnızca (aydınlanmış azınlığın veya entelektüellerin mücadeleleriyle kurtulunabileceğini öne sürmüşür.) (...) Bu, sosyalist kuram açısından hazindir; biz hariç tüm kadınlar ve erkekler, doğuştan aptaldır, demektir. Böylesi bir yaklaşımın karamsar ve otoriter sonuçlara yol açması kaçınılmazdır.[43]

Bu tür kuramsal "ikamecilik", en uç biçimiyle, Stuart Hall'un – Althusser'in kendisini değilse de– Althusser'cileri itham ettiği şeyi yaparak gerçekleştirilebilir: Tüm "sınıfları eylemin öznesi değil de sadece tarihsel süreçlerin 'destekleyicileri' olarak görmek, tarihsel sürecin kendisini de 'öznesi olmayan' bir süreç olarak ele almak."[44] Ama Thompson, aynı sonucun, sınıfın "durağan bir kategori" olarak ele alınmasıyla, sınıf oluşumunun tarihsel süreci üzerinde durmak yerine, yapısal sınıf konumlarının grafiksel bir biçimde gösterilmesiyle veya ideal sınıf kimliklerinin kuramsal inşasıyla da ortaya çıktığını belirtir. Bunlar, gerçek tarihsel, dolayısıyla mükemmel olmayan sınıf bilinçliliği biçimlerinin "sahte" olduğu yargısıyla bir tarafa bırakılabilmesine ve yerlerinin doldurulması ihtiyacının ortaya çıkmasına kolayca olanak veren türden formülasyonlardır.[45] Thompson'un sınıf kuramında politik bir mesaj bulunmaktaysa, bu mesaj, işçi sınıfının onu ikame edenler tarafından sadece temsil edilmeyip gölgede de bırakıldığı "ikamecilik"in kuramsallaştırılmasına karşıdır.

Thompson'un çalışmalarının çoğunda egemenliğin, tek yönlü ve mutlak olduğu görüşüne karşı çıkılır. Entelektüel olmayan bütün yönetilenleri kapsayan bu egemenlik anlayışına göre, egemenlik insanların deneyimlerine kadar uzanır; doğuştan başlayarak onların kafalarına boyun eğmeye yarayan kavramları kazır, onları güçsüzlüklerine ve deneyimlerinin de bu durumu düzeltemeyeceğini inandırır.[46] İşte bu Batı Marksizimindeki egemen konudur. Bütün tabi sınıfların, egemen sınıf ideolojisinin ve kültürel egemenliğinin

43 Thompson, *Poverty of Theory*, s.377-8.

44 Hall, "In Defense of Theory", s. 383.

45 Bakınız, Thompson, "Eighteenth-Century English Society", s. 148.

46 Age., s. 164.

(ideolojik devlet aygıtının da yardımıyla) bütünüyle içine çekildiğini varsayar. Bu nedenle işçi sınıfının egemenliği ancak özgür ruhlu entelektüellerce gerçekleştirilebilir.[47]

Böyle bir hegemonya tanımı, sınıfların üretim biçimleri tarafından nesnel olarak oluşturulması ile ideal bir devrimci sınıf bilinçliliği arasında geniş bir ampirik –tarihsel (ve tabii, kuramsal olarak karışık ve hazmı güç) "sahte" bilinç yelpazesi dışında hiçbir şeyin var olmadığı kuramsal sınıf kavramı ile iyi uyuşmaktadır. Ama burada, bir önceki bölümde (ve başka bir yerde) belirttiğim gibi, başka garip bir durum daha var: Bu tür Marksizmin bir yüzü de, post-Marksistlerce sınıf politikalarının terk edilmesi ve yerine "söylem" politikalarının geçirilmesidir.

Thompson'da ise, bundan farklı olarak, hegemonya, bir sınıfın egemenliği ve diğer sınıfın itaati ile eşanlamlı değildir. Bunun yerine hegemonya, sınıf *mücadelesini* kapsar ve tabi sınıfların, kendi eylemlerinin ve direnişlerinin izlerini taşır. Thompson'un sınıf oluşumu sürecine dayanan sınıf kuramı, popüler bilinçliliğin "mükemmel olmayan" veya "kısmi" biçimlerinin, sınıf ve sınıf mücadelesinin –sonraki veya ideal gelişmeler açısında "yanlış" bile olsa kendi tarihsel şartlarında geçerli– özgün ifadeleri olarak algılanışına izin vermektedir.

Sosyalizm için mücadeleye hemen girişmeye hazır radikal muhalefet için popüler kültürün *ayrılığı*'nı yanlış anlamak bir şeydir; ama egemen sınıfın kültürel buyruğunun işlemediği yerleri öne çıkararak "popüler" bilinçliliği "gerçek" sınıf bilinçliliği oluşumuna ne kadar dirençli olursa olsun, eksiksiz bir sınıf bilinçliliğine gereken bir malzeme olarak ele almak başka bir şeydir. "Kısmi" sınıf bilinçliliğinin gerçekliğini inkâr etmek, bunu tarihsel olarak anlaşılabilir olan "baskı altındaki bir seçenek"[48] olarak ele almak yerine, sahte olarak değerlendirmenin önemli stratejik sonuçları bulunmaktadır. Ya sınıf mücadelesinin ve tarihsel değişimin vekillerini aramaya zorlanırız ya da meydanı tümüyle hegemonya-

47 Age., s.163 n.60.

48 Raymond Williams, "Notes on Marxism in Britain since 1945", *New Left Review*, 100 (Kasım 1976-Ocak 1977), s. 87.

cı düşmana bırakırız. Thompson bu politik alternatiflere karşı ve bunların, "yapı" olarak sınıf veya ideal kimlik kavramındaki kuramsal temellerine karşı, süreç ve ilişki olarak sınıf kuramını oluşturmuştur.

Raymond Williams, "Notes on Marxism in Britain since 1945"te, 1950'lerde Britanyalı Marksistlerin karşı karşıya kaldığı seçenekler ile kendi ilişkisindeki duruşu belirlemiş ve "tüketici" kapitalizminin "yeni güçlü çekim"ini rahatça göz ardı eden popülizmi reddedişi üzerine yazmıştır. Raymond Williams şöyle devam eder:

> Süreci, baskı altındaki seçenekler olarak gördüğüm ve baskının nereden geldiğini bildiğim için, var olan diğer seçeneği benimsemedim. Buna göre halk küçümseniyor, eğitimli azınlığa göre halkın iflah olmaz bir yozlaşma ve bayağılık içinde olduğu öne sürülüyordu. İşte bu, günümüze kadar gelen Marksist olmayan kültürel eleştirinin ana malzemesiydi. Bu eleştirinin bazı sözcükleri değiştirilerek biçimsel Marksizme katıldı; işçi sınıfı dahil bütün halk yoz ideolojik yapıların taşıyıcısı olarak görüldü.[49]

Williams bu eğilime karşı, "geçmişte ve şimdi hâlâ güçlü özkaynakların olduğu"nda ısrar etmiştir:

> Var olan kaynaklara güvenmek; yeni çözüm yollarını öğrenmek ve belki öğretmek; çelişkileri ve seçenekleri, suçlama yerine anlama ve dengeleri değiştirme olanağı yaratacak biçimde yaşamak: Eğer bunlar popülizm ise, İngiliz Solu, çoğu Marksist dahil, öyle demektir.[50]

Edward Thompson, kuşkusuz öyle olanlardandır. Sınıf kuramı, sınıfın özgün ifadelerini, popüler bilinçlilik ve kültürde bulması, "çelişkileri ve seçenekleri, suçlama ve gözden çıkarma yerine, baskı altında yaşama" çabasını yansıtmaktadır. Örneğin, işçi sınıfı "reformizmi"ni "sahte bilinçlilik" olarak, tarih dışı üst bir noktadan bakarak geçersiz ilan etmek yerine, tarihsel ve sosyolojik açı-

---

49 Age. Benzer bir görüş için Thompson'a bakınız, "Peculiarities of the English", s. 69-70; burada Thompson şematik, tarihsel ve sosyolojik olmayan sınıf kavramına, özellikle de, "derin sosyolojik kökleri"ni anlamak yerine işçi sınıfı reformizmini suçlama ayinleri yaratan ve tüm sosyalist politik pratiklerin yüz yüze gelmek durumunda olduğu hayati bilgiyi umursamayanlara karşı çıkmaktadır.

50 Williams, "Notes on Marxism", s. 87.

dan ele almaktaki ısrarı, "dengeleri değiştirebilmek" için önce "var olan malzemeyi" anlamamız gerektiğini göstermeye yöneliktir.

Kuşkusuz burada tehlikeler de bulunmaktadır. "Var olan çözüm yolları ile kalmak", bunların ötesine bakmamanın bahanesi haline gelebilir; "reformizm"in "derin sosyolojik kökleri"ni yüz yüze gelinmesi gereken bir politik gerçek olarak kabul etmek, bunu, mücadelenin ufuk çizgisi olarak kabul etmeye yol açabilir. İşçi sınıfının "baskı altındaki seçenekleri" gerçeğini kabul etmenin yanı sıra sahte bilinçlilik kavramına temkinli yaklaşmak gerekir; çünkü bu gerçekliği gözden çıkarmaya davet anlamına da gelebilir. İşçi sınıfı örgütlerinin ve ideolojisinin pek çok biçimindeki eksiklikleri ve sınırlamaları görmezden gelmek ise bambaşka bir şeydir. Elbette Sol açısından, "var olan olanaklar" mücadeleyi yükseltmek için de kullanılabilir; sınırlayıcı etmenler olarak da görülebilir. Bunların arasındaki çizginin ne olduğu tartışma konusudur.

BÖLÜM 4

Tarih mi, Teknolojik Belirlenimcilik mi?



Marksizmin sınıf mücadelesine neden belirleyici bir öncelik verdiğini hatırlayalım. Bunun nedeni, sınıfın tek baskı biçimi olması ya da toplumsal çatışmanın en yoğun, sürekli ya da şiddetli bir kaynağı olması değildir; daha çok, varoluşun maddi koşullarını yaratan üretimin toplumsal organizasyonunun, sınıfın alanında bulunmasıdır. Tarihsel maddeciliğin ilk ilkesi sınıf ya da sınıf mücadelesi değil, maddi yaşamın ve toplumsal yeniden üretimin örgütlenmesidir. Varoluşun koşullarına ve sömürü araçlarına erişim sınıfsal yollarla örgütlendiğinde sınıf sahneye çıkar, başka bir deyişle, bazı kişiler, üretim ya da sömürü araçlarına erişim farklılıkları nedeniyle sistematik olarak başkalarına artı-emek aktarmak zorunda kaldıkları zaman.

Artı-emek aktarma zorlaması farklı biçimlerde olabilir, bunların her biri değişik ölçülerde şeffaf olabilir. Şüphesiz kapitalizm özel bir vakadır, çünkü kapitalist sömürü aşikâr bir şekilde görünür bir eylem değildir; örneğin, sömürücü ile üretici arasında şeffaf bir ilişki bağlamında, bir serfin emeğini verip, lorduna ödeme yapması gibi bir sömürü biçimi değildir. Buna karşı, kapitalistin sömürüsü, sermaye kârını gerçekleştirirken, üretim ya da ticaret sürecinde açıkça görülmez. Daha genel bir kategori olan artı-*emek* kavramından farklı olarak, artıdeğer kavramı, her türlü artığa el konuşu gösterir –bu kavramın amacı üretim, kapitalistin el koyuşu

ve ticari alanda kârın gerçekleşmesi arasındaki karmaşık ilişkiyi ifade etmektir.

Marksist iktisatçılar da dahil olmak üzere, bu ilişkileri niceliksel terimlerle ifade etmenin zorluğuna işaret etmeye hevesli olan çok sayıda eleştirmen vardır. Başka bir deyişle, "değer" ile "artık" ölçümünün ya da "değer" ile "fiyat"ın ilişkilendirilmesinin zorluğuna dikkat çekilir. Marx'ın artı-emek ya da artıdeğer kavramının, bu eleştirmenlerin istediği türden bir matematik ölçü sağlaması herhalde öngörülmemişti; yine de, her koşulda bu eksikliğin (eğer bir eksiklik sayılabilirse), "artı-emeğin" tarihsel önemi üzerinde bir etkisi yoktur. Bu kavramın özündeki temel kavrayış, insanların yaşamak ve yeniden üretmek için gerekli araçlara erişebildikleri koşullarla ilgilidir. Bu kavrayış aynı zamanda, bazı kişiler hâkim koşullar tarafından sistematik olarak, emeklerinin ya da emekleri sonucu üretilenlerin bir kısmını başkalarına aktarmaya zorladığında kesin bir tarihsel kopuş meydana geldiği önermesiyle ilgilidir.

O halde, sınıfın tarihteki rolünü açıklarken ele alacağımız kritik veri, "artığın" niceliksel ölçüsü değil de, bunun aktarılması zorlamasının özgül doğası ve bu aktarımın meydana geldiği toplumsal ilişkinin özgül doğasıdır[1]. Feodal köylüler durumunda olduğu gibi doğrudan üreticilerin üretim araçlarının mülkiyetine sahip olduğu durumda, artığın aktarımı doğrudan zor kullanımıyla gerçekleştirilir, burada sömürücünün üstün gücü devreye girer. Kapitalizmde ise bu zorlamanın türü değişiktir. Doğrudan üreticinin artığını teslim etme yükümlülüğü, üretim araçlarına, hatta yaşamı sürdürme imkânlarına erişmenin bir önkoşuludur. Doğrudan üreticileri kendi tüketeceklerinden daha fazla üretmeye ve bu artığı başka birisine aktarmaya zorlayan; yaşama koşullarını artı-emek aktarımından

1 Marx'ın bu ilkeye dair klasik ifadesi *Capital*'de yer alıyor (Moskova, 1971), s. 791-2. Burada, her toplumsal biçimin "en içindeki gizi, bütün toplumsal yapının saklı temelini açığa çıkartan" anahtarın, "özgül iktisadi biçimi" olduğu; bu iktisadi biçim uyarınca, "karşılığı ödenmeyen artı-emeğin doğrudan üreticilerden emildiğini" anlatıyor. Diğer taraftan aynı "iktisadi temel"in sonsuz sayıda ampirik biçimde ortaya çıkabileceğini ve bunların "ancak verili koşulların ampirik analiziyle saptanabileceğini" belirtiyor.

ayrılamaz hale getiren "iktisadi" zorunluluktur. Kapitalizmde ücretli işçiler, kendi başlarına emeklerinden faydalanmak için gerekli araçlara sahip olmadıklarından, ancak sermaye ile bir ilişkiye girerek bunları edinebilirler. Elbette bu, artı-emek aktarmak zorunda kalanların bunun karşılığında *ancak* zorunlu gereksinimlerini karşılayabilecekleri anlamına gelmiyor. Bu sadece, hayatta kalma ve neslini sürdürme araçlarına erişmek için bu aktarımı yapmak zorunda olduklarını ifade ediyor; bu araçlarla gereksinimlerinden daha fazlasını da elde edebilirler. Bir "artığın" değerini saptama ya da üreticiler ile sömürücülerin görece kazançlarını ölçme araçları olmadığı durumlarda da bu türden ilişkilerin varlığı gösterilebilir. Bunun için, üreticinin kendini yeniden üretmesinin zorunlu koşulları arasında, emeğinin ya da bu emek sonucu üretilenlerin bir kısmına sahip çıkan bir sömürücü ile ilişkisinin olduğunu fark etmemiz yeterlidir.

Kuşkusuz baskıcı zorunluluklar tarafından belirlenmeyen artı-emek aktarımlarını (örneğin hediyeler, akrabalık yükümlülüklerinin yerine getirilmesi) tanımlamak da mümkündür ancak sınıf kavramıyla ilişkili aktarımlar bu türden değildir. Sınıf kavramının her zaman sömüren ile sömürülen arasında karşı karşıya gelme anlamında doğrudan ilişkiler gerektirmediğini ve bu türden doğrudan ilişkilerin olmadığı yerlerde sınıf ilişkilerinin daha doğrudan ama sınıfsal olmayan çelişkiler kadar çatışma yaratmayabileceğini fark etmeliyiz. Ama sınıf çatışmasının özel bir tarihsel niteliği vardır çünkü üretimin toplumsal örgütlenmesiyle, maddi varoluşun tam de temeliyle ilgilidir. Sınıf mücadelesi dönüştürücü bir güç olarak ciddi bir potansiyel taşır çünkü herhangi bir sınıf çatışmasında, o andaki yönelim ne olursa olsun, mücadelenin alanı, stratejik olarak toplumsal varoluşun merkezinde konumlanmıştır.

İKİ MARKSİST TARİH KURAMI

O halde, tarihsel gelişimin maddeci açıklamasında, üreticiler ile sömürücüler arasındaki ilişkilerin yeri nedir? İki Marksist açıklama kategorisi arasındaki ayrımları ele alacağım, bunun için

yakın dönemdeki en önemli savunucularının söylediklerine bakacağız. İlki, üretim ilişkilerini ve sınıf kavramını, daha büyük ve tarih ötesi bir teknolojik gelişim bağlamına oturtur. Diğeri ise, her toplumsal biçimde ve onun egemen olan toplumsal mülkiyet ilişkilerinde kendine özgü değişim yasaları arar. Burada yapıyor olduğum ayrım sadece "üretim güçlerine" öncelik veren Marksist kuramlarla, "üretim ilişkileri" ile sınıf mücadelesine öncelik verenler arasında değil. Bunun yerine, bir tür genel, tarih ötesi ve evrensel değişim yasası varsayan kuramlarla, her toplumsal biçimin kendi özgülüğüne vurgu yapan kuramlar arasındaki ayrımı öne çıkarmak istiyorum. Birinci türdeki kuramlar mutlaka bir tür teknolojik belirlenimciliğe varıyor; ikinci türden olanlar ise genellikle, sömürücüler ile üreticiler arasındaki egemen toplumsal ilişkilerin üzerine kurulu, kendine has "değişim yasaları"nın araştırılmasını içeriyor.

Yakın dönemdeki Marksist akademisyenlerden özellikle iki önemli örnek vermek, bu noktayı açıklığa kavuşturmak için yeterli olacaktır. Her biri, kendi kuramsal bakış açısından, Marksist tarihçileri meşgul eden büyük dönüşümü, feodalizmden kapitalizme geçişi ele alıyor. İlk örnek, John Roemer'ın şahsında, "Rational Choice Marxism" adlı etkili bir ekolden. Roemer, sömürü ve sınıf üzerine öne çıkan kuramını, G.A. Cohen'in, Marksizmin teknolojik belirlenimcilik olarak güçlü bir savunusunu temel alan bir tarih kuramı ile birleştiriyor.[2] Diğer örnek ise, Marksist tarihçi Robert Brenner ve onun kapitalizmin kökenleri üzerine çalışması.

John Roemer'e göre tarih, mülkiyet ilişkilerinde bir evrim biçiminde gerçekleşiyor; bu evrim "ilerledikçe giderek daha az türden üretici etken, mülkiyet olarak kabul edilir hale geliyor."[3] Örneğin köleci toplumdan feodalizme geçişle birlikte, kişilerin mülkiyete dahil olması durumu ortadan kalkıyor; geriye başkalarının emeği üzerinde bazı mülkiyet hakları ve satın alınabilir ya da satılabilir üretim araçları üzerinde mülkiyet hakkı kalıyor.

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

3 John Roemer, *Free to Lose* (Londra, 1988), s.126.

Feodalizmden kapitalizme geçişte ise, başkalarının emeği üzerindeki mülkiyet hakları ortadan kalkarken, alınıp satılabilir üretim araçları üzerinde mülkiyet hakkı hâlâ sürüyor. "Mülkiyetin giderek toplumsallaşması"nın nedenleri "verimlilikle ilgili", başka bir deyişle, üretim güçlerinin gelişimiyle ilgili. "Bu evrimi gerçekleştiren mekanizma sınıf mücadelesi" ancak "bu evrimin meydana gelme nedeni daha derinlerde gizli: Bu evrimin yaşanmasının nedeni, *gelişen teknoloji düzeyinin, söz konusu belirli toplumsal örgütlenme biçimini aşacak noktaya ulaşması ve artık toplumsal örgütlenme biçiminin teknolojiyi kısıtlamaya ve engellemeye başlaması.*"[4]

Mekanizma (sınıf mücadelesi) ile derin neden (teknolojik belirlenimcilik) arasındaki ilişki şöyle açıklanabilir: Sınıf mücadelesi, bir toplumsal biçimden diğerine geçişte, üretici güçlerin gelişme düzeyi ile eski iktisadi yapı arasındaki "uyumsuzluk" kopuş noktasına geldiğinde, bir "kolaylaştırıcı" işlevi görür. Böylece, örneğin Roemer bizden içinde lordları ve serfleri olan bir feodal sistemi "hayal etme"mizi ister (bu kendi kullandığı kelimedir) ama bu feodal sistemin yanı başında "henüz açığa çıkmamış bir kapitalist ekonomi de gelişmektedir."[5] "Şimdi bir seçenek vardır: Kapitalistler ve feodal lordlar, çalışan nüfusu denetim altına almak için birbirleriyle rekabet edebilirler. Kapitalistler, kullandıkları teknoloji ya da üretim güçleri sayesinde, çalışanlara serfken kazanabileceklerinden daha yüksek gerçek ücret ödeyebildikleri zaman; serflikten kurtulmanın daha önce var olmayan bir iktisadi faydası ortaya çıkmış demektir." Serfler bağımsız köylüler durumuna gelip, kapitalistlerin ön ayak olduğu ticaretten faydalanabilirler ya da şehirlerde zanaatkâr veya proleter olabilirler. "Artık durum değişmiştir; feodalizm ile kapitalizm arasındaki rekabet, şimdi sınıf mücadelesinin feodalizme karşı başarılı olmasına olanak tanımaktadır."

Şimdi elimizde üç düzeyde açıklama var: (1) derin neden (teknolojik belirlenimcilik); (2) tarihsel süreç (sömürü biçimlerinin birbiri ardına ortadan kaldırılması ya da mülkiyetin giderek

4 Age., s.6. Vurgular orjinal kaynaktan.

5 Age., s. 115.

toplumsallaşması); (3) "kolaylaştırıcı" (sınıf mücadelesi –ancak bu "kolaylaştırdığı" süreç, "er ya da geç yaşanması beklenen" bir süreçtir.[6]) "Rasyonel seçim" modelinin ise hangi düzeyde sahneye çıkması gerektiği konusu açık değildir. Akla ilk gelen yer sınıf mücadelesidir; bu da, insanların bir sonraki, daha ileri üretim biçimini seçebilme imkânı olduğu zaman (hatta bu yüzden) değişimin meydana geldiği anlamına gelir. Aynı zamanda, derin neden düzeyinde, bir rasyonel seçim söz konusu gözükmektedir; bu seçimin, "insanların yoksunluk koşullarını iyileştirme doğrultusunda sürdürdükleri devamlı çabalar"[7]la ilgili olduğu öneriliyor; ancak gerçekte insanların bir sonraki iktisadi yapıyı seçmelerinin *nedeni*, bunun teknolojik ilerlemenin önünü açacak olması değil. Her iki durumda da, rasyonel seçim modeli ile tarih kuramı arasında ihtiyaç duyulan bağlantı şu önerme oluyor: Bireysel rasyonel iradelerin kendi çıkarları için giriştikleri eylemlerle, teknolojik gelişme ve iktisadi büyümenin gereklilikleri arasında doğrudan bir ilişki vardır.

Bu üç katmanlı yapının doğurduğu soru sayısı, yanıtladığı sorulardan fazla; bu yeni sorular arasında, bu üç düzey arasındaki ilişkilerin nasıl gerçekleştiği de bulunuyor. Tarihi yapan (ama gerçekten de yapıyorlar mı?) rasyonel bireyleri harekete geçiren şeyler nedir? Teknolojik ilerleme sayesinde kıtlığın azaltılması arzusu mu, sömürüden kurtulma isteği mi, yoksa bunların ikisi de değil mi? Sınıf mücadelesi gerekli mi, değil mi? Eğer gerekli değilse, tarihsel değişimin mekanizması ne? Ya da, rasyonel bireylere rağmen değişimin "er ya da geç yaşanacak olması" yüzünden; derin neden, bir şekilde mekanizmaları ve kolaylaştırıcıları gereksiz mi kılıyor? Ve her şeyin ötesinde, sınıf mücadelesindeki *mücadele* nerede? Karşımızda, proleter olmak isteyebilecek üreticilere, serflere daha cazip koşullar sunmak için rekabet eden lordlar ve kapitalistler var; daha cazip bir seçenek ortaya çıkar çıkmaz lordlarından kurtulan serfler var (görünüşe göre bu serfler kısıtlanmamış ve mülkiyet hakların-

6 Age., s. 124.

7 Age., s.123.

dan vazgeçmeye hazır); ama *mücadele* nerede? Diğer taraftan, serfleri, proleteryanın koşullarının belirsizliği karşılığında, mülkiyet haklarını kaybetme, yaşamak için gerekli araçların hepsine doğrudan erişim sağlayan topraklarından vazgeçme pahasına, (bir tür gelişmiş istatistiki ölçüme göre) serf iken "kazandıkları"ndan daha fazla olan bir ücreti tercih etmeye iten bu "iktisadi fayda" nedir? Hatta şu da sorulmalı: Serflerin bu doğrultuda bir seçim yaptıklarını varsaysak bile, bunu nasıl elde edebiliyorlar? Eğer lordların diğerlerinin emekleri üzerindeki mülkiyet "hakları"nın, onların serfleri üzerindeki "denetim"i (başka bir deyişle, gücü) ile herhangi bir şekilde ilişkiliyse, nasıl oluyor da kritik geçiş anına gelindiğinde, sadece daha tercih edilebilir bir seçenek ortaya çıktığı için serfler, lordların denetiminden kurtulabiliyor? Feodalizmin bu kolay geçişe karşı koymak üzere, kendisini sürdürülebilir kılan bir mantığı ve imkânları yok mu?

Bütün bunlara ek olarak, bize önerilen bütün yapının kanıt olmaksızın inşa edildiğini belirtmek gerekir. Roemer, "hayal etme"mizi isterken, kelimelerini dikkatle seçmiştir. Hayal etmek dışında yapabileceğimiz pek bir şey yoktur. (Bu oyun-kuram söyleminin temel lugatı, "hayal etmek" ve "varsaymak"tan ibarettir.) Bizden inanmamız istenen olayların gerçekte (en azından her zaman), bu şekilde yaşanmış olduğu değildir hatta olayların bu şekilde gerçekleşmiş olmasının tarihsel olarak mümkün olduğuna da inanmamız istenmiyor; sadece olayların bu şekilde gerçekleşmiş olabileceğinin mantıksal olarak hayal edilebilir olduğunu kabul etmemiz isteniyor (diğer taraftan, bu türden hayali mantıksal olasılıkların üzerinde neden durmamız gerektiği hiç açıklanmıyor).

Gerçekten de, Roemer'in kendisinin bile kapitalizme geçiş üzerine hayali açıklamasına inanıyor olması oldukça zayıf bir olasılıktır. Kurduğu oyun-kuram modelinin bedeli ise, lordlar ve serfler arasındaki güç ilişkileri; geçişin koşulları olan, küçük üreticilerin mülksüzleştirilmesi ve toprak sahiplerinin elinde mülkiyet birikimi hakkında kuşkusuz bildiği her şeyi bir yana bırakmak zorunda kalmasıdır. Başka bir deyişle, baskı, zorlama, zorunluluklar, hatta sömürünün *toplumsal ilişkileri* hakkında-

ki her şeyin bir kenara konulması gerekiyor. Öyle gözüküyor ki, Roemer'in "hayal etme"mizi istediği bu geçiş sürecinin tarihle pek bir ilgisi yoktur ve bu hayali öyküye karşı kanıt sunmanın bir amacı da olmayacaktır. Görünüşe göre tarih, hakkında istediğimizi söyleyebileceğimiz bir alandır.

TARİHTEN KAÇMAK

Roemer'in "hayal etme"mizi istediği bir şey, tezi açısından kaçınılmaz olarak yaşamsal bir öneme sahiptir, bütün çürük yapının temelinde bulunan bir varsayımdır. Kabul etmemiz gereken şey, kapitalizmin zaten bir "seçenek" olarak var olduğudur, feodal sistemin yanı sıra, "yeni bir kapitalist ekonominin ortaya çıkmakta olduğu"dur. Aynı zamanda bunun nasıl olabildiğini de hiç sormamamız gerekir, ancak Roemer açısından bunun bir sorun oluşturmadığı gözüküyor:

> Tarihsel maddeciliğe göre feodalizmde, feodal, kapitalist ve sosyalist sömürü biçimlerinin hepsi vardır. Bir noktada feodal ilişkiler üretici güçlerin gelişimini engellemeye başlar ve burjuva devrimi tarafından ortadan kaldırılır. (...) Tarihsel maddeciliğin iddiasına göre, özetle, tarihin ilerlemesi, dinamik anlamda toplumsal olarak gereksiz olan sömürü biçimlerinin birbiri ardına ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşir.[8]

Roemer bu yorumu şöyle tanımlar: "Tarihsel maddeci kuramın teknolojik belirlenimci yönünün, sömürü kuramı diline çevrilmesi." Bu tarihsel maddecilik yorumuna göre, birbiri ardına gelen bütün sömürü biçimleri, kendinden öncekilerde zaten barınmaktadır (Roemer'in köleci toplumdan kapitalizme geçişi anlatımı, geçmişle ilgili bu çözümlemenin feodalizmden de geriye gittiğini göstermektedir). Böylece tarih boyunca ortaya çıkmış olan bütün sömürü biçimlerinin başlangıçtan bu yana olduğu sonucuna ulaşıyoruz; tarih ise bazı biçimlerin ortadan kaldırılması şeklinde ilerliyor.

---

8 Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* (Cambridge, Mass., 1982), s. 270-1.

Sırası geldikçe, üretici güçlerin gelişimini engelleyen her sömürü biçimi ortadan kaldırılır. Bu anlamda Roemer için teknolojik belirlenimcilik, ortadan kaldırılmanın mekanizmasını (derin nedeni?) sağlar. Ama bu tezin değiştirilemez ilk önermesi, her toplumsal biçimin, kendisinden önceki ile aynı anda var olduğudur. Bu açıdan bakılınca, Roemer'in ortadan kaldırılma kuramı, aslında eski bir yaklaşımın daha yaratıcı bir uyarlamasından başka bir şey değildir.

Süreç ile sıkıntıları olan kuramcıların sıkça başvurduğu bir yöntem, bütün tarihsel biçimlerin ve özellikle de kapitalizmin başlangıçtan beri var olduğunu (en azından baskın olmayan bir şekilde) varsayarak, tarihten kaçmaktır. Tarihe bu şekilde yaklaşan kuramların ortak bir yönü, bu baskın olmayan ya da embriyonik özelliklerin açığa çıkması sürecini açıklamak için bir dış etkene, bir *deus ex machina*'ya başvurmalarıdır. Geleneksel olarak en yaygın başvurulan "dış" etkenler, ticaret (genişleyen ve daralan pazarlar, açılan ve kapanan ticaret yolları) ve/veya teknik ilerleme olmuştur; her ikisi de dönüşüm halindeki sistemlerin dışındaki etkenler olarak ele alınmıştır. Buradaki dışsallık iki anlamda ele alınabilir; bu etkenler ya barbarların istilası gibi dışsal müdahaleler tarafından belirlenir ya da mevcut toplumsal biçime has olmayan bir tür evrensel doğa yasasına (ilerleme, insan aklının doğal gelişimi ya da belki, daha bilimsel bir şekilde, demografik döngüler) göre işler.

Bu türden varsayımlar burjuva ideolojisinin önemli bir dayanağını oluşturmuştur, bu konuyu diğer bir bölümde ele alacağım. Burada şimdilik şunu belirtmekle yetineceğim; Marksistler de gereğinden sık bir şekilde bu tür yaklaşımlara kapılarak, mevcut üretim biçimlerinin çatlaklarında gizlenmiş, açığa çıkmak için bekleyen başka biçimleri hayal etmiştir; bu biçimler önlerindeki belirli engellerin ortadan kaldırılması fırsatından istifade ederek, "hâkimiyet"lerini kuracaklardır (zaten var olan bir şeyin ortadan kalkmasını bir şekilde açıklamak, ortaya çıkışını açıklamaktan çok daha kolay galiba). Örneğin, her tür üretim biçiminin aynı anda var olabildiği ve bunların ortaya çıkışını açıklamaya gerek duymayan Althuserci "toplumsal oluşum" kavrayışı, tam da bu amaca hizmet ediyor.

Şüphesiz, Marksist bir tarih kuramı yerine bu türden kuramsal hokkabazlıklar gereğinden çok fazla öne çıkmıştır ve yine şüphesiz, tarihin aşamaları ve birbiri ardına gelen üretim biçimleri üzerine Marx'ın daha formülümsü özdeyişleri de, tarihsel süreçler meselesinden bu şekilde kaçınmaya yönelik bir davetiye olarak ele alınabilir. Ne de olsa, "engeller" ve "çatlaklar"dan ilk söz eden Marx'tı. Ancak, Marx'ın çalışmalarında çok daha fazla yer alan diğer önermeler ise; tam da açıklanması gereken şeyi varsaymayıp, tarihsel değişimin anahtarını, var olan toplumsal ilişkilerin dinamik mantığında aramamızı talep etmektedir.

Robert Brenner'in başlıca amacı, temel tarihsel sorundan kaçma eğilimini, tam da ortaya çıkışı açıklanması gereken şeyin varlığını varsayan yaygın bir alışkanlığı kırmak olmuştur. Brenner, Marx'ın kendi çalışmalarında yer alan iki tür tarih kuramını birbirinden ayırır; ilki 18. yüzyıl Aydınlanma'sının mekanik maddeciliği ve iktisadi belirlenimciliğine hâlâ oldukça bağımlıdır, diğeri ise Marx'ın olgun klasik ekonomi politik eleştirisinden ortaya çıkar. İlkinin özelliği, meseleyi tarihsel sorundan kaçınılması, genişleyen pazarlar doğrultusunda evrimleşen emeğin işbölümüne gidilmesi yoluya üretici güçlerin kendi kendine geliştiğini varsaymasıdır; feodal toplumun rahminde "uyuyan" bir kapitalizm.

> Bu kuramın çelişkili niteliği anında görülebilir: (...) gerçekte yaşanacak bir *geçiş* yoktur: Bu model başlangıçta şehirlerde bir burjuva toplumu olduğunu varsaydığından, bu toplumun evriminin burjuva mekanizmaları aracılığı ile gerçekleştiğini kabul ettiğinden [başka bir deyişle, değişim ve rekabet sonucu en ileri teknolojilerin benimsenmesi ve üretimin toplumsal örgütlenmesinde bu doğrultuda değişiklikler gerçekleşmesi. E.M.Wood] ve feodalizmin gerçekleşen ticaret sonucu kendini aştığını varsaydığından; bir toplum biçiminin bir diğerine nasıl dönüştüğü sorunu yok sayılır ve asla ele alınmaz.[9]

Marx daha sonraları aynı soruyu çok farklı bir şekilde soracaktı. Genelde mülkiyet ilişkileri, özelde de kapitalizm öncesi mülkiyet ilişkileri üzerine görüşlerini kapsamlı bir şekilde gözden geçirdi:

---

9 Robert Brenner, "Bourgeois Revolution and Transition to Capitalism", A.L. Brier vd. *The First Modern Society* (Cambridge, 1989), s. 280.

"Marx, *Grundrisse* ve *Capital*'de mülkiyet ilişkilerini tanımlarken, temel olarak; doğrudan üreticilerin, *kendilerini yeniden üretebilmelerini sağlayan*, üretim araçlarıyla ve birbirleriyle ilişkileri tanımını getirir. Bu açıklamaya göre, kapitalizm öncesi mülkiyet ilişkilerini farklı kılan şey (...) doğrudan üreticilere kendilerini yeniden üretmek için gerekli bütün imkânları sağlamalarıydı." Bu mülkiyeti sürdürmenin koşulu köylü topluluğuydu, bunun sonucundaysa, lordlar bir artı-ürün elde etmek için, "iktisat dışı" yöntemlere başvurmak durumunda kalıyordu, bu da kendi topluluklarının yeniden üretilmesini gerektiriyordu. Böylece bu mülkiyet ilişkilerinin yapısı, "tek tek üyelerinin iktisadi olarak yeniden üretimini olanaklı kılan yönetici ve üretici toplulukları tarafından" yeniden üretiliyordu.[10] Yönetici ve doğrudan üretici toplulukları tarafından yeniden üretilen bu çelişkili mülkiyet ilişkileri karşısında, tek tek lordlar ve köylüler, koşullarını korumalarına ve iyileştirmelerine en çok yardımcı olacak iktisadi stratejileri benimsediler; Brenner bunlara yeniden üretim kuralları adını veriyor. Bu stratejilerin sonucu ise, feodalizme özgü gelişim tarzıydı.

Yeni gelişim tarzlarına sahip yeni bir topluma geçiş yaşanması, sadece bir üretim biçiminden bir diğer seçeneğe kaymayı içermiyordu, aynı zamanda, mevcut mülkiyet ilişkilerinin dönüşümü de söz konusuydu: Feodal yeniden üretim kurallarından, yeni, kapitalist kurallara dönüşüm gerçekleşiyordu. Bu yeni kurallara göre, doğrudan üreticilerin üretim araçlarından ve nihayetinde "iktisat dışı" el koyma biçimlerinden koparılması, hem sömürücüleri, hem de üreticileri rekabete maruz bırakacaktı ve rekabetçi baskılar altında, kârlılık gerekliliklerine göre hareket etmelerine olanak tanıyacaktı (hatta zorunlu kılacaktı). Bu da kaçınılmaz olarak, feodalizmden kapitalizme geçiş hakkında yeni ve değişik bir sorunun doğmasına neden oldu: "sorun, kapitalizm öncesi toplumun eylemleriyle, kapitalizm öncesi mülkiyet ilişkilerinin nasıl kapitalist mülkiyet ilişkilerine dönüştüğünün açıklanmasıydı."[11]

10 Age., s. 287.

11 Age., s. 293.

Brenner, bu sorunla başa çıkmaya girişmiştir: Kapitalizmi kendisinden önceki toplumda aramadan ya da onu zaten hazır bir seçenek olarak göstermeden, tamamen feodal ilişkilerin dinamiğine ve bunların yeniden üretim koşullarına dayanan bir şekilde, kapitalizme geçişi açıklamak.[12] Bu proje aynı zamanda kapitalizm öncesi mülkiyet ilişkilerinin kendilerine has bir mantığı ve sağlamlığı olduğunun farkına varılmasını gerektiriyor; bu mantığı yoksaymak için insanların bir sonraki hazır seçeneğe (kapitalizme) yönelme dürtüsüne (mevcut yapıların karşı koyamadığı bir dürtüye) sahip oldukları gibi kolaylaştırıcı bir varsayımın yapılmamasını gerektiriyor.

Bu, Roemer'in modelinin sistemsel olarak ele almayı becerememediği bir şeydir; bu açıdan bakıldığında söz konusu model, kökleri Adam Smith'e kadar giden eski bir gelenekten ayrı tutulamaz. Marksist olmayanlar kadar, Marksistler de bu gelenek içerisinde yer almıştır (hatta genç Marx bile). Aslında, kapitalizmin ortaya çıkışını açıklamak için onun varlığını varsaymak, feodalizmden kapitalizme geçişi açıklarken kapitalist yapıların ve kapitalist dürtülerin mevcut olduğunu varsaymak, istisnadan çok, kural olmuştur. Ama kapitalizmin ilişkilerine ve sermaye birikimiyle ilişkili zorunluluklara, kapitalizmin kendine has mantığına ve sistemsel zorunluluklarına, feodalizmin egemen ilişkilerinden hiçbir şekilde

12 Brenner'in editorlüğünü Roemer'in yaptığı *Analytical Marxism* (Cambridge, 1986) seçkisine katkısında, bu geçişe dair açıklaması, şematik olarak sunulur. Burada şu fikirler ileri sürülür: Kapitalizmin gelişimi üzerine çoğunlukla Adam Smith'i temel alan geleneksel açıklama, tam da açıklanması gereken olağanüstü olguyu varsayar; mülkiyet ilişkileri "yeniden üretim ilişkileri" olarak ele alınmalıdır; kapitalizm öncesi ekonomilerde kendine has bir mantık ve "dayanıklılık" vardır, ancak geleneksel bakış açısı bunu inkâr etmektedir; kapitalist gelişme, onu bir şekilde evrensel bir teknik ilerleme yasasına bağlayan kuramların aksine, tarihsel olarak daha sınırlı ve kendine özgü bir olaydır; geçişin tarihini açıklamak için, bireysel iradelerin kendi çıkarlarını gözeten eylemleri ile iktisadi büyümenin gereklilikleri arasında zorunlu bir ilişki olduğu varsayılamaz. Bu açılardan, Brenner'in tezi, Roemer'in temel varsayımlarına ve Cohen'in teknolojik belirlenimciliğine doğrudan karşı çıkmaktadır. Şunu da belirtmekte yarar vardır ki; bu eserdeki şematik tez, rasyonel seçim Marksistlerinin katkılarına tezat olarak, tarihsel araştırmaya dayanmakta ve tarihsel *açıklama* çalışmalarının, analitik *sunum*dan önce yapılması gerektiği önermesini temel almaktadır.

varılamaz; bunları feodalizmin "çatlak"larında bulmak da mümkün değildir. Ya da, sadece şehirlerin var olması, kapitalizmin ilişkileri ve zorunluluklarını gerektirmez; şehirlerin doğasının kapitalist olduğu varsayımı, hem mantıksal, hem de tarihsel olarak temelsizdir.

TARİHSEL ÖZGÜLLÜĞE DAİR GENEL BİR KURAM

Sonraki bölümde; şehirler, kapitalizm ve tarihten kaçınma konularına daha ayrıntılı değinilecek. Buradaysa, Brenner ve Roemer arasındaki farklılıklara ve Marksist tarih kuramı açısından bunların önemine dikkat etmemiz yeterli. Öncelikle ampirik farklılıklara bakalım: Brenner'in sunduğu kapitalist gelişim tarihi, Roemer'in hayali senaryosundaki neredeyse her bir noktayı tartışmalı hale getiriyor. Brenner'in yaklaşımına göre kapitalizm, feodal ekonominin "yanı başında" mucizevi bir şekilde varlığını korumaz, ya da kapitalizm, şehirlerdeki ticari çıkarların, kırsal bölgedeki feodal çıkarlarla rekabetinden ortaya çıkmaz. Doğrudan üreticiler, zanaatkâr ya da proleter olmak için kırsal bölgeden kaçarak, kapitalist ekonomiye katılmazlar. Bir taraftan kapitalizmin gelişimi, kesinlikle pazarların ve ticaretin varlığını gerektirse de, kayıtlı bütün tarih boyunca var olmuş olan pazarların ve ticaretin öz olarak, hatta sırf yönelim düzeyinde bile kapitalist olduğunu varsaymak temelsizdir. Brenner'in yaklaşımına göre, açıkça seçilebilir şekilde *kapitalist* bir toplum biçimine geçilmesi süreci, tarım ilişkilerinde yaşanan dönüşüm sayesinde harekete geçer; bu özel koşulların tek başına ticaretin genişlemesiyle pek bir ilgisi yoktur.

Gerçekten de, bu yaklaşımın (meşhur "Geçiş Tartışması"[13]ndaki diğerleri gibi) başlangıcında pazarların ve ticaretin, feodal düzenle kendine has çelişkileri sorgulanır. Açıklanması gereken şey, bir "seçenek" ya da bir *fırsat* olarak kapitalizm ya da pazar değildir, kapitalizmin ve kapitalist pazarın bir *zorunluluk* olarak ortaya

13 Rodney Hilton, ed., *The Transition from Feudalism to Capitalism* (Londra, 1976). Ayrıca bkz: Hilton, "Towns in English Feudal Society", *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History* (Londra, 1985).

çıkışıdır. Brenner'in yaklaşımında, kırsal bölgelerdeki doğrudan üreticilere sunulan "seçenek"lerin ortaya çıkmasından (şehirlerdeki ticaret girişimlerince onlara sunulan fırsatlar) çok, doğrudan üreticilerin pazarın zorunluluklarına maruz kaldıkları çok özel koşullar anlatılır.

Teknolojik belirlenimciliğin ve "burjuva devrimi"nin geleneksel modellerinde ve aynı zamanda Marksist olmayan benzerlerinde, zaten mevcut olan bir kapitalist toplum, olgunluğa erişir, süreç bu kadar basittir. Brenner'in modelinde, "bir toplum türü, bir diğerine dönüşür". Brenner'in çözümlemesinde şehrin yerini kırsal bölgenin alması ya da ticaretin önemsiz olmasından çok, asıl önemli olan, kapitalizmin *özgüllüğü*nün ve kendine has "değişim yasaları"nın kabul edilmesidir. Bu aynı zamanda, yazılı tarih boyunca var olan ticaretin (elbette şehirlerin de), her zamankinden farklı bir şeye nasıl dönüştüğünün açıklanması zorunluluğunun kabul edilmesidir. Elbette, İngiltere'ye has gelişim çizgisinin ortaya çıkması için, Avrupa çapında şehirlerin ve geleneksel ticaret biçimlerinin varlığının zorunlu bir koşul olması tartışılamaz; ama bunu söylemek, bunların *kapitalist* bir dinamiğe nasıl kavuştuğunu açıklamak için hiç de yeterli değildir. Brenner, daha Avrupa'nın iktisadi gelişiminde şehirlerin ve şehir ekonomilerinin yerini açıklamak durumundadır. Yine de Brenner, doğrudan üreticiler kendilerini yeniden üretmek için gereksinim duydukları araçlara pazar dışında erişemez hale geldikçe, tarımsal üretim ilişkilerinde *pazar*ın üstlendiği yeni niteliksel rolü açıklayarak, şehirlerin ve ticaretin sistemsel rollerinin hangi bağlamda dönüştüğünü açıkça göstermiştir.

Bu yaklaşımın önemli kuramsal sonuçları vardır, özellikle de teknolojik belirlenimciliğin varsayımlarına meydan okumak açısından. Brenner'in tarihsel yaklaşımına göre, daha az üretken "iktisadi yapı"ların peşinden daha üretken olanların gelmesini sağlayan bir tarihsel zorunluluk yoktur; "kendini destekleyen" büyüme sürecinin ilk yaşandığı koşulların tarihsel özgüllüğü önemlidir. Roemer'in buna yanıtı ise, basitçe, ilk olarak İngiltere'de ortaya çıkmış olsa bile, kapitalizmin sonradan Avrupa'nın diğer bölgeleri-

ne yayılmış olmasıdır; böylece Brenner'in sunduğu kanıtlar, evrensel teknolojik belirlenimciliği ile birlikte Cohen'in tarihsel maddecilik uyarlamasıyla çelişmiyor. Tarihsel zamanı ve coğrafi mekânı önemsemeyen tutumuna rağmen, bu yanıtın temelinde kapitalist yayılmanın özgün tarihsel sürecinin, doğanın tarih üstü bir yasası olarak ele alınması, bunun baştan verili kabul edilmesi yatar.

Roemer, kapitalist gelişimin evrenselliğine başvurduğunda, en azından kapitalizmin Avrupa'nın geri kalan bölgelerine yayılmasıyla ilgili olarak bunu kabul ettiğinde, bunun teknolojik ilerlemeye dair evrensel bir sürecin göstergesi olduğunu tartışmasız kabul eder. Ama bu, soruyu görmezden gelmektir. Ortaya çıkışında beri kapitalizm, kendine has bir yayılma ve evrenselleşme eğilimi göstermiştir, bu eğilimin kökleri; birikim, rekabet ve emek üretkenliğinin geliştirilmesi alanlarındaki kendine özgü baskılarda yatar. Teknolojik belirlenimciliğe karşıt olarak, Brenner'in tezinin esas amacı; bir tür evrensel teknolojik değişim yasasına bağlayarak, kapitalizmin evrensel gelişimini verili kabul etmektense; özgül tarihsel koşulların, kapitalizmin *özgün* teknolojik zorunluluklarını ve *özgün* yayılmacı eğilimini nasıl ortaya çıkardığını açıklamaktır.

Brenner, feodalizmden geçiş için itici gücü feodalizmin içinde aramakla ve kapitalist ilkeler ile dürtülerin tarihte var olduğunu varsaymamakla ve değişime dair bir tür tarih ötesi "genel kuram"ı verili kabul etmemekle; önceden belirlenmiş bir şekilde hareket eden evrensel yasaları içeren tarihsel kurama bütünüyle meydan okur. Brenner, bu kuramı Marx'ın çalışmalarının henüz olgunluğuna erişmemiş, hâlâ klasik burjuva düşüncesine eleştirel olmayan bir şekilde bağlı olan bir safhasıyla ilişkilendirererek, kuramın tarihsel-Marksist açıdan geçerliliğini sorgular. Aynı zamanda da, oluşturduğu tarih yapısı gereğince, klasik antik çağlardan kapitalizme kadar bütün gelişim sürecini (hatta bütün dünya tarihini), özünde tek yönlü olan tek bir evrensel değişim yasasına bağlayan bir tarih kuramının, anlamsız olacak kadar genel olduğunu gösterir. Gerçekten de, hem çok hızlı teknolojik ilerleme anlarını, hem de uzun süreli durgunluk ya da "durağanlık" dönemlerini

aynı kolaylıkla açıklayabildiğini iddia eden bir teknolojik ilerleme "kuram"ı ne kadar yararlı olabilir ki?[14]

Kapitalizmin kendine has bir şekilde teknolojik gelişmeyi desteklediğini söylemek bir şeydir. Ancak kapitalizmin, teknolojik gelişmeyi desteklediği için ortaya çıktığını söylemek ya da tarihin bir şekilde üretici güçlerin gelişmesini gerektirdiği için kapitalizmin ortaya çıkmak *zorunda* olduğunu söylemek ya da daha az üretken sistemlerin peşinden zorunlu olarak daha üretken biçimlerin geldiğini söylemek ya da bir üretim biçiminden diğerine tarihsel değişimin yegâne ilkesinin üretici güçlerin gelişimi olduğunu söylemek ise bambaşka bir şeydir. Üretici güçleri geliştirme yönünde kapitalizmin özel zorunluluğu bir kez kabul edilince –ki en taviz vermeyen teknolojik belirlenimciler bile etmektedir– kapitalizmin evrenselliğinin, teknolojik belirlenimciliğin *genelliği*ni göstermekten çok, kapitalizmin üretici güçleri geliştirme itkisini, rekabetçi ve yayılmacı itkisi ile kapasitesinin *özgüllüğü*nü gösterdiğini söylemek, hem daha yararlıdır, hem de sorundan kaçınılmamış oluyor. Her koşulda, bu önerme, tarih boyunca kendini gösteren değişik gelişim çizgilerine bakıldığında daha tutarlıdır.

Tarihsel maddeciliğin en öne çıkan yanı, geleneksel "burjuva" ilerleme kuramlarından hem biçimde, hem de özde en kökten ayrıldığı nokta, genel bir teknolojik belirlenimcilik yasasına bağlı olması değildir. Bu ayrım noktası daha çok, her üretim biçiminin özgüllüğüne, kendine has süreç mantığına, kendi "değişim yasaları"na ve karakteristik krizlerine odaklanır; ya da Brenner'in formülünü kullanırsak, her üretim biçiminin kendisini yeniden üretirken başvurduğu kendi kuralları vardır. Bu odağı Marx'ın en bütün ve sistematik olan eserlerinde, ekonomi politiğin eleştirilmesi ve kapitalizmin çözümlenmesi pratiğinde görebiliriz.

---

14 Üretici güçleri devrimcileştirme itkisinin kapitalizme özgü bir şey olduğunu, diğer taraftan başka üretim biçimlerinin mevcut güçleri olduğu gibi muhafaza etme eğilimi taşıdığını ve "durağan halin" istisna olmaktan çok kural olmuş olabileceğini ısrarla söyleyen Marx idi. Örneğin: *Capital I*, (Moskova, 1971), s. 456-7. Başka açılardan hâlâ tarihin önceki, eleştirel olmayan kuramına dayanan *Communist Manifesto*'da bile benzer bir görüş ifade edilir.

Bu sadece, "genel" bir tarih "kuram"ı ile "özel" bir kapitalizm kuramı arasındaki ayrımı kesinleştirme meselesi değildir. Bu daha çok, farklı (ve genel) bir tarih kuramıdır, bunun başlıca örneği de, kendine özgü değişim yasaları ile kapitalizm kuramıdır. Teknolojik belirlenimcilik; geriye dönük, hatta teleolojik kehanetler biçimini alırken hiçbir ampirik kanıtın yalanlayamayacağı ölçüde genelleşirken; tarihsel maddecilik, önceden belirlenmiş bir sonuç varsaymayan ampirik tanımlamalar gerektirir. Ama eğer bir kuramın kuram olabilmesi için değişik uygulamalarda değişmeyen "sabit nokta"ların var olması gerekiyorsa, burada fazlasıyla sabit nokta bulunuyor –özellikle de, her toplumsal biçimin temelinde mülkiyet ilişkileri yattığı ve bu mülkiyet ilişkilerinin yeniden üretim koşullarının toplumsal ve tarihsel süreçleri yapılandırdığı ilkesi.

MARKSİZMİN TEK YÖNLÜ BİR TARİH ANLAYIŞINA İHTİYACI VAR MI?

Marksizme yöneltilen en ciddi ve yoğun eleştirilerden birisi de, mekanik ve basit bir tarih anlayışını olduğudur; buna göre, bütün toplumların kaderinde, tek ve kaçınılmaz bir çizgi üzerinde değişik aşamalardan geçerek, ilkel komünizmden köleciliğe, oradan feodalizme, oradan da kapitalizme ulaşmak vardır, kapitalizmden de mutlaka sosyalizme ulaşılacaktır. Bu türden eleştirilerde ele alınan şey sadece bir tarih kuramı olarak Marksizmin değeri ve iddia edildiği üzere, dünyada görülen değişik tarihsel gelişim çizgilerini açıklayamaması değildir, aynı zamanda sosyalist projenin olabilirliği de sorgulanmaktadır. Mademki, Marksizm tarihin tek yönlü akışı konusunda bariz bir şekilde yanılmaktadır, o halde mutlaka sosyalizmin kaçınılmazlığı, hatta olabilirliği konusunda da yanılmış olmalıdır.

Bir tarih kuramı olarak Marksizmin bu şekilde eleştirilmeye devam edilmesi, bu savla açıkça çelişen bütün sağlam Marksist tarih çalışmaları karşısında giderek zorlaşıyor. Marksizm ısrarla tek yönlü bir belirlenimcilik olarak nitelense de, giderek çoğalan Marksist tarih çalışmaları, eleştirmenleri başka bir saldırı cephesi

açmaya zorlamıştır. Komünizmin çökmesinden önce bile, mekanik olarak belirlenimci ve tek yönlü bir tarihe sahip olmaksızın, Marksizmin var olamayacağı söyleniyordu. Cankurtaran halatını kaybeden Marksizm, son derce yanlış tarih anlayışıyla birlikte artık ölmüştü. Ve Marksist tarihin sonu ile birlikte, sosyalist projenin de sonu geliyordu, çünkü artık tarihin sosyalizmin temellerini hazırladığına inanmak için hiç bir neden olamazdı.

Diğer taraftan, şunu da belirtmek gerekir ki, tarihin tek yönlü kavranışı ile birlikte yaşamsal önemde bir şeyin kaybolduğunu ve tarihin evrensel bir gelişim çizgisi (kendini özellikle üretici güçlerin engellenemez büyümesi ile gösteren) olduğu yolundaki basit inancın terk edilmesiyle birlikte, sosyalist düşüncenin ciddi bir darbe alacağına inananlar sadece Marksizmin eleştirmenleri değil. Örneğin G.A. Cohen'in teknolojik-belirlenimci bir Marksizmi canlandırma girişiminde (ve Roemer'in Cohen uyarlamasında) bu değerlendirmelerin mutlaka bir etkisi olmuş olmalı. Sosyalizmi tek bir tarihsel evrim çizgisinin doruk noktasına koyan bir tarih kuramına artık inanılmaması durumunda sosyalist projenin zayıflayacağına emin olan hem eleştirmenler, hem de Marksizm yandaşları var. Bu yaklaşıma göre Marksizmin, evrensel olarak üretici güçlerin sistematik ve sürekli büyümesi çizgisinde (az ya da çok) tek yönlü bir tarih kavrayışına ihtiyacı var; bu olmaksızın, sosyalist proje ciddi olarak darbe alır, çünkü kapitalizmin kaçınılmaz yükselişinin, sosyalizmin zeminini aynı kaçınılmazlıkta hazırlayacağı inancı bu tarih kavrayışına dayanıyor.

Burada ileri sürdüğüm düşünce şu ki, tarihsel maddecilik, ne şimdi, ne de kökeninde, teknolojik bir belirlenimcilik değildir; tarihsel maddeciliğin büyük gücü, tarihin herhangi bir tek yönlü kavranışında değil, aksine, tarihsel özgüllüklere karşı eşsiz bir duyarlılığında yatar. Şimdi, sosyalist projenin, tek yönlü bir teknolojik belirlenimciliği reddetmekle kaybedeceği önemli bir şey olmadığının gösterilmesi gerekiyor. Bunun için önce, Marksist tarih kuramına ve teknolojik belirlenimcilik ile tarihsel maddecilik arasındaki ayrıma daha yakından bakalım.

Aşağıda, Marksizmin ateşli eleştirmenlerinden birisinin, Marksist düşüncenin "en feci hatalarından" birisini nasıl nitelendirdiğini okuyabilirsiniz. Marx'ın kendisi, değişik kültürlerin kendilerine has yönleri olduğunu ve iktisadi gelişimin eşit olmadığını kabul etmesine rağmen, bu eleştirmene göre Marx yine de, "insanlık tarihindeki üretici güçlerin bir tür artan gelişmişlik yasasına tabi olduğu yolundaki bir görüşe inanıyordu. Bunu sadece kaba bir tarihsel olgu ya da basit bir eğilim olarak değil, insanlık tarihinin birleştirici ilkesi olarak ifade etti."[15] Bütün Marksist proje bu kayanın altında ezilmiştir. Ancak böylesi bir yaklaşımı sürdürmeye niyetli her girişimin karşısına dikilen uygunsuz bir gerçek vardır.

> O da, yüzyıllar boyunca üretici güçlerin sistematik ve sürekli yayılmasının, sadece kapitalist Avrupa'da ve onun filizlerinin olduğu yerlerde gerçekleşmiş olması, başka hiçbir yerde de görülmemiş olmasıdır. Kapitalist gelişmenin eşsizliğinin açıklanması, tarihin Marksist yorumuna çok temel bir eleştiri üretir. Çünkü (G.A.) Cohen'in tarihsel maddeciliği Darwinci işlevci biçimde yeniden inşa etme girişimine tezat olarak, verimli olmayan üretim düzenlemelerini elemek için bir mekanizma *sadece kapitalist üretim biçiminde* vardır. Kapitalist pazar ekonomisinde, işletmeleri teknolojik olarak yenilik yapmaya ve başkalarının öncülük ettiği yenilikleri benimsemeye iten güçlü itkiler vardır, çünkü daha verimsiz teknolojileri kullanmakta ısrar eden firmaların pazar payları azalacak, kârları düşecek ve nihayetinde başarısız olacaklardır. Asya tipi üretim biçiminde bu seçici pazar rekabeti mekanizmasına benzeyen hiçbir şey yoktu, yine sosyalist ekonomilerde de bir benzeri bulunmuyordu. Cohen'in Gelişme Tezi savunusu başarısızlığa mahkûmdur, çünkü bir üretim biçiminin yerini bir diğerinin almasını açıklamaya çalışırken başvurduğu mekanizma, sadece tek bir üretim biçimine, piyasa kapitalizmine mahsustur.

John Gray'in burada kapitalizmin eşsiz olmasında ve bu sistemin sadece kendine has bir şekilde, üretici güçlerde devrim gerçekleştirme yolunda "güçlü bir itki"ye sahip olmasında ısrar etmesi o kadar doğrudur ki, bunu ilk düşünenin Marx olduğunu

15 John Gray, "The System of Ruins", *Times Literary Supplement*, 30 Aralık 1985, s. 1460.

belirtmek saygısızlık gibi görünebilir.[16] Gerçekten de, kapitalizmin özgül doğasının bu şekilde kavranması, Marx'ın ekonomi politik eleştirisinin özünü oluşturur. Marx'ın kapitalizmi ele alışındaki başlıca amaçlardan biri, bu "güçlü itki"yi açıklamak, sermayeyi sürekli kendini yaymaya ve emek üretkenliğini artırma yönünde sadece kapitalizme özgü itkiyi yaratmaya iten eşsiz zorunlulukları ele almaktır. Bu açıdan kapitalizmin eşsizliği, Marx'ı zor durumda bırakmak bir yana, kuramsal yapısının merkezinde, özünde yer alır. Bu benzeri olmayan fenomenin sistematik bir açıklamasını ilk yapan Marx idi; gerçekten de bunun bir açıklama gerektirdiğinin farkına varan ve insan doğasından (insan mantığının doğal gelişiminden ya da "takas ve alışveriş" eğiliminden ya da insanların bir şeylere sahip olma ve/veya tembellik yapma eğiliminden) kaynaklandığı iddiasıyla baştan beri olduğunun varsayılamayacağını gören Marx oldu. Ve bu açıklamayı geliştirme ve iyileştirme yolunda en ciddi çalışmaları yapanlar hâlâ Marksistlerdir.

Buna tezat olarak, iktisadi ve teknolojik gelişmeyi ele alan geleneksel "burjuva" yaklaşımların, klasik ekonomi politiğin ta ilk başından beri, örtülü ya da açık olarak dayanma eğilimi taşıdıkları tek yönlü, "aşamalı" ilerleme kavrayışına göre; insanlık ilkel kırsal yaşamdan (ya da her ne denmişse) modern "ticari" topluma doğru evrimleşirken, "pratik sanatlar"ın ve maddi refahın gelişimine kaçınılmaz olarak insan doğasının gerçek yüzünün ortaya çıkışı eşlik etmiştir. Çağdaş iktisatçılar kendilerinden öncekilerin tarihi ve ahlaki perspektiflerini bir kenara atmış olabilirler ama insanların bir şeylere sahip olma yolundaki doğal eğilimleri, insan arzularının "sınırsız" doğası, sermaye birikiminin zorunluluğu ve bunlara dayanarak da, üretim güçlerini geliştirmeye yönelik doğal eğilim gibi konularda gizli varsayımlara her zamankinden daha fazla muhtaç durumdadır.

16 Batılı olmayan toplumlardaki "durgunluğun" düzeyini abartma eğilimine sıkça rastlanır. Yine de, Batı'da kapitalizmin gelişmesinde, üretim güçlerinde devrim gerçekleştirme yolunda eşsiz bir itki görüldüğü gerçektir. Bu itki özellikle teknolojileri ve emek araçlarını geliştirmek alanında olmuş; emek üretkenliğini artırmayı ve malları ucuzlatmayı amaçlamıştır (başka amaçlardan farklı olarak; örneğin: Malların dayanıklılığının ya da estetik kalitesini artırılması gibi).

EVRENSEL TARİH Mİ, KAPİTALİZMİN ÖZGÜLLÜĞÜ MÜ?

Marx, *Capital*'in birçok yerinde ve başka eserlerinde, kapitalizmin üretici güçlerde devrim gerçekleştirme yolunda özel bir itkiye sahip olmasına vurgu yapar: Sermaye tarafından yaratılan "modern sanayi" "devrimci"dir, "diğer bütün üretim biçimleri özde muhafazakârdır."[17] Diğer üretim biçimlerinin işgücünü örgütlemek için başvurdukları araçlar, teknikler ve yöntemler, bir kez işlemeye başlayınca, "durağanlaşma"[18] eğilimi taşır. Kapitalist sınıf, üretimde sürekli bir değişime gereksinim duyar, daha önceki sınıflar ise istikrara gereksinim duyardı:

> Burjuvazi, üretim araçlarında ve buna dayanarak da üretim ilişkilerinde ve bütün toplumsal ilişkilerde sürekli devrim gerçekleştirmeden var olamaz. Bunun tersine, eski üretim biçimlerini değiştirmeden muhafaza etmek, daha önceki bütün sanayici sınıflar için varoluşun ilk koşuluydu.[19]

Bütün bunlardan daha da anlamlı olan bir şey ise, Marx'ın şu görüşüdür: Kapitalizmin teknolojik değişim nesnesi, bu sisteme mahsustur ve böylece, "çabayı aza indirmek" ya da "uğraşı azaltmak" gibi genelde insanlığa atfedilebilecek herhangi bir evrensel nesneden farklıdır. Marx'ın defalarca ısrar ettiği konu, kapitalizmdeki üretici güçlerin gelişiminin amacının "genelde maddi üretim için gereken işgücü saati"ni azaltmak olmadığı, "çalışan sınıfların artı işgücü saatini" artırmak olduğudur.[20] "Sermaye açısından, üretkenlik genelde, canlı işgücünden tasarruf ederek artmaz", bu artışın nedeni, "çalışan sınıfların artı işgücü zamanının artırılmasıdır. [21] Marx, J.S. Mill'in belirttiği "Şimdiye kadar gerçekleştirilen bütün mekanik icatların harhangi bir insanın günlük uğraşlarını hafifletmiş olduğu tartışmalıdır" görüşü üzerine yorum yaparken,

---

17 Marx, *Capital I*, s. 457.

18 Age., s. 456.

19 *Communist Manifesto*, aynı zamanda *Capital I*'de, s. 457'de Marx tarafından alıntı yapılmıştır.

20 Marx, *Capital III*, s. 264.

21 Age., s. 262.

"kapitalizmin makineleri kullanım amacının bununla hiçbir şekilde ilgisi yoktur. Emeğin üretkenliğindeki diğer bütün artışlar gibi, makinelerin amacı, malların fiyatlarını düşürmek ve emekçinin çalışma günü içerisinde kendisi için çalıştığı kısmı kısaltarak, kapitaliste bir karşılık almadan verdiği diğer kısmı uzatmaktır. Özetle, artıdeğer yaratmanın bir aracıdır"[22] der.

Başka bir deyişle, insanın doğasında "çabayı tasarruflu kullanmak" ya da "uğraşı azaltmak" için yollar aramaya yönelik genel bir eğilim varsa bile, kapitalizmin üretim güçlerinde devrim gerçekleştirmeye özel itkisi buna indirgenemez. Karşımızda hâlâ, kapitalizme has bir itkinin nedenini belirleme sorunu duruyor. Özetle, üretici güçlerin gelişimine yönelik genel eğilimler ile (ki birazdan bu konuyu daha ayrıntılı ele alacağız), kapitalizmin üretim güçlerinde devrim gerçekleştirmeye yönelik özel itkisi arasında temel bir ayrım yapmamız gerekiyor.

Dolayısıyla, kapitalizmin ve gelişim itkisinin eşsizliği üzerine vurgu yapmak (ve buna bağlı olarak tek yönlülüğü reddetmek), Marksizmden bir sapma ya da anlık da olsa, ölümcül bir kusur değil. Bu, başlangıçtan beri Marx'ın kendi çözümlemesine has bir bakış. Tek başına bu bile, tek yönlü bir teknolojik belirlenimciliğin "terk edilmesi"nin Marksist projenin candamarına darbe indireceği yolundaki kolay varsayımlara karşı bizi temkinli yaklaşmaya sevketmeli. Peki, öyleyse bu vurguyu sadece genel bir Marksist tarih kuramı için değil de, aynı zamanda, sosyalizmin genel bir tarihsel sürecin "mantıksal sonu" olduğu yolundaki Marksist kanıyla nasıl uyumlu hale getirebiliriz?

Bazıları, bir tarih kuramı söz konusu olduğunda, en azından Marksistler için; ya hep, ya hiç olması gerektiğini iddia eder; yani ya tek yönlülük, ya da kaos; ya önceden belirlenmişlik ya da uçurum. Görünüşe bakılırsa, eğer Marksistler belirli tarihsel aşamalara dair evrensel ve karşı çıkılamaz bir sıra tarif edemezlerse, tarihsel süreçleri hiçbir şekilde açıklama iddiasında bulunamayacaklar. Tarihte gelişim çizgileri ya da bir mantık keşfedemeyecekler; sa-

22 Marx, *Capital I*, s. 351.

dece, rastlantısallıklardan oluşan kaotik ve keyfi bir karışımı tarif edebilecekler:

> Tek yönlülüğün terk edilmesi çok derin sorunlar doğuruyor. Eğer tek yönlülükten vazgeçilirse ve yerine bir şey konulmazsa, elimizde kalan şeyin bir kuramın yıkıntıları olup olmadığı, hatta geride bir kuram kalıp kalmadığı bile sorulabilir. Marksizm, tarihsel değişim üzerine bir kuram olma, tarihin itici güçlerine ve genel gelişim çizgisine dair bir anahtar sunma iddiasında. Eğer hiçbir kısıtlama olmaksızın, her tür toplum, bir diğerinin peşinden gelebiliyorsa; eğer toplumlar sonsuza kadar durgun kalabiliyorsa, üretim güçlerine, hatta başka herhangi bir şeye öncelik verilmesinin ne gibi bir anlamı kalabilir ki? Eğer olası değişim çizgilerinin hiçbir kısıtı yoksa açıklanması gereken bir kısıt yoksa, alttaki temel mekanizmayı ya da kısıtların sırrını aramanın ne anlamı olabilir ki? Eğer her şey mümkünse, bir kuram neyi açıklayabilir ve hangi kuram doğru olabilir ki? Bir tür rahatsız edici ve gereksiz yükmüş gibi, tek yönlülüğü neşeyle reddeden ve yerine başka bir şey koymaya çalışmayan şu Batılı Marksistler, ellerinde kalan şeyin artık bir kuram olmayıp, sadece bir etiket olduğunun farkına varmamış gibi gözüküyor. Tek yönlülüğün gerçekten de yanlış olmasına karşın, bunun kayıtsız şartsız terk edilmesi, Marksizmin içini boşaltıyor.[23]

Bu sadece Marksizme ilişkin olarak değil, aynı zamanda tarih kuramı ve açıklamalarının da olağanüstü ölçüde yanlış anlaşılması gibi görünüyor. Tek yönlülük olmadığında, "hiç bir kısıtlama olmaksızın, her tür toplumun, bir diğerinin peşinden gelebilmesi" gerçekten doğru olabilir mi? Tek yönlülüğün "terk edilmesi", gerçekten de "her şeyin mümkün olduğu" anlamına mı gelir? Eğer Marksistler, insanlık tarihinin ilkel komünizmden, köleciliğe, oradan feodalizme, oradan da kapitalizme doğru kaçınılmaz bir ilerlemeden oluştuğunu kabul etmeyi reddederse; gerçekten de, örneğin, kapitalizmin bir kırsal toplumdan doğabileceğini, "modern sanayinin" doğrudan ilkel tarımdan ortaya çıkabileceğini, bir avcılık-toplayıcılık ekonomisinin, feodal bir yapıyı ayakta tutabileceğini kabul etmek zorundalar mı? Az artık üreten bir üretim sisteminin, devasa bir devleti

23 Ernest Geller, "Along the Historical Highway", *Times Literary Supplement*, 16 Mart 1984, s. 279. Buradaki yaklaşımın, Marksizm ve tarihe dair post-Marksist görüşlerle birçok ortak noktası bulunuyor.

ya da dini kuruluşu ve lüks içinde yüzen bir maddi kültürü destekleyebileceğini kabul etmeleri mi gerekecek? Marksist kuramda, tek yönlülük dışında; bütün bu tarihsel sapma olasılıklarını reddeden başka hiçbir şey, gerçekten kalmadı mı?

Seçeneklere dair böylesi katı bir yaklaşım varken, herhangi bir kuramın, hatta herhangi bir tarihsel açıklamanın nasıl mümkün olabileceğini görmek zor. Marksizmin bir "tarihsel değişim kuramı"na sahip olmak için tek yönlülüğe gerçekten ihtiyacı var mı? Hatta, tek yönlülük bir değişim kuramı sayılabilir mi, yoksa tarihsel değişimi açıklamaktan kaçınmak için aşamaların mekanik olarak sıralandığını varsayarak bu soruyu geçersiz kılma çabası mı? Diğer taraftan, tek yönlülüğü *içermeyen* Marksist kuramın amacı, tam da tarihsel sürecin itici güçlerine dair bir "anahtar" sunmak değil mi?

Marx'ın tarih kuramı şu türden önermeler biçimini almaz: "İlkel komünizmin ardından kölelik gelir (gelmelidir) vs." Daha çok şöyledir: "(örneğin) feodalizmin gelişiminin ve kapitalizme geçişte etken olan güçlerin temel anahtarı, üretim etkinliklerinin feodalizme özgü özelliklerinde bulunabilir; bu kendine has biçimde, artı-emek doğrudan üreticilerden alınır ve sınıf çelişkileri bu artığın alınma süreci etrafında oluşurdu." Bu türden bir önerme, hem tarihsel özgüllüğü, hem de yapısal kısıtları, bütünüyle dikkate alır. Hem genel, hem de özgüldür: Herhangi bir toplumsal biçime *özgü* "sürecin mantığı"nı keşfetmek için *genel* bir kılavuz sağlar. Elbette Marx, kapitalizm ve oldukça kendine has "değişim yasaları" üzerine muazzam ölçüde ayrıntılı ve verimli bir çözümlemede, (üretim etkinliklerinin merkezi önemi ve "artı-emeğin doğrudan üreticileriden alındığı" özel biçime dair) kendi genel ilkelerini uygulamıştır.

"ÇELİŞKİ" VE ÜRETİM GÜÇLERİNİN GELİŞİMİ

Peki, öyleyse üretim güçlerinin bütün bu süreçlerde yeri nedir[24]? Tarihin sadece üretim güçlerinin karşı konulamaz ilerleyişi

24 Üretim güçleri kavramı, sadece "maddi" güçlerden ve teknolojilerden fazlasını içerebilir; ancak bu tartışmalarda ele alınan üretim güçleri genellikle üretim kapasitesini artırıcı etkisi olan araçlar, teknikler ve örgütsel biçimlerdir.

olduğu önermesi anlamsız ve Marx'ın kapitalizm çözümlemesi ile tutarlı değildir. Bu önerme, kapitalizmde üretim güçlerinde devrimin gerçekleştirilmesinden, kapitalizm öncesi toplumlarda üretim güçlerinin "gelişmeme" eğilimine kadar bir dizi olasılığı içerebilir. Bu önermenin doğru olduğu nokta, açıklayıcı değeri açısından oldukça kısıtlıdır ve kapitalist gelişmenin nasıl gerçekleştiği yolundaki yaşamsal öneme sahip soruyu görmezden gelir. Elbette, çok uzun bir perspektifte, maddi üretim güçlerinde geniş bir evrimsel gelişme yaşandığı inkâr edilemez; ancak bunun anlamı, üretim güçlerindeki değişikliklerin ileri yönde ve birikimsel olduğundan öte bir şey olmayabilir; bir ilerleme meydana geldiğinde bunun nadiren bütünüyle yitirildiği ve uzun vadede gerilemenin istisnai olduğundan öte bir şey ifade etmeyebilir. Eğer durum böyleyse, genel bir ilerleme eğilimi olduğu ve her bir gelişmeye yeni ihtiyaçlar kadar yeni olasılıkların da eşlik etmesi anlamında, bu gelişmeleri hâlâ evrimsel ve "doğrusal" (erekbilimsel-teleolojik *değil*) olarak tanımlamak mümkündür[25]. Ama bu bize değişimin olabilirliği, sıklığı, hızı ya da kapsamı hakkında hiçbir bilgi vermiyor; ya da Marx tarafından ifade edilen, "durağanlığın" istisnadan çok kural olduğu görüşüyle çelişmiyor.

25 Erik Olin Wright, Anthony Gidden'in Marx'ın tarih kuramı eleştirisine yazdığı bir yanıtta ("Giddens's Critique of Marx", *New Left Review*, 138, (1983), özellikle s. 24-9), örneğin burada önerilen türden, üretim güçlerinin gelişimiyle ilgili daha kısıtlı (her şeyi açıklama iddiası taşımayan ve daha az üretken toplumsal biçimlerin yerini daha çok üretken olanların alması zorunluluğuyla ilgili temelsiz varsayımlar yapmayan) bir önermenin, toplumsal gelişmenin birikimsel, evrimsel ve "doğrusal" niteliğiyle nasıl hâlâ uyumlu olabileceğini gösteriyor. Wright, üretim güçlerinin gelişiminin neden birikimsel olduğuna dair bazı temkinli öneriler getiriyor ama üretim kapasitesini geliştirme yönünde evrensel bir itki olduğu iddiasında bulunmuyor. Yine doğrudan üreticilerin genel olarak hoş olmayan uğraşları azaltmak peşinde olduğunu kabul etmekle birlikte, herhangi bir "sistematik baskı" olduğunu reddediyor. Hatta şunu öneriyor: Sınıflı toplum öncesinde böyle bir itkinin üretim güçlerinin gelişimi üzerinde teşvik edici bir etkisi olmuş ya da en azından başka yerlerden gelenlerin kabulünü teşvik etmiş olsa bile, sınıf sömürüsünün var olduğu koşullarda, uğraşı azaltmak esas harekete geçirici ilke değildir (s. 28). Başka bir deyişle, Wright'ın Marksist evrimciliğe yaklaşımı, burada anahatları çizilen tezle genel olarak uyumlu gözüküyor. Her koşulda, üretim güçlerinin gelişimi konusunda sıkça yapılan abartılı iddiaları dengelemede faydalanılabilecek bir yaklaşım.

İşgücünün üretkenliğini artırmak için, teknolojik değişim ve gelişme, toplumların maddi ihtiyaçlarını, hatta egemen sınıfların sömürgen taleplerini karşılamakta başvurulan yegâne yöntem değildir; üretim sistemlerinin içinde de, yerlerini daha "üretken" sistemlere bırakma zorunluluğu olması gerekmiyor. Üretim güçlerinin sürekli dönüşümünü talep etmek, kapitalizme özgü bir durumdur. Bu zorunluluk daha genel bir ilke haline gelmişse, bunun nedeni, kapitalist itkinin başlıca sonuçlarından birisinin, diğer toplumsal biçimleri yok etmek ya da kendi mantığını onlara dayatmak konusunda, daha önce görülmedik biçimde bir kapasitesi ve ihtiyacı olmasıdır.

Tarihsel süreci anlamakta, üretim güçlerinin evrimi önemli bir veri olmakla birlikte, bunun açıklayıcı gücünün kesin kısıtları vardır. Her şeyden önce, tarihe genellikle üretim güçlerinin ileri yönde gelişmesinin iz bırakmış olması; tarihsel hareketin ve toplumsal değişimin, üretim güçlerini geliştirme yönünde bir itkiye sahip olduğu ya da toplumsal biçimlerin ilerlemesinin ve gerilemesinin bu türden gelişmelerin önünü açmasına ya da engellemesine bağlı olduğu şeklinde yorumlanamaz.[26]

Peki, tarihin, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki kaçınılmaz *çelişkiler* tarafından ileri itildiği önermesini ne yapacağız? Genellikle Marx'ın tarih kuramının merkezi düşüncesi olarak görülen bu önerme, yakından ve eleştirel bir değerlendirmeyi hak ediyor.

Ele alınan ilke şuna benzer bir şekilde açıklanabilir: Üretim güçleri gelişme eğilimi taşır. Bir noktada, üretim ilişkileri tarafından konulan sınırlara ulaşırlar, bu sınırlar daha fazla gelişmeyi olanaksız kılar. Bu çelişki, üretim güçlerinin kısıtlayıcı katmanı kırmasını zorlar, üretim ilişkileri değişir ve üretim güçleri ilerleyişine devam eder. Bu önermenin ana kaynağı, Marx'ın 1859 tarihli *The Critique of Political Economy*'nin Önsöz'ünde yer alır. Bu metni inkâr etmeye hiç niyetim yok, ne de bu metinsel kanıt hakkında ya da bunun anlamı üzerine bir tartışmaya girmeye niyetliyim.

26 Bkz. Robert Brenner, "The Origins of Capitalist Development", *New Left Review*, 104, (1977), s. 59-60.

Ancak, hem Marksistlerin hem de eleştirmenlerinin, Marx'ın kısa notlarındaki özdeyişlere muazzam bir kuramsal yük bindirdiğini belirtmek istiyorum, özellikle de, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişkiler ile "üstyapı" ile "altyapı" arasındaki çelişkilere. Bu yapılırken de, ne bunların ne kadar ender geçtiği ya da bunlardaki şairane imalar ve özlü ifade biçimleri göz önüne alınıyor ne de Marx'ın bütün hayatı boyunca ürettiği çalışmalar ve bunların ışığında Marx'ın kuramsal ilkeleri dengeleyici unsur olarak dikkate alınıyor. Ancak Marx'ın onayı olsa da olmasa da, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişki ilkesinin araştırılması gerekir.

Tarihsel maddecilik anlayışıma karşı Marksist bir eleştirmen tarafından alıntı yapılan bir örnekle başlayayım. Bu eleştirmen, büyük toplumsal dönüşümlerin başlıca mekanizması olarak *çelişki*ye, özellikle de üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişkiye yeterince önem vermediğim için beni kınamıştı. İlkçağlardaki Roma örneği verilerek, (sınıf mücadelesi gibi bir "iradeci" aracıdan farklı olarak) bazı sistemsel çelişkilerin tarihsel değişime nasıl yol açtığı gösterilmişti.

Öncelikle şimdi, bu eleştirmenin dayanak olarak gösterdiği Roma tarihi yorumunda, ilgili sistemsel çelişkinin nasıl tarif edildiğine bakalım: "Düşük üreme oranları nedeniyle köle emeğinde bir azalma meydana geldi, bunun sonucunda kölelerin yetiştirilmesi girişimleri boşa çıktı ve sömürü oranı azaldı, neticede toplam artı-ürüne el koyma oranlarını korumak için, serbest emeğin baskılanması gerekti."[27] İlkçağlardan feodalizme geçişi yeterince anlatıp anlatmaması bir yana; bu ifade, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişkinin anlamı hakkında bize ne bilgi veriyor ve ge-

27 Bu örnek, bana karşı Alex Callinicos tarafından şurada alıntılandı: "The Limits of 'Political Marxism'", *New Left Review*, 184 (1990), s. 110-15. Alıntının kaynağı ise, Perry Anderson, "Class Struggle in the Ancient World", *History Workshop Journal*, 16, (Sonbahar 1983), s. 68. Roma İmparatorluğu'nun tarihi üzerine bu yoruma bazı itirazlar getirilebilecek olsa da, imparatorluğun yükselişi ve çöküşü üzerine bir tartışmaya girmek için burası uygun değil. Roma'nın üretim güçlerinin gerilemesi üzerine şimdi ifade edeceğim yorumların, bu gerileme hakkında ortaya konulabilecek diğer bütün makul açıklamalar için de geçerli olduğunu söylemek yeterli.

lişen üretim güçlerinin, kısıtlayıcı üretim ilişkilerinin zincirlerini kırdıkça, tarihin ilerlediği önermesini destekliyor mu?

Burada karşımızdaki örnekte, başlıca sömürücü sınıf, artı-ürüne el koymanın sınırlarına ulaşıyor ve azalan sömürü oranını telafi etmek için, köylülerin üretim koşullarını baskı altına alarak, sömürü gücünün kapsamını genişletmeye çalışıyor. Bu örnekte, dinamik güçler, kısıtlayıcı ilişkilerin sınırlarını zorlamıyor. Üretim güçlerinin "zincirlenmiş" olması, taşıdıkları gelişme eğiliminin engellenmesi şeklinde değil, daha çok, egemen üretim ilişkilerinde (bu ilişkiler, emek üretkenliğinin gelişimindense, iktisat dışı artı-ürüne el koymanın yaygınlaştırılmasını teşvik ediyordu) böyle bir eğilimin güçlü olmaması ya da çok zayıf olması anlamındadır.

Üretim ilişkilerinin, üretim güçlerinin gelişimine daha elverişli yeni bir biçime bürünmek zorunda kaldığı da söylenemez. Aksine, üretim ilişkileri, üretim güçlerinin sınırlarıyla uyum sağladı; artı-ürüne el koyma, üretimin sınırlarına göre yeniden düzenlendi. İmparatorluk altyapısı, şehirleriyle, yol sistemleriyle, zenginliğiyle ve nüfusuyla dağıldıkça ve imparatorluk "barbar" işgallerine (üretim güçleri daha az gelişmiş olan halklar tarafından) karşı giderek daha korunmasız hale geldikçe, artı-ürüne el koyma mekanizması, mevcut üretim güçlerinin düzeyine indirgenmiş oldu.

Eldeki kanıtlar az da olsa, iddia edilebilir ki, (hatta Marx ve Engels, örneğin *The German Ideology*'de iddia etmişlerdir) sonuçta üretim güçleri *yok oldu*, ilkçağlardaki Roma'nın gelişiminden geriye gidildi. Her koşulda, "kriz"den çok sonra, hatta aradan, bin yılın yarısından fazla zaman geçmesine rağmen, maddi refah düzeyi çok düşük olmaya devam etti; iktisadi büyüme olduğu zamanlarda da, bunun temelinde üretkenliğin gelişiminden çok, bir savaş iktisadının "iktisat dışı" mantığı, zora dayalı sömürü ve yağma vardı.[28] Feodalizm ile nihayetinde teknik gelişmeler meydana geldi (her ne kadar bunların kapsamı tartışma konusu olmaya devam etse de), ama o zamana kadar, antikçağlardaki kriz ile üretim güçlerinin gelişimi arasındaki neden-sonuç ilişkisi biraz zayıflamış olsa gerek.

28 Örneğin bkz. Georges Duby, *The Early Growth of the European Economy* (Ithaca, 1974), s. 269.

Neden-sonuç ilişkisini tersine çevirerek, kısıtlayıcı üretim ilişkilerinin zincirlerini zorlayan gelişen üretim güçlerinden, durgunlaşmış üretim güçlerinin gelişimini teşvik etmek için değişen üretim ilişkilerine doğru bir hareket varsaysak bile, aradaki bağlantılar fazlasıyla zayıf olurdu.

Eğer bu türden bir zaman çerçevesini kabul etmeye hazırsak, arasında geniş bir zaman aralığı olan neredeyse herhangi iki tarihsel dönem arasında doğrudan bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu iddia edebiliriz; bunu iddia ederken, araya giren süreçlerin ne kadar sürdüğünü ve karmaşıklığını dikkate almayabiliriz, ancak bu türden bir neden-sonuç açıklaması ne ölçüde bilgilendirici olabilir? Ayrıca şu soru da hâlâ geçerlidir: Gerçekleşen teknik yeniliklerin varlığı mı (ki bunların sadece varlığı, yaygın olarak *kullanımlarını*[29] hiçbir şekilde garantilemiyordu) toplumsal değişimi belirledi? Ülkelerin toplumsal dönüşüm hızları ve dönüşüm yönlerindeki farklar, sahip oldukları feodal teknolojilerdeki farklara tekabül etmiyordu; örneğin (nihayetinde tarımsal kapitalizmin ortaya çıktığı) İngiltere ile (nihayetinde tarımsal durgunluğun yerleştiği) Fransa.

Elbette Roma'nın gelişim çizgisini, üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişkiye bir örnek olarak gösterebiliriz. Ancak bunu yaparsak, bu ilkeye yüklediğimiz anlam, bu ilkenin en zayıf haliyle formülasyonundan bile farklı olmak durumundadır. Örneğin şöyle bir anlam yükleyebiliriz: Üretim güçlerinin gelişimi yönünde "zayıf bir itki"nin varlığı, üretim güçleri ve ilişkileri arasında "dinamik bir asimetri" yaratır; öyle ki, "nihayetinde üretim güçleri artık "zincirlenmiş" oldukları bir noktaya ulaşır", başka bir deyişle, üretim ilişkilerinde bir dönüşüm olmaksızın, daha fazla gelişmenin imkânsız olduğu bir noktaya ulaşılır."[30] Roma örneğinde bu "çelişki"nin bir değişim mekanizması görevi üstlenmesinin nedeni, üretim güçlerinin mevcut üretim ilişkilerinin kapasitesinin üstünde bir gelişim göstermesi değil, hatta durgun-

29 Bkz. Robert Brenner, T.H. Aston ve C.H.E. Philpin eds., *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Cambridge, 1985), s. 32, 233.

30 Bkz. Wright, "Giddens's Critique of Marx", s. 29.

laşmış üretim ilişkilerini harekete geçirecek bir toplumsal ilişkiler dönüşümüne olanak tanıması değil, aksine, üretim ilişkilerinin, üretim güçlerinin düzeyine inmeye zorlanması oldu. Bu durumda, Roma örneğini de açıklar hale gelmesi için, çelişkinin olası sonuçları arasına; üretim ilişkilerinin, üretim güçlerinin "zincir"lerine uyum sağlamasını, belki bu güçlerin yok oluşunu dahi katmamız gerekecekti.

Bu zorlukların üstesinden gelmek için, "işlevsel" bir açıklamanın bir tür uyarlamasını benimsemek yeterli değildir. Örneğin G.A. Cohen'in önerdiği açıklamada, üretim ilişkilerinin geçici olarak öncelikli olmasına izin verilir; ama bu türden değişimlerin temelinde, üretim güçlerini ilerletme ihtiyacının yattığını varsaydığımız sürece. Bu türden "açıklama"ların genel bir tarih yaklaşımı olarak geçerli olması için; bunları her türlü olasılığı kapsayacak şekilde (üretim güçlerinin devrimci gelişiminden, durgunlaşmalarına, hatta gerilemelerine kadar), anlamsızlığa varan bir genellemeyle yorumlamaya hazır olmamız gerekir. Elbette, kapitalizm öncesi toplumlarda teknik yeniliklerin olduğunu, hatta birikimsel gelişmelerin yaşandığını inkâr edemeyiz. Buradaki sorun, bu gelişmelerin tarihsel değişimi meydana getiren dinamik gücü nasıl oluşturduğudur: Değişimin öncesinde mi (neden-sonuç ilişkisi içinde) yoksa sonrasında mı ("işlevsel olarak")?[31] Bu mesele, tarihin ilerlemeci doğrusallığı hakkında önceden, evrensel ve soruları görmezden gelen varsayımlar yaparak çözülemez.

---

31 Callinicos, yukarıda alıntısı yapılan bana yönelik eleştirisinde, teknolojik yeniliklerin meydana gelişiyle ilgili olan önermeler ile tarihsel değişimin nedenleri üzerine önermeler arasında bir ayrım yapmaz. Örneğin Brenner'i, değişik kapitalizm öncesi toplumlarda farklı gelişim düzeyleri olduğunu kabul etmemekle suçlar ama aslında Brenner bu türden bir şey söylemez. Brenner'in tezi; bütün kapitalizm öncesi toplumların aynı gelişmişlik düzeyinde olmadığı, ancak bunlarda mevcut farklı mülkiyet ilişkilerinin ortak paydasının, emek üretkenliğini artırmaktan çok, iktisat dışı artıdeğere el koymanın yaygınlaşmasını teşvik etme eğilimi olduğudur. Bu da, böylesi durumlarda, tarımsal üretkenliğin geliştirilmesindeki başarısızlığın temelinde neden yeni tekniklerin geliştirilememesinden çok, mevcut teknolojilerin dahi yeterince kullanılmaması olabileceğini gösterir (örneğin, yukarıda, 29'uncu notta alıntı yapılan paragraflara bakabilirsiniz).

Üretim güçlerinden bahsederken, onları verili bir toplumsal ilişkiler sisteminin bir şekilde dışında kalan, tarihsel hareketin özerk bir ilkesi olarak ele almamak iyi olur. Uzun vadede insan bilgisi ve teknolojisinin ilerlemesinde birikimsel bir doğrusallık varsa bile; tarihin birikimsel süreklilikleri olması, her bir ayrı üretim biçiminde üretim güçleri ve ilişkileri arasında kendine has bağlantılar, kendine özel çelişkiler olduğu (belki de Brenner'in kendi formülünü kullanarak, kendine özgü "yeniden üretim kuralları" demeliyiz) olgusunu değiştirmez.

Roma örneğini tekrar ele alalım; bu sefer tartışmayı ilerletmek adına, yukarıdaki alıntı da yapıldığı gibi, köle emeğinde azalma olduğu açıklamasını kabul edelim. Burada karşımızda olan şey, bir sömürü krizidir. Bunu bir kriz yapan şey, ağır hareket eden üretim ilişkilerinin (az ya da çok) dinamik üretim güçlerinin daha da gelişmesini kısıtlaması değildir. Buradaki sorun daha çok; mevcut koşulların sınırları içerisinde, üretim güçlerinin ve ilişkilerinin egemen bileşkesi içerisinde; başlıca sınıfların olağan kendini yeniden üretme politikalarını başarıyla sürdürememeleridir. Burada sürece sınıf mücadelesi dahil olur, üstelik sadece geçiş noktasında değil; çünkü kendini yeniden üretme politikalarının belirlenmesi yaltılmış bir ortamda değil, sömürücüler ile üreticiler arasındaki ilişkilerde gerçekleşir.

Diğer taraftan bu durum, üretim güçlerinin gelişmesine daha elverişli stratejilerin benimsenmesini gerektirmez. Kapitalizm öncesi toplumlarda, genellikle muhtemel sonuç, artı-ürüne el koyma yöntemlerinde ve kapsamında bir ayarlamaya gidilmesidir ya da iktisat dışı güçlerin yeniden düzenlenmesidir; bu iktisat dışı güçler, doğrudan sömürü ya da yağma ve savaş ile sömürü gücünü oluşturur: Devlet, askeri aygıt, vb. (Bu aynı zamanda, herhangi bir toplululuğun diğerleriyle ilişkisinde sahip olabileceği avantajların, sahip olduğu üretim güçlerinin düzeyi ile doğrudan orantılı olması gerekmediği anlamına gelir.[32] Tarih boyunca daha üret-

32 Biraz daha farklı bir yaklaşım için bkz. Christopher Bertram, "International Competition in Historical Materialism", *New Left Review*, 183 (1990), s.116-28.

ken ekonomilere rekabet avantajı sağlayan uluslararası kapitalist rekabetin kurallarını genelleştiremeyiz; burada bile, jeopolitik ya da askeri üstünlük, üretkenlikle düzgün bir şekilde örtüşmeyebilir. Her koşulda, kapitalizm öncesi toplumlarda, iktisat dışı kaynakların etkin organizasyonu muhtemelen belirleyicidir.) Mevcut üretim kapasiteleri kesinlikle mümkün olanın sınırlarını belirler, ama bunun ifade edilmesi, daha az üretken sistemlerin peşinden zorunlu olarak daha üretken sistemlerin geleceği anlamına gelmez; hatta tarihsel değişimin zorunluluğunun ve yönünün, üretim güçlerinin gelişme itkileri tarafından belirlendiği sonucuna da varılamaz.

Üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişki ilkesi, en azından geleneksel yorumuyla, üretim güçlerinin öncelikle ne yaptığı ve neyi, ne kapsamda geliştirmesi gerektiği sorusunu görmezden geldiği için, en az (basit haliyle) genel teknolojik gelişme yasası kadar anlamsız görünebilir. Kesinlikle söylenebilecek bir şey varsa o da, herhangi bir üretim ilişkileri düzenini desteklemek için asgari bir düzeyde üretim gücüne ihtiyaç duyulduğudur. Aynı zamanda, herhangi bir üretim ilişkileri düzeninin, üretim güçlerinde ancak belirli bir miktarda (ve sınırlı biçimlerde) değişime izin verebileceği ya da teşvik edebileceği de doğrudur. Ama her üretim ilişkileri düzenine karşılık belirli bir üretim güçleri düzeni olduğunu (ya da tam tersini) önermek ya da birisindeki gelişmenin, diğeriyle eşzamanlı ve uyumlu olması gerektiğini söylemek, bambaşka bir şeydir.

Üretim güçleri, mümkün olanın nihai koşullarını gerçekleştirir ve kuşkusuz özellikle kapitalizmin ortaya çıkışı, üretim güçlerinin *bir ölçüde* gelişmiş ve merkezileşmiş olmasını gerektirir (diğer taraftan, ortaçağın sonlarına doğru Avrupa'da üretim güçlerinin ne kadar düşük bir gelişmişliğe sahip olduğunu ve buna tezat olarak, en az aynı ölçüde gelişmiş teknolojik sistemlerde –örneğin Çin'de– kapitalizmin ortaya çıkmadığını hatırlamamızda fayda var). Yine de, mevcut üretim güçleri verili herhangi bir gelişme safhasında geniş bir dizi üretim ilişkisini destekle-

yebilir; tarih boyunca üretim ilişkilerinde meydana gelmiş olan çeşitli değişiklikler de, sadece üretim güçlerinin gelişmesine dayanarak açıklanamaz (ya ilişkilerin, güçlerin peşinden geldiği ya da güçlerin gelişmesinin önündeki engellerin ortadan kalkması *için* ilişkilerin değiştiği anlamında).

KAPİTALİZMİN ÖZGÜN ÇELİŞKİLERİ: TELEOLOJİYE KARŞI TARİH

Hâlâ, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki ilkesinin daha belirli ve verimli bir anlamı olabilir. Bu anlama ulaşmak için bu ilkeyi genel bir tarih yasası (anlamsız olacak kadar genel bir yasa) olarak ele almaktan vazgeçip, bir *kapitalist* gelişme yasası, doğuşundan gerilemesine kadar kapitalist üretim biçimine has bir ilke, kapitalizmin özgün dinamiği ve içsel çelişkileri hakkında bir ifade olarak düşünebiliriz. Gerçekten de bu ilkenin Marx tarafından ayrıntılı olarak ele alınması, tam da sadece bu belirli uygulama alanına mahsustur; ve o şekilde ele alınmıştır ki, genel bir yasa olarak değil de, kapitalizme özgü bir nitelik olarak görünmektedir; eşsiz biçimde kapitalizme özgü olan üretim güçlerinde devrim gerçekleştirme itkisiyle ilintili çelişkiler ele alınmıştır.

Örneğin:

> Kapitalist üretimin *gerçek sınırı*, *sermayenin kendisi*dir. Sermaye ve onun kendini büyütmesi, başlangıç ve bitiş noktası olarak, üretimin dürtüsü ve amacı olarak gözükür; üretim sadece *sermaye* için üretimdir ve tersi değildir; üretim araçları, yalnızca üreticiler *topluluğunun* yaşam süreçlerinin sürekli artırılmasının araçları değildir. Muazzam üretici kitlesinin sömürülmesine ve yoksullaştırılmasına dayanan sermayenin değerinin korunması ve artırılması bazı sınırlar içinde gerçekleşebilir; bu sınırlar da, amaçlarına ulaşmak isteyen sermaye tarafından kullanılan üretim yöntemleri ile sürekli olarak çelişki halindedir. Sermayenin dürtüsü ise, üretimin sınırsız olarak genişlemesi, üretimin kendi başına bir amaç haline gelmesi ve eme-

> ğin toplumsal üretkenliğinin sürekli artırılması doğrultusundadır. Araçlar –toplumdaki üretici güçlerin koşulsuz gelişimi–, sınırlı amaç ile, sermayenin kendini büyütmesi ile sürekli olarak bir çelişki halindedir. Bu nedenle kapitalist üretim biçimi, üretimin maddi güçlerini geliştirmenin ve buna uygun bir dünya pazarı yaratmanın tarihsel bir aracıdır; aynı zamanda da, bu tarihsel görevi ve buna karşılık gelen kendi toplumsal üretim ilişkileri arasında sürekli bir çelişki içindedir.[33]

Böylece bu formül, hem kapitalizmin içindeki eşsiz değişim ilkelerini, hem de dinamik içsel çelişkilerini toparlıyor, aynı zamanda toplumun dönüşümü yönünde kapitalizmin içinde barındırdığı olasılıkları özetliyor:

> Bir tarafta kapitalizmin içinde geliştiği genel toplumsal iktidar, diğer tarafta da üretimin bu toplumsal koşulları üzerinde bireysel kapitalistlerin sahip olduğu kişisel iktidar arasındaki çelişki, her zamankinden daha uzlaşmaz bir hale gelir, ancak diğer taraftan sorunun çözümünü de içinde barındırır; çünkü üretim koşullarının genel, sıradan toplumsal koşullar haline dönüştüğü anlamına gelir. Bu dönüşümün temelinde, kapitalist üretim biçiminde üretici güçlerin gelişimi ve bu gelişimin nasıl ve hangi araçlarla gerçekleştiği yatar.[34]

Feodalizmden kapitalizme geçişi, geçmişe dönük olarak incelemek için bu çelişki ilkesinden yararlanabiliriz. Bu ilke bize şunu önermektedir: İçsel değişim ilkesi üretici güçlerde devrim gerçekleştirmek olan bir üretim biçimi, üretim ve sınıf ilişkilerinde bir dönüşüm gerçekleşmeksizin ortaya çıkamazdı. Ancak, tarihsel *sonuçları*, nedenler gibi tarif eden bu tür geçmişe dönük formülasyonların anlamı yanlış yorumlanmamalı. Şu ünlü deyişte görülebileceği gibi bu, Marx'ın sevdiği oyunlardan biriydi: "İnsan anatomisinde maymun anatomisinin ipuçları vardır"; bu çoğunlukla teleoloji ile karıştırılır. Bu örnekteyse, Marx'ın for-

33 Marx, *Capital III*, s. 250.

34 Age., s. 264.

mülasyonu, üretici güçleri dönüştürme itkisinin, üretim ve sınıf ilişkilerinde dönüşümün nedeni değil de, sonucu olduğu anlamına gelir.[35]

Bu formül, kapitalizm üzerine verimli bir ifade biçimi olsa da, genel bir tarih kuramı olarak oldukça anlamsızdır; ayrıca, kapitalizmin ortaya çıkış nedenini, tarihin üretici güçlerin gelişimine ihtiyaç duymasına, üretici güçlerin gelişiminin de kapitalizme ihtiyaç duymasına bağlayan teleolojik önerme de bu formülün bilgilendirici gücünü artırmaz. Üstelik önemli soruları görmezden gelen bu formül Marx'a da ait değildir. Marx kapitalizmin "tarihsel görevi"nden bahsettiğinde, kapitalizmin ortaya çıkmasının nedenlerini ya da ilgili süreçleri tanımlamamaktadır; Marx'ın burada ifade ettiği, kapitalist gelişmenin *etkileri* ile ilgilidir, bu da belirli olarak sosyalizmin bakış açısından yapılmaktadır. "Emek-sürecinin toplumsal bir sürece dönüşümü için, kapitalist üretim biçimi tarihsel açıdan gerekli bir koşul olarak karşımıza çıkar"[36] ifadesi, kapitalizmin sosyalizme geçişi olanaklı kılmak için ne yapmış olduğuna dair bize bir şeyler aktarır. Ancak, genelde tarih yasaları ile ilgili pek bir şey aktarmaz ya da üretici güçlerin dönüşümünün gerçekten de temel bir "değişim yasası" olduğu bir sistemin nasıl kurulduğunu açıklamaz.

---

35 "Göreli artıdeğer üretiminin, emekle ilişkili teknik süreçler ve toplumun bileşimi üzerinde devrimci etkileri olur. Bu yüzden belirli bir biçimi, kapitalist üretim biçimini önceden varsayar; bu biçim, yöntemleri, araçları ve koşulları ile birlikte, aynı anda, emeğin sermayeye biçimsel olarak tabi olması zemininde doğar ve gelişir. Bu gelişim sürecinde emeğin sermayeye biçimsel olarak tabi olmasının yerini gerçek bağımlılık alır." (Marx, *Capital III*, s. 477-8.) Başka bir deyişle, emeğin sermayeye "biçimsel olarak bağımlı olması" durumunu ortaya çıkaran toplumsal üretim ilişkilerindeki dönüşümün (önce üretim araçlarını ve yöntemlerini dönüştürmeden, üreticilerin doğrudan sermayeye bağımlı olan ücretli çalışanlara dönüşümü) harekete geçirdiği sürecin nihai sonucu, üretici güçlerde devrimin gerçekleşmesidir. Kapitalist ilişkiler, artıdeğeri artırma zorunluluğundadır; mutlak artıdeğer üretiminin yerini göreli artıdeğer aldıkça, emek üretkenliğini artırma ihtiyacı, emek sürecini tamamen dönüştürerek karşılandı: Emek sermayeye "gerçekten bağımlı" oldu. Böylece üretici güçlerde devrimin gerçekleştirilmesi, kapitalist toplumsal ilişkilerin kurulmasıyla başlayan karmaşık bir sürecin sadece sonu idi.

36 Marx, *Capital I*, s. 317.

Marx'ın tarihsel dönüşümler üzerine kendi yazdıklarında, üretici güçlerin gelişimine öncelikli bir yer vermemesinin anlamı vardır. Bu durum, feodalizmden kapitalizme geçişin Marx tarafından açıklanması örneğinde bile geçerlidir. *Grundrisse*'de yer alan, kapitalizm öncesi toplumlar üzerine en kapsamlı yazılarında ve özellikle *Capital*'de kapitalizme tarihsel geçişle ilgili "İlkel Sermaye Birikimi" bölümünde, üretici güçlerin gelişimi, tarihsel değişimin itici gücü olarak ele alınmaz. Gerçekte bu yazılardaki önermelerin temelinde, tam da açıklanması gereken şeyin, kapitalizmin üretim güçlerini geliştirme yönündeki kendine has itkisinin kökeni olduğu yatar.

Bu ilginç olgu iki şekilde ele alınabilir. Ya, Marx'ın "genel kuramı" (örneğin 1859 Önsözü'nde açıkça görüldüğü gibi, üretici güçlerin gelişiminin genelde tarihin itici gücü olarak ele alınması) ile kapitalizm çözümlemesi (kapitalizmin teknolojik gelişmeyi ilerletme açısında *eşsiz* bir itkiye sahip olması) arasında temel bir tutarsızlık olduğu söylenebilir.[37] Ya da, önermiş olduğum gibi, Marx'ın genel kuramında neyin "genel" olduğu yeniden ele alınabilir. Ancak, Marx'ın tarihsel maddeciliğinde ve yaşamı boyunca yaptığı çalışmaların merkezini oluşturan ekonomi politik eleştirilerinde diğer her şeyden çok öne çıkan bir tema varsa, o da, kapitalizmin özgüllüğünde ısrar edişi, her zaman akılda tutulmalıdır. Eğer çalışmalarında tutarlı bir "genel kuram" varsa, o da bu her şeyin önüne geçen ilkeye uyan bir şey olmalıdır. Ve yine *bu* genel kuram muhtemelen, Marx'ın kapitalizmin özgüllüğünü ve kendine has "değişim yasaları"nı tanımlamasına yardımcı olan kuramsal aygıtları (ekonomi politiğin eleştirisinde öylesine etkili bir şekilde kullanılan aygıtları) içerecektir.

Kuşkusuz Marx hiçbir zaman, üretim güçleri üzerine özdeyişleri ile kapitalizmin özgüllüğünde ısrar edişi arasındaki tutarsızlıkları çözmeye uğraşmadı. Ama teknolojik "genel kuram" (eğer öyleyse)

37 Örneğin Jon Elster'in yaklaşımı budur. Kendisi, Marx'ın tarihsel geçişler üzerine yazılarında üretici güçlerin gelişimine başvurmadığını doğru bir şekilde belirtir ve bundan hareketle, Marx'ın tarih kuramının içsel olarak tutarsız olduğunda ısrar eder. Bkz. *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985), Bölüm 5.

bağlamında bile özellikle kapitalist bir dinamiğe yer vardır. Marx için en önemli mesele her zaman, bir bütün olarak tarih boyunca geçerli olduğu iddia edilebilecek üretici güçleri geliştirme yönündeki herhangi bir daha genel eğilimden farklı olarak; kapitalizmin üretici güçlerde devrim gerçekleştirme yönündeki *özel zorunluluğu* oldu. Bu açıdan Marx, hem tarihin üretim güçlerini geliştirme yönünde genel bir eğilim taşıdığını, hem de kapitalizmin üretici güçlerde devrim gerçekleştirme yönünde özel bir ihtiyaca ve kapasiteye sahip olduğunu, aynı anda, tutarlı bir şekilde önerebiliyordu.

Marx ilk çalışmalarından beri, kapitalist itkinin kendine özgü ve yeni olduğunu; tarih boyunca genel olarak ne gibi ilerlemeci eğilimler görülebilirse görülsün, kapitalizmin kendine has mantığının ve teknik araçlarla emeğin üretkenliğini artırma yönündeki özel zorunluluğunun bu genel eğilimlere indirgenemeyeceği görüşünden uzaklaşmadı. Bunlar özel bir açıklama gerektirmekte. Marx'ın aynı zamanda çok açıkça belirttiği bir şey de, kapitalizmin emeğin üretkenliğini geliştirme yönündeki özel itkisinin, çalışmaya ayrılan zamanı kısaltma yönünde herhangi bir genel insani eğilimden çok farklı olduğu, hatta çoğu zaman bunun tersinin geçerli olduğudur. Burada kapitalist itki, yine, *karşılığı ödenmeyen* emek payını artırmaktır. Marx çalışmalarının çoğunu kapitalizme özgü bu dinamiği açıklamaya ayırdı.

Marx, olgun dönem eserlerinin merkezinde yer alan ekonomi politiğin eleştirisini yaparken; kapitalizmin "yasa"larının tarihsel özgüllüğünü kabul etmeden ya da bunların nasıl ortaya çıktığını araştırmadan, kapitalizmin mantığını ve dinamiğini verili kabul edip, evrenselleştirenlerden kendisini ayırır. Klasik iktisatçılardan farklı olarak, hatta bir dizi "ticari toplum" ideoloğundan farklı olarak Marx, çağdaş toplumda görülen "ilerleme"nin insan doğasına ya da doğal bir yasaya içsel bir itkinin sonucu olduğunu varsaymayarak, kapitalizmin üretkenlik talebinin özgüllüğünde ve buna bir açıklama bulmanın gerekliliğinde ısrar etti.

Kapitalizme "geçiş"le ilgili sorunun sorulabilmesi, bu dinamiğin nasıl harekete geçtiğinin açıklanmasına kalkışılabilmesi bile Marx'ın bu kapitalizme özgü dinamiği tanımlaması sayesin-

de mümkün oldu; insanlar tam da açıklanması gereken güçleri varsaydığı sürece bu imkânsız bir işti. Marx, tarihsel geçiş süreci ile ilgili sistematik bir yaklaşım geliştirmedi; kapitalizm öncesi üretim biçimleri ile ilgili çalışmaları ise sadece geriye doğru birer çözümleme idi; bunlar, kapitalizmin işleyişini açıklamaya ve kapitalizmin yasaları ile kategorilerinin tarihselliğini vurgulamaya yönelik bir stratejinin parçasıydılar. Ancak Marx, geçişin açıklanmasını mümkün kılan gerekli niteliksel sıçramayı gerçekleştirdi ve böylece başka üretim biçimlerini de kendilerine özgü koşullarda ele alacak genel bir tarih kuramının temelini oluşturdu.

Marx tarafından kapitalizmin özgüllüğünü vurgulamak için benimsenmiş stratejinin, tarihin teleolojik açıdan ele alınışı olarak yanlış anlaşılması gariptir. Örneğin Marx'ın *Grundrisse*'de yer alan meşhur "İnsan anatomisinde maymun anatomisinin ipuçları vardır" özdeyişi, "işlevsel açıklama eğilimiyle yakından bağlantılı olan"[38] "teleolojik tavrının" göstergesi olarak tarif edilmiştir. Bu yanlış anlamayı daha da ileri götüren bir önerme de, bu özdeyişin, kapitalizm ile kapitalizm öncesi üretim biçimleri arasındaki ilişkiye, komünizm ile kapitalizm arasındaki "teleolojik" ilişkiye aynı şekilde uygulanabileceğidir.

Elbette Marx kapitalizmi bazen sosyalizmin bakış açısından çözümler, yani, kapitalizmin sosyalist bir dönüşüm için potansiyelini tanımlar. Ama kapitalizmi, kapitalizm öncesi toplumlarla ilişkisi açısından ele almasının zorunlu olarak farklı bir amacı vardır. Burada verilmek istenen anlamıyla, kapitalizm, kapitalizm öncesi topluma dair "ipuçları" verebiliyorsa, bunun nedeni kapitalizmin mevcut olması ve kendi tarihsel kategorilerini ortaya çıkarmış olmasıdır; Marx da, bunların tarihsel özgüllüğünü göstermek amacıyla, bunları *eleştirel* olarak kapitalizm öncesi biçimlere uygulamaktadır. Marx'ın ekonomi politiğin *eleştirisi*nin tam anlamı da budur.

Buradaki mesele, kapitalizmin kapitalizm öncesi biçimlerde yer alması değil, aksine, kapitalizmin tarihsel olarak kendine özgü

38 Age. s. 54.

bir *dönüşüm* olmasıdır. Marx'ın bu çelişkili stratejiyi benimsemesinin nedeni, "bütün tarihsel farkları belirsizleştiren ve her biçimdeki toplumda burjuva ilişkilerini gören o iktisatçılara"[39] yanıt vermektir. Başka bir deyişle Marx'ın buradaki amacı, "burjuva ilişkilerini" her şeyin doğal ve evrensel düzeni olarak ele alan, bu ilerleme hedefini tarihin daha önceki bütün safhalarında zaten mevcut olarak gören klasik ekonomi politiğin teleolojik eğilimleri denilebilecek şeylere karşı çıkmaktır. Marx'ın ayrılma noktası, kapitalizmi, kendisini üreten tarihsel sürece katmayı reddetmek olduğu için; özellikle de her bir üretim biçiminin kendine özgü değişim yasaları tarafından harekete geçirildiği bir tarih kuramı eşliğinde Marx'ın kullandığı yöntem, teleolojik, hatta işlevsel açıklamaların tam tersidir.

O halde kapitalizme geçiş, tarihsel olarak eşsizdir çünkü "yeniden üretim kuralları"nın sadece sömürü biçimlerinde bir dönüşümü değil, sonucunda üretim güçlerinde devrim gerçekleştirme yönünde tamamıyla yeni ve sürekli bir itki oluşan bir süreci ürettiği bir ilk örnektir. Üretici güçlerin dinamik itkisinin, toplumsal değişimin başlıca mekanizması olarak ele alınması kapitalizme özgüdür. Kapitalizm aynı zamanda üretim güçleri ve ilişkileri arasında kendine özgü sistemsel çelişkileri açısından da eşsizdir: Kapitalizmin üretim güçlerini (işçi sınıfı başta olmak üzere ama bununla sınırlanamayacak şekilde) geliştirme ve toplumsallaştırma yönündeki görülmedik gücü, sürekli olarak başlıca amacının, sermayenin, kendini büyütmesinin, sınırlarıyla karşı karşıya gelir; bu da gelişmiş kapitalist ülkelerin geçtiğimiz yıllarda çok iyi öğrendiği gibi, bazen üretim kapasitelerini dahi yok etme eğilimidir.

TARİH VE SOSYALİZMİN "ZORUNLULUĞU"

Eğer üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişki, bu çelişkinin merkezi bir role *sahip olduğu* bir toplumsal biçimin *ortaya çıkışı*na bir açıklama getirmiyorsa, bu açıklamaya nasıl ulaşılabi-

39 Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, 1973), s. 105.

lir? Bu alanda Marx'ın önerisine göre belirleyici etken, "üreticiyi üretim aracından ayıran tarihsel süreçtir", özellikle de, köylü üreticilerin topraklarına el konulma süreci.[40] Marx bu konuda bazı şeyler söylemiştir; ama bu sürecin nasıl ve neden gerçekleştiğini, bu sürecin maddi üretim güçlerinde devrim gerçekleştirme yönünde özellikle kapitalist zorunlulukları nasıl ürettiğini açıklamak daha sonraki tarihçilere düşmüştür. Hatta bu sorular, Marksist tarih çalışmalarının en verimlilerinden bazılarına konu olmuştur, özellikle de "Geçiş Tartışması"nda ve Robert Brenner'in çalışmalarında.

Eğer Marx'ın eserlerinde, tarihte çok "genel bir eğilim"e, bütün insanlık tarihinde görülen tek bir yönde gitme eğilimine dair sistematik bir ifade varsa, o zaman Marx'ın, doğrudan üreticilerin çalışmak, yaşamak ve kendilerini yeniden üretmek için gereksinim duydukları araçlardan giderek uzaklaştırılmaları üzerine söyledikleri, teknolojik belirlenimciliğe göre hem sistematik olarak daha gelişmiş (özellikle *Grundrisse*'de kapitalizm öncesi oluşumların ele alınışına bakınız), hem de daha yararlıdır. Bunlar aynı zamanda Marx'ın sosyalizm kavrayışı için temeli de oluşturur.

Teknolojik belirlenimci Marksizm, sosyalizmin amacını, üretici güçlerin gelişimini mükemmelleştirmek olarak önermeye eğilimlidir. Her ne pahasına olursa olsun, sanayileşmeye odaklanmış bir Sovyet rejiminin kendini en çok bu Marksizm yorumuna yakın görmesi şaşırtıcı değildir. İlhamını Marx'ın tarih (Batı tarihi) yorumundan alarak, tarihe doğrudan üreticilerin üretim araçlarından giderek ayrılması olarak bakan diğer Marksizm uyarlaması ise sosyalizm için farklı bir proje önerir: Doğrudan üreticilerin üretim araçlarına el koyarak geri alması. Stalinist sapmalar bir yana, iktisadi gelişmenin zorla hızlandırılmasının bedelini çalışan insanların ödediği ilk projenin temelinde demokratik olmayan etkiler vardı. Diğer projenin merkezindeyse, en ileri demokratik yönelimler bulunur; bu yönelimler Marx'ın sosyalizm tanımında özetlenir: Bunun temelinde "üreticilerin özgür birlikteliği" vardır.

40 Marx, *Capital I*, s. 317.

En azından Batı tarihinde, sömürü sürecini "genel bir eğilim" olarak ele almak, siyasi olarak oldukça yararlıdır; bir tarih kılavuzu olarak da, kapitalizmin ortaya çıkışının koşullarını hazırlayan, klasik ilkçağlara dek geri giden uzun tarihsel süreç hakkında bize yaşamsal önemde bilgiler sağlar. Ama bunu, Marx'ın tarihsel özgüllükleri (sadece kapitalizmin değil, kapitalizm öncesi biçimler de dahil) keşfetme yönteminin yerine kullanamayız. Ve "genel bir eğilim" olarak dahi, sömürü sürecinin kendisi, her bir toplumsal biçimin özgüllüğü, sömürücüler ile doğrudan üreticiler arasındaki kendine has ilişkilerden etkilenir. Gerçekten de, bu süreci bir "yasa" olarak formüle etmek oldukça zordur, en azından "genel" bir tarih "kuram"ının tarih ötesi yasalar biçiminde olması gerektiğini düşünenleri memnun edecek bir biçime kavuşturmak zordur, çünkü burada söz konusu olan bir sınıf mücadelesi sürecidir ve bunun özgü sonucu da, tanım gereği, öngörülemez olmak durumundadır. Marksist kuram bize sınıf mücadelesinin, tarihsel değişimin bir ilkesi olduğunu gösterebilir ve bunun etkilerini incelemek için gerekli araçları sağlayabilir; ama mücadelenin sonucunu önceden söyleyemez. Aslında, niye söylemesi gereksin ki?

Marksist kuramın bize söylediği, toplumların üretim kapasitelerinin olanaklı olanın sınırlarını çizdiği ve daha belirli olarak, başvurulan artıdeğere el koyma biçiminin, toplumsal yapının anahtarı olduğudur. Marksist kuram aynı zamanda, sınıf mücadelesinin tarihsel değişimi ürettiğini söyler. Bunların hiçbirisi, tarihi rastlantısal ya da belirsiz kılmaz. Örneğin, sınıf mücadelesinin sonucu önceden belirli olmasa da; mücadelenin kendine özgü doğası, koşulları ve alanı ile olası sonuçların yelpazesi tarihsel olarak kesinlikle belirlidir: Artıdeğere el koyma konusunda ücretli çalışanlar ile sanayi kapitalistleri arasındaki mücadelelerin, kiraya el koyma konusunda köylüler ile feodal toprak ağaları arasındaki mücadelelerden yapısal olarak farklı olduğunu belirtmek bile gereksizdir. Bu mücadelelerin her birinin kendilerine has, zamanın ve mekânın ek özgüllüklerinden tamamen ayrı birer iç mantığı vardır. Bu ilkelerin belirli bir uygulaması ile kapitalizmin nasıl ortaya çıktığı,

kapitalist ilişkilerin üretici güçlerde (diğer şeylerin yanı sıra) zorunlu olarak devrim gerçekleştirme itkisini nasıl ürettiği, sermaye birikiminin zorunluluklarının kapitalizmin mantığını genelleştirmeye ve diğer üretim biçimlerini etkisi altına almaya nasıl eğilimli olduğu, bu sırada da, sosyalizmi gündeme oturtan koşulları nasıl yarattığı konularında bir açıklamaya ulaşırız.

Kuşkusuz sosyalizmi, kapitalizmin özgül çelişkilerini çözerken, kapitalizmin sağladığı gelişmeler üzerine inşa etmek olarak ele alabiliriz; ancak kapitalizmin özgüllüğünü kabul etmek, aynı zamanda sosyalizmin özgüllüğünde ısrar etmek anlamına gelir. Bu, sosyalizmi sadece kapitalizmin bir uzantısı ya da iyileştirilmiş hali olarak görmeyip, kendine has bir mantığı olan bir toplumsal ilişkiler sistemi olarak görmek demektir: En fazla kârı elde etmenin, biriktirmenin ve sözde "büyüme"nin zorunlulukları ile hareket etmeyen, bunların getirdiği maddi, insani ve ekolojik kirlilik ile soysuzlaşmanın yaşanmadığı; değerleri ve yaratıcılığı, kısıtlı teknolojik ilerleme kavramları ile sınırlanmamış bir sistem.

Kapitalizmin dinamiği ve üretimi dönüştürme yönünde kendine has itkisi, çelişkiler ve daha öte dönüşümler için olasılıklar yaratmıştır. Kapitalizmin önemli sonuçlarından birisi de, üretim güçlerindeki gelişmenin, insanın özgürleşmesi için yeni bir maddi temel sağlamış olmasıdır. Ancak kâr mantığı ile yaşayan kapitalizmde, üretim kapasitesi ile insan hayatının kalitesi arasında bir bağlantı olması gerekmez. En gelişmiş üretici güçlere sahip olan, en ileriyi hayal eden ütopyalarda bile düşlenmemiş bir ölçekte insanlarını besleme, giydirme, barındırma, eğitme ve sağlıklı kılma kapasitesine sahip bir toplumda, her şeye rağmen; yoksulluk, sefalet, evsizlik, cahillik, hatta açlıktan kaynaklanan hastalıklarla her yerde karşılaşılabiliyor. Sosyalist projenin başlıca amaçlarından birisi, üretim kapasitesi ile yaşam kalitesi arasındaki bu tür uçurumları yok etmektir. Hatta sosyalizm, üretim güçlerinin kapitalizmin "zincirleri"ni kırıp, daha üst bir düzeye evrimleşmesini sağlayacak araç olarak ele alınabilir; ancak bunun ne anlama geldiğini tam olarak anlamakta yarar var: Sosya-

lizm, insanlığın yaratıcı kapasitelerini, sömürünün zorunluluklarından ve özellikle sermayenin durmaksızın kendini büyütmesi mecburiyetinden kurtaracaktır. Bu ise, kapitalizmin harekete geçirdiği türden, üretici güçlerde "koşulsuz" devrim gerçekleştirmenin daha da ileri götürülmesi yoluyla kapitalist gelişmenin devam ettirilmesinden farklı bir şeydir.

Aslında sosyalizm, kapitalizme özgü bu itkiye son vererek, üretici güçleri geliştirecektir. Sosyalist projeyi, kapitalist birikimin mantığından ve teknolojik belirlenimcilikten (buna göre, sosyalizmin tarihsel misyonu, kapitalist gelişme ve "ilerleme"yi daha geliştirmekten başka bir şey değildir) ayırmak için bunu vurgulamakta yarar vardır. Bu türden yanlış anlamalar, sadece sosyalist üretimin özgürleştirici etkilerini tartışma konusu yapmakla kalmıyor, aynı zamanda çevresel tehlikelere karşı giderek duyarlı hale gelen insanlarda, Marksizmin de kapitalizm kadar "üretim artışına", sürdürülemez "büyüme"ye ve ekolojik felakete yol açabileceği yönünde kuşku uyandırıyor.

Peki, öyleyse tek yönlülüğün ve teknolojik belirlenimciliğin reddedilmesi sosyalist projeyi nasıl etkilemektedir? Böylesi bir tarih yaklaşımı olmayınca, sosyalist hareketin yaşamsal öneme sahip belirli düşüncelerden yoksun olduğu sonucuna varılabilir mi? Sosyalizm sadece eşsiz ve rastlantısal bir tarihsel sürecin keyfi sonucu değildir; o, evrensel bir tarihsel mantığın sonucu ve aynı zamanda da evrensel ihtiyaçlara ve yönelimlere bir yanıttır. Bir eleştirmen, Marksizm üzerine şöyle yazmıştı:

> [Marksizm] kolektif bir dini inançtır. Marksizm, bireylere kurtuluş vaat etmese de, genelde insanlığa güçlü bir şekilde bunu vaat eden bir inançtır. En az iki başka açıdan Hıristiyanlıktan farklıdır: Kimlerin kurtulacağına dair bir seçim yapılmaz; kurtuluş için hak edişe ya da seçime göre bir koşul yoktur. Eğer zamanı geldiğinde hepimiz buradaysak, hepimiz birden kurtulacağız. Kurtuluş, koşul olmadan ya da fikrimiz alınmadan gelecektir. İstesek de, istemesek de kurtarılacağız. (...) Nihai ve gerçekten kaçınılmaz bir kurtuluşun potansiyeli bugünde barınmaktadır. Potansiyel kurtuluşun gerçekleşmesi, meşe palamudunun, meşe ağacına dönüşmesine benzetilen toplumsal de-

ğişim, Marksizmin merkezinde yer alır ve bu cazibesinin önemli bir kısmını oluşturur.[41]

Bu tez uyarınca, tek yönlülüğü reddeden "bu yeni model Marksizme" göre, tarih tamamıyla kaza eseridir; "kurtuluş *vaadi*'nin yerini, sadece rastlantısal, aşağılayıcı bir şekilde kaza eseri olan, dışsal bir kurtuluş *olasılığı* alır."

Bu ifadede hem yanlış, hem de karşı çıkılması gereken pek çok şey vardır (bu arada, sınıf mücadelesi nereye konmuştur?); ancak buna karşı getirilmesi gereken temel itiraz, *tarih*e bu kadar az önem vermesidir. Eğer ele aldığımız şey *teleoloji* değil, *tarih* ise; bu durumda sosyalist projeyi tanımlayan ilgili kategori, kaçınılmazlık, engellenemezlik, potansiyelin gerçekleşmesi, *vaat* değil, tam olarak *olasılık*'tır. Bu da o kadar dikkate alınmayacak bir şey midir? Karşımızdaki şey, "sadece rastlantısal, aşağılayıcı bir şekilde kaza eseri olan, dışsal bir olasılık" değil, *tarihsel* bir olasılıktır; başka bir deyişle, daha önce *imkânsız* olan bir şeyi şimdi *mümkün* kılan belirli toplumsal ve maddi koşullar vardır; bu koşullar sosyalizmin sadece soyut bir ideal ya da belirsiz bir yönelim değil de, gerçekten de bir siyasi proje olmasını olanaklı kılar.

Sosyalist projenin *evrenselliği*'ne gelince, sosyalizm teknolojik belirlenimciliğin son durağı olduğu için değil, bütün sınıfların sonu olduğu için evrenseldir. Sosyalist "vaad"i, bütün tarihin *amacı* olarak görmektense, kapitalizmin bir tarihsel ürünü ve kapitalizmin belirli bir antitezi olarak kavradığımız için, bu vaadin evrenselliğinden vazgeçmemiz gerekmiyor. Bu açıdan kapitalizmin en öne çıkan yanı, sadece bugüne kadar üretici güçlerin eriştiği en yüksek gelişmişliği temsil etmesi değil, aynı zamanda, sömürünün en gelişmiş düzeyi olmasıdır; üreticilerin üretim araçlarından ayrılmasındaki son aşamadır; bunun ötesi, bütün sınıfların ortadan kaldırılması ve "doğrudan üreticilerin özgür birlikteliği" ile üretim araçlarının geri alınmasıdır. Sınıfları, kapitalist biçimiyle ortaya çıkaran tarihsel yörünge görece

41 Ernest Geller, "Stagnation Without Salvation", *Times Literary Supplement*, Ocak 1985, s. 27.

yerel ve özgül olmuş olabilir; ama sınıf mücadelesi ve sömürüden kurtulma yönelimi böyle olmamıştır. Daha da ötesi, kapitalizm bütün dünyayı yayılmacı mantığının içine çektikçe, her yerde sınıf mücadelesinin koşulları ve alanı değişmiş, her sınıf mücadelesi, sonuncusunun eşiğine daha yaklaşmıştır. Sosyalizmin, sınıfın ortadan kaldırılması olarak tanımlanması, sosyalist projenin gerektirdiği evrensel "mantığı" içerir.

Belirlenimcilik ile rastlantısallık arasında seçim yapmak zorunda değiliz. Her ikisi için de gerçek seçenek, *tarih*'tir. "Postmodern" biçimde "evrensel anlatı"ların tamamen reddedilmesiyle tarihsel nedensellikten kurtulunamaz. Tarihin en dramatik ve kesin bir şekilde sosyalist yönelimlere meydan okuyormuş gibi göründüğü bu zamanda bile, tarihsel kaçınılmazlık ile sosyalist projenin hiçbir tarihsel temeli olmadığı savları arasında seçim yapmak zorunda değiliz, yapmamalıyız.

Gerçekten de, "tarihin bizim tarafımızda olduğunu" düşünüyorum; ama tarihin şafağından beri ilerlemenin kesin yasalarına sosyalizmin yazılmış olduğu ya da gelişinin kaçınılmaz olduğu anlamında değil. Benim için bu mesele daha çok, kapitalizm tarafından yaratılan tarihsel olarak özgül ve eşsiz olasılıklar ile gerilimlerin, sosyalizmin gündemde kalmasını sağlaması ve bunun için gerekli koşulları üretmiş olmasıdır. Doğu Avrupa'da bile piyasa "disiplini" yerleştikçe, eski çelişkilere ve sınıf çatışmalarına dönüşün işaretleri görülmeye başlandı; böylece ilk kez, sosyalist özgürleşmenin koşullarının, kapitalizmin kendine has çelişkilerinde yattığı önermesininin sınanacağı bir fırsat doğmuş olabilir.

BÖLÜM 5

Tarih mi, Teleoloji mi? Marx'a Karşı Weber



Uzun zamandan beri Marx'a karşı Weber, akademisyenlerin çok sevdiği bir demirbaştı, daha doğrusu Weber, Marx'ı dövmek için çok sevilen bir sopaydı: indirgemeci Marx'a, ekonominin her şeyi belirlediğini söyleyen Marx'a karşı, Weber'in değişik nedenleri daha gelişkin bir kavrayışı vardı, ideoloji ve siyaset özerk alanlardı; Marx'ın tarih anlayışı teleolojik ve Avrupa merkezliydi; Weber, insanların kültür ve tarihlerindeki değişkenliğe, karmaşıklığa ve örneklere çok daha iyi açıklama getiriyordu. Weber daha büyük bir sosyolog ve tarihçiydi; oysa Marx, her şeyi abartılı bir biçimde sistemsel analiz ediyor, bütün kültürel ve tarihsel karmaşıklığı tek bir nedene ve doğrusal bir tarihsel gelişmeye indirgiyordu. Weber "ideal tipler" metodolojisiyle karmaşıklığı ve değişik nedenselliklerı açıklıyor ve hatta bunları belirli bir kavramsal düzende sunuyordu.

Evet, durum gerçekten böyle mi, yoksa tersi mi? Aşağıdaki bölümde, Marx'ın değil Weber'in dünyaya teleolojik, Avrupa merkezli tarih anlayışıyla tek doğrultusu olan bir prizmadan baktığı, Marx'ın ise bu anlayışa karşı, herhangi bir Batılı düşünürden çok daha fazla uğraş verdiği, tartışılacak. Weber, iddia edildiği gibi kaba Marksist belirlenimciliği aşan bir toplumsal kuram ortaya koymamış, bazen egellense de, bütün tarihin ileriye doğru gittiği anlayışına dayanan Marksizm öncesi teleolojiye geri dönerek, tarihsel gelişmelerin, her zaman ve önceden kapitalizm hedefine

varılacak yola işaret ettiğini; değişik toplumsal biçimler arasındaki farklılıkların da bu yegâne tarihsel hedefe ulaşma çabasını ya da engellemeyi yansıttığını öne sürmüştür.

İLERLEME VE KAPİTALİZMİN YÜKSELİŞİ

İki belirgin kolu olan ilerleme fikri genellikle Aydınlanma ile ilişkilendirilir. Bir yanda, temel olarak kültürel ve siyasal alanlarda insanlığın gelişmesi, aklın ve özgürlüğün yükselişi konusunda çeşitli savlar vardır; öte yanda, bir tür maddecilik, tarihi "geçim biçimleri"nin aşamalı evrimi olarak görür ve özellikle "ticari toplum"un en son ve en mükemmel aşama olduğunu savunur. Her iki kolu birleştiren teknik ilerleme kavramıdır; maddi geçim kaynaklarının sağlanmasına yönelik teknik ilerleme insan aklının gelişiminin bir yansımasıdır; bu süreçte üretim araçları da mükemmelleşir, her şeyden öte, kent ile köy, uzmanlaşmış zanaatlar arasında ve sonunda atölyelerde işbölümü gelişir. Bu maddi iyileşmelere, kültürel düzlemde akılcılığın yükselişi, batıl inançların azalışı ve özgürlüğün artışı eşlik eder.

Bu ilerleme düşüncesi ayrıntılandırıldıkça, bu düşüncenin temelindeki bazı varsayımlar giderek daha açıkça ortaya çıktı; özellikle de "ticari toplum"un tohumlarının tarihin başlangıcından beri var olduğu ve bunların gerçekten insan doğasının derinliklerinde olduğu varsayımı, buna örnektir. Adam Smith, insanın köklü eğiliminin "değiş tokuş, takas ve mübadele" olduğunu belirtirken, şimdi kapitalist olarak adlandırdığımız değiş tokuşun köklerinin, en ilkel toplumlardan, kendi çıkarlarının peşinde koşan akılcı üreticilere uzandığını, işbölümünün giderek daha çok uzmanlaşmaya dayanmasına ve bunun da doğal iktisadi kalkınma sürecine yol açtığını söylemekteydi.[1] Diğer bir deyişle, kapitalizm, doğal gelişme süreci içinde, ticaretin ve işbölümünün olgunlaşmasından ibaretti.

---

1 Özellikle Adam Smith'in çalışmalarına dayanarak bu görüşün tartışıldığı şu kaynağa bakılabilir: Robert Brenner, "Bourgeois Revolution and Transition to Capitalism", A.L. Beier, vd., Ed. *The First Modern Society* (Cambridge, 1989), s. 280-2.

Bu savın tipik doğal sonucu, Avrupa feodalizminin, ticari toplumun doğal gelişiminde doğal dışı bir kopukluğu yansıttığı savı olmuştur. Çünkü bu sava göre, ara sıra dışarıdan gelen barbarlarca kesintiye uğratılsa da, antik Akdeniz'de, zaten ticari toplum kurulmuştu. "Karanlık Çağlar" maddi açıdan, ekonomi geçimlik düzeye geri döndüğü için, kültürel açıdan da eskiçağlardaki akılcılık yerini akıldışılığa ve batıl inançlara bıraktığı için bir gerilemeyi yansıtır. İktisadi gelişme yolu, toprak sahipleri iktidarının siyasi asalaklığı nedeniyle engellenmiştir. Ama düzenin sağlanması ve kentlerin gelişmesiyle, ticaretin önündeki engeller bir kez daha kaldırılmış, insan doğasını tutan dizginlerden özgürleşilmiş ve tarihin doğal ilerlemesi yeniden başlamıştır.

Fransız Devrimi'ne kadar bu ilerlemenin başlıca temsilcilerinin burjuvazi, kentli tüccar sınıfı ve sanayiciler olduğu apaçıktı. Adam Smith ya da David Hume gibi Britanyalı düşünürlere göre örneğin, İngiliz tarımsal kapitalizminde daha çok karşılıklı etkileşimin olduğu bir süreç görülür; eskiçağ baronlarının kâr amacı güderek topraklarını işleyen çiftçilere dönüşmesi gibi, ticari toplumun temelleri kırsal alanlarda olduğu kadar kentlerde de atılmıştı. Ticaretin canlanması bu toprak beylerini, tarımsal üretimlerini yeniden düzenlemeye ittiği gibi, onlar da kentlerin ve ticaretin gelişmesini teşvik etmiş ve "orta mevkideki adamların" koşulları iyileşmiştir. Ama tarımsal kapitalizmin olmadığı, burjuvazinin siyasi mücadelenin içinde olduğu Fransa'nın farklı deneyimine bakıldığında, ilerlemenin, geri kalmış aristokrasiya karşı bir burjuva projesi olduğu besbellidir. Bu iki sınıf ve temsil ettikleri farklı mülkiyet biçimleri arasındaki karşıtlığın –edilgen rantiye aristokrasiye karşı ilerici burjuvazi– tarihi ilerleten başlıca etken olduğu düşünülmeye başlandı.[2]

Bütün bunların sonucunda, iktisadi kalkınmanın açıklanması amaçlanıyordu, ama açıklanması asıl gereken şey varsayılıyordu. Modern kapitalizmin, önceki toplumsal oluşumlardan çok

2 Tarihsel gelişimin "burjuva paradigması"nı şu kitabımda ele aldım: *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on Old Regimes and Modern States* (Londra, 1991), 1.bölüm.

farklı olan olağandışı özelliği, değişim yasaları –rekabet ve kârın azamileştirilmesi, sermayenin artması için üretimin ikinci plana düşürülmesi, teknik araçlarla işgücü üretkenliğinin durmaksızın artırılma zorunluluğu– eski zamanlardaki uygulamaların doğal bir uzantısı, değiş tokuşun en ilkel biçimlerinin olgunlaşması ve *Homo oeconomicus*'un doğasının özü sayılıyordu. Özgün bir tarihsel sürecin açıklanması değil sadece *engellerin* listesinin verilmesi ve bunların kaldırılışının öyküsüne ihtiyaç vardı. Rahat bırakıldığında, aklın yol göstericiliğinde özçıkarlar kapitalizmi yaratacaktı. Diğer bir deyişle, kapitalizmin oluşumunu açıklamak için onun varoluşu kabul ediliyordu.

Marx, önceleri bu geleneğin parçasıydı. Onun tarihe ilişkin ilk yazılarında, eskiçağ dünyasında ilkel bir kapitalizmin varlığına ve bunun dış güçlerle kesintiye uğradığına ve tabii kıta Avrupa'sına has olan burjuvazinin, gelişimin motoru olduğuna dair pek çok aynı varsayımla karşılaşılır. Burada da kapitalizmin oluşumunu açıklamak için kapitalizmin varlığı varsayılmaktadır; "feodalizmin küçük çatlaklarında var olan" kapitalist dürtülerin, feodal sistemin "prangalarını" kırarak, özgürleşmesinden söz edilir.

Ama *German Ideology* ile *Capital* arasındaki, kritik dönüm noktasının *Grundrisse* olduğu bir zamanda köklü bir değişim oldu.[3] Marx artık açıklanması gereken şeyi varsaymıyordu. Kapitalizmin özgüllüğü ve onun değişim yasalarının üstünde daha çok durmaya başladı ve bunun sonucunda bu belirgin dinamizmin varsayılamayacağını gördü. Kapitalizmin belirli zorunluluklarının, işgücü üretkenliğini artırarak rekabet etme ve sermaye biriktirme dürtüsünün, çok eski zamanlardan beri var olan ticari kâr etme mantığından farklı olduğu ve kapitalizmin ilkeleri ışığında geriye dönüp bütün tarihi dönemlerin böyle okunamayacağı belli olmuştu. Marx, bu tarihsel kavrayışı tam olarak geliştirmedi, ama bunun etkileri *Grundrisse*'de görülebilir. Burada Marx'ın kapitalizm öncesi toplumlara ilişkin en sistematik analizi yer alır ve kapi-

3 Bkz. Brenner, "Bougeois Revolution", s. 285-95. Burada Marx'ın tarihsel maddeci anlayışındaki değişiklik ve bunun feodalizmden kapitalizme geçiş konusundaki etkileri tartışılmaktadır.

talizm öncesi mülkiyet ilişkilerinin, kapitalist mülkiyet ilişkilerine dönüşümü sorununu, kapitalizmin önceden var olduğu varsayımına başvurmaksızın tartışır. Aynı durum, özellikle "ilkel sermaye birikimi"ni tartıştığı bölümde, *Capital* için de geçerlidir. Her iki eserinde de, doğal işbölümü, teknolojik gelişmenin doğal süreci, ticaretin olgunlaşması ya da başlıca itici gücün burjuvazinin eylemleri olduğundan bahsedilmez. Bunların yerine, dönüşümün köklerinin kentsel çatlaklarda değil, feodal tarımsal ilişkilerde yani temel mülkiyet ilişkilerinde olduğundan söz eder. Soylu toprak sahipleri ile köylüler arasındaki ilişkilerin dönüşümünün sonucunda, üreticiler o zamana kadar görülmedik yollarla, piyasanın zorunluluklarına tabi olmuşlardır.

Bu yeni analizden, Marksist anlamda özel olan "üretim biçimi" kavramı ortaya çıkar. Burada Marx, her toplumsal biçimin kendine özgü değişim yasaları ve mantığı olan iktisadi faaliyet biçimi fikrini ayrıntılandırır. Bu, daha önceki, *tek* evrensel mantığı olan doğal ilerlemenin sonucunda ulaşılan iktisadi kalkınma kavramından oldukça farklıdır. Marx'ın önceki çalışmalarında bir ölçüde paylaşılan bu Marksizm öncesi görüşe göre, toplumlar tabii değişebilir; ama aralarındaki farklılıklar, kendine has mantığı olan belirli oluşumlardan çok, gelişme aşamalarıyla ilgilidir; tek doğal tarihsel mantığa göre, bazı değişikliklerin niteliği ve derecesi ya teşvik edici ya da engelleyici olur. Marx üretim biçimi kavramıyla, iktisat-*dışı*, özellikle siyasi etmenlerle engellenebilen ya da zincire vurulabilen tek bir tip iktisat mantığı olduğu görüşüne karşı çıkar.

Marx'ın yeni kavrayışı ekonomi politiğin eleştirisinden etkilenmiştir. Kapitalizmi analizi, yalnızca belirli iktisadi uygulamaları içermez; aynı zamanda kapitalist kuramı parçalarına ayırır; klasik ekonomi politiğin kapitalist ekonomiyi açıklamak için kullandığı fazlasıyla ideolojik kavramları sarsıcı bir biçimde eleştirir ve bunların ötesine geçer. Marx ekonomi politiğin *eleştirisi* sayesinde kendinden önceki düşüncelerden yararlanırken, onların kendi kendini sınırlayan varsayımlarından özgürleşti. Bunun tarihsel analize etkisi özellikle *Grundrisse*'de çok belirgindir. Kapitalizm öncesi iktisadi biçimlerin analizine başlarken şu yanıltıcı cümleyi

kullanır: "İnsanın vücut yapısı, maymununkini anlamanın anahtarını barındırır."[4] Gördüğümüz gibi amacı, bazen bu mecaza giydirilen teleolojik yorumun tam karşıtıdır. Kendi belirttiği amacı, ekonomi politiği, geriye dönüp bütün tarihi kapitalist ilkeler açısından yorumlama alışkanlığından kurtarmaktır. Bu alışkanlık en çok kavramların kullanışında görülür. Kapitalizmden çıkartılan kavramlar diğer toplumsal biçimler için de kullanılır ve sonunda, incelenen toplum biçiminin de, kapitalizmin de kendilerine has özellikleri bastırılmış olur. Marx, bu kavramları, kendilerine karşı çevirerek amacına ulaşır. Bunun sonucunda belirli uygulamalar evrenselleştirilmez; kapitalizm öncesi toplumsal biçimlerdeki iktisadi faaliyetler, kapitalizmin basit ya da tam gelişkin olmayan hali olarak görülmez; tam tersine *farklılıkların* üstünde durularak, daha önce görülmeyen, özgün bir toplumsal biçim olan kapitalizmin, daha önceki biçimlerin olgunlaşması olarak değil, bir dönüşüm olarak nasıl oluştuğu incelenir.

Marx'ın yönteminin gücü şuradan kaynaklanır: Her iktisadi oluşumun özelliklerine odaklanırken, birinden diğerine değişimin ilkelerinin de üstünde durur, her sosyal biçimin içindeki dinamiklerle ilgilenir; bunu yaparken tarih ötesi evrensel bir hareket ettirici ya da her şeye kadir bir güce başvurmaz; sadece engellerin kalkmasıyla da ilgilenmez. Marx, *Grundrisse*'de kendine koyduğu tasarıyı tamamlayamadı ama *Capital*'in birinci cildinde, feodalizmden kapitalizme geçiş için yeni bir açıklama getirdi; özellikle İngiltere'de köylü üreticilerin nasıl mülksüzleştirildiklerini, bunun sonucunda bir yanda piyasa zorunluluklarına tabi kiracı kapitalist çiftçiler oluşurken, diğer yanda işgücünü satmak zorunda olan tarımsal işçilerden oluşan proletaryanın ortaya çıkışının kısa öyküsünü yazdı.

Burada onun ilk açıklamalarından çok az iz vardır. Tarımsal ilişkilerin dönüşümü feodalizmin sonunu getirmiş, bu ilişkilerin kendi içinde bir dizi kapitalist dinamik ortaya çıkmıştır; bunlar temel feodal ilişkilerin dışından gelen bir güçle ya da burjuvazinin

4 Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, 1974), s.105.

feodalizmin prangalarını parçalamasıyla ya da işbölümünün gelişmesiyle ortaya çıkmamıştır. Bunlar daha önceki açıklamalardan ve Marx'ın ilk açıklamalarından önemli ölçüde ayrılır. Tarihsel maddeci gelenek içinde çalışan başkaları, Marx'ın ekonomi politiğin eleştirisindeki noktalarını, kimi taslak halindeki kavrayışlarını, geliştirerek tarihsel sorunlara uygulamıştır.

Marx'ın ekonomi politiğe eleştirisi temel olarak kapitalizmin analizine dayanır; burada kapitalist ideolojinin sınflandırmalarında kurtulmuş bir tarih anlayışının temellerini atmıştır. Sadece kapitalizmin değil, diğer toplumsal biçimlerin de özgüllüklerinin araştırılabileceği araçlar sağlamıştır. Artık, farklı gelişim yasaları olan diğer toplumsal biçimlere kapitalizmin varsayımlarıyla yaklaşmak ya da tarihi "ticari toplum"a giden düz bir çizgi olarak ele almak gerekli değil. Bunun uzantısı olarak, bir kez kurulduktan sonra kapitalizmin kendine özgü bir yayılma güdüsünün ve diğer toplumsal biçimleri etkisinin altına alma kapasitesinin farkında olmak kaydıyla, artık Batı deneyiminin genelleştirilmesi de gerekli olmaktan çıkmıştır.

Bununla birlikte, eski burjuva teleolojisinin pek çok çeşidi başka yerde, şu temel konuda yaşamaya devam ediyor: Tarihin çeşitli yorumları "yükselen orta sınıflar"ın üstüne kuruluyor; kapitalizmin yükselişinin çeşitli yorumlarında, bunun büyüyen pazarların bir sonucu olduğu belirtiliyor –ticaret yollarının yeniden açılması, ticaret hacminin artışı, burjuvazinin feodal engellerden kurtuluşu vb. Bütün bu açıklamaların temel ortak noktası, herhangi bir ticaret biçiminde kapitalizmin cenin halinde bulunduğu varsayımıdır; böylece piyasalar ve ticaret feodalizmin çözücüsüdür, kapitalist ruhun doğal taşıyıcısı tüccar sınıflardır ve açıklanması gereken yeni bir tarihsel dinamiğin ortaya çıkışı değil, eskinin kurtuluşudur.

Bunun açık örneklerinden birisi olan Henri Pirenne, sözü edilen varsayımları açıkça belirtir.[5] Eski Akdeniz uygarlığı, deniz ticaretinin gelişimine bağlı olarak, profesyonel tüccar sınıflarınca yürütülen ticaret sayesinde gelişkin bir ticari sisteme daya-

5 Henri Pirenne'nin savları, ders notlarından oluşan şu kaynakta özetlenmiştir: *Medieval Cities: The Origins and the Revival of Trade* (Princeton, 1969).

nıyordu. Bu gelişme dramatik bir biçimde kesildi –Pirenne'den öncekilerin açıkladığı gibi Roma İmparatorluğu'na yapılan barbar akınları nedeniyle değil de, daha sonraki İslami işgal, Doğu ile Batı'nın arasındaki ticaret yollarını keserek Akdeniz'in önünü tıkadı, böylece eski "değişim ekonomisi" yerini "tüketim ekonomisi"ne bıraktı. 12. yüzyılda, kentlerin büyümesi ve profesyonel tüccar sınıfı sayesinde ticaret yeniden canlandı. Bu yeni ticari canlanma "yararlı bir salgın gibi bütün kıtayı sardı."[6] Ama şimdi, ilk kez ticaret ve sanayiye daha çok bağlı kentler ve daha çok kentli olan, ortaçağ kentlisi (burgher) ortaya çıkmıştı. Müslüman istilası nedeniyle ticaret yolları kapanmış ve bu, Avrupa'da erken dönem kapitalist sınıfların olgunluğa erişmesini engellemişti; işte şimdi ticaretin yeniden canlanması mümkün olmuş ve pazarların kaçınılmaz yaygınlaşması sağlanmıştı. Kısaca, ortaçağ kentlerinin ve kentli sınıfın özgürleşmesi, modern kapitalizmin yükselişini açıklamak için yeterliydi.

Bu "Pirenne tezi" tartışmalıydı ve genellikle aşıldı; ama eleştirmenler nadiren bu tezin altında yatan gizli varsayımları sorguladı. Avrupa iktisadi kalkınmasına ilişkin olarak Pirenne'i ve "yükselen piyasalar" modelini sık sık eleştiren, daha yeni ve baskın demografik açıklamalarda bile, nüfus artışı döngüleri, kalkınma üstündeki etkilerini piyasa mekanizması ve onun ebedi arz ve talep yasaları aracılığıyla gösteriyordu. "Kapitalizme" doğru bu eğilimde, yönlendirici etkinin ne olduğu sorusu nadiren soruluyordu (genellikle de "kapitalizm" sözcüğünü kullanmaktan kaçınılıyordu); nüfus artışının devrevi hareketleri ve Malthus'çu engeller işleri karmaşıklaştırsa da, piyasa fırsatlarının nitel artışının, tarih boyunca süregelen, özerk teknolojik gelişmeyle birlikte, Avrupa'da feodalizmden kapitalizme geçişte, anahtar rolü oynadığı, varsayımı sorgulanmıyordu.

Bu konuda, dikkate değer bir istisna iktisat tarihçisi Karl Polanyi'dir (her zaman Marksizm'e olan yakınlığı, kendi kabul ettiğinden çok daha fazla olmuştur); ve çok tutarlı bir biçimde olma-

6 Age., s.105.

sa da, Marksistler bu temel varsayımları sorgulamıştır.[7] Öncelikle Marksistler, modern kapitalizmin, belirgin gelişim yasaları olan özgünlüğünün farkına varmış ve kapitalizmi eski iktisadi faaliyetlerin, geleneksel ticari kâr etme biçimlerinin, piyasaların ve ticaretin olgunlaşmış ya da genişlemiş hali olarak ele almamıştır.

WEBER'E GÖRE ÇALIŞMA VE KAPİTALİZMİN RUHU: ÜRETİMİN VE DEĞİŞİMİN BİRLEŞTİRİLMESİ

Burjuva teleolojisi, Max Weber ile birlikte güç algılanabilen bir biçime girdi. Batılı toplumsal bilimci yasa koyucuların herhangi birinden daha çok evrensel ilgileri ve bilgisi olan Weber, eskiçağlardan modern zamanlara, Doğu'dan Batı'ya kadar pek çok alan ile ilgilendi. Ünlendiği tiplendirmeleri, geniş bir toplumsal biçimler yelpazesini, değişik toplumsal eylemleri, siyasi önderlik ve egemenliği kapsar. Görünüşte bu tipolojilera bakarak, Max Weber'in kendinden önceki pek çok kişi gibi, Batı Avrupa deneyimini genelleştirmediği, bütün zamanları ve yerleri modern Batı kapitalizminin toplumsal mantığıyla okumadığı söylenebilir. Her şeyden önce yaşam boyu süren uğraş alanı, Batı uygarlığının, diğer birçok tarihsel modelden biri olarak, özgünlüğünü göstermekti. Batılı ilerleme kavramlarına karşı bile eleştireldi. Ama Marx'ın, ekonomi politiğin eleştirisindeki birincil yöntemsel ilkesinin, kapitalizmin kendi kendini doğrulayan kategorilerinin ötesine geçmek olduğunu düşündüğümüzde, Weber için bunun tam tersi geçerlidir: Çünkü onun tarihsel sosyolojisinin merkezinde, bütün tarihi modern kapitalist ekonominin prizmasından geçiren bir kavramsal çerçeve vardır.

Weber, kapitalizmin kökenlerini açıklarken, bu nokta iyice belirginleşir. En ünlü açıklaması "Protestan ahlakı" ile ilgilidir; burada Reformasyon'un, Avrupa kapitalizmini nasıl teşvik ettiği, sıkı çalışma ve iktisadi akılcılık ahlakını nasıl desteklediği anla-

7 Bu tartışmalara önemli katkılarda bulunan yayınlar için bkz. Rodney Hilton, ed., *The Transition from Feudalism to Capitalism* (Londra, 1975); T.H.Ashton C.H.E. Philpin, ed., *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Cambridge, 1985).

tılır. "Tanrı buyruğu" düşüncesi, çileciliğin değerleri, Kalvencilik ile ilişkilendirilen sıkı çalışmanın yüceltilmesi –alınyazısı öğretisinin psikolojik etkileri– bütün bunlar "kapitalizmin ruhu"na yardımcı oluyordu. Ancak bu, Weber'in açıklamalarının bir bölümüdür; diğer eserleriyle birlikte, özellikle de Batı kentinin belirgin özelliklerini tartıştığı çalışmalarıyla birlikte ele alınmalıdır. İktisadi akılcılığın oldukça geliştiği, ticari ahlakın etkisindeki burjuvazinin güçlendiği kentsel düzendeki Batı kentinin özgül özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, Reformasyon'un böyle bir uygarlığı belirli bir biçimde etkilediği söylenebilir. Böylesi özel bir kentsel bağlamda Protestanlığın, çalışmayı, bir erdem ve ahlaki zorunluluk olarak değil de, lanetlenme olarak gören geleneksel kavramlara karşı, ortaya çıkışı, iktisadi akılcılığın, "çalışma ahlakı" ile birleştirilmesini kolaylaştırdı. İşte bu birleşmeden modern kapitalizm doğdu.

Weber'i, Marx ile karşılaştırma çabalarında genellikle Weber'in, Marx'ın belirleyici maddi etmenlerine karşı, onun dinsel düşünceler ile siyasi biçimleri öncelikle ve kendi özerklikleri bağlamında ele aldığı belirtilir. Ama burada önemli olan, Weber'in maddeci olmayıp, idealist olduğu ya da iktisadi nedenlere, diğerlerine göre ikincil rol biçtiği, konusu değil. "Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu"nun altında yatan varsayımlar, iktisat-dışı belirleyicilerin önceliği ya da özerkliğiyle ilgili değildir ve yaklaşımı idealizmden çok burjuva teleolojisiyle ilgilidir.

Önemli soru, Weber'in Protestan ahlakının kökenlerini doğru biçimde tanımlayıp, tanımlayamadığı; kapitalizmle ilişkilendirilen çalışma ahlakının, iktisadi kalkınmanın nedeni mi yoksa sonucu mu olduğu; düşüncelerin birincil itici güç mü yoksa sonuç mu olduğu değildir. Kuşkusuz Weber'in neden-sonuç ilişkilerini kavrayışı, basit bir idealizm-maddecilik ikiliğine indirenemeyecek kadar karmaşıktır. Burada çok daha temel bir soru var: "Protestan ahlakı" ve Weber'in onu kullanma biçimi gerçekten *ne kadar açıklayıcı*; diğer ticari toplum kuramları gibi açıklanması gerekeni *varsaymıyor mu*?

Baştan başlayalım. Weber öncelleri gibi kapitalizmin köklerinin eskiçağ dünyasında olduğuna inanıyordu ve gene onlar gibi feodalizmi, kapitalist ekonominin ve Batı kültürünün ilerleyişinde bir boşluk olarak algılıyordu. Roma İmparatorluğu'nun zayıflamasıyla birlikte, ona göre:

> Bir zamanlar ticari bir üstyapısı olan eskiçağ dünyasında, doğal ekonomi, feodalizm yönünde baskı yaptı.
>
> Böylece eskiçağ uygarlığının iskeleti zayıfladı ve sonra çöktü; Batı Avrupa entelektüel yaşamı uzun süren bir karanlığa gömüldü. Onun düşüşü, her seferinde Toprak Ana'dan güç alan Antaeus'unkine benzer. Eğer bir klasik yazar, manastırdaki elyazmalarından canlanıp Karolenj dönemi dünyasında bir göz atabilseydi, gerçekten çok garipserdi; avludan yükselen pislik kokusu burun deliklerine hücum ederdi.
>
> Ama tabii, ne Yunanlı, ne de Romalı bir yazar göründü; bir zamanların iktisadi dünyasının kırsal özelliklere büründüğü bütün bir uygarlık gibi onlar da kış uykusuna yatmıştı. Klasikler, ortaçağın trubadur ve turnuvalarını da hatırlamıyordu. Ortaçağ kenti, özgür işbölümünün ve ticari alışverişin sonucunda gelişince, doğal ekonomiye geçiş kentli özgürlüklerin artmasını mümkün kılınca ve dışsal ya da içsel feodal otoritelerin koyduğu bağlardan kurtulununca, Antaeus gibi, klasik devler yeniden yeni bir güç kazandı ve eskiçağın kültürel mirası, modern burjuva uygarlığının ışığında yeniden dirildi.[8]

Ticaretin yeniden doğuşu ve yeni kentli özgürlükler bağlamında Batı uygarlığının yeniden canlanışı, bütünüyle yeni bir öğe tarafından ilerletildi: Bu da iktisadi akılcılık ile çalışmaya ilişkin yeni bir tavır ile bütünleşen, çalışmayı bir lanet ve yük gibi gören bütün geleneksel aşağılamalara karşı olan, yeni bir çalışma ahlakıydı. Bu yeni kültürel birlik giderek kapitalizmin modern sanayi biçiminde olgunlaşmasını mümkün kıldı.

Weber'in Protestan ahlakı kuramı, ticaretin basit bir değiş tokuş ve dolaşım mekanizmasından, *üretimi* örgütleyici bir ilkeye dönüşü hakkında bir yorum olarak görülebilir. Bu anlamda o, kapitalizmin bir *üretim biçimi* olarak ortaya çıkmasını açıklamaya çalışırken,

8 Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, çev. R.I. Frank (Londra, 1988), s. 410-11.

eski "ticari toplum" kuramlarının ötesine geçmiş olabilir. Ama o, bu çığır açıcı gelişmeyi açıklayan bir şey sunuyor mu? "Protestan ahlakı" (ya kendi başına, ya da daha geniş tarihötesi "akılcılaşma" sürecinin bir parçası olarak) ticari toplumun evrimine ilişkin eski varsayımlara temel olarak yeni bir katkıda bulunuyor mu? Henüz iddiasının ispat edildiğini farzedebilir miyiz?

Bütün üretimin, sermayenin kendisini büyütmesine, sermaye birikiminin zorunluluklarına, rekabete ve kârların azamileştirilmesine tabi olduğu bir iktisadi sistemin evrimini, basitce piyasaların, geleneksel ucuza alıp, pahalıya satma uygulamasının artışına bağlamanın ve hatta üretimin ve değişimin yaygınlaşmasının ötesinde bir açıklamaya gereksinim var. Üretimin ve değişimin çok özel bir biçimde bütünleşmesini zorunlu kılan bu sistemin –rekabetin, ekonomiyi sürüklediği ve kârın, işgücü üretkenliğinin artışına bağlı olduğu– önkoşulu, tarihte daha önce görülmedik yollarla *üreticileri*, geçim araçlarını ve kendilerini yeniden üretmelerini, piyasanın zorunluluklarına bağlayacak toplumsal mülkiyet ilişkilerinin dönüşümüydü. Weber, bu özgün tarihsel oluşumu açıklamaktan çok, varsayıyor. Protestan çalışma ahlakı, ticaret ile üretkenlik arasındaki kapitalizme özgü bağlantıyı *açıklayamaz*, çünkü bunların birlikteliği zaten kendi "çalışma" tanımında var.

Kapitalizmin haklılığının gösterilmesinde, ideolojik köşe taşlarından birisi işçinin, kapitalist şirketle bütünleştiği savı, Batılı kapitalist toplumlardaki iktisadi söylemin uzun zamandır demirbaşıdır; Weber'in çalışma ahlakına ilişkin düşüncesi de bu kavramsal alışkanlığın bir örneğidir. Örneğin modern iktisadın klasik söyleminde, işçiler değil, kapitalistler *üretim* yapar. Büyük gazetelerin ekonomi sayfaları sık sık otomobil *üreticileri* ile işçi sendikaları arasındaki anlaşmazlıktan bahseder. Böylesi bir bütünlükten söz edilmesi, kapitalizmin kendi özbilincine vardığı, en azından 17. yüzyıla kadar uzanır. Bu ideolojik tavrın ilk örneklerinden birini John Locke *Second Treatise of Government* adlı çalışmasında, çok tartışılan ve ünlü şu pasajında verir. Doğal durumdaki, ortak mülkiyetin nasıl özel mülkiyete dönüştüğünü açıklarken Locke şöyle der:

> Anlaşmayla var olan *Ortak Mülkiyetin* herhangi bir bölümü, buradan ve dolayısıyla Doğal durumundan koparıldığı zaman *özel Mülkiyet* başlar; aksi takdirde ortak mülkiyet pek bir işe yaramaz. Ortak mülkiyetteki toprağın şu ya da bu parçasını almak için bütün ortak mülk sahiplerinin açık onayı gerekmez. Böylece benim Atımın yediği ot, benim Hizmetkârımın biçtiği ot ve herkesle birlikte hakkım olan bir yere bir şey diktiğimde bunlar, kimseden onay almam gerekmeksizin, benim *Mülküm* haline gelir. Bana ait olan *işgücümü*, ortak mülkiyetten ayırdığım yerde *kullandığım* zaman, *Mülkiyetimi* belirlemiş olurum.[9]

Bu pasaj çok tartışma yarattı ve Locke'un modern İngiltere'deki kapatma hareketi sürecine, ücretli işçiliğe vb. karşı tavrı üstüne söylecek çok şey var. Yorumcular anlamını göz ardı etse de, bir konu tartışma götürmez biçimde çok açık. Bir başkasının emeğine el konmasını, ("Hizmetkârımın biçtiği ot") kendisinin harcadığı emekle aynı görüyor ("diktiğim şey"). Böylece efendi yalnızca hizmetkârının emeğine el koymakla kalmıyor (söz konusu hizmetkâr, sözleşmeli ücretli işçidir), çalışma eylemi ve bununla ilgili tüm erdemler, efendinin özelliklerindenmiş gibi sunuluyor. Üstelik bunu, bir köle sahibinin, kölesinin emeğini sahiplenmesinden çok farklı bir anlamda yapıyor. Buradaki önemli nokta, efendinin, hizmetkârının emeğine, sanki hizmetkârı onun kölesiymişcesine sahip olması, değil; ya da bu durum, Marx'ın da kabul edebileceği gibi, efendinin, hizmetkârının işgücünü, ücret karşılığında satın alması ve ücret kontratıyla belirlenen süre içinde üretilenlere sahip çıkmasından ibaret de değil. Çalışmanın ve "çalışkanlığın" erdemleri, işçinin faaliyetinden koparılarak, işçiyi *istihdam edene* ve mülkiyetin verimli kullanımına kaydırılıyor. Locke'ın mülkiyet ile ilgili tartışması boyunca söz konusu olan, işçinin çalışmasından kaynaklanan hakları ya da çalışmanın erdemi değil, geleneksel

9 John Locke, *Second Treatise of Government*, para.28. John Locke'un "iyileştirme" kavramının tartışması için bkz: Neal Wood, *John Locke and Agrarian Capitalism* (Berkeley ve Los Angeles, 1984); E.M.Wood, "Locke Against Democracy: Consent, Representation and Suffrage in the *Two Treatises*", *History of Political Thought*, 13(4) (1992), s. 677-85; E.M.Wood, "Radicalism, Capitalism and Historical Contexts: Not Only a Reply to Richard Ashcraft," *History of Political Thought*, 15(3) (1994).

rantiye sınıfının pasif zevku sefasına karşı, özel arazi mülkünün, ona değer kazandıran verimli kullanımı, onun *verimli hale getirilmesidir.*

Çalışmayı, kapitalistin iktisadi faaliyetleriyle tanımlamanın kökleri, Batı kültürünün derinliklerinde bulunabilir. Buna göre, iki temel toplumsal karşıtlık tarihe ivme kazandırır. Bu karşıtlık, üretici ile mülk sahipleri ya da sömürenler ile sömürülenler arasında değil, iki karşıt mülkiyet biçimi arasındadır: Bir yanda rantiyelerin pasif mülk sahipliği, diğer yanda burjuva/kapitalistin aktif üretken mülkiyet biçimi vardır.

Artık, kapitalistin iktisadi faaliyetiyle, işçinin gölgelenmesine, sadece küçük bir adım kalmıştır. Meta üretiminin genelleştiği, bütün üretimin değişim için yapıldığı, bütün üretimin sermayenin kendini büyütmesine tabi olduğu, bütün üretimin *sermayenin olduğu*, artı-emeğin doğrudan baskıyla değil, meta değişimi aracılığıyla gerçekleştiği bir iktisadi sistemde üretim faaliyeti, piyasa değiş tokuşunun ayrılmaz bir parçası oluyor. İktisadi faaliyetin özü, üretken emek ile değil, mübadeleyle tanımlanıyor. "İktisadi" faaliyetin piyasa değiş tokuşu olduğu, "emeğin" kapitalistçe sahiplenildiği, üretimin kâr amacıyla yapıldığını içeren bir kavramsal çatı, Weber'in çalışma ahlakı ve kapitalizmin yükselişi kavrayışının temelini oluşturur.

TÜKETİMİN YA DA ÜRETİMİN MERKEZİ KENT

Weber'in, tarihsel ve kapitalizmin gelişimine ilişkin anlayışını biçimlendiren etmenler en açık biçimde, tartışmalı "üretim" kavramı ile kentleri *üretim* ve *tüketim* merkezleri olarak ayrıştıran kritik ayrımında görülebilir. Weber'in modern kapitalizmin yükselişini anlatırken en ağır basan bir etmene işaret etmek gerekirse, o da Batı ortaçağ kentinin niteliğine ilişkin görüşleridir. Söz konusu kenti, diyelim bir eskiçağ kentinden ayıran en önemli özelliği, ortaçağ kentinin, eskiçağ kentinin sınırlamaları olmaksızın, kapitalizmin yükselişinin ve modern sanayileşme biçimini alışının, ilk basamağı oluşudur. Eski Yunan ya da Roma kenti tüketim mer-

keziyken, ortaçağ Avrupa'sında kentler üretim merkezleri olarak ortaya çıktı.

Burada önemli olan, bu ortaçağ kentlerinde, eskiçağ kentlerine göre daha çok üretimin yapılması ya da daha çok insanın üretimle uğraşması değil; ama Weber'e göre, ortaçağ kentinin "üreticilerin" çıkarları doğrultusunda onların daha çok siyasi ve kültürel ağırlığa sahip olmasını sağlamasıydı; oysa eskiçağda "tüketici" çıkarları egemen konumdaydı. Böylece Batı'nın ortaçağ kenti, yalnızca ticaretin ve para kazanmanın önünü açan kent özerkliğinin koşullarını yaratmadı, aynı zamanda üreticileri teşvik etti, onların ideolojisini ödüllendirdi ve "çalışma ahlakı"nın verimli toprağını hazırladı.

Weber'in eskiçağ kentini tüketim merkezi olarak tanımlaması hakkında söylenecek çok şey var. Eskiçağ toplumunda "kapitalizm" olduğunda ısrar ederek ve ortaçağ Avrupa'sının kent yöneticilerinin temel olarak rantiye oluşunu göz ardı ederek, konuyu karıştırıyorsa da, açıklamalarının önemi, eskiçağda, rantiye mülkiyetin –toprak sahibi soylular, köle sahipleri, kredi verenler– ve mantığının yaygınlığına dikkati çekmesinden ve bunun modern kapitalizmin girişimci, üretimci kültüründen farkını vurgulamasından kaynaklanıyor. Gerçekten de klasik eskiçağdaki egemen üretim ilişkileri, pazar için üretimi ya da bunun gerektirdiği üretimin daha "verimli" hale getirilmesini teşvik etmiyordu. Gerçi zengin girişimcilerin ya da ayrıcalıklı lonca ustalarının konumu, *işçilerin* üretici olarak koşulları hakkında pek bir bilgi sağlamazken, kuşkusuz Yunan polis'inde hiçbir zaman açıkça imalata bir ilgi ya da ortaçağ loncalarının korumacı uygulamaları yoktu. Benzer bir biçimde, her ne kadar rantiye toprak sahipleri ile borçluları ya da Roma'da tahıl yardımı alan yoksulları birleştirip "tüketici" çıkarlarından bahsetmenin açıklayıcı yanından çok, kafa karıştırıcı bir yanı varsa da, eski Roma "proletaryası"nın, "yoksul düşmüş küçük burjuva kitlesinden oluşan tüketici proletarya" olduğu ve onların temel çıkarının, modern proletarya gibi "üretimle uğraşan çalışan sınıflar"dan farklı olarak, devletin dağıttığı tahıl yardımına bağlı olduğu doğrudur.[10]

10 Weber, *Agrarian Sociology*, s. 42.

Gene de eğer Weber, eskiçağ kenti için doğru olan bir şeye işaret ediyorsa, mesajının tam olarak ne olduğuna, bize neler anlattığına, ortaçağ kentinin özgüllüğüne ve bunun nasıl modern sanayi kapitalizminin temeli olduğuna, tekrar bakmamız gerekir. "Tüketici" ve "üretici" kategorilerinin büyük servet ve sınıf farklılıklarını gözden uzak tutmasının anlamı önemlidir.

Belirgin biçimde "üretici" kategorisi hem işçiyi, hem de işvereni içine alır; ama sonuçta Weber için işveren, bütün kategoriyi temsil ediyor. Diğer bir deyişle, işçinin değil, girişimcinin toplumsal ve kültürel durumu Weber için "üretimin" ve "çalışmanın" toplumsal ve kültürel konumunu belirliyor. Böylece yavaş yavaş şu açığa çıkıyor: Üretim ya da tüketim merkezi arasındaki fark, kent sakinlerinin ne kadarının üretimle uğraştığına ya da üretim hacmine, çeşitliliğine, üretici işgücünün kültürel değerlendirilmesine bağlı değil; daha çok üretimle tanımlanan sınıflara ve özellikle de üretimin, ne ölçüde "gerçek" burjuvalarca denetlenmesine ve ticari kârlılığın zorunluluklarına tabi olmasına bağlı.

Weber'in ilk çalışmalarında, eskiçağ dünyasına ilişkin belirsizlikler var; ama en olgun ve etkili olan çalışması *Economy and Society*'de verilen mesaj açık. Eskiçağ ve ortaçağ kentleriyle ilgili daha önceki savlarını özetledikten sonra bunun sonuçlarını şöyle açıklıyor:

> *Demos*'un yönetimindeki tam gelişmiş eskiçağ ve *popolo*'nun yönetimindeki ortaçağ kenti arasındaki büyük yapısal fark budur [zanaatkâr üreticinin çıkarının ihmal edilmesidir]. Erken Demokrasinin eskiçağ kenti, piyade ordusu ve kentli zanaatkârın egemenliğindeydi. Örneğin "yurttaşlık hissesi" (*kleros*) olmayan ve askeri hizmet için kendini donatabilecek iktisadi gücü bulunmayanlar siyasi rolü çok önemsizdi. Ortaçağda kentini, büyük girişimcilerden *popolo grasso, grande bourgeoisie* ve küçük kapitalist ve tüccarlardan *popolo minuto* yönetirdi. Ama eskiçağ yurttaşlığında, bu tabakaların hiç –ya da en azından anlamlı– bir gücü yoktu. Eğer eskiçağ kapitalizminin siyasi bir yönelimi vardıysa, bu eskiçağ Demokrasisinin de yönelimiydi.[11]

Eskiçağ ile ortaçağ kentleri arasındaki temel fark, ortaçağda-

11 Weber, *Economy and Society* (New York, 1968), s.1346.

kilerin *üreticilerin* çıkarını gözetmesi, öbürünün gözetmemesiydi. Ama bu, ortaçağ kentinin, *işçilerin* çıkarını temsil ederken, eskiçağ polis'inin etmediği anlamına gelmez. Bunun tam tersi doğrudur. Örneğin Atina demokrasisinin altın çağında Weber'in belirtiği gibi, polis'te "kentli *petite bourgeoisie*"nın, küçük üretici kitlesinin çıkarları egemendi; zanaatkâr, işçi ve köylü yurttaşların çoğunluğunu oluşturuyordu. Demokraside olmayan "modern anlamda (güçlü bir) *bourgeoisie*" idi.[12] "Üreticiler"in özelliği, hangi ölçüde üretim yapması ve hatta emek sarfetmesi değil, üretimin ne ölçüde ticarete bağlı olduğudur.

Öyleyse gerçek burjuvazi, kendisi üretken emek harcasın ya da harcamasın, üreticidir; ve bu çelişkiyi tamamlamak üzere, üretken emek harcasa da, Atina'nın alt sınıfları Weber'in tanımına göre, üreticiden çok, tüketicidir. Bunun kısmen böyle olmasının nedeni Weber'e göre, toplumsal çelişkinin ana ekseni, modern dünyadan farklı olarak, sanayi proletaryası ile sanayici işverenler değil, borçlular ile alacaklılardır. Ama alt sınıflar, borçlular olarak "tüketici" çıkarıyla ilişkilendirilse de, onlar aynı zamanda başka anlamda da tüketicidir, çünkü yurttaşlık görevlerini yapmaları karşılığında onlara ödeme yapılıyordu; işte bu, Weber'in "üretici" çıkarı ve bunun uzantılarına yardımcı olur.

Weber'in bakış açısından farklı bir bakış açısıyla –yani üreticileri kapitalist değil *emekçiler* olarak gören– çalışan yurttaşların, siyasete katılımını kolaylaştıran kamusal ödemeler, tam da üretici çıkarının yararına diye görülebilir. Demokrasideki köylülerin ve zannatkârların yurttaş konumu, çalışan sınıfların çıkarlarına hizmet ediyordu; onları, bütün kapitalizm öncesi toplumlardaki doğrudan siyasi ve askeri baskıyla sömürünün tipik olduğu bir durumdan, soylu toprak sahipleri ile devletin sömürüsünden koruyordu. Ama Weber'in kavramsal çatısının altında, bu anlamda çalışanların çıkarı konu dışı oluyor. Dolayısıyla yurttaşlara yapılan kamusal ödemeler bir çeşit çalışarak kazanılmamış "rantiye" geliri oluyor ve bu açıdan üretken olmayan toprak sahibi soyluların pasif

12 Age., s.1347.

"tüketici" geliriyle eş tutuluyordu. Bu anlamda da polis'teki soylu toprak sahiplerinin, köylülerin ve kentli "küçük burjuvazi"nin çıkarları, iktisadi olmaktan çok *siyasiydi. Homo politicus, Homo oeconomicus*'tan üstündü.

Weber, çalışmanın ve demokrasinin, ortaçağın sonlarına doğru zannatların durumuna göre kıyaslandığında, polis'te küçümsendiğini bile iddia etmektedir. Tabii bu yargısında yalnız değildi. Atinalıların, kölelikle ilişkilendirdği çaışmayı aşağıladığı, yaygın bir görüştür. Bu önermenin kendisi tartışmalıdır ve Weber'in bunu tekrarlamasında dikkate değer bir yenilik yoktur.[13] Ama Weber'in kafasında, köleliğin klasik antikçağ kültürüne etkisi konusunda daha başka şeyler var. Ona göre, Eski Yunanistan'da emekçinin ezik toplumsal konumunu gösteren en anlamlı şey, orada loncaların ve bunlarla ilgili çeşitli yasal hakların olmamasıydı. Eski polis ile ortaçağ kenti arasındaki farklılıkları açıklarken, bu konuta tekrar tekrar döner.

Ama loncaların varlığı, emekçinin toplumsal konumu hakkında bizi gerçekten nasıl aydınlatabilir? Ortaçağ ve erken dönem modern Avrupa'da, loncaların tarihinde iki temel aşama görülür: Bunlar önce, zanaatkâr ve tüccarın, ayrıcalıklı ve önemli ölçüde özerk ve toplumdan kopuk bir konumu olan asilzadelere karşı, iktisadi ve siyasi güç elde etme talebini temsil eder; ikinci aşamada, loncalar güçlenmiş ve soyluları bile kendi yönetmeliklerine uyar hale getirmiştir; toplumsal hiyerarşinin her iki ucundaki, Weber'in tabiriyle "kentli-dışı konum farklılıkları" çözülmektedir. Birinci aşamada, eğer lonca birliklerinin *emekçilerin* çıkarını temsil ettiği kabul edilirse, bunların güçsüz ve güçlü yanlarının da sergilendiği görülür. Ortak üretici birliklerinin böyle olmasının nedeni, büyük ölçüde soyluların konumuna bağlıydı. Loncalar gerçekten güçlenince, tekelci birlikler haline gelince ve hatta çırakların ucuz işgücünden yararlanan işverenlere dönüşünce, artık herhangi manalı bir anlamda *emekçilerin* örgütleri olarak değerlendirilemez.

13 Atinalıların çalışmaya karşı tavrını şu kitabımdan tartıştım: *Peasant-Citizen and Slave: The Foundations of Athenian Democracy* (Londra, 1988), s. 137-45.

Bu açıdan, Eski Yunanistan'da loncaların yokluğu, sıradan insanların güçsüzlüğünün değil, etkililiğinin ve çalışmanın aşağılanmasının değil, bunun göreli olarak yüksek toplumsal konumunun kanıtıdır. En demokratik ortaçağ ve Rönesans kentlerinde bile –örneğin cumhuriyetçi Floransa– sıradan zanaatkâr ve işçilerin, daha zengin zanaatkâr ve tüccardan farklı olarak, Atina *demos*'unda olduğu gibi, yurttaşlık hakları yoktu. Atinalı çalışan yurttaşın, ortaçağ loncalarının sağladığı gibi yasal korumaya ihtiyacı yoktu, yurttaş konumu nedeniyle zaten polis'çe korunuyordu. Nasıl ortaçağ loncalarının yasal konumu, ortaçağ kentlerinin soyluların ayrıcalıklı konumunu yok edemediğini gösteriyorsa; eski Atina'da loncaların bulunmaması, polis'in ve de özellikle demokrasinin başarısını gösterir; burada soylular dahil, yurttaş toplumunun yargı yetkisi geçerliydi.[14] Ortaçağ loncalarının, soylular ve halk ayrımına dayanan Roma ile bazı ortak yanları var: Roma'da halk isteklerini duyurabiliyordu ama, soylular bu isteklerine boyun eğmiyordu; demokratik polis'te ise demos'un zaferi tamdı; dolayısıyla "sıradan" insanların kendilerine ait farklı örgütleri yoktu. Demokrasinin kendisi *demos*'un kurumuydu.

Tabii Weber, bütün bunları biliyordu; hatta zanaat loncalarının tam da demokrasinin azaldığı ya da başarılı olamadığı zamanlarda ve yerlerde kurulduğunu söylemiştir. Ama gene de demokratik polis'te loncaların olmamasına karşılık ortaçağ kentlerinde olmasını, birinci durumda çalışmanın aşağılandığının, ikinci durumda yüceltildiğinin bir göstergesi olarak alması anlamlıdır. Her zamanki gibi mihenk taşı, çalışmayı işçilerin değil, *burjuvazinin* bir özelliği olarak ele alınmasıdır. Bu da gene Weber'in tartışmalı "çalışma ahlakı" tanımı hakkında çok şey gösterir; nasıl ki ortaçağ kentini, emekçilerin çıkarlarını temsil ettiği için değil de, girişimciyi teşvik ettiği için "üretim merkezi" diye tanımlamışsa, benzer biçimde

14 19. yüzyıl Eski Yunan tarihçisi George Grote, eskiçağ ve ortaçağ toplumlarının karşıtlığına ilişkin aydınlatıcı bilgiler verirken, ortaçağ kentlerinin, soyluların konumunu sarsamaması üzerine loncaların kurulduğunu belirtir; Atina'da ise Cleisthenes'in reformlarıyla demokrasinin gerçek temellerinin atıldığını, derhal soylu ailelerin ayrı siyasi kimliğinin kaldırıldığını, bunun da "adını koyarak ve gerçekten" başarıldığını anlatır. *History of Greece*, xxxi bölüm.

"çalışma ahlakı"nda yüceltilen çalışma, işçinin kültürel yükselişi ya da üretken işgücünün faaliyeti değil, çalışma gerekliliğinin, kârlı değiş tokuşa indirgenmesi olmuştur.

MODERN KAPİTALİZMİN YÜKSELİŞİ

İşte bu, Weber'in Batı'daki "kapitalizmin ruhu" tezinin arka planıdır. Kentli özgürlükleri olduğu ortaçağ üretim merkezi, iktisadi akılcılığın önünü açmış, onun üretkenlik ahlakı da "çalışma" ahlakının yolunu döşemiştir. Ama zaten ortaçağ kentinde var olan bu eğilimlerin, yalnızca ticarette değil, üretimin örgütlenmesinde de, iktisadi akılcılığın tam olarak gerçekleşebilmesi, gerçek burjuvazinin üretimin temsilcisi olarak olgunlaşması, iktisadi akılcılığın önündeki siyasi ve kültürel engellerden daha çok özgürleşmeyi gerektiriyordu. Ortaçağ kentinde, üretim zaten ticaretin gereklerine göre yapılıyordu, ama çalışmanın örgütlenmesi, işgücü sürecinin disiplin altına alınması, teknikler ve araçlar, bütünüyle sermayenin mantığına göre henüz dönüştürülmemişti. Nasıl feodal aristokrasinin siyasi asalaklığına, gerçek modern *burjuvazinin* iktisadi faaliyetleriyle son verilmişse, üretkenliğe ilişkin değerler de, geleneksel tüketim ya da rantiye zihniyetinin yerine geçmeliydi. Gerekli kültürel dönüşüm, Protestan ahlakıyla sağlanmıştır.

Weber'in Protestan ahlakı, kapitalizmin varlığını varsaymadan "kapitalizmin ruhunu" açıklayamaz. "Tanrı buyruğu" düşüncesi, çileciliğe ilişkin değerler, hatta çalışmanın yüceltilmesi, kendi başlarına kapitalizmle zorunlu bir biçimde ilişkilendirilemez. Çalışma ahlakını kapitalist yapan, çalışmanın yüceltilmesi değil, onun üretkenlik ve kârın azamileştirilmesiyle tanımlanmasıdır. Ama bu tanımlama, zaten önceden işçinin, sermayeye tabi olduğunu, meta üretimin genelleştiğini varsayar; bu da doğrudan üreticilerin, piyasa zorunluluklarına bağlı olduğu anlamına gelir.

Ne Weber'in denklemindeki temel terimler –burjuva özerkliği geleneği ya da Protestan teolojisi– ne hepsi birlikte, önceden varsayılan şeyleri *açıklayabilir* ya da konu kanıtlanmış kabul edilebilir. "Çalışma" kavramını, ticaretle ilişkilendirmek için bir neden ol-

madığı gibi, kentlilerin geleneksel iktisadi faaliyetleri de, işçinin, sermayeye tabi oluşunu açıklamaz; ticari kâr elde etmenin mantığıyla bütün üretimin, değişim için üretime dönüşmesi, doğrudan üreticilerin, kendilerini yeniden üretebilme imkânı için piyasa girmek zorunda kalışı da açıklanamaz. Üretimin nasıl, rekabetin, artıdeğerin azamileştirilmesinin ve sermayenin kendisini büyütmesinin zorunluluklarına tabi olduğu hiçbir biçimde açıklanamıyor. Böylesi açıklamalara ihtiyaç olduğunu Marx gördü, Weber değil; açıklama için feodalizmin temel ilişkilerine ve bunların içsel dönüşüm sürecine bakmak gerekiyordu.

Weber ve ondan öncekiler için burjuva ahlakı, feodalizmin rantiye/tüketici mantığının karşıtıydı ve onun tarafından engellenmekteydi; ama aynı zamanda feodalizmin çatlaklarındaki kentlerde, kapitalizmin gelişmesine izin veriliyordu. Kent toplumunun özerkliği bir alan sağladı –"doğal ekonomi" ve parçalanmış siyasi iktidarca yaratılan– bu alanda kapitalizmin ruhu, bir ölçüde asalak engellerden kurtularak, gelişebildi. Kuşkusuz Batı kentinin kendine özgü özerkliğinin, kapitalizmin evrimi ile bir ilişkisi vardı; ama gene de bunun kanıtlanması gerekiyor. Kapitalizmin, kent özerkliği ve kentli özgürlüklerinin olduğu, feodalizmin boşluklarında yeşerebildiğini söylemek, kentlerin ve kentlilerin doğal olarak zaten kapitalist olduğunu varsaymaktır. Ama her şeyden önce, ortaçağ kentlilerinin iktisadi faaliyeti feodalizme bağlıydı; soyluların lüks malları tüketmesi, piyasaların parçalanmışlığı, feodal düzenin ayrılmaz parçalarıydı; bunlar da kapitalizm öncesi ticari kârların kaynağıydı; tüccar bir piyasadan ucuza aldığını, öbüründe pahalıya satardı.[15]

Floransa gibi ileri bir "üretim merkezinde" bile, ekonomi temel olarak feodal ilkelere göre işliyor ve iktisadi kalkınmayı sınırlıyordu. Örneğin, iktisadi avantaj, üretkenlikten çok, siyasi, yasal ve askeri güç tarafından belirleniyordu; ister toprak sahibi soyluların

15 Örneğin bkz. John Merrington, "Town and Country in the Transition to Capitalism", Rodney Hilton, ed., *The Transition from Feudalism to Capitalism*, s. 170-95; R. Hilton, "Towns in English Feudal Society", *Class Conflict and the Crisis of Feudalism* (Londra, 1990), s. 102-13.

geleneksel güçleri olsun ya da kent seçkinlerinin siyasi egemenliği olsun, servetler büyük ölçüde ya lüks tüketime gidiyordu ya da egemen sınıfların siyasi ve askeri güçlerini artırmak için kullanılıyordu; uzmanlaşmadaki bazı gelişmelere rağmen, *üretim* araçlarının geliştirilmesinden çok, *mülk edinme* yöntemleri geliştiriliyordu; köylüler ve küçük zanaatkârlar gibi doğrudan üreticilerin tüketimi fazla artmıyordu. Her şeyden önce, özerk kent toplumu, modern "burjuva" toplumu değil, çevresindeki kırsal kesim üstünde egemenlik hakkı olan, buraları vergi kaynağı, askeri hizmet ve tahıl deposu olarak gören ve sömüren "kolektif bir aristokrasi" idi.

Ticaretin ve sanayinin geliştiği daha sonraki dönemde bile, kendi kentlerinin yanı sıra başka kentlerin de mallarını alıp satan büyük tüccarların, siyasi üstünlüklerini mülk edinme imkânları belirliyordu. Bunu karşılık, varlıklı "üreticiler", üretkenlik artışına bağlı rekabetçi avanjajdan çok, genellikle, siyaset aracılığıyla elde ettikleri, tekelci imtiyazlar biçimindeki mülkiyete güvenirdi. Kısaca, kentli tüccarın temel işi, üretimden çok, bir piyasada ucuza aldığını, öbüründe pahalıya satmaktı. Üretim ve ticaretin aynı işyerinde birleştiği durumda bile,iktisadi mantık aynıydı; bu kapitalist gibi artıdeğerin azamileştirilmesi değil, elde ettiği mallardan kâr etmekti. Feodalizmin çözülmesine ve yerine farklı ilkeleri olan iktisadi faaliyetin geçişi, bu tür bir mantığın sonucu değildi.

Gelişkin bir kapitalist ekonomi, orta ve kuzey İtalya'nın kent devletleri gibi, en ileri ve özerk kent toplumlarında ortaya çıkmadı. Bunların iktisadi kalkınması, istisnasız, er ya da geç, çıkmaza girdi. Örneğin Almanya ve İsviçre gibi kent devletlerinin Protestanlıkla birleşimi bile gerekli etkiyi yaratamadı; Fransa'da Huguenotlar tarafından yaygınlaştırılan aynı Kalvenci öğreti ise, "kapitalizmin ruhunu" desteklemedi; ama başka şeylerin yanı sıra, taşradaki soyluların, bağımsız feodal gücünü destekledi. Bu, Hollanda'da bile, tarım ve sanayi sektörlerinin birbirini karşılıklı desteklediği, bütünsel bir kapitalist ekonomi yaratamadı. Hollanda Cumhuriyeti'nde, Kalvencilerin baskı altında tutulması hiç eksik olmadı; ama çok çalışkan küçük çiftçilerin ya da varlıklı tüccarların temsil ettiği Protestan ahlakı, cumhuriyeti, bazı tarihçilerin

(teleolojik biçimde) "başarısız dönüşüm" olarak adlandırdığı durumun ötesine taşıyamadı. Bu, yalnızca İngiltere'de tam gelişkin bir kapitalist ekonomiye yol açtı; (Weber'in bazen kabul ettiği gibi) bu, güçlü bir kentli sınıfın bulunduğu, özerk kent toplumu modeline, en az uyan bir Batı Avrupa devletiydi. *Bu* kapitalist ekonomi, kırsal bölgede doğdu ve Weber'in hiçbir varsayımı, İngiltere'de toprak sahibi soylular ile köylüler arasındaki tarımsal ilişkilerin, nasıl kapitalist gelişimin dinamiği olduğunu, açıklayamaz.

Bu örnekler, konunun kırsal ekonomiden, kentsel ekonomiye geçiş ya da tarımdan, sanayiye geçiş sorunu olmadığını gösteriyor. "Sanayileşme" sorusunu ortaya bile atmadan önce, ister kentsel, isterse kırsal kesim olsun, mülk sahipleri ile üreticiler arasındaki ilişkilerin nasıl olup da üretimi, kapitalist rekabet, kârın azamileştirilmesi, işçi üretkenliğinin artırılarak sermaye birikiminin artırılması zorunluluklarına tabi olacak biçimde, dönüştüğü açıklanmalıdır. Toplumsal mülkiyet ilişkilerindeki bu dönüşüm açıklanacağına, varsayılıyor; bu varsayım da kapitalist gerekliliklerin, kent ekonomisinde cenin halinde bulunmasına, bunun sadece önündeki siyasi ya da kültürel engellerin kalkmasını beklediğine ve uzun dönemde tarih boyunca süren "rasyonalizasyon" sürecinin, engellerin yokluğunda, üretime egemen olacağına, dayandırılıyor.

"İKTİSADİ DAVRANIŞ" VE KAPİTALİZMİN "YALNIZCA İKTİSADİ" TANIMI

Weber genelde, toplumsal mülkiyet ilişkileri ya da bunların tarihsel dönüşümleriyle ilgilenmez. Gerçi, modern sanayi kapitalizminin büyük toplumsal değişikliklere, özellikle de işgücünün proleterleşmesine yol açtığının farkındadır; ama onun eğilimi, dönüşümleri tarih boyunca süregelen, kişisel olmayan teknoloji sürecine bağlamak, bunu rasyonalizasyon sürecinin bir başka aşaması (baskıcı önlemlerle desteklendiği kabul ediliyor) olarak görmektir. Böylece üretimin örgütlenmesinin, iktisadi akılcılığın gerekirliklerine sıkı bir biçimde tabi olması sağlanmış oluyordu. Genel olarak, kentsel ya da kırsal kesimlerde olsun, mülk sahibi ve artıdeğere el koyan sınıflar ile üreticiler arasındaki toplumsal ilişkilerin

dönüşümü Weber'in kavramsal çerçevesinin dışındaydı. Gerçekten, ne üretim, ne de artıdeğere el koyuşla ilgili rakamlar Weber'in iktisadi faaliyetleri arasında yer alır. "*İktisadi*" eylem, piyasa değiş tokuşudur. Weber'in düşünce biçimine göre, üretken faaliyet, ancak piyasada işlem görürse "iktisadi" olur. Weber, üreticilerin artıemeğinin, başkasının mülkü olması süreciyle ilgilenmekten çok, zaten bu yolla edinilmiş mülklerin nasıl kullanıldığıyla ilgilidir; onların pasif tüketim için mi, yoksa aktif olarak kâr etmek amacıyla mı kullanılıyor olması, asıl ilgilendiği konudur.

Aynı eğilim "ekonomi"yi piyasa ile tanımlamasında da görülür; bu, özellikle sınıf kavramında iyice açığa çıkar. Bütünüyle "iktisadi" bir kategori olarak sınıf, piyasayla tanımlanır; mülk sahipleri ile üreticiler arasındaki sömürü ilişkileri olarak değil, eşit olmayan "piyasa fırsatları" olarak tanımlanır. Piyasanın olmadığı durumda başta "mevki" olmak üzere diğer tabakalaşma biçimlerinin üstünde durur; piyasaların söz konusu olduğu her durumda sınıflar vardır. Ama bu, yalnızca kapitalist toplumlarda, sınıfın tabakalaşmada önemli bir ilke olduğu anlamına gelmez. Kapitalizm, eskiçağ ya da modern, nasıl değişik toplum biçimlerinde varsa, değişik "piyasalara" göre tanımlanan, çeşitli sınıfsal sistemler de bulunur. Böylece eğer *modern* kapitalizm, diğer toplumsal biçimlerden çok farklıysa, bunun nedeni *işgücü* piyasasının "piyasa fırsatları"nı belirlemesidir; oysa diğer durumlarda başka tür bir piyasa söz konusudur –örneğin klasik antikçağda kredi piyasası, alacaklılar ile borçlular arasındaki ayrımı belirliyordu.

Weber açısından işgücü piyasası, kapitalizmi tanımlayan bir özellik değildir (bu piyasa, işgücü piyasasının olmadığı eskiçağ dünyasında da vardı, ama kapitalizmin daha da gelişmesinin önünde bir engeldi, çünkü aşağı sınıfları denetleyecek bir piyasa disiplininin olmaması, burjuva mülkiyetinin büyük birikimini engelliyordu). Modern işgücü piyasası, modern proleterleşme gibi, aslında sadece bir başka *teknik* ilerlemeydi; özerk rasyonalizasyon sürecini ve sanayi üretiminin örgütlenmesine yol açan bir işbölümünü gösteriyordu.

Weber için işgücü ve onun emeğine el konması değil, malların dolaşım ve değiş tokuş süreci "ekonomi"yi tanımlıyordu; bu yaklaşım, sadece onun tarihsel çalışmalarında değil, kavramsal sisteminin de merkezinde yer alır. "İktisadi yönelimli davranış"ı şöyle anlatır:

> (...) öznel anlamda, 'faydaların' tatmini arzusudur (*Nutzleistungen*). "İktisadi davranış" (*Wirtschaften*) aktörün, barışçı bir biçimde iktisadi kaynakları kontrol etmesidir; iktisadi amaçlar için akılcı bir yönelimle, bilinçli bir planlama gerekir.[16]

"Faydalar" şunlar olabilir:

> (...) insan olmayan ya da cansız nesneler ya da insanoğludur. Potansiyel faydaların kaynağı olan herhangi bir insan olmayan nesneye "mal" denecektir. Aktif eylemdeki insan kaynağından elde edilecek faydalar 'hizmetler' (*Leistungen*) olarak adlandırılacaktır. Şimdiki ya da gelecekteki faydaların potansiyel kaynağı olarak değerlendirilen toplumsal ilişkiler de iktisadi düzenin nesneleridir.[17]

Weber'in "iktisadi" kavramına ilişkin olarak Karl Polanyi, kısa ama çok şey söyleyen yorumunda, "mallar" ve "hizmetler" arasındaki ayrım konusunda çok önemli bir gözlemde bulunur. Faydalı hizmetleri *eşya* ve *insanoğlu* sağlıyordu:

> Böylece insan, biçimsel bir benzetmeyle eşyaya benzetiliyor. İnsan, servis-veren şey olarak ele alınıyor. Böylece "faydalı servisler" terimi, eşya ve insanlardan aynı biçimde koparılıyordu. Bu ayrım, "faydalı servisleri" bir birim olarak alan iktisat kuramı için gerekliydi; ancak böylece iktisadi analiz *bütün* mal çeşitleri ve bunların arasındaki değişik ilişkiler için örneğin, ikame edilebilirlik, tamamlayıcılık vb. kullanılabilirdi. Ama iktisat *tarihi* açısından bu tanım yararsızdır. İktisadi kurumlar alanında, eşyanın faydalı hizmetleri ile insanların sağladığı hizmetler kesinlikle birbirinden ayrılmalıdır. Birincisi cansız bir nesneyle ilgiliyken, ikincisi canlı insandır; iktisadi *kurumlar* bakımından bunlar bütünüyle ayrı kategorilerdir.[18]

16 Weber, *Economy and Society*, s. 63.

17 Age., s.68.

18 George Dalton, ed., *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi* (Boston, 1971), s.137.

Tabii buradaki konu Weber'in *kapitalizmin* iktisadi ilkelerini, basit bir biçimde evrenselleştirmesidir. İnsanlar ile eşya arasındaki biçimsel benzetme, soyut bir biçimde olsa da, işgücünün meta olduğu, bu belirli tarihsel iktisadi sistemin toplumsal gerçeklerini yansıtıyor. Sonuçta, "belirli piyasa öğelerinin varlığına dayanan, özel bir ekonomi türü için geliştirilmiş analitik yöntemin" [19] evrenselleştirilmesi oluyor. Weber'in "iktisadi davranış" tanımı, Polanyi'nin "iktisaden yanlış düşünce" dediği şey, yani tarihsel olarak özgün bir biçimin, eleştiri süzgecinden geçirilmeden, genelleştirilmesidir.

Kapitalist ilkelerin genelleştirilmesi, Weber'in "rasyonellik" kavramı ve "iktisadi davranış" kavramında buna verilen rol ile güçlendirilmiştir. "İktisadi davranışın" akılcı seçim kriteri üzerine kurulmasının sonucu olarak, işçiler yalnızca işgüçlerini satma sürecinde, iktisadi faaliyette bulunuyor; çalışmanın kendisi "iktisadi" olmuyor. Kölelerin, efendilerinin araçları olduğu için iktisaden faal sayılmaması gibi, fabrika işçileri de ücret karşılığında işgüçlerini sattıktan sonra, çalışırken iktisadi aktör sayılmıyor. Polanyi'ye göre bu, oldukça mantıklı, çünkü artık işgüçlerinin efendisi olmayan işçiler, kendi kıt kaynaklarıyla ilgili seçim ya da bununla ilgili düzenleme yapamaz, ama diyor ve şöyle sürdürüyor:

> (...) ortak kullanım çok farklı. Fabrikadaki işçinin herhangi bir iktisadi faaliyette *bulunmadığını* iddia etmek, ortak kullanıma aykırı olduğu gibi, ayrıca tartışma götürür tatsız bir çelişkiye de yol açıyor. Üreticilerin her günkü faaliyetlerini, iktisadi faaliyet kapsamından çıkarılması, bir iktisadi kurumlar uzamanı tarafından kesinlikle kabul edilemez. Bir madende ya da fabrikada tek iktisadi faaliyetin, hisselerini satan, hissedara ait olduğunu söylemek, maden ya da fabrika kuruluşları üstüne çalışan biri için işe yaramaz bir önermedir.[20]

Kapitalist olmayan iktisadi oluşumları inceleyenler bakımından Weber'in "tatsız çelişkisi" daha da işe yaramaz oluyor, var olan iktisadi gerçeklerin biçimsel bir soyutlamasına bile hizmet etmiyor.

---

19 Age., s.141.

20 Age., s. 137-8.

Bu kavramsal çerçevesine uygun olarak Weber, Marx'a açıkça karşı çıkarak, konu dışı görünen toplumsal ilişkilere hiç değinmeksizin, *kapitalizmin* yalnızca "iktisadi" terimlerle tanımlanabileceğinde ısrarcı oluyor. Weber'e göre, "Sermaye, hesaplarını dengelerken, işletmenin kâr etme araçlarının parasal değeri ele alınır; 'kâr' ya da 'zarar', hesaplarının dengelenmesi, dönem başı ile dönem sonu arasındaki farkı gösterir."[21] "Sermaye kavramı, özel işletmeye ve bunun muhasebe pratiklerine göre tanımlanmıştır..."[22] Bu temele dayanan Weber, "kapitalist ekonomi"nin antikçağda sadece var olmayıp, aynı zamanda önemli bir rol oynadığını da söylemektedir. Eskiçağ dünyasına ilişkin çalışmasında, kapitalist işletme kavramının yanıltıcı biçimde özgür işçi kullanan modern büyük ölçekli işletmeden türetildiğini, iddia etmektedir:

> Bu bakış açısına dayanarak kapitalist ekonominin antikçağda önemli bir rol oynamadığı, hatta var olmadığı iddia edilmiştir. Ama bu önermeyi kabul etmek, kapitalist ekonomi kavramını yararsız bir biçimde, sermayenin tek bir biçimiyle –sözleşmeye dayanarak başka insanların emeğinin sömürülmesi– sınırlamak ve toplumsal etmenleri dahil etmek anlamına gelir. Bunun yerine yalnızca iktisadi etmenleri göz önünde bulundurmalıyız. Ne zaman mülkiyet, ticaretin öznesiyse ve kişilerce bir piyasa ekonomisinde, kâr getirici işletme olarak kullanılıyorsa, işte orada kapitalizm vardır. Eğer bunu kabul edersek, bütün antikçağların, bizim "Altın Çağlar" dediklerimiz dahil, kapitalizmce biçimlendirildiği gayet açıkça görülür.[23]

Demek ki, bu "saf iktisadi anlamında" nerede insanlar kâr amacıyla ticaret yapıyorsa, orada "kapitalist ekonomi" varmış. Bu tür "kapitalizm" kuşkusuz eskiçağ dünyasında vardı. Ancak "toplumsal etmenlerin" dışarıda bırakılması, kapitalist üretim biçimine özgü belirgin dinamiklerin açıklanmasını engeller; erken modern dönem Avrupa'sında, kendi kendini besleyen iktisadi kalkınma modeline yol açan belirgin tarihsel zorunlulukları açıklama imkânı yoktur. Modern kapitalizm sadece eski bir şeyin biraz daha

21 Weber, *Economy and Society*, s. 91.

22 Age., s. 94.

23 Weber, *Agrarian Sociology*, s. 50-1.

fazlasıdır –daha özgür, daha olgun ama temelde pek farklı olmayan bir şey oluyor. Böylece, modern kapitalizmin yükselişi, sadece engellerin kaldırılma listesi verilerek açıklanıyor.

Özellikle *Economy and Society* kitabı başta olmak üzere, Weber'in klasik antikçağ ile ilgili bütün tartışmaları, erken kapitalist biçimlerin neden, burjuva servet birikiminin önemli olduğu ve sonunda üretimin sanayi kapitalizmi biçimine erişemediği, olgun kapitalist bir sisteme dönüşemediği üzerinedir. Burada Weber'in, burjuva teleolojik kavramı olan iktisadi kalkınmaya ilgisini görürüz; onun sunduğu biçimiyle konu, rekabet ve birikimin belirli gerekirlilikleri ile tanımlanabilecek, özgün tarihsel toplumsal dinamiğin nasıl harekete geçtiği değil, kapitalizmin güdülerinin nasıl *engellendiğidir.*

Kapitalizmin evriminin önündeki en büyük engeller arasında, şu ya da bu tür, siyasi engeller vardı. Eskiçağ monarşilerinde "kapitalizm bürokratik düzenlemelerle engellenmişti."[24]

Kent devletlerinde, kapitalist sermaye birikimi bakımından fırsatlar daha çoktu; ama buralarda da siyasi engeller vardı. Örneğin demokratik Atina'da, "kentlilerin anlamlı ölçüdeki bütün servet birikimi, demokrasinin polis'inin bundan hak talep etmesine maruzdu."[25] Değişik yasal ve siyasi uygulamalar

> (...) burjuva servet birikimini büyük istikrarsızlığa sürükledi. Halkın mahkemelerindeki adalet uygulamalarında mutlak keyfilik vardı –yurttaş yargılamaları, yasalar konusunda eğitimi olmayan yüzlerce jüri üyesinin önünde yapılıyordu– resmi yasa sisteminin koruyucu maddeleri o kadar tehlikeye giriyordu ki, şaşılması gereken, var olan servetlerin nasıl korunabildiğidir; her siyasi talihsizlikten sonra, servetlerde şiddetli geri gidişler yaşanıyordu.

Atina (hatta Roma) halkı, modern işgücü piyasasınca dayatılan engellerden özgür olduğu için mülkiyet konusunda, biçimsel adaleti değil, onun "özüne" ilişkin ilkeleri "hoyratca", "keyfi" ve "akıldışı" biçimlerde uygulamış. Ve onların *siyasi* çıkarları, iktisadi akılcılığın gerekliliklerinden, daha üstün tutulmuş.

24 Age., s.64.

25 Weber, *Economy and Society*, s.1361.

Burada özellikle önemli olan varsayım şudur: Ticari kâr etme ve "burjuva" servet birikimi mantığı engellenmezse, sonunda olgun sanayi kapitalizmine ulaşılabilecektir. Protestan ahlakına gelince, o sadece var olan süreci hızlandırdı ve kentliler servetlerin geliştirmek için özgür kaldı.

Her zaman Weber için sorun, iktisadi rasyonelliğin gelişimi, iktisat-dışı kurumlar ve değerlerce hızlandırıldı mı, engellendi mi, olmuştur. Değişik yerlerde ve zamanlarda olduğu gibi klasik antikçağda da, burjuva iktisadi faaliyeti, kendi dışındaki güçlerce engellenmiş, özellikle *siyasi* ilkeler, *iktisadi* olanların önünü tıkamış ya da dinsel inançlar, iktisadi rasyonalitenin düşmanı olmuştur. Bu açıdan, Atina *demos*'u, pasif tüketiciler sınıfı, siyasi gücü, burjuva servetinin gücünü engelleyen ve onun üstünde asalak olan diye tanımlanan, feodal aristokrasinin işlevsel karşılığı oluyor. Weber'in olgun kapitalizm üretememiş, diğer uygarlıklarla –İslam ya da Asya– ilgili açıklamalarında da benzer bir yaklaşım vardır; engelleri –ister dinsel öğretiler, ister kan bağı ilkeleri, adalet sistemleri, siyasi egemenlik biçimleri ve diğer iktisat-dışı etmenler olsun– hep ticaretin doğal gelişim mantığını kesintiye uğratan ya da çarpıtan öğeler olarak ele alır.

Örneğin Çin'de, ticaret ve üretim merkezleri olan oldukça gelişkin kentlerin ve lonca örgütlerinin varlığına ve 17. yüzyıldan itibaren kapitalist ekonominin olgunlaşmasını teşvik etmesi muhtemel olan birçok gelişmeye rağmen –büyük özel sevet birikimi, tarımsal üretimdeki gelişmeler, büyük nüfus artışı vb.– Çin hiçbir zaman kapitalizmin yolundaki engellerden kurtulamamıştı; Protestan çileciliği yerine, özellikle kan bağına dayanan büyük aile yapısı, pederşahi devlet, mandarin zihniyeti, "mevki"ye önem veren dinsel gelenek, estetikçi yönelimler ve aile yükümlülükleri vardı. Bütün bu etmenlerin ortak noktası kapitalizmin gelişimini engellemesiydi; bir yandan, kan bağlarına dayanan ilişkilerin güçlendirilmesi, öte yandan, bürokratik merkeziyetçilik, kent özerkliğinin ve gerçek burjuvazinin gelişimini tıkamıştı.

Asya'nın diğer yerlerinde de kan bağı ilkelerinin egemenliği ya da merkezi yönetim ve/veya estetik ya da mistik (ya da ikisi birlik-

te) yönelimleri yeşerten dinsel sistemler, her şeyden önce, özbilinci olan, bağımsız ve siyasi olarak güçlü belirli bir sınıfın, kentli burjuvazinin önünün tıkanmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Gene burada da sorun, Weber'in Batı'daki kentlerin bağımsızlığına ya da başka yerlerdeki "pederşahiliğe" ve kan bağları konusuna büyük tarihsel önem veriyor olması değil, kapitalizmin kökenlerinin kentte ve kentlilikte olduğu yalnızca dışsal engellerin modern kapitalizmin yeşermesini engellediği varsayımıdır.

WEBER'İN YÖNTEMİ: ÇOKLU-NEDENSELLİK YA DA TOTOLOJİK DÖNGÜ?

Weber'in hayranları, onun çok boyutlu toplumsal nedensellikler kavramına özel övgüler yağdırır. Örneğin yakın geçmişte iki yeni-Weberci, Mihael Mann ve W.G. Runciman, en büyük bir öngörü olarak kabul ettikleri Weber'in nedensel çoğulculuk kavramını geliştirerek, toplumsal dünyaya ilişkin, farklı biçimde ama aynı derecede genelleyici, küresel bir görüşle ortaya çıktılar: Toplumsal gücün tek bir kaynağı yoktu, Marx'ın iktisadi belirlenimciliği gibi, tek bir toplumsal nedensellik yoktu, hatta toplumsal nedenlere ilişkin değişmez bir hiyerarşi de yoktu.[26] Değişik güç kaynakları vardır –iktisadi, siyasi, askeri, ideolojik– bunlar tarihsel olarak belirli nedensellik hiyerarşilerinde değişik biçimlerde, birleşir ve yeniden birleşir. Marx'ın tekli yaklaşımına göre, bu çoklu nedenselliğin daha iyi bir tarih açıklaması olduğu iddia ediliyor.

Ama Weber'in çoklu nedenselliği, büyük bedeller pahasına ortaya çıkmıştı. Konu,bazı eleştirmenlerin öne sürebileceği gibi, çoklu nedensellik sadece şuradan, buradan yapılan bir derleme olduğu için, bütünüyle nedenselliğin inkârıyla eşdeğerdir, görüşünden ibaret değildir. Weber'in toplumsal nedensellik kuramının karma-

26 Michael Mann, *The Sources of Social Power* (Cambridge, 1986); W.G. Runciman, *A Treatise on Social Theory*, 2 cilt, (Cambridge, 1983, 1989). Runciman'ın Weber'e borçlu olduğu daha açık; Mann ise Marx ile Weber ve diğerleri arasında bir çeşit denge sağlamaya çalışmış. Mann'ın, kendisi kabul etmese de, "toplumsal güç" kavramı ve çoklu nedensellik ile ilgili açıklamalarının, Weber ile çok daha fazla ortak yanı var.

şıklığı büyük öçüde sahtedir. Weber'in anladığı biçimde,"iktisadi" gücün karşısına konan siyasi ya da askeri özerklik ve bunların tanımı, "iktisadi"yi evrensel bir kavram olarak ele almaya dayanır; oysa bu, belirgin ve özgül –kapitalist– bir toplumsal biçimin özelliğidir ve burada "iktisadi"nin, siyasi ve askeri güçten ayrı olduğu önceden varsayılır. "İktisadi" kavramı, üretimi ve bunun sahiplenilmesini dışarıda bırakarak ya da en azından bunu, piyasa değiş tokuşu sürecinin içinde eriterek, daha da daraltılır. Bu yapılırken, yalnızca kapitalizme özgü gerçeklikler, biçimsel ve yan tutarak soyutlanır.

Böyle bir kavramsal çerçeve herhangi bir toplumun (kapitalizm öncesi toplumlar dahil) iktisadi örgütlenmesini –üretim, mülk edinme ve malların dağıtımı– anlamak için uygun değildir. Örneğin kapitalizm öncesi toplumlarda mülkiyet, siyasete ya da "iktisat-dışı" siyasi ve askeri baskıya dayanır; mülk sahipleri ile doğrudan üreticiler arasındaki ilişkiler yasal ve siyasi olarak tanımlanır –yani maddi yaşam, "iktisat-dışı" yollarla düzenlenir. Weber'in şemasına göre, böyle durumlarda, "iktisadi" (kapitalist olmayan geniş anlamında) ile "siyasi" arasındaki ilişkilerin belirlenmesi mümkün olamaz; bu toplumlarda maddi üretimin örgütlenmesinin –üretim biçimi, mülk edinme ve sömürü– kapitalizmin "saf iktisadi" düzeninden daha mı az belirleyici olduğu da açıklanamaz, çünkü "iktisadi"nin kavramsal şeması *yalnızca* kapitalist anlamda kullanılmaktadır. Kapitalist olmayan ekonomiler için, az çok totolojik olarak bütün söyleyebileceğimiz, buralarda kapitalizme özgü biçimsel ve bağımsız bir "iktisadi" alanın egemen olmadığıdır. Ve eğer "iktisadi" güç egemen değilse, o zaman "iktisadi olmayan" bir güç egemen olmalıdır. Bu karmaşık nedensellikten çok, basit bir daireselliktir.

Bu daireselik, Marksist tarih yazıcılığını eleştirenlerde sıkça görülür. Görünüşe göre, iyi Marksist oldukları ölçüde kötü tarihçilerdir ve bunun tersi de doğrudur. Ya onların Marksizmi, tarihsel özgüllüğün feda edilmesini ve kuramsal indirgemeciliği zorunlu kılıyor ya da toplumsal nedenselliğin karmaşıklığını kavramak için saf Marksizmlerinden tavizde bulunuyorlar. Örneğin eğer

Marksist tarihçiler, feodalizmi açıklarken, yasal biçimleri ve iktidarın parsellenmiş olmasına temel bir rol yüklüyorsa ya da Fransız tarihinde mutlakiyetçi devlete özel bir önem veriyorsa, o zaman onlar açıkça, iktisadi belirlenimcilik Marksist dogmasını, özerklik ve "iktisat-dışı" etmenlerin önceliği lehine, bırakmış oluyor. Bu eleştirilerin göremediği şey, Marksist maddecilikte, kapitalizm öncesi ile kapitalist toplumları ayıran öğenin üstünde durulur; birinci tür toplumlarda artı-emeğin, değişik "iktisat-dışı" egemenlik biçimleri sayesinde doğrudan üreticiden "çekilip alınması" ayrımı yapılır; ve en başından itibaren "iktisat-dışı" biçimlerin özellikleri, "iktisadi temel" tanımına dahil edilir.

Bu açıdan Marx'ın üretim biçimi kavramı, tarihsel özgüllük ve değişkenliğe karşı, Weber'in kapitalizm deneyimini evrenselleştiren ve buna dayanan şemasına göre, çok daha duyarlıdır. Marx'ın ekonomi politiğe eleştirisindeki ilk önerme, her belirgin toplumsal biçimin kendine özgü bir iktisadi faaliyet biçimi olduğudur; söz konusu iktisadi faaliyetin kendi sistemsel mantığı, kendi "değişim yasaları" ve gelişme kalıpları vardır; kapitalizm böyle birçok biçimden sadece birisidir. Weber'e göre ise yalnızca aslında kapitalist olan tek bir iktisadi faaliyet biçimi vardır; bu değişik derecelerde vardır ya da yoktur. Marx'a göre, değişik "iktisat-dışı" toplumsal güç biçimleri –siyasi, kanuni, askeri– "iktisadi"nin tanımında temel bir rol oynayabilir ve çok değişik iktisadi oluşumlar yelpazesi ortaya çıkabilir. Weber için bu iktisat-dışı biçimler, tarih boyunca var olan yegâne evrensel ve gerçek *iktisadi* faaliyet biçimini hiçbir zaman esas itibariyle dönüştüremez, ama bu dışsallıkların temel iktisaadi faaliyetin üzerinde teşvik edici ya da engelleyici, hızlandırıcı ya da yavaşlatıcı etkisi vardır. Bu durumda kim, Avrupa merkezli, teleolojik ve indirgemeci?

TARİH, İLERLEME VE ÖZGÜRLEŞME

Yüzyılımızın sonunda (post-) modern entelektüel için Max Weber, ideal bir kâhin tipine dönüşmüş olabilir. Çalışmasında Batı entelektüel kültürünün iki ana temasını önceden gördü; bunlara

Aydınlanma ilerlemeciliğinin iki karşıt (ya da değil?) biçimi diyebiliriz: İlerlemenin, modern kapitalizm ve liberal demokrasiyle hedefine ulaştığı, muzaffer olduğu inancı –"piyasanın" yüceltilmesi ve "tarihin Sonu"– ile birlikte postmodern irrasyonellik, karamsarlık ve "Aydınlanma projesi"nin akıl ve ilerleme kavramlarına karşı başlatılan saldırıyı görüyoruz.

Weber'in ilerleme kavramlarına karşı eleştirisine rağmen, Aydınlanma geleneğinin akıl ve özgürlüğün ilerleyeceğine olan inancından derinden etkilenmişti. Ama sonuçta, çok daha dar ve karamsar bir bakış açısı oldu; Aydınlanma değerlerine karşı derin bir kararsızlık içine girdi. Ona göre kapitalizmin yükselişi aklın ilerleyişini temsil ediyordu, ama "rasyonelleşme" iki ucu keskin bir kılıçtı: Bir yanda, ilerleme ve maddi refah vardı; öbür yanda demir bir kafes; özgürlük ve liberal demokrasi gelişirken, kaçınılmaz biçimde özgürlük kaybediliyordu ve buna karşı var olan tek seçenek irrasyonalliğe sarılmak oluyordu.

Modern "ilerlemenin" meyvelerine karşı kararsız bir konumda olmak mantıksız olmayabilir. Ama Weber'in davranışını sorunlu kılan, onun kararsızlığında Aydınlanma'nın zaferi teleolojisi korunurken, Aydınlanma'nın eleştirel ve özgürleştirici bakış açısındaki çok şeyden vazgeçilmiştir. Bunun sonuçları, zamanındaki derin krizlere karşı takındığı belirsiz yanıtlarında görülür. Rus Devrimi ve 1. Dünya Savaşı'nda Almanya'nın yenilgisi, Batı uygarlığının bütün olarak tehdit altında olduğu korkusunu kanıtlamıştı. Weber'in tepkisi yalnızca koyu karamsarlığını yansıtmıyordu, aynı zamandı antidemokratik ve akıldışıydı. Alman milliyetçiliği, onun kafasındaki insanlığın kurtuluşuna ilişkin siyasi görüşünü gölgelemişti; Alman ulusuna tarihsel olarak Batı uygarlığını tehdit eden barbarlara (özellikle Ruslara) karşı siper olma rolünün biçilmiş olması bile, bu görüşünü etkilemedi. Günümüzde de hâlâ etkili olan ve uzun zamandan beri süregelen Alman muhafazakârlığı geleneğine katıldı; (bu yönelim, onun liberalizmle ilişkisinden daha güçlüydü. Weber'in Alman liberalizmi ile ilk ilişkisinde, onun için daha önemli olan özgürlüklerin genişletilmesi değil, liberallerin ulus in-

şası projesiydi[27]). Alman ulusuna ilişkin benimsediği temel siyasi miras, Weimer Anayasası'nın, referanduma gidilerek çok geniş yetkileri olan cumhurbaşkanının seçimine izin vermesiydi; bu yetkinin temel işlevi, kitlelerin körü körüne itaat ettirilmesine komuta etmekti. Bu yeni "karizmatik" lider tipinde devrim tehdidine karşı akıldışılık kontrol edilecekti.

Eğer Weber'in düşüncelerindeki ilerlemeci Aydınlanma'nın meyvelerine karşı olan kararsız tavrına daha yakından bakacak olursak, her şeye rağmen bu kararsızlıkta bile ortaya çıkan belirli bir mantık, bazı değişikliklerle, şimdiki postmodern durum hakkında bir şey söylemektedir: Kapitalizmin kaçınılmazlığı karşısında boyun eğiş, onun temel varsayımlarını eleştiri süzgecinden geçirmeden kabul ediş, zaten ya kutlamaya ya da umutsuzluğa götürür. Bu Hobsoncu seçime, Marx bir alternatif imkânı sunar.

Marx'ın Aydınlanma geleneği bakımından tavrı, Weber'inkinin tam tersidir. Weber gibi ilerlemenin özellikle kapitalizmin hem yararını, hem de maliyetini kabul eder; ama Aydınlanma'nın teleolojik tarafını atarak, eleştirel ve özgürlükçü görüşlerini alır. Ekonomi politik eleştirisi ve üretim biçimi kavramı, tarihi ve toplum kuramını, kapitalist ideolojinin sınırlayıcı kategorilerinden kurtardı. Aydınlanma'nın ilerleme kavramından, burjuva teleolojisinden ayrılmasını gerekli kıldığı ölçüde uzaklaştı ve teleolojinin yerine *tarihsel süreci* geçirdi; Aydınlanma programının, insanın özgürleşmesi bölümünü aldı ve geliştirdi. Kapitalizmin sistemsel baskılarının olağanüstü bilincinde olan Marx, *daha az* belirlenimci bir görüşe ulaştı. Teleoloji yerine *tarihi* koyarak umutsuzluğun yerine değişim ihtimalini koydu. Kapitalizmin varsayımlarının ve kategorilerinin kayıtsız şartsız kabulü yerine ekonomi politiği *eleştirdi* ve onun kendi koşullarındaki imkânlarla daha insani bir düzenin kurulabilme ihtimalinin görülmesini sağladı. Bunun sonucunda tarihsel özgüllükler daha iyi değerlendirilebildi ve daha evrensel bir bakış açısı edinilebildi.

---

27 Weber'in liberalizmi ile zamanının siyasetine ilişkin görüşleri için bkz. W.Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920* (Tubingen, 1950).

Bu bileşim, kapitalist zafer tavrı ile sosyalist karamsarlık arasındaki garip anlaşma karşısında bize bazı yararlı dersler sunabilir; "büyük anlatıların" gözden düştüğü ve solda bile "farklılıklar"ın çıkarları, "kimlik" politikaları ile ilgili sorgulandımız şu günlerde, insanlığın özgürlüğü evrensel projesinin bırakılıp, kapitalizmin karşı konulmaz gücüne boyun eğmemiz isteniyor.

İKİNCİ KISIM

KAPİTALİZM DEMOKRASİYE KARŞI



BÖLÜM 6

Emekçi ve Demokrasi, Eski ve Modern Zamanlar



Yunanlılar köleliği icat etmedi; ama bir anlamda özgür emekçiyi icat etti. Eski Yunanistan'da ve özellikle Atina'da toprak ve ev içi köleliği görülmemiş boyutlardaydı ve bağımlı işgücü ya da efendi-köle ilişkileri eskiçağ dünyasında çok yaygındı. Ama katmanlı bir toplumda, özgür emekçinin özellikle de *köylü*'nün yargısal ve siyasal özgürlüğü olan yurttaş konumunda olması, mülk sahipleri ile üretici sınıflar arasında özgün bir ilişkiye işaret ediyordu. Bu, toprak sahipleri ya da devletlerce doğrudan baskılarla değişik biçimlerdeki sömürüden kurtuluş anlamına geliyordu.

Bu özgün oluşum Yunan kent devleti ve özellikle Atina demokrasisinin özelliğidir. Atina'nın siyasi ya da kültürel gelişiminde bir biçimde bu özelliğin etkisi görülür. Oligarşi yönetimi ile demokratlar arasındaki çelişkilerden, demokratik siyasete ve Yunan felsefesine kadar değişik alanlarda bu etki izlenebilir. Klasik dönemden günümüze ulaşan siyasi ve külürel gelenekte emekçi yurttaştan yana olanlar ile ona karşı antidemokratik tepkilerin izlerini taşıyan ünlü düşünürlerin yazıları vardır. Modern Batı dünyasında, teoride ve pratikte, emekçinin konumu, Eski Yunan-Roma tarihindeki mülk sahibi sınıflar ile üretici sınıflar arasındaki ilişkiler izlenmeden, tam olarak açıklanamaz.

Aynı zamanda, eğer modern Batı'daki işçinin toplumsal ve kültürel konumunun soyağacını antik döneme dayandırıyorsak, o

zaman bu açıdan modern kapitalizm ile Atina demokrasisi arasındaki köklü kırılmadan da öğreneceğimiz çok şey var. Modern kapitalizm yükselirken, toprak köleliği yeniden güçlenip önemli bir rol oynadıktan sonra yerini, Atina demokrasisindeki siyasi ve kültürel konumundan pek çok şey kaybeden, özgür işçiye bıraktı.

Bu sav sağduyuya ve bilimel görüşlere aykırıdır. Eski köleci toplumdan modern liberal kapitalizme evrimde, işçinin durumunda belirgin bir gerilemenin olduğunu öne sürmek yalnızca sezgikarşıtı gibi görünmez; aynı zamanda da eski dünyada köleliğe atfedilen tarihsel önemin hiçbir zaman özgür emekçiye gösterilmediğini ortaya koyar. Eskiçağ tarihçileri emekçi ve onun kültürünü nadir de olsa ele aldıklarında, genellikle köleliğin üstünde durmuşlardır. Eski Yunan ve Roma'da teknolojik durgunluktan, köleliği sorumlu tutmuşlardır. Öne sürülen sava göre, Eski Yunan kültüründe çalışma ile kölelik ilişkilendirildiği için genellikle çalışma hor görülürdü. Kölelik, kısa dönemde, zengin ve yoksul yurttaşların birlikte hareket etmesini sağlayarak demokratik kent devletinin istikrarına katkıda bulunduysa da uzun dönemde üretim güçlerinin gelişiminin önünde bir engel oldu ya da köle sayısının azalması Roma İmparatorluğu'nu sıkıntıya soktu. Savlar böylece sürüp gidiyor. Böyle belirleyici etkiler özgür emekçiye atfedilmiyor. Bundan sonra okuyacağınız bölümde, bu dengesizliğin düzeltilmesine çalışılacak ve eskiçağda emekçi farklı bir bakış açısından ele alındığında, modern kapitalizmdeki benzerlerinin durumu hakkında ne diyebileceğimizi göreceğiz.

ÖZGÜRLÜĞÜN VE ESARETİN DİYALEKTİĞİ

Çok az sayıda tarihçi Eski Yunanistan'ın ve özellikle de Atina'nın toplumsal yapısındaki temel özelliği kölelik ile tanımlamak bakımından tereddüte düşer. Hatta pek çok tarihçi, şu ya da bu biçimde köleliği öylesine temel bir özellik olarak kabul ettiği için, eski Atina'yı "köle ekonomisi" ya da "köleci üretim biçiminin" bir örneği olarak görür. Bununla birlikte Atina toplumunu tam olarak hangi özelliklerin temsil ettiği konusunda çok az görüş birliği vardır.

Eğer Yunanistan'da üretimin önemli bir bölümü kölelerce gerçekleştirilseydi ve üretici sınıflar ile sömürücü sınıflar arasındaki ayırım aşağı yukarı yasal olarak tanımlanan özgür yurttaşlar ile çalışan bağımlı köle sınıfı arasındaki ayrımla örtüşseydi, bu tür tanımlarda bir sorun olmayabilirdi. Ama şimdi Eski Yunanistan ve Roma'da üretimin köleler kadar özgür işgücüne de dayandığı kabul edildiği için, eskiçağ tarihinde köleliğin temel bir rolünün olup olmadığı tartışma konusudur.[1]

En çok kanıt bulunan Atina örneğinde önemli sorunlarla karşılaşılmaktadır. Yunan kent devleti (polis) hem "köleci toplum"un, hem de aynı zamanda yurttaşlarının çoğunun geçinmek için çalıştığı son derece demokratik bir toplumun bir örneğidir. Bu anlamda özgür emekçi Atina demokrasisinin belkemiğidir. Büyük ölçüde tarıma dayanan bir toplum olmasına rağmen tarımsal üretim temel olarak köle emeğine dayanmaz. Tarımda köleliğin ne kadar yaygın olduğu tartışma konusudur.[2] Ama kendi topraklarını işleyen küçük mülk sahiplerinin tarımsal üretimin can damarı olduğu kuşku götürmez. Büyük çiftliklerde, elbette sayıca çok fazla olmasa da, devamlı bir köle işgücü bulunmaktaydı; ama topraklar genellikle makul büyüklükteydi; hatta zengin

1 Örneğin M.I. Finley Yunanistan ve Roma'yı "köleci toplumlar" olarak tanımlarken, köleliğin, özgür işgücünden daha yaygın olduğu ölçütüne göre değil, bu toplumların hem kırsal, hem de kentsel yörelerinde köle emeğinin büyük-çaplı istihdamını sağlayacak kurumsal bir sistem olduğu için, böyle tanımlamıştır (*Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londra, 1980, s. 67). G.E.M de Croix'ya göre, Yunan ve Roma dünyasına teknik olarak "köleci ekonomi" denebilir çünkü kölecilik sömürünün ya da artıdeğere el koymanın egemen biçimiydi. Bununla birlikte, her zaman özgür köylü ve zanaatkârın üretimi birlikte ele alındığında, çoğu yerde bağımlı üreticilerinkini aşıyordu (*The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londra, 1981, s. 133). Perry Anderson *Passages from Antiquity to Feudalism*, (Londra, 1974) adlı kitabında Marksist "köleci üretim biçimi" kavramını muhafaza etmeyi seçmiştir. Bunun nedeni gene Yunan ve Roma üretiminde köle işgücünün çok yaygın olması değil, ama bunun ideolojik gölgesinin diğer üretim biçimlerinin üstüne düşmesidir. Ayrıca Yvon Garland'ın *Les esclaves en Gréce*,'in (1981) genişletilmiş baskısı *Slavery in Ancient Greece* (Ithaca ve Londra, 1988) kitabının sonuç bölümüne "köleci üretim biçimi" kavramının Eski Yunanistan bakımından yeniden ele alınışı için bakılabilir.

2 Tarımdaki kölelik sorunun *Peasant-Citizen and Slave: The Foundation of Athenian Democracy* (Londra, 1988) kitabımda tartıştım

toprak sahiplerinin bile mülkü, büyük tek bir çiftlik biçiminde değil, dağınık küçük parçalardan oluşurdu. Bu parçaların nasıl işlendiği hakkında az şey biliniyor; muhtemelen bunları ortakçı ya da kiracı aracılığıyle işletmek köle tutmaktan daha pratikti. Her halükârda, Yunanistan'da, Roma latifundiyasındaki gibi devasa malikânelerin topraklarını işleyen, barakalarda yaşayan kölelere, rastlanmaz. Hasat zamanı mevsimlik ücretli işçi kullanımı yaygındır; bunlar muhtemelen mülkü olmayan yurttaşlar ya da geçimlikten az toprağı olanlardı. Yunan kırsal kesimine ilişkin bilmediğimiz birçok şey olmakla birlikte köylü çiftçinin, kırsal kesimin tipik bir temsilcisi olduğunu söyleyebiliriz.

Köle kullanan büyük atölyeler nadir olmakla birlikte, köleler kent ekonomisi için daha önemliydi. Muhtemelen yurttaş zanaatkâr, köylü yurttaş kadar önemli değildi; ama o da kölelerin gölgesinde değildi. Köleler, Atina yaşamının, en vasıfsız el emeğinden vasıflı emek gücü gerektiren, hemen hemen her alanında görülebilirdi. Örneğin bunlarla Laureion madenlerinden, polis gücü olarak İskitli okçular olarak karşılaşılır; ev içi hizmetlerinde çalışır, işyeri temsilcisi olur (Atina'nın en zenginlerinden birisi olan bankacı Pasion, eskiden bu tür bir köleymiş), öğretmen ya da devlet memuru olabilirlerdi. Kısaca, köleler en bağımlı koşullardan, göreceli olarak bağımsız ya da ayrıcalıklı koşullarla pek çok alanda çalışırdı. Bütünyle köle emeğinin yoğun bir biçimde kullanıldığı iki alan vardı: Bunlar ev hizmetleri ile gümüş madenleriydi (kiralıkları madenleri işleten küçük üreticiler de vardı). Madencilik Atina ekonomisi için gerçekten çok önemliydi. Eğer kent devletinde köleler yerine zenginlerin ev içi hizmetlerde özgür kadın ve erkekler kullanılsaydı, demokratik Atina'da çok daha farklı bir şey ortaya çıkardı. Atina toplumunda özgür emekçinin merkezi önemi nedeniyle "köleci toplum" tanımının biraz daha ayrıntılandırılması gerekir.[3]

3 Böyle bir tanım, Ste Croix'nın yaptığı gibi önce "köle ekonomisi"nin savunusu ile başlamalı; temel ölçütün egemen üretim biçimi değil, egemen sınıfın zenginliğini yaratan sömürü ya da artıdeğere el koyuş biçimi olduğu önermesini, getirmelidir. Bu durumda bile zenginliğin ne kadarının kölelerden, ne kadarının özgür kiracılardan kaynaklandığı sorusu gündeme gelecektir.

Burada üstünde durduğum nokta Atina toplumunda köleliğin önemini azımsadığım anlamına gelmemeli. Eski Yunan'da ve özellikle Atina'da ve Roma'da ev içi köleliğinin yaygınlığı, eskiçağ dünyası bakımından da olağanüstüydü.[4] Oldukça değişik olan çağdaşımız bilim insanlarının tahminlerine göre İÖ 4. yüzyılın sonlarına doğru Atina'nın köle nüfusu 20.000 (özgür insan nüfusu 124.000) ile 106.000 (özgür insan nüfusu 154.000 –bunların 112.000'i ailelerıyle birlikte özgür yurttaşlar; 42.000'i yabancı ya da özgürlüğünü kazanmış köleler) arasında değişmektedir.[5] Daha yaygın kullanılan rakkamlara göre, köle nüfusu en yüksek olduğu dönemlerde 60.000 ile 80.000 arasında değişmektedir. Toplam nüfusun % 20 - % 30'unu oluşturan bu sayılar gerçekten önemlidir. Köleler maddi üretimde egemen olmasa bile az sayıdaki büyük tarım ve "imalat" işletmelerinde egemen konumdadır.[6] Köleliğin bu ölçekte olması Eski Yunan-Roma'nın tanımlanmasında önemli bir özelliktir ve "köleci toplum" nitelemesinin doğruluğunu kanıtlar. Ama eskiçağ tarihinin ve özellikle de demokratik Atina tarihinin hiçbir öyküsünde, özgür işgücüne, en azından köleliğe tanınan açıklayıcı öğe konumu tanınmamıştır.

Pek çok yerde ve zamanda değişik biçimlerde bağımlı işgücü oldukça sıradanken, demokratik Atina'da özgür işgücünün yasal konumunun daha önce bir örneği olmadığı gibi, daha sonra da birçok bakımdan benzersizliğini korumaktadır. Klasik dönemde değişik derecelerde de olsa köylü yurttaş Yunan ve Roma toplumlarının bir özelliğidir ve bunun en gelişkin örneği Atina demokrasisidir;

---

4 Tarih boyunca köleler pek çok toplumda görülmekle birlikte Finley'in kullandığı anlamda yalnızca kayıtları bulunan beş "köleci toplum"dan bahsediliyor: Bunlar klasik Atina, Roma İtalya'sı, Batı Hint Adaları, Brezilya ve ABD'nin güneyidir. Finley, *Ancient Slavery*, s. 9 ve Keith Hopkins, *Conquerors and Slaves* (Cambridge, 1978), s. 99-100.

5 Düşük rakam şu kaynakta verilmiştir: A.H.M Jones, *Athenian Democracy* (Oxford, 1957) s. 76-9; yüksek rakam, A.W. Gomme'un *The Population of Athens* (Oxford, 1933) başlıklı klasik eserine dayanarak yazılan "population (Greek)" maddesinden alınmıştır: *Oxford Classical Dictionary*.

6 Finley, Atina ve Roma'yı köleci toplumlar olarak nitelerken bu nokta aklındaydı. Diğer bir deyişle, köleler ekonominin bütününde değil, ama aile işletmesi büyüklüğünden daha büyük işletmelerde *daimi* işgücünü oluşturuyordu.

bu gerçekten eşsiz bir toplumsal örnektir. Köleliğin diğer bağımlı işgücü türlerinden (borç ya da toprak köleliği gibi) net bir biçimde ayrılabilmesine karşılık, köylü özgürlüğü, yazılı tarihin önemli bir bölümüne damgasını vuran bütün bağımlı işgücü türlerini gölgelemiştir. Yurttaşın özgürlüğü, köleliğin varlığı ile tanımlanmamıştır; tam tersine hem teoride, hem de pratikte, emekçi yurttaşın özgürlüğü, köleliğin tanımlanmasında etkili olmuştur.

Atina köylülerinin geleneksel bağımlılık biçimlerinden özgürleşmesi ve diğer bağımlı işgücünün yasaklanması, köleliğin gelişimini teşvik etti. Bu anlamda Atina demokrasisi ve köleliği karmaşık bir bütündür. Ama maddi üretimde özgür işgücünün merkezi bir konumda bulunduğu, özgürlük ve esaretin bu diyalektiği, Atina demokrasisinin kölelik maddi temeline dayandığı, önermesinden farklıdır. Eğer kölenin esareti kadar özgür işgücünün özgürlüğünün de Atina toplumunun temel belki de en belirgin özelliği olduğunu kabul edersek, o zaman bu özelliğin, demokrasideki iktisadi, toplumsal, siyasi ve kültürel yaşamın belirli özelliklerini nasıl etkilediğine bakabiliriz.

Çalışan yurttaşa hak ettiği yeri vermek ve bu yeri değerlendirmek, köleliği anlamaktan daha az önemli değildir. Her ikisi de, onların arasındaki bağlantı kavranmadan, tam olarak anlaşılamaz. Hem Yunanistan'da, hem de Roma'da köleliğin yaygınlığı ile köylünün özgürlüğü arasında her zaman doğrudan bir ilişki olmuştur. Demokratik Atina'nın köleleri, Sparta'nın devlet köleleri (helot), oligarşik Tesalya'nın ve Girit'in toprak köleleri (serf) vardı. Roma İtalya'sı dışında (burada bile köleliğin dorukta olduğu dönemde, Roma kenti dışındaki nüfusun büyük bir çoğunluğu muhtemelen hâlâ köylüydü) toprağı değişik işleme biçimleri ve ortakçılık, kölelikten daha yaygındı. Kuzey Afrika'da ve imparatorluğun doğusunda, tarımda kölelik hiçbir zaman önemli değildi. Helen krallıklarının ve Roma İmparatorluğu'nun bir çeşit monarşi ya da vergi toplayıcı devletin egemen olduğu bölgelerinde, kölecilik her zaman daha az önemli olmuş, köylülerin, Atina kent devletinde görülen, yurttaşlık hakları olmamıştır.

Atina köylülüğünün özgürleşmesi nedeniyle köleliğin olağanüstü arttığı görülür ve Roma İmparatorluğu'nda köle bulma krizine köylülüğün artan bağımlılığı eşlik etmiştir. Neyin sonuç, neyin sebep olduğunu belirlemek bu yazının kapsamı dışındadır; ama şu ya da bu biçimde kölelikten bağımlı işgücüne geçiş sürecinde, köylünün konumu ile köleliğin koşulları çok önemli bir rol oynamıştır. Ya mülk sahibi sınıflar köle arzı azaldıkça ve köle kullanımı verimli olmamaya başladıkça özgür yoksulların koşullarını kötüleştirmiş; ya da Roma monarşi ve imaparatorluk gücü arttıkça yoksul yurttaşların siyasi ve askeri gücü azalmış, devlet bunların üstüne taşıyamayacakları yükler getirmiş ve "yapısal bir dönüşüm" gerçekleşerek, Roma toplumunda köylüler sömürüye daha açık bir duruma getirilmiş; işgücü olarak köle talebi de azalmıştır.[7] Her iki durumda da köylünün yurttaşlık hakları azalmıştır.

Yüzyıllar sonra kölelik Batı ekonomilerinde büyük bir önem kazanınca bu, çok farklı bir bağlamın içine konmuştur. (Kölelik ile ırkçılık arasındaki çarpıcı ideolojik etkiden 9. bölümde bahsedeceğim.) Örneğin Amerika'nın güneyindeki plantasyonlardaki (büyük çiftlik) kölelik, köylü üreticilerin egemen olduğu bir tarımın parçası değil, uluslararası ticaret ile iç içe geçmiş büyük çaplı ticari tarımın bir parçasıydı. Kapitalist dünya ekonomisinin temelindeki başlıca itici güç, efendi-köle ya da toprak beyi-köylü bağlantısı değil, sermaye-işçi bağlantısıydı. Özgür ücretli işçi, artan mutlak mülkiyet ve mülksüzlük kutuplaşmasında, giderek egemen bir biçim haline geliyordu ve bu kutuplaşmış sistemde kölelerin artık geniş bir iktisadi işlevler yelpazesinde yeri yoktu (bankacı Pasion ya da devlet memuru köle gibi). Plantasyonlarda köle işgücü en vasıfsız işlerde ve en kötü esaret koşullarında çalıştırılıyordu.

7 Birinci sav için bkz: Ste Croix, *Class Struggle*, s. 453-503; ikincisi için, Finley, *The Ancient Economy* (Berkeley, 1973) s.86ff.

YÖNETİCİLER VE ÜRETİCİLER

Tarihçiler Atina yurttaşlarının çoğunluğunun geçinmek için çalıştığı konusunda birleşir. Bununla birlikte, demokrasinin üretken yaşamında köle ile o zamana kadar görülmedik siyasi mevkiye sahip olan, çalışan özgür emekçi yurttaşın bu benzersiz bir aradalığını açıklamaya yönelik az çaba vardır. Atina toplumunun maddi temelleri ile siyaset ya da kültür arasında bir ilişki kurulmaya çalışıldığında kölelik en önemli belirleyici olgu olarak merkezi bir konumda sunulur (şimdiki egemen eğilim, Yunan siyasi ve entelektüel tarihini *herhangi bir* toplumsal kökten ayırmaktır).

Özgür işgücünün durumunun ve çok değişik etkilerinin ne kadar olağanüstü bir şey olduğunu düşünürsek, bu konunun ihmalinin de olağandışı olduğunu görürüz. *Polis*'in bir devlet biçimi olarak gerçek ayırt edici özelliği, çalışma ve yurttaşlığı, *köylü yurttaşta* birleştirmesidir ve bunu böyle belirtmek abartma değildir. Tam doğru olmasa da, polis genellikle "kent devleti" olarak nitelendirilir. Geniş anlamda bu devlet biçiminin Romalılar, Fenikeliler ve Etrüsklülerinkilerle belli ortak özellikleri vardır: Bu devlet, küçük bağımsız bir kent ve cıvarındaki kırsal kesimden oluşur. Ama bu sınıflandırma, Yunan kent devletinin ayırt edici özelliğini belirlemek amacıyla daha ayrıntılandırılmalıdır.

Köylülerin çoğunlukta olduğu kapitalizm öncesi toplumlarda, ister toprak beyi, ister devlet aracılığı ile olsun, artı-ürüne el koyma, siyaseten oluşturulan mülkiyet diyebileceğimiz bir tür mülkiyet aracılığıyla gerçekleştirilirdi. Diğer bir deyişle, artı-ürüne değişik yargı mekanizmaları, siyasi bağımlılık ve doğrudan baskıyla el konurdu: Borç nedeniyle zorla çalıştırma, toprak köleliği (serflik), haraç ilişkileri, vergi, angarya vb. artı-ürüne el koymanın biçimleriydi. Bu tür ilişkiler eskiçağ dünyasının ileri uygarlıkları için de geçerliydi. Buralarda değişik biçimlere bürünse de tipik devlet biçimi "bürokratik–artık ürünü yeniden dağıtan" ya da "haraççı" devletti. Tepeden inme yönetim, tabi üretici topluluklarının artı-emeğine yönetim mekanizması aracılığıyla el koyardı.[8]

8 Bu ilk formülasyonu Karl Polanyi kullanmıştır: *The Great Transformation* (Boston, Beacon Press, 1957) s. 51-2; "Haraççı üretim biçimi" kavramı Samir Amin tarafından ortaya konmuştur: *Unequal Development* (Hassocks, 1976) s.13ff.

Bu biçimler kent devleti öncesinde, Tunç Çağı krallıkları döneminde Yunanistan'da vardı. Ama Yunanistan'da yeni bir örgütlenme biçimi ortaya çıktı; toprak beyleri ile köylüler yurttaşlık ve askeri bakımdan tek çatı altında birleşti. En geniş anlamıyla benzer bir oluşumu Roma'da da görüyoruz. Tepeden dayatılan devlet aygıtı ya da yöneticiler topluluğundan farklı olarak *yurttaş toplumu* ve *yurttaşlık* düşüncesi Yunan ve Roma'nın ayırt edici özelliğidir ve bu mülk sahipleri ile üreticiler arasındaki bütünüyle yeni ilişkilerin habercisiydi. Özellikle Yunan (bütün Yunan devletlerinin değil)[9] ve Roma kent devletlerindeki *köylü yurttaş* toplumsal tipi, diğer bilinen eskiçağ ileri uygarlıklarından ve Tunç Çağı Yunanistan'ı öncesinden köklü bir kopuşu gösterir.

Yunan *polis*'i, *yöneticiler* ve *üreticiler* ve özellikle artı-ürüne el koyan devlet ve tabi köylü toplulukları katmanlarından oluşan genel kalıptan bir kopuştur. Özellikle Atina demokrasisinde, üreticinin yurttaşlar topluluğunun üyesi olması, onu olağanüstü bir biçimde borç, toprak köleliği ya da vergi gibi geleneksel sömürü biçimlerinden koruyordu.

Bu anlamda, demokratik polis, bir Çinli düşünürün belirttiği gibi, gökyüzünün altında her yerde aynı evrensel ilkenin geçerli olduğu görüşünü ihlal ediyordu. (Bu görüşleri bazı felsefi düzeltmelerle Platon da yazabilirdi.)

> Sizce neden (...) bir krallığın devlet yönetiminde olan birisi, toprağı işlemek için de vakit ayırsın? Gerçek şu ki, bazı işler büyükler, diğer bazı işler ise küçükler için uygundur. Her insanın, her zanaat için gerekli olan bütün nitelikleri kendinde topladığını varsaysak bile, bunlar kullandığı her şeyi kendileri yapmaya girişirse, bu sadece herkesin yorgunluktan yere yıkılmasına yol açar. Şu deyiş gerçekten doğrudur: Bazıları kafalarıyla çalışır, diğerleri vücutlarıyla. Kafalarıyla çalışanlar yönetir, vücutlarıyla çalışanlar yönetilir. Yönetilenler, yönetenleri beslemek için yiyecek üretir.[10]

---

9 Örneğin Sparta'nın devlet köleleri, Girit ve Teselya'nın toprak köleleri, köylü yurttaşın antitezidir.

10 Düşünürün adı Mencius. Bkz. Arthur Waley, ed., *Three Ways of Thought in Ancient China* (Garden City, n.d.) s.140.

En geniş anlamıyla Roma kent devletini de katarsak[11] polis, *sınıf* ilişkileri biçiminde ortaya çıkan yeni bir toplumsal dinamiği temsil eder. Bu, polisin mülk sahipleri ile üreticiler arasındaki ilişkilerin merkezi rol oynadığı ilk devlet biçimi olduğu, anlamına gelmez. Buradaki vurgu bu ilişkilerin radikal yeni biçimidir. Yurttaşlar topluluğu, birey ve sınıf olarak, toprak sahipleri ile köylüler arasında, yöneticiler ile tebaa arasındaki ilişkilerden çok farklı olan, doğrudan ilişkileri ve bu ilişkilerin kendi mantıksal sürecinde gerçekleşmesini ifade eder.

Yunan-Roma dünyasında, artı-ürüne el koyan devlet ile tebaa köylüler arasındaki eski ikilik açısından, nerede toprak sahibi ile köylüyü birleştiren bir yuttaşlar topluluğu oluşmuşsa, yani köylü yurttaş konumuna gelmişse, belirli bir uzlaşma söz konusu olmuştur. Bu, köylünün yurttaşlık hakkının oldukca sınırlandırıldığı Roma için bile geçerlidir. Bununla birlikte aristokratik Roma ile demokratik Atina arasında önemli farklılıklar vardır. Hem Atina'da, hem de Roma'da köylülüğün yasal ve siyasi hakları, toprak sahiplerinin sömürüsünü sınırladığı için toprak sahipleri başka seçenekler aramaya yönelmiş ve bu özellikle köleliğin gelişimini teşvik etmiştir. Ama Atina demokrasisinde köylü rejimi, aristokratik Roma'dan daha sınırlayıcı olduğu için bu, demokrasinin siyasi, iktisadi ve kültürel yaşamında derin iz bırakmış; savaşların amacı ve sıklığı bile küçük çiftçinin ve onun üretim düzeninin gereklerine göre biçimlenmiştir.[12]

Gerçekten de demokrasi bir yandan köleliği teşvik ederken, öte yandan, mülkiyetin az sayıda elde toplanmasını ve kölelerin özellikle tarımda kullanımını sınırlandırmıştır.

Buna karşıt, köylünün yurttaşlık ve askeri konumuyla değişik biçimlerde sınırlanmış olan aristokratik Roma rejiminin kent devletinde toprak sahibi mantığı egemendi. Mülkiyetin az sayıda elde

11 Örneğin Finlay bu geniş anlamı benimsemiştir: *Politics in the Ancient World* (Cambridge, 1983).

12 Bu nokta şu yapıtta çok güzel bir biçimde ele alınmıştır: Robin Osborne, *Classical Landscape with Figures: The Ancient Greek City and its Countryside* (Londra, 1987), s. 13, 138-9, 144.

toplanması, tarımda yoğun köle kullanımını mümkün kıldı. Bu da aristokratik egemenliğin bir göstergesiydi. Bir diğeri, imparatorluğun görülmedik ölçüde yeni topraklara el koyma ihtirasının sonucu, olağanüstü yayılmacılığıydı. Bu süreçte köylü-asker toprağını kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Bu aristokratik temel, kent devletinin imparatorluğa dönüşmesine ve köylü yurttaşın konumunun kötüleşmesine yol açtı. Roma'yı tanımlayıcı iki özellik olan kölelerin çalıştığı devasa çiftlikler ve yayılmacı imparatorluk, küçük toprak sahipleri rejimi olan demokratik Atina ile büyük bir karşıtlık oluşturur.

Bu nedenle hiçbir yerde yöneticiler ile üreticiler arasındaki tipik ayrışma, Atina demokrasisindeki gibi bütünüyle kırılamamıştır. Atina'nın siyasi ve kültürel gelişiminin tam olarak açıklanması, bu ayırt edici özellik hesaba katılmadan, mümkün değildir. Gerçi Atina'daki demokratlar ile oligarşi yanlıları arasındaki siyasi çatışmalar tam olarak artı-ürüne el koyanlar ile üretici sınıflar arasındaki ayrışmaya denk gelmese de, aristokrasinin siyasi tekelini kurmak isteyen yurttaşlar ile buna karşı çıkanlar arasında gerilim vardı. Bu gerilim, devleti artı-ürüne el koyarak mülk edinmenin bir aracı olarak görenler ile devleti sömürüden korunmanın bir aracı olarak görenler arasındaydı. Diğer bir deyişle, yönetenler ile üreticiler arasındaki ayrımın yeniden getirilmesinden yana olanlar ile karşı olanlar arasında karşıtlık vardır.

Bu karşıtlık en açık biçimde Yunan felsefesinde görülür. Platon'un yalnızca siyasi düşünceleri ya da bilgi kuramı değil, felsefesinin temel ilkesi yönetenler ile üreticiler arasındaki ayrıma dayanır. Onun çalışmasından Atina demokrasisindeki işgücünün durumu hakkında bilgi sahibi oluruz. Platon'un çalışmayı ve yaşamını kazanmak için çalışmak zorunda olanların ahlaki ve siyasi yeteneklerini açıkça küçümsemesi ise kültürel bir ilkenin simgesidir. Platon'un yazıları bilinçli olarak demokratik kültürün yadsınmasının güçlü örnekleridir.

Atina kültürünün klasikleri arasında çalışmaya karşı Platon'dan çok farklı tavır alan yeterince kanıt vardır. Bu örneklerde gerçekte, köylü ve zanaatkârın sahip olduğu tam yurttaşlık hakları izle-

nebilir. Platon'un kendisi de bu farklı tavırların varlığına tanıklık eder. Örneğin *Protagoras* diyaloğunun başında Protagoras, Atina'da ayakkabıcı ve demircilerin siyasi kararlar verme pratiğini öven uzun bir konuşma yapar (320a ff.); bir sofistin ağzından Prometheus efsanesinin bir yorumunu aktarırken ateşi ve zanaatları insanlığın hizmetine sunan "pratik sanatların" uygar yaşamın temeli olduğu belirtilir. Aiskhylos'un kahramanı *Prometheus* ateşi ve zanaatları insanlığın yararına sunarken, Sofokles'in *Antigone*'unda koro sanat ve çalışmaya övgü yağdırır (350 ff.). Demokrasi ile çalışma özgürlüğü arasındaki ilişki, Euripides'in *Suppliants*'ında (429 ff.) bir konuşmanın konusudur; bu konuşmada özgür insanların şansı şöyle anlatılır: Onlar yalnızca yasaların zengin ile yoksula aynı adaleti tanıması ya da halkın önünde konuşma hakları nedeniyle değil, aynı zamanda, halkın emeğinin yalnızca zorbaları zengin etmek için kullanıldığı despot devletlerden farklı olarak, emekleri ziyan edilmediği için de şanslıdır. Atina'ya adını veren tanrıça Athena'nın sanat ve zanaatların koruyucusu olması anlamlıdır; İÖ 5. yüzyıl ortalarında Atina agorasına bakan demirci tanrısı Hephaestus'a adanan tapınak ise Yunanistan'ın en büyük tapınağıydı. Ama bütün bu kanıtlar demokrasideki özgür işgücünün durumunu, Platon'un karşı çıkışı kadar iyi kanıtlayamaz.[13]

YÖNETİCİLER VE ÜRETİCİLER KONUSUNDA PLATON'A KARŞI PROTAGORAS

Protagoras diyalogunda Platon daha sonraki eserlerinde ele alacağı konuların ipuçlarını verir. Burada, daha sonra üstünde çok duracağı ve özellikle *Republic*'te işleceği erdem, bilgi ve siyaset sa-

13 Benzer durum Aristoteles için de geçerlidir; *Politics* eserindeki ideal polis'te, temel mal ve hizmetleri sağlayanların yurttaşlık hakları yoktur. Bu insanlar polis'in "parçası" değil, "koşulları"dır; kölelerden farkları emeklerini kişiler için değil toplum için harcarlar (1277a-1278a). *Peasant-Citizen and Slave* adlı çalışmamda çalışmaya karşı Yunan tavrını tartışırken (s. 137-62) diğer şeylerin yanı sıra şunu öne sürdüm: Eğer teknolojinin gelişimi açısından ideolojik engellerden söz edilecekse bu çalışmayı kölelikle özdeşleştirilip küçümsenmesinden çok, küçük üreticilerin bağımsızlığından ve üretkenliği artırmak için bir zorunluluğun olmamasından kaynaklanıyor.

natı ile ilgili sorular sorar. Bu sorulardan, demokrasiye ilişkin siyasi söyleminde çalışmanın oldukça merkezi bir konumda olduğunu görürüz. Bu diyalogda, belki de çalışmalarında son kez, muhalif olduğu düşüncelere de yer verir; sofist Protagoras'a demokrasi savunusu yaparken sempati ile yaklaşır ve işte bu, antik dönemden günümüze ulaşan yegâne demokrasi savunusunun sistematik bir tartışmayla sunulduğu belgedir. Platon yaşamanın geri kalanın, Protagoras'ın düşüncelerini zımnen reddetmeyle geçirmiştir.

Protagoras'ta erdemin niteliği ve bunun öğretilip, öğretilemeyeceği tartışılır. Sokrates, tartışmanın çerçevesini belirlerken, bu soru açıkça siyasi bir bağlamda ele alınır:

> Toplandığımız zaman meclisin öğrenme ve öğretme yeri saydığı alanlarda, örneğin eğer devlet bir inşaat projesini tartışacaksa, mimarlara haber salındığını ve öneri ile ilgili görüşlerinin alındığını; eğer gemi yapım projesi ise gemicilikle ilgili tasarımcılara vb. başvurulduğunu gözlemledim. Eğer uzman saymadıkları herhangi bir kişi, ister yakışıklı ya da zengin ya da soylu olsun hiç fark etmez, ilgili konuda görüşlerini belirtmeye kalkarsa, meclis üyeleri bu kişiye horgörü ve gürültüyle karşı çıkar ve yuhalar; eğer bu kişi konuşmak için direnirse meclisten dışarıya sürüklenir ya da toplantı başkanınca çağrılan polis tarafından toplantıdan çıkartılır. İşte teknik olarak düşündükleri konularda böyle davranırlar. Ama tartışılacak konu ülkenin yönetimi ile ilgiliyse ayağa kalkıp görüşünü açıklayan inşaatcı, demirci, ayakkabıcı, tüccar, gemi sahibi, zengin, yoksul iyi bir aileden gelen ya da ailesi olmayan bir kişi olabilir. Bu durumda kimse bu kişilerin teknik yeterliliği yok diye karşı çıkmaz. Bunun nedeni, bu konunun öğretilecek bir konu olmadığının düşünülmesidir. [14]

Sokrates'e cevabında, Protagoras "siyasi konularda demirci ve ayakkabıcıların tavsiyelerini dinlemekle ülke insanlarının çok makul davrandığını" belirtir.[15] Ve böylece Yunan felsefesinin ve Batı felsefe geleneğinin temel epistemolojik ve etik soruları, demokratik uygulamanın ayakkabıcı ve demircilerin siyasi karar vermelerin sağlayan, siyasi bir bağlama yerleştirilir.

---

14 *Protagoras*, 319b-d.

15 Age., 324d.

Protagoras savını bir alegoriyle açar. Amacı, tanrıların insanlara özgü bir armağanı olan sanatlar ve becerilerden yararlanılmazsa, eğer bunlar yurttaşlığa hak kazandıran evrensel erdem ve nitelikler olarak görülmezse, o zaman siyasi toplumun yaşayamayacağını göstermektir. Bundan sonra erdemin doğuştan gelen değil, evrensel bir nitelik olduğunu ve bu niteliğin öğrenilebileceğini ve öğrenilmesi gerektiğini, açıklar. Uygar bir toplumda, özellikle de polis'te yaşayan herkes doğduğu andan itibaren yurttaşlık erdemini edinebildiği bir öğrenme sürecine girer. Bu süreç evde, okulda, uyarı ve cezalarla ve her şeyin üstünde kentin gelenek ve yasalarıyla (*nomoi)* gerçekleşir. Yurttaşlıkla ilgili erdem hem öğrenilir, hem de insanın anadili gibi evrenseldir. Protagoras'ın kendisi gibi bir sofist, erdemlilik öğretilirken, bu sürekli evrensel sürecin mükemmelleştirilebileceğini öne sürer ve uzman bir sofistin eğitiminden yararlanmayan bir kişinin de iyi bir yurttaş olabilme niteliklerine sahip olduğunu söyler.

Protagoras'ın erdemin evrenselliği konusundaki ısrarı, demokrasiyi savunusunda kritiktir. Ama aynı derecede önemli bir başka nokta da ahlaki ve siyasi bilginin aktarılabileceği sürece ilişkin kavramsal yaklaşımıdır. Erdem kesinlikle öğretilebilir, ama öğrenme modeli daha *çıraklığa* dayanır. "Geleneksel" diye adlandırılan toplumlarda çıraklık, teknik becerilerin öğrenilmesinden öte bir şeydir. 18. yüzyıl İngiltere'si üstüne çalışmış olan tanınmış bir tarihçinin ağzından ifade edersek, "Çıraklık aynı zamanda nesiller arası bir iletişim mekanizmasıdır, insanlar erişkinlerin sahip olduğu yeni beceriler ya da uygulamalı sanatlar ile tanışır, aynı zamanda toplumun ortak aklıyla tanışır ve toplumsal deneyimine bir giriş yapar."[16] Bu alıntı Protagoras'ın sözünü ettiği öğrenme sürecini çok iyi açıklıyor: Yurttaşlar topluluğu ortak aklı, geleneksel uygulamaları, değerleri ve beklentileri belirli iletme mekanizmaları ile gençlere aktarıyor.

Protagoras'a karşı çıkarken Sokrates'in başvurduğu ilke –bu aşamada henüz deneme niteliğinde ve sistematik bir biçimde kulla-

16 E.P. Thompson, *Customs in Common* (Londra, 1991), s.7.

nılmayan– erdem, bilgidir ilkesidir. Bu ilke Platon'un demokrasiye saldırırken kullandığı özellikle *The Statesman* ve *The Republic*'te temel bir ilke olacaktır. Protagoras'ın ahlaki ve siyasi çıraklık görüşünün yerine, Platon daha yüce bir erdem kavramını, felsefi bilgiyi geçirmiştir; artık toplumun gelenek ve değerleriyle bütünleşmek yerine, yüksek, evrensel ve mutlak gerçeklere ulaşma ayrıcalığı söz konusudur.

Bununla birlikte, Platon siyasi erdem ve adalet tanımını, pratik sanatlardan bir benzetmeyle kurar. O da demokratik Atina'nın ortak deneyimine gönderme yaparak, çalışan yurttaşların aşina olduğu deneyime atıfta bulunur ve zanaatkârlık etiğinden, *techne*, söz eder.

Ama bu kez vurgu, geleneksel bilginin bir nesilden ötekine aktarılmasının evrenselliği değil, *işbölümü*, uzmanlık ve özel, herkese açık olmayan alan, üstünedir. Nasıl ki en iyi ayakkabılar, eğitilmiş ve uzman ayakkabıcılar tarafından yapılabilirse, benzer bir biçimde politika sanatı da bunun uzmanı olanlarca yürütülmelidir. Artık Mecliste ayakkabıcılar ve demirciler bulunmamalı. Devletin adaletinin özü, ayakkabıcının kendi işine bakması ilkesinden kaynaklanır.

Görüldüğü gibi hem Protagoras, hem de Platon *techne*'nin kültürel değerini, çalışan yurttaşın pratik zanaatını, karşıt amaçlarla da olsa, siyasi savlarının merkezine koyuyor. İşte Batı felsefesinin bütün geleneğinin başlangıç noktası bu oluyor. Ayakkabıcılar ile demircilerin siyasi rollerine ilişkin bu uyuşmazlık yalnızca Batı siyasi felsefesinin kökeni ya da başlangıcı değildir. Platon için yönetenler ile çalışanlar, kafa gücü ile kol gücüyle çalışan, yöneten ile onları besleyen yönetilenler ayrımı siyasetin basit bir ilkesinden ibaret değildir. Yönetenler ile üreticiler arasındaki bölünme ya da işbölümü *The Republic*'te adaletin ve bilgi kuramının özüdür. Mantıksal olarak ve duyularla kavranabilen dünya ile entelektüel olarak kavranabilen dünyayı ve bunlara tekabül eden algılama biçimlerini Platon, radikal ve hiyerarşik biçimde birbirine karşıt olarak ele almıştır. Bu Yunan düşüncesinin belirgin bir özelliği olmuş ve aynı

zamanda Batı felsefesinin gündemini de belirlemiştir.[17] Bütün bu da, emekçiyi, üreticiyi siyasetten dışlayan toplumsal işbölümü benzetmesine dayandandırılmıştır.

ÖZGÜR EMEKÇİNİN GÜCÜNÜ YİTİRMESİ

Eski Yunanistan'da özgür emekçinin tarihsel öneminin büyüklüğüne karşılık modern tarih yazıcılığında bu konunun ihmal edilmesi ve bütün tarihsel özgüllüğüne rağmen çalışan yurttaşın köleliğin gölgesinde kalması üstüne birkaç söz edilmesi gerekiyor.[18] Bu ihmal, tarihçilerin demokratik Atina'da yurttaş kitlesinin yaşamak için çalışmak zorunda olan yurttaşlardan oluştuğunun farkında olmadığından kaynaklanmıyor. Ancak bu farkındalık, bu dikkate değer olgunun tarihsel anlamını araştırmak için uygun bir çabayla desteklenmemiştir. Eski dünyada tarihin akışında belirleyici bir öğe olan özgür işgücü neredeyse bütünüyle köleliğin gölgesinde kalmıştır. Buna neden de içgüdüsel olarak kölelik gibi çok kötü bir kurumun yol açtığı dehşetle uğraşmak gibi saygıdeğer bir uğraş değildi.

Demokratik Atina'nın çalışan yurttaşının gözden düşmesi o dönemin gerçekleriyle ilgili olmaktan çok modern Avrupa'nın politikasıyla ilgili. 18. yüzyılın ikinci yarısından, özellikle de Amerikan ve Fransız devrimlerinden önce, eski Atina demokrasisini şöyle nitelendirmek çok yaygındı: Atina demokrasisi ortak amaçlar etrafında "mekanik" bir biçimde bir araya gelmiş bir toplumdu; aristokrasi, çalışan yurttaş kitlesinin "banal" çokluğu karşısında boyun eğmiş durumdaydı. Oysa örneğin bu durumun tersi Sparta'da görülmekteydi; burada yurttaşlar bütünüyle bir tür aristokrasiydi, bunlar "yaşamlarını kazanmak için toprağı sürmek ya da başka iş yapmak zorunda değildi; epey çok olan kendi gelir-

17 Bu noktayı Jacques Gernet açmıştır: "Social History and the Evolution of Ideas in China and Greece from the Sixth to the Second Century BC," Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece* (Sussex, 1980).

18 Bu bölüm *Peasant-Citizen and Slave* kitabının ilk bölümüne dayanıyor.

leriyle yaşarlardı."[19] Bu tür ele alış, Eski Yunanistan'a kadar giden çok uzun bir geleneğin parçasıdır; bu gelenekte demokrasi "banal" *demos*un egemenliği olarak tanımlanır. Demokrasinin bu tür tanımlarında çalışan yurttaş hâlâ hassas bir konudur.

Ama 18. yüzyılın sonlarında önemli bir değişim görülür. Mekanik çokluk yerini köle işgücüne dayanan "aylak kalabalığa" bırakır. Bu değişim, tarihçilerin birdenbire demokratik Atina'da köleliğin yaygınlığını keşfetmelerinden kaynaklanmaz. Daha önceki yazarlar da bunun farkındaydı. Örneğin köleliğe karşı etkili bir yazar olan Montesquieu, Atina'daki köle sayısını çok abartmakla birlikte köleliliğin Yunanistan'daki etkisini mazur göstermeye kalkmaz. Bütün bunlar onun, Atina demokrasisinin özünün –Sparta'daki yurttaşların "aylak olmak zorunda" olduğu durumun tersine– yurttaşlarının yaşamak için çalışmak zorunda olduğu yargısını öne sürmesini engellemez.[20] Devrim Çağı'nın yükselen demokratik bilinçliliğinde, aylak kalabalığın ortaya çıkışı, köleliğin kötülüğüne ilişkin yeni uğraş ile de açıklanamaz. Tam tersine, aylak kalabalık, büyük ölçüde gerici antidemokratların kafalarından çıkmıştır.

Burada başlıca sanıklar Eski Yunanistan'ın ilk modern anlatısını ve siyasi tarihini yazan Britanyalı tarihçilerdir; amaçları açıkça çağdaşlarını demokrasinin tehlikelerine karşı uyarmaktır. Bunların en önemlilerinden biri parlamento reformlarına karşı çıkan muhafazakâr parti (Tory) centilmenlerinden William Mitford'dur. Bu kişi 1784-1810 arasında birkaç cilt olarak etkili bir Yunan tarihi yayınlamıştır. Çalışması sırasında Fransız Devrimi gerçekleşince, hemen anlatısını kesmiş ve İngilizlerin bu kötülükten nasıl kurtulduğunu anlatmaya girişmiş; açıklamasında İngiltere'nin modern Fransa'dan ve Eski Yunanistan'dan birçok açıdan farklı olduğu için bu kötülükten uzak kalabildiğini öne sürmüştür. Ona göre, İngiltere'de "değişik yurttaş kat-

19 James Harrington, "The Commonwealth of Oceana", J.G.A. Pocock, ed., *The Political Works of James Harrigton* (Cambridge, 1977) s. 259-60. Harrington, Machiavelli'nin aristokrasi tanımını kullanmaktadır.

20 Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, *The Spirit of Laws* (New York, 1949) s. 46.

manları" arasında benzersiz bir uyum vardı; oysa Yunanistan (ve Fransa'da) bu durumla karşılaştırılabilecek bir uyumlulaştırma mekanizması yoktu. Özellikle "Yunanistan'da kölelerini, yalnızca ev hizmetlerinde değil, çiftçilik ve zanaat imalatında da kullanan soylu ve zenginlerin yoksul Çokluk ile, onlara oligarşik devletlerde hükmetmek dışında, çok az ilişkisi vardı; demokratik devletlerde ise aristokrasi onlardan korkar, pohpohlar, yalvarır, aldatır ya da onların yönetimine girerdi. Bu iki tür insan arasında onları bağlayan hiçbir ortak çıkar yoktu."[21]

Neticede azgın ve kontrolsüz kalabalık yani "mülkü, üretme becerisi ve muhtemelen üretim aracı olmayan" köle işgücüne ve devletin ödemelerine bağlı bu aylak kalabalık her zaman zenginlerin servetini talan etmeye can atıyordu.[22]

Mitford özellikle antidemokratik söylemin aşırı bir temsilcisiydi; ama daha sonraki yüzyılda aynı aylak kalabalığa ilişkin ciddi ve bilimsel yayınların çıktığını görüyoruz. August Böckh'in etkili iktisat tarihinde gene kölelik ve devlet ödemeleri demokrasideki yozlaşmanın kaynaklarındandır; çokluk "tembelliğe" alışmıştır ve siyasete katılmaları için boş zamanları vardır, "köleliğin olmadığı ülkelerde ise, yurttaşlar geçimleri için çalışmak zorundadır ve daha az hükümet işlerine zaman ayırabilmektedir (...)" Sonuç olarak: "Yunanistan'ın en soylu ırklarında bile ki, bunların başında kuşkusuz Atinalılar gelir, ahlak bozukluğu ve yozlaşma yaygındı; bütün halklar bu yozlaşmanın etkisi altındaydı."[23] Fustel de Coulanges bile Eski Yunanistan'daki karışıklığı, zenginleri ve yoksulları, birlikte iyi bir biçimde yaşayabilecekleri, zorlayıcı iktisadi ilkelerin yokluğuna bağlamaktadır. "Örneğin birinin diğerine ihtiyacı varsa –zenginler, daha da zenginleşmek için yoksulların emeğine muhtaçsa, yoksullar da emeklerini zenginlere satmanın bir yolunu bulmalıydı."[24] "Yurttaşlar az iş buluyordu, bir meslek sa-

21 William Mitford, *The History of Greece*, cilt 5 (Londra, 1814) s. 34-5.

22 Age., s.16.

23 August Boeckh (Böckh), *The Political Economy of Athens* (1842) s. 611-14.

24 Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (Garden City, n.d.) s. 337.

hibi olmaya pek hevesli değillerdi ve giderek tembelleştiler; çünkü yalnızca kölelerin çalıştığını gördükçe, çalışmayı horgörüyorlardı." Ve böyle sürüp gidiyor.

Bu yazarların hiçbirisi Atinalı yurttaşların çiftçi ve zanaatkâr olarak çalıştığından habersiz değildi. Buradaki önemli nokta, onların çalışmaması değil, *yeterince* çalışmaması ve her şeyden önce de başkalarına *hizmet* etmemeleriydi. Bağımsız olmaları ve boş zamanlarında siyasete katılmaları, Yunan demokrasisinin başarısızlığını kanıtlıyordu. Mitford ve Böckh'e göre, çoğunluğun katılımı, felaketin tam da kendisiydi. Daha liberal Fustel ise geleneksel siyasi denetim mekanizmalarının olmamasının, modern toplumlarda görülen bir tür *iktisadi* disiplinin yokluğunun yani mülksüz işçilerin kendilerini ücret karşılığında satma zorunluluğunun bulunmamasının üstünde duruyor. Diğer bir deyişle, eksik olan modern burjuva devleti ve ekonomisiydi. Ama bu yazarların hepsi, çalışan yurttaşların bağımsızlığını, aylak kitlenin tembelliği olarak tercüme etmiş ve tabii bu bakış açısının sonucu olarak köleliğin egemenliği savı ortaya çıkmıştır.

Tarihin yeniden yazımının etkileri, Mitford gibi en baştan antidemokratik güdülerle yazanların çok ötesine geçmiştir. Aylak kalabalık, Hegel'in demokrasi tanımından Marksistlere ulaştı. Hegel'in demokrasi anlayışında aylak kalabalık, önemli bir yer tutuyordu; ona göre, demokratik siyasetin temel koşulu, yurttaşların zorunlu çalışma yükümlülüğü olmaması ve "özgür yurttaşların arasında yapılan gündelik işleri, kölelerin yapmasının gerektiğiydi".[25] Öte yandan, Marksistler aylak kalabalığı "köle üretim biçimiyle" tersinden okumuştur.

Burada bir çelişki görüyoruz: Köleliğe gösterilen ideolojik ilgi, bununla uyumlu bilimsel çalışmalarla desteklenmemiştir.[26] Köleliği öne çıkaran antidemokratlar, kölelik sorununu araştırmak yeri-

25 G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, çev. J. Sibree (New York, 1912), s. 336.

26 Eskiçağ köleliğinin ideolojik temelleri için bkz: Finley, *Ancient Slavery*, s. 11-66; Garland, *Slavery*, s. 1-14; Luciano Canfora, *Ideologie del classicismo* (1980), s. 11-19.

ne aylak kalabalıkla daha çok ilgilenmiş ve demokratik kalabalığı kötülemişlerdir.

Öte yandan, modern siyasi reformu savunurken, Eski Yunanistan örneğini canlandıran liberaller, kölelik utancının üstünde fazla durmaya niyetli değildi; demokrasiye ilişkin kararsız tavırlarında (temsili kurumların iyileştirilmesi ve yurttaşlıkla ilgili özgürlüklerin artırılmasından farklı olarak) işçi sınıfının siyasi haklarını genişletme yanlısı tutumlarında da Atina demokrasisindeki emekçi çoğunluğun rolünü vurgulamazlar.

Sonuç olarak, Atina'nın politik ekonomisiyle ilgili tuhaf bir belirsizlik ile karşılaşırız. Muhafazakârlardan çok belki de liberallerin tutumu sözü edilen belirsizliğe yol açtı. Siyasi bir reformcu ve Eski Yunan tarihinin tanınmış bir yazarı olan George Grote, Teselya ve Girit'teki serfler nedeniyle bağımlı işgücüne şöyle bir dokunur; Atina'daki kölelerden söz etmez. Grote'nin arkadaşı J.S. Mill ise Atina demokrasisinin *demokratik* özelliklerinin üstünde durmaya daha az eğilimlidir; *liberal* değerlere, Atina'da yaşamın çeşitliliğine ve bireyselliğe övgü yağdırır; bunu kültürsüz Spartalılar ile karşılaştırır; Grote'nin tarihine *Edinburgh Review*'da yazdığı kitap eleştirisinde Spartalıların: "Yunanistan'ın irsi muhafazakârları ve Tory'leri" olduğunu söyler. Bütün bunların hepsi antik dönemde köleliği ya da özgür işgücünü açıklamaktan uzaktır.

ÇALIŞMA VE "KAPİTALİZMİN RUHU"

Mekanik kalabalıktan, aylak kalabalığa geçişin 18. yüzyılda olması şaşırtıcı değil (özellikle İngiltere'de Mitford'un İngiliz anayasasına methiyesini anımsayalım). E.P. Thompson "18. yüzyıl İngiltere'si" der:

> (...) işçi ilişkilerinde niteliksel bir değişime tanıklık etti (...) işgücünün önemli bir bölümü gerçekten günlük yaşam disiplini bakımından *daha* özgürleşti, işverenini, işini ve boş zamanını seçmekte daha özgürdü, daha önceki ilk on yıllardaki bütün yaşamları fabrika ve saatin disiplinine bağlıyken, şimdi durumları söz konusu koşullara daha az bağımlı (...) Kendi kulübelerinde çalışıyor, üretim aletleri-

nin ya sahibi ya da bunları kiralıyor, genellikle küçük ve birden fazla işveren için düzensin saatlerle çalışıyor, malikâne köylerindeki toplumsal baskıdan kurtulmuş ama henüz fabrika işçisinin disiplinine tabi değiller. (...) Özgür işgücü ile birlikte eski toplumsal disiplin araçları da etkisini yitirdi.[27]

İngiliz yönetici sınıfı aylak kalabalığı nasıl değerlendirdiyse, bu gelişmeleri de öyle değerlendirdi. İngiltere'nin çalışan yoksulları "büyük boyun eğme yasası"nı ve geleneksel efendi-hizmetli ilişkisini reddediyor ve bunun yerine "yaygaracı ve isyankâr" olmayı tercih ediyor, "ister devlete karşı ayaklanma olsun, ister özel alanların talanı olsun, her türlü zararı vermeye" hazır duruma geliyor; "bu saygısız, tembel, aylak ve uçarılar yalnızca Haftada iki ya da üç Gün Çalışmak istiyor."[28]

Görüldüğü gibi, Atinalı aylak kalabalık efsanesi, aslında efendilerin hizmetkârlarla ilgili olarak çok eskiye giden bir yakınması; ama şimdi yeni toplumsal düzenin acil gereksinimlerini de içeriyor. Bu yeni düzende özgür ve mülksüz ücretli işçi, tarihte ilk kez üretim biçiminde baskın bir konuma geliyordu. Kapitalist gelişimin aynı sürecinde işgücü kavramı da başka değişimlere uğruyordu. Genellikle modern dünyanın çalışmayı o zamana kadar görülmedik ölçüde yücelterek, emekçiye bir kültürel mevki sağladığından bahsedilir; bunda "Protestan Ahlakı"nın ve Kalvenci "Tanrısal çağrı" düşüncelerinin önemli payı olduğundan söz edilir. Max Weber'in "Protestan Ahlakı" olsun ya da olmasın, "kapitalizmin ruhunun" çalışmayı yüceltmeyle ilişkilendirilmesi sağduyunun bir parçası haline gelmiştir.

Aynı zamanda kapitalizmdeki kâr etme ve işçi üretkenliğini artırma zorunluluğuyla birlikte işgücünün çok sıkı disiplin altında çalıştırılması gündeme gelmiştir; dolayısıyla sıkı çalışmanın yüceltilmesi iki ucu keskin bir kılıç gibidir. İşçiler için çalışma ideolojisi muğlak bir kavramdır; bu, onların kapitalist çalışma disipli-

27 Thompson, *Customs*, s. 38-42.

28 Daniel Defoe, *The Great Law of Subordination Considre'd; or, the Insolence and Unsufferable Behaviour of Servants in England duly enquir'd into* (1724) aktaran Thompson, *Customs*, s. 37.

nine tabi olmasının bir gerekçesi anlamına geldiği kadar kültürel konumlarının yükseltilmesi anlamına da gelmektedir. Ama belki de kapitalizmin yükselişi ile birlikte işçinin kültürel konumundaki dönüşümün en önemli öğesi, işin *üretkenlikle* birleştirilmesidir (bu konuya Weber tartışmamızda işaret ettik). Daha önce değindiğimiz gibi bu dönüşüm, John Locke'ın çalışmalarındaki "geliştirme" kavramıyla zaten oldukça açık bir biçimde görülmektedir. Çalışmanın erdemi artık işçiye ait değildir. Her şeyden önce bu, *kapitalistlerin* özelliğidir; kendileri çalıştıkları için değil, kendi mülklerini, artıdeğere pasif bir biçimde el koyan geleneksel rantiyeden farklı olarak, üretken bir biçimde kullandıkları için. "Kapitalizmin ruhununa" uygun olarak çalışmanın "yüceltilmesi" işçinin yükselen mevkisinden çok, sermayenin rantiye mülkiyeti tasfiyesiyle ilgilidir.

"Çalışma" kavramının "geliştirme" ve üretkenlik olarak ele alınması, işçiden çok, onları çalıştıran kapitalistin bir niteliğine işaret eder. Bu, "burjuva ideolojisi"nin özüdür ve "üreticilerin" işçiler değil kapitalistler olduğu, modern iktisat dilinde sürekli yeniden üretilir. İktisadi düzende üretimin piyasanın zorunluluklarına tabi olduğu; sürükleyici mekanizmanın rekabet ve kârların azamileştirilmesi olduğu, siyaseten oluşmuş mülkiyetin "iktisat-dışı" baskısının bulunmadığı, piyasanın yalnızca salt "iktisadi" zorunluluklarla işlediği, bunun da artan işçi üretkenliğini talep ettiği, söyleniyor.

Çalışmanın bu sürükleyici mekanizmasını harekete geçiren toplumsal mülkiyet ilişkilerinde işçinin tarihsel olarak özgül bir konumu var. Tabi olduğu iktisadi zorunluluklar, doğrudan yasal ya da siyasi konuma bağımlılığı getirmiyor; kapitalizmdeki mülksüz ücretli işçi yasalar önünde özgür ve eşit, evrensel oy hakkı nedeniyle de tam siyasi haklara sahip; bütün bu haklar ise sermayeyi, sömürme gücünden yoksun bırakmıyor. İşte tam da bu açıdan, Eski Yunan demokrasisi ile modern kapitalizmde, işçinin konumu arasındaki büyük fark ortaya çıkıyor.

ÇALIŞMA VE DEMOKRASİ, ESKİ VE MODERN

Modern kapitalist demokraside, toplumsal ve iktisadi eşitsizlik ve sömürü, yurttaşlığa ilişkin özgürlük ve eşitlik ile bir arada. Üreticiler kanuni olarak bağımlı ya da siyasi olarak oy verme hakkından mahrum değil. Eski demokraside de yurttaşlık kimliği, toplumsal iktisadi konumdan ayrı tutulmuştu ve orada da siyasi eşitlik, sınıfsal eşitsizlik ile bir aradaydı. Ama arada önemli bir fark var. Kapitalist toplumda üreticiler, siyasi kimliklerinden bağımsız olarak, iktisadi zorlamalara tabi. Kapitalistin işçilerinin artıdeğerine el koyma gücü, onun sahip olduğu ayrıcalıklı yasal ya da yurttaşlık konumuna bağlı değil, ama işçilerinin mülksüz olmasına bağlı. Çünkü işçiler, geçinebilmeleri için çalışma araçlarına erişmek; bu nedenle de işgüçlerini ücret karşılığı satmak zorunda. İşçiler hem kapitalistin gücüne, hem de rekabetin ve kârların azamileştirilmesinin zorunluluğuna tabi. Kapitalist toplumlarda yurttaşlık ile sınıfsal konumların ayrılmasının iki yönü var: Bir yandan, yurttaşlık hakkı, toplumsal ve iktisadi konuma bağlı değil –bu açıdan kapitalizm ile biçimsel demokrasi bir arada olabilir– öte yandan, yurttaşların eşitliği sınıfsal eşitsizliği doğrudan etkilemiyor ve böylece biçimsel demokrasi, sömürüyü temel olarak sağlam biçimde koruyor.

Bunun tersini eski demokraside görüyoruz. Orada üreticiler yasal olarak özgürdü, siyasi olarak ayrıcalıklıydı ve aynı zamanda yaşamlarını sürdürmek ve çalışma araçlarına ulaşmak için piyasaya girmek zorunda değillerdi. Modern ücretli işçiden farklı olarak, onların yurttaş olarak özgürlüğü, kapitalizmdeki gibi iktisadi zorlamalardan etkilenmiyordu. Kapitalizmdeki gibi yurttaşlık hakları toplumsal ve iktisadi konumlarınca belirlenmiyordu; ama kapitalizmden farklı olarak, sınıflar arasındaki ilişkiler doğrudan ve derinden, yurttaşlık konumundan etkileniyordu. Bunun en açık örneği yurttaşlar ile köleler arasındaki ayrımdır. Yurttaşlık, iktisadi ilişkileri başka bakımlardan da doğrudan etkiliyordu.

Atina'da demokratik yurttaşlık, küçük üreticileri büyük ölçüde, kapitalizm öncesi toplumlarda her zaman görülen, iktisat-dışı

zorunluluklardan koruyordu. Örneğin onlar, Hesiod'un bahsettiği yasal güçlerine dayanarak köylüleri sağan "armağanlara doymayan açgözlü" efendilerin taleplerine muhatap değildi; ya da Sparta yönetici sınıfının, devlet kölelerini kullanarak, askeri işgale benzeyen doğrudan baskısından uzaktı; ya da lordların askeri ve kanuni güçlerine dayanarak köylülere yüklediği ortaçağ feodal yükümlülükleri gibi zorunluluklarla da karşı karşıya değildiler; devletteki konumlarına dayanarak mülk edinilen Avrupa mutlakıyetçi rejimlerindeki gibi vergi yükümlülükleri de yoktu, vb. Üreticiler bütünüyle "iktisadi" zorunluluklardan özgür olduğu sürece, siyasi konuma dayanan mülkiyet, kazançlı bir kaynak olmayı sürdürdü; bu ya özel mülk edinmenin bir aracı oldu, ya da tersine, onları sömürülmekten korudu; ve bu bağlamda, Atinalı yurttaşın, yurttaşlık hakları, doğrudan iktisadi sonuçları olan, çok değerli bir kazanımdı. Siyasi eşitlik yalnızca toplumsal ve iktisadi eşitsizlikle bir arada var olmadı, bu eşitsizliği önemli ölçüde düzeltti ve demokrasi "biçimsel" olmaktan gerçek olmaya çok daha yakındı.

Eski Atina'da köylü ve zanaatkâr için yurttaşlığın önemli sonuçları oldu. Tabii eğer kölelerin ve kadınların yasal konumunda bir değişiklik olabilseydi, bu bütün toplumu değiştirebilirdi. Feodalizmde yasal ayrıcalıklar ve siyasi haklar, var olan toplumsal mülkiyet ilişkilerini dönüştürmeden, yeniden dağıtılamazdı. Yalnızca kapitalizmde, sermaye ile işçi arasındaki mülkiyet ilişkilerine dokunulmadan, yurttaşlık ve siyasi hakların demokratikleştirilmesi mümkün oldu.

Bununla birlikte kapitalizmin "biçimsel" anlamda bile demokrasiyi yaşatabileceği her zaman aşikâr değildi. Kapitalist mülkiyet ilişkilerinde mülkiyet, ayrıcalıklardan ayrılmaya başlayınca; özgür işgücü henüz sanayi kapitalizminin disiplinine bütünüyle tabi olmamışken ve tümüyle mülksüzleşmemişken, Avrupa'nın yönetici sınıfları, çalışan kalabalıkların yol açabileceği tehlikeleri düşündükçe bayağı tasalanıyorlardı. Uzun bir süre tek çözümün, yönetenler ile üreticiler arasında, siyasi ayrıcalıklara sahip mülk sahibi seçkinler ile oy hakkı bulunmayan çalışan kalabalıklar arasındaki ayrımın korunması olduğunu düşündüler. Siyasi hakların, en

sonunda çalışan sınıflara tanınması, ancak uzun mücadelelerden sonra mümkün olabildi.

Bu arada, bütünüyle yeni bir demokrasi kavramı, Eski Yunan düşüncesini bir kenara itti. Bu yeniden tanımlama sürecinin amacı ve etkisi demokrasinin anlamının *sulandırılması* idi. Bu süreçteki kritik an Amerika Birleşik Devletleri'nin kurulmasıdır (bunu gelecek bölümde ele alacağım). Ne var ki, çalışan kalabalıklara oy hakkının tanınmasıyla ilgili olarak Avrupa ve Amerika'nın yönetici sınıflarının korkuları gerçekleşmedi; çünkü kapitalist toplumda siyasi hakların, eski demokrasideki yurttaşlık hakları gibi bir anlamı yoktu. Tabii ki, biçimsel demokrasinin ve genel oy hakkının elde edilmesi çok önemli tarihsel ilerlemeleri gösterir; ama kapitalizm, yöneticile ile üreticilere ilişkin çok eski zamanlardan beri süregelen soruna yeni bir çözüm getirdi. Artık ayrıcalık ve çalışma için, mülk sahibi yöneticiler ve çalışan tebaa olarak siyasi bir ayrıma gerek yoktu; çünkü şimdi demokrasi biçimsel olarak ayrı bir "siyasi" alanla sınırlandırılıyor, "ekonomi" ise ayrı kurallar izleyen başka bir alan oluyordu. Yurttaş kitlesinin büyüklüğü sınırlandırılamadığına göre, yurttaşlığın kapsamı, anayasal sınırlar olmaksızın bile, daraltılabilirdi.

Eski demokrasi ile modern kapitalizmdeki çalışmanın konumunu karşılaştırdığımızda, akla bazı anlamlı sorular geliyor: Salt "iktisadi" gücün, siyasi ayrıcalığın yerini aldığı bir sistemde, yurttaşlığın anlamı nedir? Çok farklı bir bağlamda, eski demokrasideki gibi yurttaşlığın anlamlı hale getirilmesini ve çalışan yurttaşın konumunun yeniden iyileştirilmesi için neler gerekir?

BÖLÜM 7

Demos'a Karşı "Biz Halk Olarak": Antikten Moderne Yurttaşlık Anlayışı



Antik demokrasi kavramı, alt sınıflara eşsiz bir yurttaşlık konumu tanıyan, özellikle daha önce görülmemiş bir oluşum olan köylü-yurttaşı yaratan, tarihsel bir deneyimden ortaya çıktı. Modern demokrasi kavramının tümü, en azından büyük bölümü, en belirgin şekilde Anglo-Amerikan geleneğiyle örneklenen farklı bir tarihsel yörüngeye aittir. Solon ve Cleisthenes reformları gibi antik demokrasiye giden yol boyundaki dönüm noktaları, *demos*'un (halkın) yurttaşlığa terfi etmesindeki çok önemli anları temsil eder. Diğer tarih içinde ise, Atina demokrasisinden değil de Avrupa feodalizminden ortaya çıkan ve liberal kapitalizmle doruğa ulaşan başlıca kilometre taşları Magna Carta ve 1688, varlıklı sınıfların yükselişine işaret eder. Bu durum, köylülerin, kendilerini lordların siyasal baskılarından kurtarması sorunu değil, lordların kendi bağımsız güçlerini monarşinin isteklerine karşı kabul ettirmeleridir. Bu sınırlandırılmış yönetim anlayışı, güçler ayrılığı vb. gibi uygar anayasal ilkelerin kökenidir. Bu ilkeler "demos egemenliğinin" toplumsal içeriğinin ve demokrasinin merkezi ölçütünün –zengin ile yoksul arasındaki güç dengesi gibi– yerini almıştır. Eğer köylü-yurttaş ilk tarihsel dramın en tipik figürüyse, ikincisinde bu feodal baron ve aristokrat Whig'dir (liberal).

Eğer *yurttaşlık* antik demokrasinin kurucu kavramıysa, öbürünün temel ilkesi, muhtemelen, *lordluktur.* Atina yurttaşının, *efendisi yoktu*, hiçbir ölümlünün hizmetçisi değildi. Hiçbir lorda hizmet veya itaat borcu olmadı, ne de emeğini boşa harcayarak angaryayla bir despotu zenginleştirdi. Yurttaşlığının gerektirdiği özgürlük, *eleutheria, demosun, lordluktan bağımsız* olmasıydı. Buna karşı, Magna Carta, efendisi olmayan *demosun* değil, efendilerin kendi feodal ayrıcalıklarını pekiştiren ve lordluğun özgürlüğünü, kraliyet iktidarından ve halk yığınlarından bağımsızlıklığını kabul ettiren bir sözleşmeydi. Benzer biçimde, 1688 de, mülk sahibi beylerin ayrıcalıklarını, mülklerini ve hizmetçilerini keyiflerince kullanma *özgürlüğünü* temsil ediyordu.

Şüphesiz, monarşilerin tecavüzüne karşı, aristokrat ayrıcalıkların kabul ettirilmesi, modern demokrasi kavramının türediği "halk egemenliği" geleneğini ortaya çıkardı; fakat söz konusu "halk", *demos* değil, monarşi ile kitleler arasındaki kamu alanında yer alan, dışarıya kapalı bir siyasal ulusu oluşturan, ayrıcalıklı tabakaydı. Buna karşılık, Atina demokrasisi köylüleri yurttaşa dönüştürerek, yönetenler ile üretenler arasındaki yılların karşıtlığını yok etme etkisi yaparken, modern Avrupa'nın ilk zamanlarında "halk egemenliğinin" kurucu öğesi, yöneten toprak sahibi lordlar ile onlara bağımlı köylüler arasındaki ayırım oldu. Öte yandan, iktidarın parçalanması ve Avrupa feodalizmini oluşturan lordluğun gücüyle, feodal ilkelere göre monarşi ve merkezleştirici devletin dizginlenmesi, yeni tür bir "sınırlı" devlet gücünün temeli olacaktı. Bu aynı zamanda ileride demokratik ilkeler diye adlandırılacak anayasacılık, temsiliyet ve bireysel özgürlüklerin de kaynağıydı. Diğer yandan, feodal lordluk madalyonunun öbür yüzü, bağımlı köylülüktü. Feodal lordlar topluluğundan ortaya çıkan "siyasal ulus", herkese açık olmayan yapısını ve üretici sınıflar de siyasi olarak ikincil konumlarını korudu.

İngiltere'de, bu seçkin siyasal ulusu, parlamento temsil ediyordu. Sör Thomas Smith'in 1560'ta yazdığı gibi "(parlamento) otoritenin tüm gücüne sahipti; hem kafa, hem vücut olarak. Hangi

rütbede veya nitelikte olursa olsun, Prensten (Kral veya Kraliçe olsun) İngiltere'nin en alt tabakasından bir kişiye kadar, ya bizzat ya da temsili bir şekilde, tüm İngilizler oradadır. Ve parlamentonun onayı, her insanın onayı demektir."[1] Kayda değer nokta, temsilcisine oy verme hakkı olmayan kişilerin parlamentoda "hazır bulunmuş" sayılmasıdır. Kendisinden önce ve sonra gelenler gibi Thomas Smith mülkiyet sahibi azınlığın tüm halkı temsil etmesini doğal sayıyordu.

"Ulus" kavramı "halk yığınlarını" içine alacak kadar genişlediğinde, siyasal ulusun artık göreceli olarak az sayıda varlıklıyla sınırlanmadığında bile parlamentonun üstünlüğü öğretisi halkın iktidarının aleyhine çalışacaktı. Örneğin günümüz İngiltere'sinde siyaset, egemen parlamentonun özel alanıdır. Parlamento, seçmenine karşı temelde sorumlu olabilir ama "halk" gerçekten *egemen* değildir. Tüm niyetlere karşın, parlamentonun dışında *siyaset*, en azından meşru siyaset, yoktur. Gerçekten de, "ulus" kavramı daha fazla kapsayıcı oldukça muhafazakârdan ılımlı İşçi Partisi'ne kadar tüm baskın ideolojiler, parlamentonun dışındaki dünyayı siyaset dışı bırakmakta "parlamento dışı" siyaseti meşruiyetin dışına itmektedir. Bu sürece paralel olarak, parlamentonun gücü, yürütmede artan bir sekilde yoğunlaşmakta, daha çok bir hükümet, hatta başbakanlık egemenliği yaratılmaktadır.

Modern İngiltere'nin ilk zamanlarında, özellikle James Harrington, Algernon Sidney ve Henry Neville'in çalışmalarından, ilk bakışta bu baskın parlamenter geleneğe karşı duruyormuş gibi görünen bir siyasi düşünce akımı ortaya çıktı. Bu siyasi okul, klasik cumhuriyetçilik diye bilinen kuramsal akımdı; kendine, "liberal demokrasiyle" ilişkilendirdiğimiz pasif, sadece bireysel haklardan yararlanan yurttaşlık kavramı yerine, bir ortak yarar peşinde koşan aktif yuttaşlar topluluğu anlayışını temel aldı, ya da almış gibi göründü. Ancak James Harrington gibi eski cumhuriyetçilerin "liberal" çağdaşlarıyla aynı görüşte oldukları temel

1 Sör Thomas Smith, *De Republica Anglorum*, ed. Mary Dewar (Cambridge 1982), s.79.

bir nokta var: Siyasal ulus anlayışının herkese açık olmaması.[2] Aktif yurttaşlık, varlıklı erkekler için ayrılacaktı ve sadece kadınları değil, Harrington'un ortaya koyduğu gibi "kendi kendini yaşatacak parası" olmayanları, yani yaşamları başkaları için çalışmaya bağlı olanları da dışarıda bırakmalıydı. Bu yurttaşlık kavramının özünde varlıklı seçkinler ile emekçi yığınlar arasındaki ayırım vardı. Bu tip cumhuriyetçilerin, antik modeller ararken Sparta veya Roma'nın aristokrat ("karışık") anayasasını, Atina'nın demokrat anayasasına yeğlemeleri şaşırtıcı değildir.

Gerçekten de, İngiliz klasik cumhuriyetçiliğinin özündeki, varlıklı seçkinler ile emekçi yığınlar arasındaki böylesi bir ayırım, Locke'çu liberalizmden daha mutlaktır ve ona indirgenemez. Harrington, feodalizmin artık hüküm sürmediği bir topluma uygun olan siyasal ilkeleri ortaya koyduğunda, feodalizmin bütün ilkelerinden vazgeçmedi. Hatta onun yurttaşlık kavramının, belli önemli bakımlardan, feodalizm ilkelerini model aldığı bile söylenebilir. Bir taraftan, feodal lordlar ile bağımlı köylüler arasında olduğu gibi farklı toprak mülkiyeti biçimleri arasındaki siyasal ve yasal ayrılıklar, yani bağımlı mülkiyet kategorisi artık olmayacaktı. Öte yandan tüm toprak mülkiyeti kanuni ve siyasi olarak ayrıcalıklı oluyor; mülkiyet hâlâ siyasi ve askeri statü olarak tanımlanıyordu. Başka bir deyişle mülkiyet, hâlâ feodal lordluğu oluşturan iktisadi, siyasi ve askeri gücün kaçınılmaz birliği ile nitelendirildi.

Bu açıdan, klasik cumhuriyetçilik daha, kurumsallaştırıldığında çağdışıydı. İngiltere'deki toprak sahipliği zaten *kapitalist* bir biçim alıyordu. İktisadi güç artık yasal, siyasal ve askeri statüye bağlı değildi. Servet, artan bir şekilde rekabetçi piyasanın zorunluluklarına ve mülkiyetin *verimli* bir biçimde kullanılmasına bağlıydı. Burada, John Locke'un mülkiyet ve tarımsal "ilerleme" kavramı güncel gerçeklere daha yakındır.[3] Locke'un kendisi demokrat değildi ama onun mülkiyet modeli, siyasal ulusa üyeliğin sınırla-

2 Cumhuriyetçiler ile Whig'ler, veya en azından daha radikal kanat, arasındaki 17. yüzyıl siyaset farklılıkları, uygulamada her zaman açık değildi.

3 Bkz. Neal Wood, *John Locke and Agrarian Capitalism* (Berkeley ve Los Angeles 1984).

malarının genişletilmesine daha yatkındı.[4] Basit bir şekilde ortaya koymak gerekirse, varlıklı sınıfların iktisadi gücü yasal, siyasal ve askeri, yani "ekonomi dışı" statüye bağlı olmaktan çıktığı zaman, siyaset üzerindeki tekel, artık seçkinler için vazgeçilmez değildi. Buna karşılık, tüm yasal ve siyasal "süslemeleriyle" (Marx'ın bir keresinde dediği gibi), kapitalizm öncesi mülkiyet kavramının egemen olduğu çatının altında, kapitalist "iktisadi" ve "siyasi" ayrışma nedeniyle mümkün olan "biçimsel" eşitlik, bırakın arzu edilir olmayı (kelime anlamıyla) *düşünülemezdi* bile.

KAPİTALİZM VE DEMOKRATİK YURTTAŞLIK

Siyasal ayrıcalıkların yararları, yerini katıksız "iktisadi" avantaja bırakmasıyla, kapitalizm, gücün düzlemini *lordluktan, mülkiyete* çevirerek halkın statüsünü daha az göze çarpar hale getirdi. Bu, sonuçta yeni bir demokrasi biçimini mümkün kıldı. Klasik cumhuriyeçilik, varlıklı seçkinler ve emekçi yığınlar sorununu, yurttaş kitlesinin kapsamını sınırlayarak çözdü (aynı Atina oligarşisinin yapacağı gibi). Kapitalist veya liberal demokrasi ise yurttaşlığın kapsamını, onun gücünü sınırlayarak genişletecekti (Romalıların yaptığı gibi). Birisi varlıklı sınıfların, emekçi yığınları yönettiği, aktif ama herkese açık olmayan bir yurttaşlık önerirken, öbürü kapsayıcı ama büyük ölçüde pasif bir yurttaş kitlesini amaçladı. İkincisi hem seçkinleri, hem yığınları içeriyordu ama yığınların yurttaşlık açısından hareket alanı dar olacaktı.

Kapitalizm siyasal alanı başka yönlerden de dönüştürdü. Sermaye ile emek arasındaki ilişkinin, yasal ayrıcalık ya da engeller, sıkı kurallara bağlı haklar veya sorumluluklar olmaksızın, şeklen özgür ve eşit bireyler arasında olduğu varsayılır. Bireyin kolektif

4 Locke'u demokrat gibi betimleme girişimlerinin güçlü bir eleştirisi için, bkz. David McNally, "Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs", *History of Political Thought*, 10 (1) (1989), s. 17-40. Ben, benzer yorumlara karşı şu kaynaklarda da tartıştım: "Locke against Democracy: Consent, Representation and Suffrage in the *Two Treatieses*", *History of Political Thought*, 13 (4) (1992), s. 657-89, ve "Radicalism, Capitalism and Historical Contexts: Not Only a Reply to Richard Ashcraft on John Locke", *History of Political Thought*, 15 (3) (1994).

kurumlardan ve kimliklerden koparılması İngiltere'de çok erken başladı (örneğin Sör Thomas Smith'in tanımına göre: "Uzlaşma ve anlaşmayla bir araya gelen özgür insan yığınlarından oluşan toplum"[5] anlayışı ile bireysel psikolojiye dayanan açıklamalar Hobbes ve Locke'dan Hume ve ötesine kadar Britanya toplumsal düşünce geleneğinde vardır). Kapitalizmin yükselişi de bireyin geleneksel, kolektif, kurallara bağlı ortak kimlik ve sorumluluklarından (bireysel mülkiyeti söylemeye gerek yok) artan bir şekilde koparılması olarak ortaya çıktı.

Geleneksel bağlarından ayrılmış bireyin oluşumunun, tabii ki olumlu yanları da oldu. Bunun özgürleştirici sonuçları liberal öğretinin kurucu öğesi (miti?) egemen birey kavramıyla vurgulanır. Fakat bunun bir de öbür yanı vardı. Bir anlamda, egemen bireyin yaratılması, "emekçi kitlelerce" ödenen siyasal hayata girişin bedeliydi. Daha keskin hatlarıyla ortaya koymak gerekirse, kapitalizme ve en sonunda yurttaş kitlesine katılacak modern, "özgür ve eşit" ücretli emekçiliğe yol açan tarihsel süreç, köylüleri geleneksel ve ortak haklarıyla birlikte, hem mülklerinden, hem toplumlarından koparan süreçle aynıydı.

Şimdi kısaca bunun ne demek olduğunu ele alalım. Kapitalizm öncesi toplumlarda köylü, modern ücretli emekçiden farklı olarak, kendine yeterli üretimin ve emeğinin aracısı olan toprağın mülkiyetine sahipti. Bu, devletin veya toprak sahibi lordun emeği sömürü kapasitesinin yasal, siyasal ve askeri statü biçimindeki baskı gücüne bağlı olması demekti. Köylülerin maruz kaldıkları başlıca sömürü yöntemleri olan vergi ve kira, genellikle borç köleliği, serflik, zorunluluk ilişkileri, angarya emek yükümlülüğü gibi çeşitli kanuni ve siyasal bağımlılıklar şeklini aldı. Aynı şekilde, köylülerin, soylu toprak sahiplerinin ve devletin sömürmesine karşı koyma kapasiteleri, büyük oranda kendi siyasal örgütlenmeleri-

5 Smith, *De Republica Anglorum*, s. 57. Bu bağlamda Smith'in tanımını kendi çağdaşı Jean Bodin'le karşılaştırmak ilginçtir. Bodin, *Six Books of Commonwealth* kitabında birey olarak özgür insanları değil, "aileleri, kurumları, ya da kolektif kurulları" ülkenin kurucu öğeleri olarak ele alır; bu ise kolektif kurum ve kimliklerin siyasal hayatta belirgin rol oynadığı Fransa gerçeğini yansıtır.

nin, özellikle köy toplumunun, gücüne bağlıydı. Köy toplumunun yetkilerini genişleterek daha yüksek seviyede siyasal bağımsızlığa ulaşmayı başardıkları oranda, örneğin kendi yerel yargı yetkilerini kabul ettirerek ya da toprak sahibi lordun temsilcilerini kendi yerel yargıçları ile değiştirerek, köylüler sömürüye karşı koyma açısından iktisadi güçlerini genişletti. Ancak, köy toplumu zaman zaman ne kadar güçlü hale gelirse gelsin, genellikle köylü özerkliğinin önünde yenilmez bir engel vardı: Devlet. Köy, neredeyse her yerde devletin dışındaymış gibi kalıp onun yabancı gücüne maruz kalırken, köylü, yurttaş kitlesinin dışında tutuldu.

Burada, Atina demokrasisi yegâne istisnayı temsil eder. Sadece burada devlet ile köy arasındaki engel kırıldı ve köy etkili bir şekilde devletin kurucu birimi olup köylü-yurttaş ortaya çıktı. Atinalı yurttaşın, yurttaşlık konumu *deme* denilen köylerden oluşan coğrafi birime üyeliğine dayanıyordu. Deme'nin polisin (kent devletinin) kurucu birimi olarak Cleisthenes tarafından kurulması, kritik açıdan demokrasinin temeliydi. Bu, doğuştan gelen farklardan soyutlanmış, aristokrasi ve *demos*'a ortak olan bir halk kimliği yarattı. Bu, bir deme adı olan *demotikon*'un, *patronymik*'ten ayrı olarak (ama uygulamada, özellikle aristokraside onun yerini almadan), Atinalı yurttaşlar tarafından benimsenmesiyle simgelendi. Ama daha temelde, Cleisthenes'in reformları "Atina kırsal bölgesini siyasallaştırarak, siyasal kimliği köklendirdi."[6] Bu reformlar, başka bir deyişle, köyün devlete, köylünün de halk topluluğuna katılmasını temsil etti. Bu siyasal konumun iktisadi sonucu, köylülerin kira ve vergi şeklindeki "ekonomi dışı" sömürüden olağanüstü derecede özgürleşmesiydi.[7]

Buna karşıt ortaçağ köylüleri, katı bir şekilde devletten soyutlanmış ve buna uygun biçimde iktisat dışı artı-ürün sömürüsüne daha fazla maruz kalmıştır. Köy kurumları ve dayanışmaları, soylu toprak sahiplerine ve devlete karşı biraz koruma sağlayabildi (an-

6 Robin Osborne, *Demos: The Discovery of Classical Attika* (Cambridge, 1985), s. 189.

7 Bu konuda daha fazlası için, bkz. E.M.Wood, *Peasant-Citizen and State: The Foundation of Athenian Democracy*, (Londra, 1988), s. 101-7.

cak bu, lorda kontrol aracı olarak da hizmet edebildi, feodal beylerin mahkemelerinde olduğu gibi), ama devletin kendisi yabancıydı ve feodal lordların dışarıdan koruyucusuydu. Feodal "egemenlik bölüşümü" yerini daha merkezi devletlere bıraktıkça, bu siyasal alanın dışarıya kapalılığı, siyasal ulusun ayrıcalıklarıyla sürdü.[8] En sonunda, feodal ilişkiler yerini kapitalizme bıraktıkça, özellikle İngiltere'de, köylü ile soylu toprak sahibi arasındaki köy toplumunun, aracılığı bile kayboldu. Üretim, toplumsal düzenlemelerin, malikâne mahkemeleri olsun, köy toplumu olsun, dışına düştükçe, birey ve mülkiyeti köy toplumundan koparıldı (bu sürecin en belirgin örneği İngiliz açık alan sisteminin, kapatmayla yani toprakların etrafının çitlenmesiyle, değiştirilmesidir). Geleneksel ortakçılık, kişisel olmayan piyasa rekabetine açık iktisadi kira sözleşmesi ilişkisine dönüştü. Küçük üreticiler geleneksel, ortak arazileri kullanma haklarını yitirdi. Ya kovulma yoluyla ya da rekabetin iktisadi baskısıyla, artan bir şekilde topraktan koparıldılar. En sonunda, toprak sahipliğinin az sayıda kişinin elinde toplanmasıyla, köylülük yerini, bir taraftan büyük toprak sahipliğine, diğer taraftan da topraksızların ücretli işçiliğine bıraktı. Sonuçta, bireyin "özgürleşmesi" tamamlanmıştı. Kapitalizm, emekçi kitlenin "iktisat dışı" kimliğine kayıtsızdı ve bu "iktisat dışı" farklılıklar, bireylerin her türlü kişisel ve toplumsal kimliklerinden ayrılmış, birbiri yerine kullanılabilir işçiye dönüştüğü emek piyasası içinde yok oldu.

En sonunda yurttaşlar topluluğuna katılan "emekçi kitle", mülksüz, toplumsal dayanışmalarından koparılmış yalıtılmış bireylerin bir toplamı oldu. Tabii ki, geleneksel katı kimliklerin ve yasal eşitsizlikerin erimesi, o zamanın "özgür ve eşit" bireyleri için bir aşamayı temsil etti. Yurttaşlık onlara yeni güç, hak ve özgürlükler getirdi. Ancak onların kayıp ve kazançları hesaplanırken, onların yurttaşlık hakkı olarak sahip olduğu siyasal alanın *değe-*

8 Ortaçağ ve modern Avrupa'nın ilk zamanlarındaki köylü, lord ve devlet ilişkilerinin bir tartışması için, bkz. Robert Brenner, "The Agrarian Roots of European Capitalism", T.H. Aston ve C.H.E Philpin, ed, *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Cambridge, 1985), s. 213-327.

rinin düşürüldüğünü hatırlamalıyız. "İktisadi" ile "siyasi" arasındaki yeni ilişki yurttaşlığın önemini azalttı. Önceki kanuni ayrıcalığın ve siyasal tekelciliğin yerini iktisadi avantaj aldı; onu, özel mülkiyetin ve pazarın katıksız iktisadi alanına taşıdı. Kapitalist toplumsal ilişkilerin gerektirdiği yurttaşlığın değerinin azalması, modern demokrasinin temel niteliklerinden biridir. Bu nedenle, liberal öğretinin biçimsel yurttaşlığı üreten tarihsel gelişmeleri, özgürlüklerin artırılması –yani bireyin, keyfi devletten, geleneksel ve katı hiyerarşilerin sınırlarından, toplumsal baskılardan veya geleneklerin sınırlamalarından özgürleşme– olarak ele alması mazur gösterilemez bir tek taraflılıktır.

Yurttaş ile yurttaşlar topluluğu ya da *ulus* arasındaki modern ilişkilerin ideolojik etkilerini değerlendirebilmek için "hayali topluluğun" ne ölçüde yurttaşın gündelik yaşamıyla çelişen kurgusal ve mitolojik bir soyutlama olduğunu anlamamız gerekir.[9] Ulus, insanların yaşamlarını ülkeleri uğruna feda edeceği kadar gerçek olabilir. Öte yandan, ulus soyutlaması, insanların hayatındaki en yakın toplumsal ilişklileri yok sayan ya da gizleyen ideolojik bir araç olabilir. Böylece birey ile ulus katmanı arasında yer alan, işyerinde, yerel topluluklarda veya ortak sınıf deneyimlerindeki gibi dayanışmaları parçalayıcı, meşruiyetini yok edici ve siyasetin dışına dışına itici bir işlev görebilir. Siyasal ulus ayrıcalıklı ve dışarıya kapalı olduğu zamanlarda, "ulus" büyük oranda toprak aristokrasisi içindeki gerçek çıkar toplumuna denk düşüyordu. Modern demokrasilerde, yurttaş toplumu, toplumsal eşitsizliği ve çatışan çıkarları bağdaştırmaya çalışır; bu amaçla kullanılan, yurttaşlarca paylaşılan "ortak çıkar ya da yarar" kavramı oldukça soyuttur.

Burada, gene antik demokrasi ile karşıtlık çarpıcıdır. Deme'ye göre kurulan demokratik polis, Aristoteles'in *Nicomachean Ethic*'de belirtiği *doğal* toplumun üstüne inşa edildi. Bu "gerçek toplum"un, gerçek siyasal sonuçları köylünün yurttaşlığında görülür. Yurttaş toplumu ile toplumsal yaşamın gerçekleri arasın-

9 "Tasavvur edilen toplum" olarak ulus üzerine, bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londra, 1983).

daki çelişki, Atina demokrasisinde, modern demokratik devlette olduğu kadar önemli değildi. Modern liberal demokrasinin Yunan demokrasisiyle ortak bir yanı vardı; bu da yurttaş kimliğinin, sosyoekonomik statüden ayrılması, biçimsel siyasal eşitlik ile sınıf eşitsizliğininin yan yana var olmasına izin verilmesiydi. Ancak bu benzerlik, iki çeşit demokrasi arasındaki, temelden farklı "siyasal", "toplumsal" ve "iktisadi" düzlemler arasındaki ilişkilerde yansıyan derin farklılıkları gizlemektedir.

Atina demokrasisinde, 6. bölümde savunduğum gibi, yurttaşlık hakkı sosyoekonomik statü tarafından belirlenmiyordu; ama sömürü gücü ve sınıflar arası ilişkiler, demokratik yurttaşlıktan doğrudan doğruya etkilendi. Atina'da demokratik yurttaşlık, küçük üreticilerin, özellikle köylülerin, "iktisat dışı" sömürüden büyük ölçüde kurtulması anlamına geliyordu. Aynı zamanda, kapitalizmdeki işçilerden farklı olarak, mülk sahibi olmamanın katıksız "iktisadi" baskısı altında değillerdi. Siyasi ve iktisadi özgürlük ayrılmazdı; *demos*'ta siyasi statü ve toplumsal sınıf (sıradan insan ya da yoksul) anlamındaki ikili bir özgürlük vardı. Siyasal eşitlik yalnızca toplumsal ve iktisadi eşitsizlikle birlikte var olmadı, toplumsal eşitsizliği önemli ölçüde değiştirdi. Bu anlamda, Atina'daki demokrasi "biçimsel" değil, özünde anlamlıydı.

Kapitalist demokraside, yurttaş statüsü ile sınıfsal konumu arasındaki ayrılık iki yönde işler: Toplumsal ve iktisadi durumu yurttaşlık hakkını belirlemez ve kapitalist demokraside, demokratik olan budur. Ancak kapitalistin, işçilerin artı-emeğini sömürme gücü, ayrıcalıklı yasal veya yurttaşlık konumuna bağlı olmadığı için, yurttaşlık hakları bakımından eşitlik, sınıf eşitsizliğini doğrudan etkilemez veya değiştirmez ve bu, kapitalizmdeki demokrasiyi sınırlandırır. Sermaye ile emek arasındaki sınıf ilişkisi, yasalar önünde eşitlik ve evrensel oy verme hakkıyla birlikte var olur. Bu anlamda, kapitalist demokrasideki siyasal eşitlik, sadece sosyoekonomik eşitsizlikle birlikte var olmakla kalmaz, sistemi temel olarak bozmaz.

DEMOKRASİNİN AMERİKALILARCA YENİDEN TANIMLAMASI

Kapitalizm, böylece, toplumsal eşitsizlikle yan yana var olabilen ve "seçkinler" ile "emekçi kitleler" arasındaki ilişkiye dokunmayan, yurttaşların arasında eşitliğin olduğu "biçimsel demokrasi" nin kurulmasını mümkün kıldı. Ancak, söylemeye gerek yok ki, "biçimsel demokrasinin" kavramsal *olasılığı* onu tarihsel bir gerçeklik yapmadı; Uzun ve çetin mücadelelerin sonucunda "halk" genişleyerek, emekçi kitleyi ve kadınları kapsamaya başladı. Garip bir gerçektir ki, Anglo-Amerikan siyasal kültürünün baskın ideolojilerinde, bu mücadeleler demokrasi tarihindeki temel kilometre taşları konumunda değildir. İngilizce konuşanların liberalizm listesinde, modern demokrasiye giden ana yol Roma'dan, Magna Carta'dan, Dilekçe Hakkı'ndan ve Şanlı Devrim'den geçer; Atina'dan, Leveller'den, Digger'den ve Chartism'den değil. Bu sadece tarihsel kayıtların kazananlarca yazılması da değildir; eğer 1688 (Şanlı Devrim), Leveller ve Digger'leri değil de kazananları temsil ediyorsa, tarih demokrasinin kaybettiğini kayıt etmeliydi.

Amerikan deneyimi bu noktada çok önemliydi. İngiliz liberalleri (Whig), uzun zamandan beri, parlamentonun yükselişini, *demokrasinin* zaferi olarak ilan etmekten, kutlamaktan memnundu. Ancak, Amerikalıların böyle bir olanağı yoktu. Yeni cumhuriyetin şeklini belirleme savaşımında antidemokratların kazanmasına rağmen, kuruluş aşamasında bile kitle demokrasisine doğru güçlü bir istek gelişmekteydi ve zafer ancak böyle tamamlanabilirdi. Yine burada da, baskın ideoloji yöneten seçkinler ile yönetilen kitleleri böldü. Federalciler, mümkün olsaydı, dışa kapalı bir siyasal ulus ve mülkiyet sahibi yurttaşların aristokrasisini isterdi –özellikle de toprak mülkiyetinin ayrıcalıklı yasal-siyasal-askeri bir konum sağlamasının sürmesini yeğlerdi. Ama sömürgelerdeki iktisadi ve siyasi gerçekler bu seçeneğin önünü kapamıştı. Meta değiş tokuşuna dayanan ve mülk edinmenin yalnızca "iktisadi" biçimlere büründüğü bu ekonomide, mülkiyet, geri dönüşsüz biçimde iktisat dışı "süslerini" kaybetti; böylece siyasal ayrıcalıklı mülkiyet sahibi ile oy verme hakkı olmayan emekçi kitleler arasındaki keskin ayırım

yıkıldı. Ve devrimle sonuçlanan sömürgeci deneyimi, siyasal olarak etkin bir topluluk yarattı.

Federalciler bunun sonucunda, hiç görülmemiş bir uğraşla karşı karşıya kaldı. Yaygınlaşan demokratik oy verme hakları ve artan etkin yurttaşlık sürecinde, seçkinler ile kitleler arasındaki ayrılıktan, kurtarabildiklerini kurtarmak durumundaydılar. Şimdi, genellikle Birleşik Devletler demokrasisinin, kadınları dışlaması, kölelere eziyeti, yerlilere karşı soykırımcı sömürgeciliği nedenleriyle daha temelinden, özürlü olduğu kabul edilmektedir. Bu kadar belirgin olmayan ise demokratik yurttaşlık fikrinin "Kurucu Babalar"ca tanımlandığı şekliyle içerdiği antidemokratik ilkelerdir. Anayasanın kuramcıları, artık yurttaş kitlesini dışlamanın olanaksız olduğu bir ortamda, hem halkın gücünü hesaba katan, aynı zamanda da onu sınırlayan kurumlar tasarlamakla ilk deneye başladılar. Etkin ve herkesi kapsamayan bir yurttaşlık seçeneği olmadığı için, kapsayıcı ancak edilgen ve siyasal güçleri sınırlı bir yurttaş kitlesi yaratılmalıydı.

Federalcilerin ideali, zenginlik ile cumhuriyetci erdemi birleştiren bir aristokrasi yaratmak olabilirdi (bu ise en sonunda, sadece varlıklıların egemenliğiyle sonuçlanacak bir idealdi); ama pratikte onların görevi, mülk sahibi oligarşiyi, halk kitlesinin seçim desteğiyle korumaktı. Bu aynı zamanda Federalcilerin bir ideoloji üretmesini, özellikle de demokrasiyi, oligarşi projelerindeki belirsizlikleri maskeleyecek şekilde yeniden tanımlamalarını gerektirdi. ABD'de, demokrasinin modern tanımı yapan antidemokrat galipler, halkın gücünün sulandırılmasını, demokrasinin temel bir öğesi haline getirdi. Amerikan siyasal kurumları her yerde taklit edilmedi ama Amerikan deneyi bu evrensel mirası bıraktı.[10]

Bir önceki bölümde, ayakkabıcıların, demircilerin, zenginlerin ve yoksulların, siyasal hükümler vermesine izin veren Atina uygu-

10 Bu model ve uygulamalarının aydınlatıcı bir tartışması için, bkz. Peter Manicas, "The Foreclosure of Democracy in America", *History of Political Thought*, 9 (1) (1989), s. 137-160. Anayasa tartışmalarında Federalcilerin görüşleri üzerine, bkz. Gorden S. Wood, *The Creation of the American Republic*, 1776-1787 (New York, 1972).

lamasından söz eden Platon'un *Protagoras*'ından alıntı yapmıştım. Bu alıntı, *isegoria*'nın demokratik ilkesini öne çıkarır; buna göre, sadece özgürlük değil, aynı zamanda ifade hakkının eşitliği önemlidir; işte bu, Atina demokrasisinin özünü tanımlar. Bu noktada, karşıt olarak, Alexander Hamilton'un kaleme aldığı *Federalist* no. 35'ten bir alıntı yapalım:

> Halkın tüm sınıflarının, her sınıfın insanlarınca gerçekten temsil edilmesi fikri tamamen düşseldir. (...)Makinelerle uğraşanlar ve imalatçılar, birkaç istisnanın dışında, her zaman kendi mesleklerinin ve iş alanlarının üyeleri yerine, tüccarlara oy verme eğiliminde olacaklar. (...) Kendilerine ne kadar güvenseler de, çıkarlarını tüccarların daha iyi koruyacağının farkındalar. Sağduyularıyla kendi yaşam alışkanlıklarının ve en büyük doğal kabiliyetlerinin bile bilinçli bir mecliste yer almaya yetmeyeceğini, bu açıdan önemli olan belirli donanımları edinmediklerini, bilirler.(...) Bu yüzden tüccarları, toplumdaki tüm bu sınıfların doğal temsilcisi olarak değerlendirmemiz gerekir.

Antik ile modern demokrasi arasındaki en temel ayırımlar, bu iki alıntıda çok iyi bir şekilde özetleniyor. Alexander Hamilton başka bir yerde "temsili demokrasi" diye tanımladığı, antik dünyada hiçbir tarihsel örneği olmayan, bir Amerikan icadı olan ilkeleri dile getiriyor. Ve burada, ayakkabıcı ve demirci, onlardan toplumsal olarak üstün olanlar tarafından temsil ediliyor. Bu çelişkide önemli olan sadece doğrudan ve temsili demokrasi arasındaki fark değildir. Ortada, bu iki alıntıda içerilen iki demokrasi anlayışı arasında öze yönelik başka ilkesel farlılıklar vardır.

İsegoria kavramı, Atina demokrasisiyle ilişkilendirilen en belirgin kavramdır. Bu, modern liberal demokrasideki benzerlerinden çok uzaktır; en yakın benzeri olan modern ifade özgürlüğü kavramı da buna dahildir. Alexander Hamilton, kuşkusuz yurttaşların, özellikle devletten, engelleme olmaksızın kendilerini ifade etme haklarını korumakla ilgili modern liberal demokratik anlamdaki ifade özgürlüğünün savunucusuydu. Fakat Hamilton'un anlayışında, bireysel özgürlükleri savunmayla ki bunların arasında ifade özgürlüğü yüce bir yer alır, varlıklı tüccarı sıradan zanaakârın siyasal alandaki doğal temsilcisi olarak görmek arasında bir bağdaşmazlık

yoktu. Mülk sahibi, ayakkabıcı ve demircinin yerine siyaset yapacaktı. Hamilton, tabii ki, halkın sesinin kesilmesini önermiyordu. Ne de onların kendi temsilcilerini seçme haklarından yoksun bırakılmasını tasarladı. O, besbelli bir gönülsüzlükle, oldukça geniş ve toplumsal kapsayıcılığı olan "demokratik" oy verme hakkını kabul etmek zorunda kaldı. Ancak, kendinden önce gelen *anti*demokratlar gibi, o da emekçi kitlenin, Sör Thomas Smith'in tabiriyle "en aşağı insanların", siyasal sesini, toplumsal üstlerinde bulacağı temsiliyetle ilgili bazı varsayımlarda bulunuyordu.

Bu varsayımlar, Federalcilerin, temsili demokrasiyi, uygulama aracı olarak değil, ondan *kurtulma* en azından kısmen kaçınma yolu olarak değerlendirmeleri bağlamına yerleştirilmelidir. Onların düşüncesine göre, temsiliyet büyük bir cumhuriyet için gerekli değildir, tam tersine, büyük bir cumhuriyet istenildiği için, temsiliyet kaçınılmazdır. Temsil edenler ile temsil edilenler arasındaki fark ne kadar fazla olursa, bu o kadar iyidir. Madison'un *Federalist* 10'da belirttiği gibi, temsiliyetin etkisi "kamudaki görüşleri, seçilmiş yurttaşlar kadrosundan geçirirken, arıtmak ve genişletmektir." "Apaçık iki etmen" nedeniyle büyük bir cumhuriyet, çok açıkça dar olana tercih edilir ve bu "kamu refahının doğru koruyucularının seçilmesi açısından daha uygundur". Birincisi, temsil edilenlerin küçük bir oranı temsilci seçilir; ikincisi, her temsilci geniş bir seçmen çevresinden seçilir. Başka bir deyişle, temsiliyet *filtre* görevi yapmalıdır. Bu açıdan, Federalci temsiliyet anlayışı, özellikle de Hamilton'unki, *isegoria*'nın tam antitezidir.

"Temsili demokrasi" formülüne öylesine alıştık ki, Amerikan düşüncesinin yenililiğini unutmaya meylettik. Federalci model, şimdiye kadar demokratik kendi kendini yönetmenin *antitezi* olarak algılanırken, şimdi yalnızca demokrasiyle uyuştuğu düşünülmüyor, aynı zamanda onun temellerinden biri olarak görülüyor: Oysa söz konusu olan siyasi gücün *kullanılması* değil, onun *terk edilmesi*, bu gücün başkalarına *devredilmesi* ve *yabancılaşmadır.*

Siyasi gücün yabancılaşması Yunan demokrasi anlayışına o kadar yabancıydı ki, seçimler bile oligarşik uygulamalar olarak görülüyordu. Seçim demokrasinin belli amaçları için yapılabilirdi

ama demokratik anayasanın özüne ait değildi. Bu yüzden, oligarşi ve demokrasi gibi temel anayasa çeşitlerinden alınan öğelerle nasıl bir "karma" anayasa yapılabileceğini özetlerken Aristoteles, seçimleri oligarşik bir özellik olarak gösterir. Seçim, oligarşikti çünkü saygın, zengin ve doğuştan varlıklılar olan *gnorimoi*'yi, yani demokrasiye daha az sempatisi olanları kayırma eğilimindedir. Atinalılar, özellikle en yüksek maliye ve askeri görevler gibi teknik deneyim isteyen makamlar için seçim yapabiliyorlardı (örneğin *strategos* askeri makamı için Perikles'in seçilmesi gibi); ancak bu tür makamlar, sorumlu olmalarını kesinleştiren katı kurallarla çevriliyordu. Bunlar çok açık bir şekilde, tüm yurttaşların genel siyasal görevleri üstlenebilecek yurttaşlık erdemi taşıdığı kuralının istisnası olarak anlaşıyordu. En önemli demokratik yöntem çok sayıda seçim yapılmasıydı; devletin büyüklüğü ve yurttaş sayısının çokluğunun getirdiği sınırlamaların farkında olarak, sözü edilen yöntemle, ilke olarak yurttaşların yabancılaşmasına ve *demos*'un siyasal olarak yetersiz olduğu varsayımına karşı çıkılıyordu.

Amerikan cumhuriyeti, iktidarın "halkın temsilcilerine" geçmesine, sadece ülkenin büyüklüğü ve karmaşıklığı nedeniyle verilen bir ödün olarak ele almadı; bunun demokrasinin özünü oluşturduğu tanımını getirdi. Demek ki, Amerikalılar temsiliyeti icat etmediler ama modern demokrasi düşüncesinin temel öğelerini ortaya koydular; bu da, iktidarın halktan yabancılaşmasıdır. Fakat yine buradaki kritik nokta yalnızca doğrudan demokrasinin, temsili demokrasiyle değiştirilmesi konusu değildir. Kuşkusuz en demokratik siyasette bile temsiliyetin tercih edilmesi için birçok neden vardır. Konu daha çok, Federalci temsiliyet anlayışının varsayımlarıdır. "Kurucu Babalar" temsiliyeti sadece halkı siyasetten *uzaklaştırmak* için bir araç olarak görmekle kalmayıp, onu tam da Atinalı demokratların seçimlerden kuşku duyduğu nedenlere dayanarak savundular: Bu da temsiliyetin mülk sahibi sınıfın lehine olmasıydı. "Temsili demokrasi", Aristoteles'in karışımı gibi, biraz oligarşiyle uygarlaşmış demokrasidir.

TOPLUMSAL İÇERİKSİZ BİR "HALK"

Yurttaşların iradesine yakın olacağı yerde, uzak olan bir "kamu refahı" anlayışı üzerine dayandırılan Federalci düşünce, Atinalıların anlayışından kesin olarak farklı bir yurttaşlık kavramını ortaya koyar. Modern Amerikan yurttaşlık kavramı Atina'nınkinden daha kapsayıcı ve evrensel; aşiret, soy, akrabalık ve etnik köken gibi özelliklere karşı daha kayıtsız olabilir. Bu anlamda, Atina'dan çok antik Roma'nın yurttaşlığına benzer. Eğer Birleşik Devletler yurttaşlığının evrenselliği ve "yabancılara" açılma kapasitesinin, Yunan yurttaş kimliğinden daha çok Romalıyla ortak yönü varsa, Roma'yla (sadece cumhuriyetçi olanla değil, imparatorlukla bile) bu açıdan, yani, "halk" ile siyasal alan arasındaki daha büyük mesafe, yurttaşlık ve siyasal katılım arasındaki daha az yakınlık açılarından başka ortak yönleri de olabilir. Roma gibi, Birleşik Devletler yurttaşlığı da Atina'nın demokratik yurttaşlığından daha yaygın ve kapsamlıydı ama aynı zamanda daha *soyut* ve edilgendi.

Eğer "Kurucu Babalar"ın niyeti edilgen yurttaş yaratmak veya en azından devrimci kültürle gelen yurttaş etkinliğini yumuşatmak idiyse, bu tür yurttaşlık Atina demokrasisindekinden başka bir açıdan da farklıdır. Hem Amerikan, hem de Atina örneğinde, demokrasinin ortaya çıkışının, diğer etmenlerin arasında "yurttaş toplumunun" eşitlikçi alışkanlıklarının, siyasal alanın dışındaki "önceden var olan bir demokrasi kültürünün" sonucu olduğu iddia ediliyor.[11] Cleisthenes'in "kuruluş" yasasının önceden var olan demokratik kültürü kurumsallaştırdığı belirtilir. Ancak, eğer öyleyse, Birleşik Devletler Anayasası, eskiden var olan demokratik kültürüyle farklı bir anlamda ilişkilidir.

Birleşik Devletler'in kurucuları sadece demokratik bir kültürle değil, oldukça iyi gelişmiş demokratik kurumlarla da karşı karşıyaydı. Ama onlar, önceden var olan demokratik alışkanlıkları *bastırarak*, kendi demokratik alışkanlıklarını yerleştirmek istiyordu. Bu alışkanlıklar, sömürge ve devrimci Amerika'da sadece "yurttaş

11 Bkz. W.R. Connor, "Festival and Democracy", Charles Hedrick & Josiah Ober, Ed. *Democracy Ancient and Modern* (yayınlanmamış çalışma, 1994).

toplumunda" değil, kasaba toplantılarından, temsilci meclislerine kadar bir dizi siyasal alanda yerleşmişti. İstedikleri etkiye yurttaş kimliği ile kamu alanı arasındaki uzaklığı genişleterek kısmen ulaştılar. Bunu sadece yurttaş ile siyasal alan arasına temsiliyet filtresini koyarak değil, coğrafi değişiklikler yaparak da gerçekleştirdiler. Cleisthenes yerel deme'yi Atina yurttaşlığının temeli yaparken, Federalciler siyasetin odağını yerelden, federal merkeze taşımak için ellerinden geleni yaptı.

Bazı antifederalcilerin önerilen anayasanın girişindeki, "biz, halk olarak (...)"[12] sözcüklerini reddederek, anayasanın antidemokratik uygulamalarına karşı çıkması, yurttaşlığın ve halk egemenliğinin anlamının "Kurucu Babalar"ca nasıl tasarlandığı hakkında çok şey söyler. Görünüşe göre halk egemenliğini savunan bu sözcükler, eleştirenlere, tam tersi, geniş bir imparatorluğun temsili olmayan bir despotlukla yönetilme reçetesi olarak göründü. Bu antifederalciler için ulus ile siyaset alanı arasındaki mesafeyi daraltan en demokratik formül "biz, devletler (...)" olabilirdi. Onlara göre, Federalcilerin "biz, halk" söylemi, gerçek egemenliğin federal hükümete verilmesinin aracıydı. Bu, aslında doğrudan halka karşı sorumlu kurumların yanından dolanarak, halk egemenliğinin tekelini federal devlete vermek, cumhuriyeti emperyal bir hükümete çevirmekti.

Amerikalılar, anayasayı savunanlarla onu ilk eleştirenlerin "devletlerin hakları" öğretisindeki, öngöremedikleri antidemokratik olasılıkları, sonradan fark edeceklerdi. Onların çağdaşları ise, Federalcilerin halk egemenliğini, ulusu siyasetten uzaklaştırma çabasına destek için istediklerini açıkça görüyordu. Bunlar yurttaşlığı yeniden tanımlayarak, dengeyi cumhuriyetçi etkincilikten, emperyal edilgenliğe çevirme çabalarıydı. "Halk", artık Atina'daki *demos* gibi etkin yurttaş topluluğu olarak değil, kamusal alanda merkezi devletçe temsil edilen, birbirinden kopuk bireylerin toplamı olarak tanımlanıyordu. Bu anlamda, antik yurttaşlığın siyasal bir toplumdaki *paylaşımı* ortaya koyan anla-

12 Bu noktanın tartışması için, bkz. G. Wood, *Creation*, s. 526-7.

mına karşıt, modern demokrasinin antik demokrasi üzerindeki en büyük üstünlük iddiası olan bireysel *haklar* kavramı bile edilgenliğe işaret eder.[13]

"Halk" kavramı, demokrasi anlayışlarını *isegoria* düşüncesinde içerilen demokratik ilkelerden yine çok ayrı bir şekilde biçimlendiren Federalcilerin elinde, bir başka büyük dönüşüm geçirdi. Hamilton'un özgün temsiliyet anlayışı ile demokrasi fikrini uzlaştırma olanağı, bugünkü demokrasi tanımımızın bir parçası olarak kalan, büyük bir buluşu gerekli kıldı. "Temsili demokrasi" kavramının Atinalılarca benimsenmesi oldukça zordu, ama Hamilton'un varsayımlarından daha demokratik varsayımlara (sadece Tom Paine'ninki değil) dayandırılmış temsiliyet kavramları düşünebiliriz. Burada daha önemli olan, Hamilton'un anlayışının, demokrasi kavramından toplumsal içeriği tamamen dışlaması ve "halkın" siyasal tanımındaki toplumsal yan anlamların bastırılması gerçeğidir.

Aristoteles'in anayasa açısından yaptığı klasik tanımlamasına göre, demokrasi: "çoğunlukta olan –özgür doğan ve yoksulun, hükümeti kontrol etmesi"dir (*Politics* 1290b). Oligarşi ise "azınlıkta olan– zengin ve ayrıcalıklı doğanın, hükümeti kontrol etmesi"dir. Bu tanımlardaki temel toplumsal ölçüt, birinde yoksulluk, diğerinde zenginlik ve doğuştan ayrıcalıklı bir konumda olmaktır. Gerçekten de bunlar sayısal kriterlerden daha ağır basar. Aristoteles demokrasi ve oligarşi arasındaki gerçek farkın yoksulluk ile zenginlik arasındaki fark olduğunu vurgular (1279b). Böylece polis, yoksul yöneticilerinin aynı zamanda azınlıkta olduğu muhtemel olmayan durumlarda bile demokratik olurdu.

Kendi ideal polis tanımında Aristoteles, zengin ile yoksul arasındaki ayırımdan belki daha belirgin, daha özgül bir ayırımı ortaya koyar (*Politics* 1328-1329a); diğer her doğal bileşikte olduğu gibi, polis'te de bütünün ayrılmaz öğeleri ile zorunlu koşullar arasında bir fark olduğunu belirtir. Zorunlu koşullar yalnızca bütü-

13 Bkz. Martin Ostwald, "Shares and Rights: 'Citizenship' Greek and American Style", Hendrick ve Ober, ed. *Democracy*.

ne hizmet eder ve bunlar bütünün parçaları olarak değerlendirilemez. Polis'te, "koşullar", toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için çalışan, özgür veya köle insanlarken, "parçalar" mülk sahipleriydi. "Gerekli" insanlar kategorisi ideal polis'in yurttaşları ya da organik "parçaları" olamazdı. Bu kategori, "temel işler ve mekanikle", sanat ve ticaretle uğraşan *banausoi*'yu ve küçük çiftçileri de içeren diğerlerini kapsıyordu. Yaşamak için çalışmak zorunda olan bu insanların "iyilik üretmek" ve siyasetle uğraşmak için boş zamanı (ve özgür bir ruhu?) yoktu. "Gerekli" insanların yurttaşlık kapsamına alınıp alınmaması, oligarşi yandaşları ile demokratları ayıran kritik çizgi olabilir.

Yunan antidemokratları –polis'in koşulları ve parçaları, ya da "gerekli", iyi veya saygıdeğer insanlar, *kaloi kagothoi* veya *chrestoi* gibi ayırımlar yapmalarının yanı sıra– demokratik anayasanın ideal özgürlüğü, *eleutheria*'ya karşı, antidemokratik özgürlük anlayışını da tanımladı. Oligarşi yanlısı ve demokrasi karşıtlarının geliştirdikleri stratejilerden birisi *eleutheria*'yı, toplumsal düzensizlik ve kanunsuzlukla özdeşleştirmekti. Diğer, bir strateji *eleutheria*'yı, köle olmayan işçileri, zanaatkârları ve tüccarları dışarıda bırakacak şekilde yeniden tanımlamaktı. Örneğin Aristoteles *Rhetoric*'te (1367a) *eleutheros*'u başkasının hesabına ya da başkasının izniyle ve emrinde yaşamayan beyefendi olarak tanımlar; çünkü beyefendi, kirli ve vasıfsız işler yapmaz. Sparta'da uzun saç soyluluğun sembolü ve özgür insanın işaretidir; (Aristoteles'in oldukça garip bir biçimde gözlemlediği gibi) saçı uzun birinin vasıfsız iş yapması zordur. İdeal devlet hakkında *Politics*'te, diğer şeylerin yanı sıra söylediği, özgür insanlar ile köleler arasındaki değil de, beyefendiler ile *banausoi* ve diğer "gerekli" insanlar arasındaki bu ayırımın sadece toplumsal değil, siyasal ve anayasal etkilerinin de olması gerektiğidir. Burada, toplumun tüm temel ihtiyaçlarını karşılayanlar –çiftçiler, zanaatkârlar ve dükkân sahipleri– hiçbir şekilde yurttaş olamazlar.

Eklemeye gerek yok ki, özgürlük ile esaret arasındaki bu tür bir ayırım Platon'da daha vurguludur. Onun için maddi zorunluluk-

lara bağımlı olmak, siyaset sanatı ile uğraşmak açısından temel bir ehliyetsizliği gösteriyordu. Örneğin *Statesmen*'da (289c ff.), gerekli malları ve hizmetleri karşılayan, "yardımcı" sanatları uygulayan herkesin, aslında hizmetçi olduğu ve siyasal sanat için uygun olmadığı belirtilir; örneğin tarım işçiliği bile yabancı kölelerce yapılmalıdır. Demek ki, Aristoteles ve Platon'un ikisi için de, özgürlük ile hizmetçilik, *douleia*, arasındaki ayırım sadece özgür adam ile köle arasındaki yasal ayırıma değil, çalışması gerekli olmayanlar ile yaşamak için çalışmak zorunda olanlar arasındaki ayırıma denk düşer.

Eleutheria anlayışı, en azından M. I. Finley'in da önerdiği geleneksel anlamından çok da uzak değildir. Finley'in tanımı, "özgür insan, ne başka birinin kısıtlaması altında yaşayan, ne de başka birinin çıkarına çalışan insandır; tercihan, üzerinde atadan kalma mezarları ve kutsal emanetleri olan, atadan kalma toprak parçasında yaşar."[14] Eğer bu gerçekten de geleneksel kullanımsa, sıradan Atinalı yurttaşın bunun uygulamalarını nasıl anladığıyla, Platon veya Aristoteles tarafından buna iliştirilen anlam arasında ciddi farklılıklar olmalıdır. Demokrasiye karşı olanlara göre, geçimleri başkalarına gerekli mal ve hizmetleri sağlamaya ve satmaya bağlı olduğu ölçüde, bağımsız zanaakâr veya çiftçinin bile, bu anlamda özgür olduğu söylenemezdi. Atinalı zanaatkâr ve köylü yurttaşın, ne kadar mecazi anlamda olursa olsun *douleia*'nın bu genişletilmiş tanımını kabul etmeye hazır olabileceğinden kuşkuluyum. Fakat temel nokta bu anlayış, demokratların yurttaşlık tanımına uygun değilken, Platon ve Aristoteles için idealdi. Aristoteles'in en pratik polis önerisinde bile, bırakın kiralanmış işçileri, zanaatkârın yurttaşlığıyla ilgili sorular vardı.

Bu Aristoteles'in demokrasi tanımının geleneksel bir tanım olduğunu söylemek anlamına gelmez. *Demokratia* kavramının kendisi başlangıçta antidemokrat bir icat olabilir[15] ve demokrasiyi, *toplumsal* anlamıyla alt sınıfların veya yoksulların, yani *demo*'nun

14 M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology* (Londra, 1980), s.9 0.

15 Bkz. Paul Cartledge, "Comparatively Equal", Hedrick ve Ober'de, ed. *Democracy*.

yönetimi olarak tanımlama eğiliminde olanlar da antidemokratlardı. Perikles gibi ılımlı bir demokrat, Atina anayasasını bir sınıfın yönetim biçimi olarak değil, azınlık yerine çoğunluğun hükümeti olarak tanımlamıştı. Yine de, toplumsal konumun kamu saygınlığında bir ölçüt olmaması ve yoksulluğun kamu görevi yapmaya engel olmaması, onun tanımındaki kritik noktalardı. Perikles, polis'i, en az Aristoteles de olduğu kadar, *demos*'un toplumsal anlamından yoksun olduğu bir siyasal toplumca yönetildiği durumu, demokrasi olarak görmüyordu.[16]

Perikles, Aristoteles gibi demokrasiyi yoksul tarafından yönetim olarak tanımlamamış olabilir; ama onun tanımı yoksulu da *içeren* çoğunluk yönetimiydi. Bu tanım, tam da siyasal toplumun yoksulu içermesi *nedeniyle,* demokrasinin tanımıydı. Gerçekten de, *demos*'un hem alt sınıfları, hem de siyasal toplumun bütününü kapsaması, demokratik bir kültürünün göstergesidir. Bu sanki Roma kategorisi *pleb*'in, tüm yan anlamlarıyla, *populus* kategorisinin yerini almış olması gibiydi. Ama *pleb*, *demos*'tan farklı olarak, yoksullar ya da kitleyle tanımlanmazdı; bu nedenle Yunan kullanımının demokratik etkilerini tam olarak yansıtmaz.

Yunan bağlamında *demos*'un siyasal tanımının toplumsal bir anlamı vardı. Çünkü bu, alt sınıfların –ayakkabıcıların, demircilerin– siyasetin dışında bırakılmasının karşısına dikkatle yerleştirilmiş bir tanımdı. Bu, polis'in ve yurttaşlığın, demokratik olmayan tanımlamalarına karşı bir demokrasi bildirgesiydi. Bunun aksine, Federalcilerin "ulusu" siyasal bir kategori olarak ortaya atmaları, "makinelerle uğraşanların" haklarını, onları kamu alanının dışında tutanlara karşı koruma amacı gütmüyordu. Tam tersine, sadece Federalci liderlerin söylemleriyle sınırlı olmayan çoklukta kanıtların gösterdiğine göre, onların amacı –ve anayasadaki birçok hükmün amacı– halk yığınlarının gücünü özellikle de mülkiyetin savunulması amacıyla azaltmaktı.[17] Burada "halk"

16 Thucydides, *The Peleponnesian War* II. 37.

17 Hamilton'un görüşleri oldukça açıktır, ama daha "Jefferson'cu" Madison, mülkiyetin korunması için halk yığınlarının gücünün sulandırılması gereksinimini hissetti. Bkz, örneğin, G. Wood, *Creation*, s. 221, 410-11, 503-4.

kavramı, demokratik ilkeleri *daha fazla* desteklemek için değil, *daha az* desteklemek için ortaya atılıyordu.

Federalci kullanımda, Yunan kullanımında olduğu gibi, "halk" kapsayıcı bir siyasal kategoriydi; ama burada siyasal tanımın temel noktası, toplumsal olarak eşit olmayanların, siyasal eşitliğini vurgulamak değildi. Konu, daha çok federal hükümetin gücünü artırmakla ilgiliydi. Eğer toplumsal sınıf kriterinin hiçbir siyasal anlamı olmayacaktıysa, sadece yoksulluk veya sıradan bir toplumsal konumun kamu makamı için engel oluşturmaması anlamında değil, daha çok, sınıfsal güç dengesinin hiçbir şekilde demokrasi kriteri olmaması anlamında olacaktı. O zaman, gerçekten de, demokrasi ile varlıklıların yönetimi arasında hiçbir bağdaşmazlık olmayacaktı. Bu anlamda günümüzde de, toplumsal ölçütlerin, siyasal olarak bir anlamının bulunmadığını görüyoruz. Demokrasinin modern tanımının, varlıklıların egemenliğiyle bağdaşabilirliği, Alexander Hamilton için olduğundan daha az değildir.

Atina'da ve devrim sonrası Amerika'da tasarlandığı haliyle, "halkın" toplumsal ve siyasal anlamları arasındaki ilişkideki bu farklılıkların altını çizen yapısal bir temel vardı. Federalciler, eğilimleri ne olursa olsun, başka yerlerdeki yöneten sınıflarca kullanılabilir olan olanağa, "ulusu" dışarıya kapalı topluluk eşanlamıyla dar bir şekilde tanımlama olanağına artık sahip değillerdi. Sömürge oldukları zamanın siyasal deneyimleri ve devrim bunu engelliyordu (yine de, tabii, kadınlar ve köleler tanım gereği siyasal toplumun dışındaydı). Ancak Yunanlar için var olmayan başka bir olanak Amerikalılar için vardı: Demokrasiyi tamamen siyasal alana, "yurttaş toplumundan" ve "ekonomiden" uzak ve ayrı bir yere sürmek olanağı. Atina'da "devlet" ile "yurttaş toplumu" arasında öyle berrak bir ayırım yoktu. Belirgin ve özerk bir "ekonomi" olmadığı gibi, yurttaş toplumundan ayrı bir devlet kavramı da yoktu. "Atina" veya "Attika" devleti değil, sadece "Atinalılar" vardı.

Başka bir deyişle, Atina'da siyasal ve iktisadi güçler ve haklar, Birleşik Devletler'deki gibi kolayca birbirinden ayrılabilir değildi. Birleşik Devletler'de zaten mülkiyet, yasal ayrıcalıktan ve siyasal

güçten koparılmış, tamamen "iktisadi" bir tanıma dönüşmüş ve "ekonomi"nin kendine has bir yaşamı olmuştu. Siyasi eşitlik, insani deneyimlerin ve etkinliklerin büyük kısmına, baskının ve onur kırıcılığın birçok çeşidine, hiç dokunmuyordu. Yurttaşlık, diğer toplumsal kimlikler üzerinde bir öncelik alıyor olsaydı bile, aynı zamanda da birçok anlamda önemsizleşiyordu.

Demokrasinin toplumsal içerikten yoksun olma olasılığı –ve böyle bir olasılığın antik Yunanistan'da olmaması– antik Yunan ile modern kapitalizm arasında, toplumsal mülkiyet ilişkilerindeki büyük farklılıklarla ilgiliydi. Belirttiğim gibi, kapitalizmin toplumsal yapısı yurttaşlığın anlamını değiştirdi, böylece siyasal hakların evrenselliği –özellikle evrensel oy verme hakkı– mülkiyet ilişkilerini ve sömürü gücünü daha önce hiç olmadığı kadar dokunulmaz kıldı. Bu anlamda, siyasal hakların şekilsel eşitliğinin başka alanlardaki baskı ve sömürü ilişkileri üzerinde en az etkisinin olduğu demokrasi biçimini mümkün kılan kapitalizmdir. 18. yüzyıl sonu Amerika'sındaki gelişmeler, demokrasinin toplumsal içerikten yoksun bir şekilde yeniden tanımlanmasını mümkün kıldı. Bu "biçimsel demokrasinin" icadıyla, demokrasi tanımında ve onunla ilgili özgürlük anlayışında, toplumsal kriterler bastırıldı. Bu sayede Federalciler kendilerini, gerçek Yunan anlamında *demos* tarafından yönetim anlayışından belirgin bir şekilde ayrı tutarken, demokrasinin diline sahip çıktılar. İlk kez, "demokrasi" Yunanlar için olan anlamından tamamen farklı bir anlama gelebiliyordu.

Özellikle Federalciler için antik demokrasi açıkça kaçınılması gereken bir modeldi –çapulcu yönetimi, çoğunluk zulmü ve benzerleri. Ancak devrim sonrası Amerika koşullarında, bunu bu kadar ilginç bir kavramsal problem kılan, Federalcilerin antik demokrasiyi, siyasal bir ideale karşı olma ya da oligarşi adına değil, ama demokrasinin tam da kendisi adına reddetmesidir. Sömürge olma ve devrim deneyimi, yönetici ve mülk sahibi sınıfların yüzyıllardır pervasızca yaptıkları ve başka yerlerde de yapmayı sürdürecekleri gibi, demokrasiyi dobra dobra reddetmeyi, zaten olanaksızlaştırmıştı. Birleşik Devletler'deki siyasal gerçekler daha o

zamandan insanları şimdi klasik ve evrensel olanı yapmaya zorluyordu. Tüm iyi siyasal şeyler "demokratik", siyasette sevmediğimiz her şey demokratik değildir anlayışıyla, herkes demokrat olduğunu iddia etmek zorundaydı. O zamanın problemi, antik modeli tanım gereği dışarıda bırakacak bir demokrasi anlayışını kurmaktı.

Anayasal tartışmalar bildiğim kadarıyla hiç benzeri olmayan, içinde geleneksel demokrasi yakıştırmasından, modern söylemsel doğallaştırmaya görülür bir geçişin olduğu, özgün bir tarihsel anı temsil eder. Bu geçiş, eski tanıma göre antidemokrat olarak kabul edileceklerin de olduğu tüm siyasal amaçları içeriyordu. Burada, yeniden tanımlama sürecini, oluşma aşamasında izleyebiliriz. Federalciler, savundukları cumhuriyetçi biçim ve bununla keskin bir şekilde çelişen demokrasi arasında salınıp, savundukları cumhuriyetçi modele "temsili demokrasi" adını verdi. Bu ideolojik dönüşüm sadece siyasal teori alanında değil, yeni cumhuriyetin sembolizminde de yer aldı. Sadece *Roma* sembollerinin cazibesinin önemine bakalım –Federalcilerin aldıkları takma adlar, senatonun ismi ve benzerleri. Ve Roma kartalının Amerikan sembolü oluşunu düşünün. Atina değil Roma. Perikles değil, rol modeli olarak Cicero. *Demos*'un egemenliği değil ama Senato ve Romalı halkın "karışık anayasası"; yurttaşlık hakları olan *populus* ya da *demos'un* bir aristokrasi tarafından yönetilmesi.

DEMOKRASİDEN LİBERALİZME

On sekizinci yüzyılın son çeyreğine kadar, en azından Amerikalıların yeniden tanımlamasına kadar, hem savunanlarının, hem de düşmanlarının dağarcığında, demokrasinin ağır basan anlamı, özünde kelimeyi icat eden Yunanların tasarladığı anlam olan *demos*'un, "halkın" yönetimiydi; ikili anlamıyla da bir yurttaşlık konumunu ve toplumsal bir kategoriyi gösteriyordu. Bu, demokrasinin egemen sınıflarca yaygın ve mazeretsiz bir şekilde küçümsenmesini açıklar. Daha sonra, bu tanım eski düşmanlarının ona sarılmasına izin verecek bir dönüşüm geçirdi. Gerçekten de onu, sıkça siyasal kelime dağarcıklarının en yüksek övgü ifadesi haline geti-

recek bir dönüşüm. Amerikan yeniden tanımlaması belirleyiciydi ama sürecin sonu değildi; süreci tamamlamak yeni bir yüzyıldan daha fazla zaman alacaktı. "Temsili demokraside" halkın yönetimi, demokrasinin temel kriteri olarak kaldı; *yönetim* oligarşinin gölgesindeki temsiliyet süzgecinden geçirilse de, halk kavramı toplumsal içeriğinden boşaltılsa da. Sonraki yüzyılda demokrasi kavramı kendisini antik anlamından daha da uzaklaştıracaktı.

Birleşik Devletler ve Avrupa'nın temel sorunu, temsilcilerini seçme hakkına sahip olan "halkın" bileşimi ve içine kimlerin katılacağı, henüz çözülmüş değildi ve 20. yüzyıl ilerlerken şiddetli bir çekişme alanı olmaya devam etti. Örneğin Amerikalıların, antik Yunan'ın kadın ve köleleri dışlamasının ötesine geçebilmesi çok uzun zaman aldı. En son mülkiyet koşulu kaldırılıncaya kadar, emekçi sınıfların da tam haklara sahip olduğu söylenemez; bunun gerçekleştiği zaman bile, yoksulları ve özellikle siyahları dışarıda bırakan birçok hile vardı. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında, konunun "kitle demokrasisi" lehine çözümleniyor olduğu çoktan netleşmişti. Kitle hareketleri ve kitlelere yönelik seçim siyaseti geliştikçe, demokrasinin yeniden tanımlanmasının ideolojik avantajları giderek apaçık oldu.

Avrupa'nın yöneten sınıflarının karşı karşıya kaldığı, kaçınılmaz olarak gelişen demokratikleşmenin dayattığı zorunlulukları ve kısıtlamaları Eric Hobsbawm etkili bir şekilde belirtir:

> Ne yazık ki tarihçi için, bu problemler (hükümetlere ve yöneten sınıflara, kitle hareketlerince dayatılan), gelişen demokratikleşmenin onları kamuoyu önünde samimice tartışmayı olanaksızlaştırmasıyla, Avrupa'da açık tartışma sahnesinden kaybolur. Bir adayın oy verenlerine söylemek istediği, onları siyasette neyin en iyi olduğunu bilemeyecek kadar ahmak ve cahil olarak gördüğü ve taleplerinin saçma olduğu kadar ülkenin geleceği için de tehlikeli olduğu muydu? Söylediklerini en ıssız köşe tavernasına kadar götüren muhabirlerce sarılmış bir devlet adamı, aslında ne kastettiğini söyler miydi?(...) Bismarck muhtemelen seçkin olmayan dinleyicilere hiç hitap etmedi. Gladstone, kitle seçim kampanyasını Britanya'ya (belki de Avrupa'ya) 1879 kampanyasıyla tanıttı. Artık, siyasetin dışındakilerin haricinde, demokrasinin beklenen etkileri, 1867 Britanya Reform Yasası'nı sa-

ran samimi ve gerçekçi havada tartışılmayacaktı. (...) Demokratikleşme devri böylece kamu siyasal ikiyüzlülüğüne, daha çok düzenbazlığa, bu nedenle de siyasal taşlamaya dönüştü.[18]

Eski zamanlarda, demokrasi ne söylendiyse o anlama geliyordu; henüz onu eleştirenler "avam sürüsünün" ahmaklığını, cahilliğini ve güvenilmezliğini kınamaktan da çekinmiyordu. Adam Ferguson 18. yüzyılda uzun antidemokrasi geleneğine dayanan güvenle konuşuyor ve soruyordu: "Düşünceleri kendi geçimiyle ve bunun korunmasıyla sınırlı olan birisine ulusun idaresinde nasıl güvenilebilir? Böyleleri, devlet işleri üzerine olan tartışmalara kabul edilse, meclislere karışıklık, karmaşa, yolsuzluk ve yozlaşma getirir. Bu, yıkıcı hiziplerden, yanlış bilgiye dayanan önergelerin kötü sonuçlarını çekmeye kadar uzanır."[19]

Böyle bir şeffaflık 19. yüzyılın sonunda artık mümkün değildi. Yöneten sınıflar, kitle demokrasisini, uygulamada sınırlayacak değişik yollar buldukları gibi, demokrasiye teoride sınırlar koyan ideolojik stratejiler de geliştirdi. Örneğin, Fransız, Amerikan ve hatta İngiliz yöneten sınıfları,[20] devrim teorilerini "evcilleştirdiği" gibi, doğallaştırıp kendilerine mal ettiler. Demokrasinin anlamını, kendi siyasi amaçlarının ve özel çıkarlarının içinde erittiler. Demokrasinin yeniden kavramlaştırılmasının, siyasal ikiyüzlülüğün ve hilebazlığın yeni iklimine ait olduğu söylenebilir.

Kitle hareketi yıllarında, demokrasi kavramı egemen sınıfların yeni ideolojik baskılarına maruz kaldı. Bu sınıflar sadece "demokratik" gücün yabacılaşmasını değil, "demokrasinin" belirgin bir şekilde "*demos*"tan kopmasını, ya da en azından halkın gücünün, demokrat değerlerin temel kriteri olmasından çıkmasını istiyorlardı. Bunun sonucunda, "demokrasinin" odağı, halkın gücünün etkin kullanımından, yurttaşların pasif bir biçimde yararlabileceği anayasal haklara ve yöntemsel işleyişlere kayması oldu. Bu, alt sı-

18 Eric Hobsbawn, *The Age of Empire: 1875-1914* (Londra, 1987), s. 87-8.

19 Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, ed. Duncan Forbes (Edinburgh, 1978), s. 187.

20 Hobsbawm, *Age of Empire*, s. 93-4.

nıfların ortak gücünden, bireysel yurttaşın özel hayatının gizliliğine ve yalıtımına geçişti. "Demokrasi" kavramı giderek artan bir şekilde *liberalizmle* özdeşleştiriliyordu.[21]

Bu değer dönüşümünün anını belirlemek, uzun ve çetin siyasal ve ideolojik mücadelelerle ilgili olduğu için zordur. Ancak, 19. yüzyıl liberalizminin uygulamadaki ve teorideki çözümlenmemiş gerginliklerinde ve çelişkilerinde bazı ipuçları bulunabilir. Liberalizm, bir yandan kitle demokrasisinden nefret ediyor, öte yandan onun kaçınılmazlığını, hatta belki gerekliliğini ve adil bir sistem olduğunu kabul ediyordu. Kitlesel hareketleri reform programlarını geliştirmek açısından yararlı görüyor, ama "çok başlı yılan"ı ehlileştirmenin akıllıca bir iş olduğunu düşünüyordu; kontrolsüz yığınlar yurttaş toplumuna dönüştürülmeliydi.

John Stuart Mill 19. yüzyıl liberalizmini oluşturan çelişkilerin belki de en uç örneğidir. Mill bir yandan, kitle demokrasisinin "eşitleyici" eğilimlerinden ve "kolektif sıradanlığı"ndan nefret ediyor ("On Liberty" denemesi, modern liberalizmin klasik bir örneğidir), Platoncu seçkinciliği, sömürge halklarının, bir süre sömürgecilerin vesayetinde olmasını yararlı bulan emperyal bir inanç taşıyordu; diğer yandan da, kadın haklarını ve evrensel oy verme hakkını savunuyordu (bu, *Considereations in Representative Government*'da önerdiği gibi, ağırlıklı oy sistemini koruyarak, *sınıf* vesayetiyle uyumlu hale getirilebilirdi). Mill, sosyalist düşüncelerle bile flört etti (her zaman, "daha akıllılar", yığınları, "kaba dürtülerinden", maddi kazanç güdülerinden ve aşağılık arzularına olan gereksinimlerinden kurtarana kadar, kapitalizmin korunması şartıyla). Mill demokrasiye yönelik bu sistematik çelişkisini hiçbir zaman çözmedi, ama belki biz olası bir çözüm için bazı ipuçlarını oldukça tuhaf bir yerde, onun antik Atina demokrasisi üzerindeki hükümlerinde bulabiliriz.

---

21 "Liberalizm" kelimesinin anlamı son derece belirsiz ve değişkendir. Burada "sınırlı" hükümet anlayışıyla ilgili olan birbiriyle ilişkili ilkeler topluluğundan bahsetmek için kullanıyorum. Bunlar sivil özgürlükler, hoşgörü ve devletin müdahalesine karşı özel hayat alanının korunmasıyla birlikte bireyselliğe, farklılığa ve çoğulculuğa yapılan vurgudur.

Mill'in değerlendirmesindeki en çarpıcı nokta, Yunanistan'ın Tory'leri diye adlandırdığı Spartalıların dar ve engelleyici muhafazakârlığına karşılık, Atina demokrasisini, çeşitliliği ve bireyselliği yüreklendirmesiyle özdeşleştirmesidir. Antik Atina'nın böyle nitelendirilmesi, Mill'in modern demokrasi anlayışıyla ve onun içinde bireyselliğe ve mükemmeliyete gördüğü tehditle keskin bir şekilde ters düşer. Fakat, antik şekliyle demokrasinin böylesine farklı bir biçimde değerlendirilmesinde, Atina demokrasisinin tam anlamıyla *demokratik* olan tek özelliği dikkat çekici bir biçimde yok sayılıyordu. Bu özellik, Atina demokrasisinde yurttaşlığın emekçileri, "temel" ve "vasıflı işgücüne sahip" sınıfları kapsamasıydı. Mill oy verme hakkının nitelikli "yığınlara" genişletilmesini savunurken, *demos* tarafından yönetim için bariz bir isteksizlik gösteriyor ve onun antik demokrasideki rolünü düşünmüyordu. Klasik Atina'nın *liberal* değerlerini savunmak çok daha iyiydi.

Ve böylece "liberal demokrasiye" gelmiş olduk. Bu formülün aşinalığı, bu modern ikilideki tüm tarihsel ve ideolojik sorunları gizleyebilir ve bu bazı kritik kavramların içi boşaltılarak yapılabilir. Bu formülde, "liberalizmin" "liberal demokrasiye" doğru genişlemesinden, yani evrensel oy verme hakkı gibi demokrasi ilkelerinin, anayasacılık ve "sınırlandırılmış hükümet" gibi demokrasi öncesi değerlere eklenmesinden çok daha fazlası vardır. Daha zor sorular, demokrasinin, liberalizme *indirgenmesiyle* ilgili olarak ortaya atılanlardır. Siyasal ilerlemenin veya "modernleşmenin", monarşiden, "sınırlandırılmış" ya da anayasal hükümete, oradan da demokrasiye giden, daha özelde mutlakiyetten "liberalizme" oradan da "liberal demokrasiye" giden bir yol olduğuna dair eskiden beri genel kabul gören bir anlayış vardır. Bir anlamda, benim burada betimlediğim süreç ise genel kabul gören sırayı tersine çevirir: Bu, demokrasinin liberalizm tarafından bastırıldığı süreçtir.

Klasik antik dönemde, "liberalizm" –anayasacılık, sınırlı hükümet, "bireysel haklar" ve "toplumsal özgürlükler"– yoktu. "Devletin" yurttaş toplumunun dışında tüzel kişilik olarak ayrı bir varlığının olmadığı antik demokrasi, "devlet" ile "yurttaş toplumu" arasında hiçbir belirgin ayırım üretmedi. Devletin gücünü denetleyecek veya

"yurttaş toplumunu" ve bir yurttaşı devletin zorla müdahalelerinden koruyacak hiçbir kurum ya da düşünce sistemi yaratmadı. "Liberalizmin" temel önkoşulu ise, başka yetkilerden ayrı ve onların üstünde özel yetkileri olan merkezi bir devletin yaratılmasıydı.

Fakat "liberalizm", modern "devleti" (en azından erken dönem modern mutlakiyeti) öngören modern bir buluş olsa da, ana kavramları olan özgürlük ve anayasal sınırlamalar, daha eski köklere sahiptir. Liberalizmin sınırlandırılmış anayasal yönetim anlayışının ve devletce çiğnenemez özgürlükler ilkesinin aslı, ortaçağın sonlarına, modern dönemin başlarına, Avrupa aristokrasisince *lordluğun* bağımsız gücünün, merkezileşen monarşilere karşı savunulmasına kadar uzanır. Başka bir deyişle, bu kavramlar, en başta feodal özgürlükleri, güçleri ve ayrıcalıkları koruma girişimini temsil ediyordu. Ne içerikleriyle, ne de sonuçlarıyla demokrattılar. İlerici, daha modern bir siyasal düzene olan isteği değil, feodalizmin eski, parsellenmiş egemenliğinin bir parçasıyla ilgili, gerici talepleri yansıtıyorlardı. Ve bu fikirlerin lordlukla ilişkisi, feodalizmin çöküşünden sonra da devam etti.

Hiç şüphe yok ki, özde feodal olan bu ilkeler, sonraları daha "modern" veya ilerici güçlerce, daha demokratik amaçlar için kullanıldı; 17. yüzyıldan başlayarak, lordluğun ayrıcalıklarından, daha evrensel yurttaş özgürlüklerine ve insan haklarına doğru genişledi. Ayrıca dini ve entelektüel hoşgörünün değerleriyle de zenginleştirildiler. Fakat liberal ilkelerin aslının türediği toplumsal ilişkiler sistemi, onların sonradan kullanıldığı sistemden çok farklıydı. Onlar, modern kapitalizmle ortaya çıkan ve tamamen yeni olan toplumsal bir güç yapısıyla baş edecek şekilde tasarlanmamıştı. Bu kalıtımsal engel, liberalizm düşüncesinin, kendi temel ilkelerinin çok daha geniş amaçlara hizmet etmek için yaratıldığı savıyla birleştirildi. Bu bağlamda liberalizm, modern siyasal söylemde sadece devlet gücünü sınırlamak için düzenlenmiş bazı kurumlar ve bununla ilgili bir dizi düşünce olarak yer almadı, demokrasinin *yerine geçti.*

Monarşinin gücünü anayasal denetimle sınırlamak isteyen aristokratik düşünce ile demokrasi düşüncesinin hiçbir bağlantısı yoktur. Bunun "demokrasi" ile özdeşleştirilmesi, yöneten sınıf

güçlerinin, halka *karşı* otorite kurma iddiası ile ilgili olarak, sonradan ortaya çıkan bir gelişmedir. Bu "liberal" düşüncenin tartışmasız yararları, onun demokrasinin *yerini alması*, aynı zamanda *karşıdevrim* projesi olması –devrimleri kuşatma, onları kabul edilebilir sınırların içinde tutma– gerçeğini gizlememelidir.

Demokrasi ile meşrutiyetin ilk kayda değer yan yana gelişi İngiliz iç savaşında olmuştu. Burada, daha önce görülmemiş bir halk ordusu Oliver Cromwell tarafından harekete geçirilmişti. Ancak, ordudaki radikaller, oy verme hakkını istediklerini, bunun için yani kendi rızalarıyla yönetilmek için devrime katıldıklarını söylediklerinde, Cromwell'in önderliğindeki yüksek rütbeliler ve onun damadı Ireton bu insanlara, zaten yeteri kadar kazanç sağladıkları, yanıtını vermişti. Tek bir kişinin keyfi yönetimi yerine anayasal, parlamenter hükümet yönetimi hakkını kazanmışlardı.

Cromwell hiçbir zaman ortaya attığının *demokrasi* olduğunu iddia etmedi. Tam tersine, o açıkça demokrasinin yerine geçen bir şey öneriyordu. O, biraz gizemli bir biçimde, siyasal otoritenin ancak genelde ulusal anlamda halktan *çıktığını* (ortaçağ kökenli bir düşünce) söyleyebilir, ancak demokrasinin başka bir şey olduğunu anlayabilirdi. Genelde kendi çağdaşları gibi, o da *demokrasi* düşüncesini aşağı yukarı antik ve gerçek anlamıyla anlayabilirdi. Onun 1688 anlaşmasındaki ardıllarının, parlamenter hükümetin (veya "anayasal monarşinin") oligarşi anlamına geleceğinden çok az kuşkusu vardı.

Demokrasi ve anayasacılığın muhalifleri, parlamento hükümetinin sonradan demokratikleşmesiyle, rahatlamış olabilir; ama bu belirsiz bir süreç değildi. Bu, sadece demokrasi ilkelerine göre anayasayı uyarlama durumu değildi; demokrasinin, anayasacılığın içinde eritilmesiydi. Birleşik Devletler Anayasası'nın çatısını kuran teorisyenler, hâlâ antik tanımla bağdaşma zorunluluğunu duyarken, o tanımdan ciddi bir şekilde uzaklaşıp, oligarşik anayasacılığa doğru giden adımlar attılar ve Cromwell'in antidemokratik cumhuriyetçiliğinden fazla da bir farkı olmayan bir şey için demokrasinin adını sahiplendiler. Burada da amaç, devrimi kabul edilebilir sınırların içinde tutmaktı. Fakat devrimci Amerika'nın koşullarında Federalciler, Cromwell'in sahip olduğu, oy verme hakkını küçük bir

azınlıkla sınırlama olanağından yoksundu. Onlar, "halkı" iktidardan uzak tutmak için başka yollar bulmak zorundaydı; bu nedenle siyasi haklar sınırlı olmalı ve edilgen biçimde kullanılmalıydı.

Bugün, demokrasiyi *demos* tarafından yönetim veya halkın iktidarı olarak tanımlamaktansa onu, yurttaş özgürlükleri, ifade özgürlüğü, basın, toplantı özgürlükleri, hoşgörü, özel alanların korunması, bireyin ve/veya "yurttaş toplumunun" devlete karşı savunulması olarak tanımlamaya iyice alıştık. Örneğin Margaret Thatcher, 1988'de parlamentonun "Şanlı Devrim"in üçüncü yüzyıl kutlamalarının yapıldığı açılış töreninde "demokrasinin kalıcı niteliklerinin hoşgörü, kanunlara ve adaletin tarafsızlığına saygı" olduğunu söylemişti.

Bunların tümü takdire değer niteliklerdir. Thatcher hükümeti gerçekten de bu niteliklere sadık olsaydı, rejimi için belirgin bir gelişme olacağı gibi, 1688 anlaşması da gerçekten bu nitelikleri yaratsaydı çok iyi bir şey olurdu. Aslında bunların özellikle *demokrasiyle* ilintisi çok azdır. Demokratik özellikler listesinde bariz bir şekilde eksik olan, demokrasiye gerçek ve özel anlamını veren *demos* tarafından yönetimdir. İşçi Partisi'nin sol kanadından Tony Benn parlamenter kutlamalar sırasında, halkın egemenliğini artırmayan bir "devrim"in çok az demokrat olduğunu söylemiştir. Kadınları ve mülkü olmayan halkı dışlayarak, egemen sınıfın hâkimiyetini pekiştiren bir rejim, kendinden öncekinden bile *daha az* demokrattı.[22]

22 1688 anlaşmasının "hoşgörüsü", tabii ki sınırlıydı. Katolikleri monarşinin dışında tutuyor, Anglikan olmayan herkesi kamu mevkilerinden ve üniversitelerden uzak tutuyordu. "Yasalara saygı duymak" konusundaysa, saygı duyulan, parlamentodaki egemen sınıfların, özellikle 18. yüzyılda kendi çıkarlarını yasallaştırmaya dayanan, özel mülkiyeti korumak için cezaları katlarca artıran, toprakların çevrilerek özel mülkiyete geçmesini sağlayan bir dizi parlamento yasalarıydı. Adaletin tarafsız uygulanmasının anlamı toprak sahiplerince yönetilen, soylu yargıçların kişiliğinde temsil edilen uygulamaydı. İşte bu Şanlı Devrim övgüsünü yapan başbakan, Britanya'da evrensel oy hakkının alınmasından bu yana, halkın egemenlik haklarına *ve* sivil özgürlüklere karşı –güvenlik yasaları, yerel otoritelerin yok edilmesi, kısıtlayıcı sendika yasaları vb.– en sürekli saldırıları yapan kişidir.
Eğer 1688, bir şeyi temsil ediyorsa, sadece daha radikal bir dönem olan İngiliz iç savaşına göre değil, bazı açılardan yeniden kurulan monarşi dönemine göre bile, demokratik iktidarın gerilemesini temsil eder. Gerçekten de, oy verme hakkı 18. yüzyılda, 17. yüzyılda olduğundan çok daha sınırlıydı.

Şanlı Devrimi "demokrasi" tarihinin tanımlayıcı anı olarak tanımlamak, belli bir ideolojik eğilimi (hiçbir şekilde Thatcher'ci Tory'lerlerden ibaret olmayan) ortaya koyar. Tarihin yeniden yazımı, demokrasi kavramına yeni bir soyağacı yarattı. Demokrasinin kökenlerinin antik demokrasi değil ortaçağ lordluğu olduğu iddiası, başka tarihleri siyasi söylemin dışına attı. Erken modern Avrupa'da ortaya çıkan eşitlikçi, halkçı ve demokratik alternatif gelenek, etkili bir şekilde bastırıldı. Birleşik Devletler'de Federalci çözüm daha demokratik rakiplerinin tarihini bir kenara iterken, Avrupa'da oligarşik Roma, Magna Carta ve Şanlı Devrim geleneği, demokratik Atina, Leveller, Digger ve Chartist geleneği gölgelemiştir. Demokrasi tam anlamıyla kaybeden taraftaydı. Diğer geleneği yaşatan demokratik sosyalist hareketler bile giderek bir şekilde demokrasinin, liberal evcilleştirilmesini kabul etmeye başladılar.

LİBERAL DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM

Parlamentonun haklarını, krallığa karşı savunan 1688 oligarşi yönetimi, "devrimini" özgürlük adına yaptı. Onlar, mülklerini ve hizmetçilerini kralın müdahalesi olmaksızın, istedikleri gibi kullanma hakkını istiyordu. Korumaya çalıştıkları mülkiyet zaten önemli ölçüde kapitalistti, ama onu savunmak için başvurdukları özgürlük, pratikte tamamen *ayrıcalıkla* eşanlamlıydı ve köklerini kapitalizm öncesi lordluktan alıyordu.

Bu bizi "liberal demokrasinin" kalbindeki çelişkiye götürür. Modern demokrasinin hikâyesini özellikle ilginç ve sorunlu kılan şey, demokrasi tarihinin *lordluk* tarihiyle çakıştığı anda, lordluğun temel egemenlik biçimi olmaktan çıkmış olmasıydı. Lordluğun yerini, merkezi devlet ve iktisadi gücün, yasal konum ve ayrıcalıklardan ayrıldığı yeni bir özel mülkiyet biçimi aldı. Başka bir deyişle, lordluk ve iktisat dışı sömürü biçiminin yerini kapitalist mülkiyet aldı. Geleneksel ayrıcalıklarda köklenmiş özgürlük düşünceleri, bir süre daha mülk sahiplerinin çıkarlarına uygun olabilirdi. Ve bunlar, günümüzde yurttaş ile devlet arasındaki ilişkilerde daha demokratik amaçlara hizmet de edebilir; ama kapitalizmin yarattığı yeni iktidar biçimlerine karşı engel oluşturmaz.

Erken dönem modern aristokrasiler için çok büyük anlamı olan *liberalizmin,* kitlelere doğru genişlemesi o *dönemdeki* toplumu bütünüyle dönüştürebilirdi, ama şimdi aynı anlama gelmiyor. Çünkü yurttaşlığın, siyasal özgürlüğün ve demokratik hesap verme sorumluluğunun tamamen dışında, kendine has bir hayatı olduğu söylenen bir iktisadi alan var. Modern "demokrasinin" özü, ayrıcalığı *ortadan kaldırmak* ya da geleneksel ayrıcalıkları kitlelere *yaymaktan* öteye, ayrıcalığın gerçek bir sınıfsal özellik olduğu bir dünya için tasarlanmış özgürlük anlayışını alıp onu, ayrıcalığın sorun olmadığı bir dünyaya uyarlamasıdır. Yasal ve siyasal konumların, yaşamımızdaki fırsatların birincil belirleyicisi olmadığı, etkinliklerimizin ve deneyimlerimizin siyasal ve yasal kimliklerimizin etkisinden uzakta yer aldığı bir dünyada, bu terimlerle tanımlanan özgürlük, çok fazla şeyi dışarıda bırakıyor.

Burada bir çelişki var. Liberalizm, modern öncesi, kapitalizm öncesi iktidar biçimlerine dayanan modern bir düşüncedir. Aynı zamanda, eğer liberalizmin temel ilkeleri kapitalizm öncesine gidiyorsa, *demokrasiyi* liberalizmle özdeşleştirmeyi olanaklı kılan kapitalizmin kendisidir. "Liberal demokrasi" düşüncesi, ancak kapitalist toplumsal mülkiyet ilişkilerinin ortaya çıkmasıyla düşünülebilir oldu –gerçek anlamda düşünülebilir olmayı kastediyorum. Kapitalizm, demokrasinin *yeniden tanımlanmasını*, liberalizme indirgenmesini olanaklı hale getirdi. Bir yandan, artık iktisat dışı siyasal, yasal ve askeri konumun iktisadi güç, sömürme, ele geçirme ve kaynakları tahsis etme gücü üzerinde etkisinin olmadığı ayrı bir siyasal alan vardı. Öte yandan, artık kendi güç ilişkileri olan, yasal ve siyasal ayrıcalıklara bağımlı olmayan bir iktisadi alan bulunuyordu.

Öyleyse, liberal demokrasiyi mümkün kılan koşullar, demokratik sorumluluğun kapsamını da sınırladı. Liberal demokrasi, kapitalizmin yarattığı bütün bir yeni egemenlik ve baskı alanına dokunmaz; önemli iktidar alanlarını devletten alıp yurttaş toplumuna, özel mülkiyete ve piyasa zorunluluklarına bırakır. Günlük hayatlarımızda büyük yer tutan alanlara –işyeri, işgücünün ve kaynakların dağılımı– demokratik hesap vermenin sorumluluğunun olmadığı alanlara dokunmaz. Bu alanlar mülkiyetin, piyasa

"kanunları"nın, kârı azamileştirme zorunluluğunun etkisi altındadır. Pek de olası olmasa da, eğer "biçimsel demokrasi" mükemmeleştirilse, böylece şimdi olduğu gibi modern kapitalist demokrasinin, ideali olmasa bile gerçeği olan, çok büyük servet ve iktisadi güç eşitsizlikleri, devlet gücüne ulaşmak açısından benzeri eşitsizlikleri gerektirmese, gene de sözü edilen durum değişmeyecektir.

Liberal demokrasinin bu yeni güç alanıyla ilgilenişinin tipik yolu, onu kontrol etmek değil özgürleştirmektir. Aslında, liberalizm onu bir güç ya da baskı alanı olarak dahi tanımaz. Bu tabii ki, piyasayı bir zorunluluklar alanı olararak değil de, fırsatlar alanı olarak görenler için özellikle doğrudur. Piyasa, onun düzenlenmesini gerekli görenlerce bile bir seçme, serbestlik alanı olarak görülüyor. Bu özgürlüğün zararlı etkilerini düzeltmek için gerekli olan herhangi bir sınırlama, sadece kısıtlama olarak görüldü. Çoğu özgürlük türünde olduğu gibi, toplumsal düzeni korumak için bazı sınırlamalar veya düzenlemeler zorunlu olabilirdi; ama bu hâlâ bir çeşit özgürlüktü. Başka bir deyişle, liberal demokrasinin kavramsal çatısının altında, piyasa*dan* özgürleşmeyi gerçekten konuşamayız, hatta bunu *düşünemeyiz.* Piyasadan özgürleşmeyi bir çeşit kazanım, zorunluluklardan, baskıdan ve egemenlik altında olmaktan kurtuluş olarak düşünemeyiz.

Bir de demokrasiyi "serbest piyasayla" *özdeşleştiren* güncel eğilimlere bakalım. Doğu Avrupa'nın "yeni demokrasilerinin", "piyasalaşmalarındaki" ilerlemeyle orantılı bir şekilde "demokratik" olmaları şeklindeki yeni bir tanım var. Başkan Yeltsin'in başkanlık gücüne erişmesinin "özelleştirme" ve de "piyasa" adına olması nedeniyle "demokratik" oluşundan veya General Pinochet'nin, serbest seçimlerle gelmiş Salvador Allande'den daha demokratik olduğundan söz ediyorlar. Bu kullanım, liberal demokrasinin altüst edilmişliğini veya bozulmuşluğunu mu temsil ediyor?

Terazinin dengesi kesinlikle bir yöne doğru çok bozuldu ama bu durum liberal demokrasinin temel ilkeleriyle de tamamen uyuşmaz değildir. Demokrasiyi bizim yaptığımız gibi tanımlamayı olanaklı kılan koşul, modern liberal kapitalist toplumlarda, iktisadi alanın ayrı bir yere hapsedilmesiyle, demokratik etkilere karşı

korunmasıdır. Bu dokunulmazlığın korunması, demokrasinin temel bir ölçütü haline dahi gelmiştir. Mülkiyetin ve piyasanın demokratik güce karşı korunması gerektiğinde, "yurttaş toplumu"nu ilgilendiren diğer alanlarda, hatta siyasi alanda demokratik hakların *kısıtlanması* demokrasi adına yapılmıştır.

Kapitalizmde demokratik güç, "demokrasinin" baş edebileceğinin çok ötesine geçmiştir ve liberal demokrasi, bir kurumlar kümesi ya da düşünceler sistemi olarak, bu alana kadar genişlemek için tasarlanmadı. Eğer biz "tarihin sonu" ile karşı karşıyaysak bu, liberal demokrasinin zaferi anlamında değil, liberal demokrasinin sınırlarına çok yaklaşılmış olması anlamındadır. Yalnızca liberalizmin sınırlı olduğu yerlerde değil, hâlâ mükemmel olmayıp tehdit altında olduğu kapitalist demokrasilerde bile liberalizmde savunulması, korunması ve geliştirilmesi gereken çok şey var. Ancak daha fazla tarihsel gelişme, liberal demokrasi tarafından gölgelenmiş *diğer* demokrasi geleneğiyle mümkündür; buradaki demokrasi düşüncesi gerçek anlamda halk gücüne dayanır.

"Yurttaş toplumunu" devletin, "özeli", "kamu"nun müdahalesine karşı koruyan yeni yollar bulmamıza rağmen, hâlâ Atina yurttaşlarının diğer anlamlarda yararlandıkları demokrasi ve özgürlüklerin derinliğini karşılayacak modern yollar bulamadık. *The Persians*'da (242) Aeshylus'un, Atina yurttaşı olmak için efendisi olmayan ve hiçbir ölümlünün hizmetçisi olmamak gerektiğini söyleyen Persli bilge kişilerden oluşan bir korosu vardı. Veya *The Supliants*'da (429 ff.) özgür polis'i, kanun egemenliğinin zengine ve yoksula, güçlüye ve güçsüze eşit adalet dağıttığı, söyleyecek yararlı sözü olanın bunu kamunun önünde söylemeye hakkı olduğu yer olarak tanımlayan Euripides'in konuşmasını anımsayalım. Polis *isegoria*nın olduğu yerdi, ayrıca özgür yurttaşların emekleriyle, tiranları zengin etmedikleri yerdi. Burada, Avrupa'nın sonraki özgürlük anlayışında olmayan, hatta ona karşı-sav olan bir şey var. Bu, d*emos*un sahipler*den* özgürlüğüdür, sahiplerin kendi özgürlükleri değil; çalışmaktan özgür olmanın yurttaşlık için ideal nitelik olduğu oligarşinin *eleutheria*sı değil, emekçi *demos*un *eleutheria*sı ve emeğin özgürlüğüdür.

Uygulamada, Atina demokrasisi herkese açık değildi; bu nedenle ona demokrasi demek bile tuhaf görünebilir. Nüfusun çoğunluğu –kadınlar, köleler, yabancı yerleşimciler (metiks)– yurttaşlığın ayrıcalıklarından yaralanamazdı. Ancak, yaşamak için çalışma gerekliliği ve hatta mülkiyetsizlik tam siyasal haklardan dışlanmak için temel oluşturmuyordu. Bu açıdan, Atinalılar sonraki birçok yüzyıl için, hemen hemen tüm ileriyi görme gücü olan demokratların ölçütlerini aşmıştı.

Bugünün en demokratik rejimlerinde bile mülkiyetsizlerin ve çalışan sınıfların, Atina'daki "çalışan" yurttaşların yararlandığı haklardan yararlanabildiği açık bir biçimde görülemez. Modern demokrasi, en sonunda köleliği kaldırıp, kadınlara ve çalışan insanlara yurttaşlık hakkını tanıyınca daha kapsayıcı oldu. Ayrıca, yurttaş özgürlüklerine ve "insan haklarına" saygı gibi "liberal" ilkeleri özümseyerek çok şey kazandı. Ama modern demokrasinin gelişiminde siyasal haklar daha az dışlayıcı olurken, bu hakların gücünün azaldığı da bir gerçektir.

Öyleyse, yanıtlardan çok sorularla baş başa kaldık. Yurttaşlık, modern koşullarda ve kapsayıcı yapısıyla, bir zamanlar sahip olduğu önemi nasıl geri kazanabilir? Modern kapitalist bir demokraside, önemli olan sadece liberalizmin, yurttaş özgürlüklerinin ve "yurttaş toplumunun" kazanımlarının korunması, hatta daha demokratik temsiliyet anlayışlarının, yerel özerklik biçimlerinin bulunması değil, "ekonomiye" kaybedilen gücün, yeniden ele geçirilmesinin ne anlama geleceğidir? Siyasal ayrıcalığın, sadece doğrudan doğruya kapitalist mülkiyet yoluyla değil piyasa aracılığıyla, iktisadi baskıyla yer değiştirdiği bir zamanda, demokrasiyi "siyasal" ve "iktisadi" biçimsel ayırımından kurtarmak ne gerektirir? Eğer kapitalizmde, siyasal ayrıcalık, iktisadi baskıların gücüyle yer değiştirdiyse, yurttaşlığın kapsamını iktisadi alana genişletmek ne anlama gelir? Bunun anlamı sadece daha fazla "fırsat" eşitliği veya toplumsal hakların edilgen bir biçimde sahiplenilmesi değil, iktisadi alana demokratik hesap verme sorumluluğunun ya da etkin bir kendi kendini yönetim anlayışının getirilmesidir.

Modern kapitalizm tarafından kapatılıp mühürlenmiş bir alana ulaşan bir demokratik yurttaşlık biçimi tasarlamak olanaklı mıdır? Demokrasi böyle bir biçimde genişlerse kapitalizm yaşamaya devam edebilir mi? Kapitalizm demokrasinin gerçek anlamıyla bağdaşabilir mi? Eğer şimdiki hastalık daha da uzun sürecek olursa liberalizmle bile bağdaşabilir kalacak mı? Kapitalizm, hâlâ maddi refah sunma kapasitesine güvenmeyi sürdürebilir mi? Kapitalizm, liberal demokrasiyle birlikte zafere mi ulaşacak, yoksa giderek artan bir biçimde zor zamanlarda ayakta kalmak için demokratik hakları mı kısıtlayacak?

Liberal demokrasi, kuramda ve uygulamada, bırakın dışında ve ötesinde kalanları, modern kapitalizmin koşullarıyla dahi başa çıkmak için yeterli mi? Liberal demokrasi, düşünülebilen tüm seçenekleri aştığı için mi tarihin sonu olarak görünüyor, yoksa diğer seçenekleri gizlerken, kendi kapasitesini mi tüketiyor? Gerçekten de tüm rakiplerini geçti mi, yoksa onları sadece geçici olarak gözlerden mi sakladı?

Liberalizmin kendi için koyduğu ve her zaman da zorunlu olacak görevleri var. Devletler var oldukça, onların güçlerinin denetlenmesine ve devletin dışındaki bağımsız güçlerin ve örgütlerin korunmasına gereksinim olacaktır. Bu anlamda, herhangi bir toplumsal gücün etrafının, örgütlenme, iletişim, düşünce çeşitliliği özgürlükleriyle, özel alanların dokunulmazlığı gibi şeylerle çevrilmesine ihtiyaç duyulur. Bu bağlamda, gelecekteki herhangi bir demokrasi, liberal geleneğin kuram ve uygulamarından birçok ders almayı sürdürecek. Ancak liberalizm –bırakın gerçekteki bozuk haliyle, ideal haliyle bile– kapitalist toplumdaki iktidar gerçeğiyle başa çıkmak için donatılmamıştır; hele şimdikinden daha kapsamlı bir demokrasi olduğunda bunu kucaklayamayacaktır.

BÖLÜM 8

Sivil Toplum ve Kimlik Politikası



Kapitalizmin eleştirisinin her zamankinden daha acil olduğu bir zamanda, soldaki egemen kuramsal akımlar kapitalizmin kavramsallaştırılmasıyla meşgul. Bize "postmodern" dünyanın, parçalardan ve farklılıklardan oluştuğu söyleniyor. Kapitalizmin sistemsel birliği, "nesnel yapıları" ve bütünleştirici zorlamaları (tabii hiç oldular ise) yerini, birçok toplumsal gerçekliğin bir kolajına, dolambaçlı bir yapım ile tekrar düzenlenebilecek kadar çeşitlilik içeren ve çoğulcu, esnek bir yapıya bırakmış durumda. Geleneksel kapitalist ekonomi, her parçanın, bağımsızlaşma mücadelesi için bir alan açtığı, post-Fordist bir parçalanmışlıkla yer değiştirmiş bulunuyor. Kapitalizmi oluşturan sınıf ilişkileri, başka birçok kimliğin yanında sadece bir "kimliği" (artık tarihsel önemi açısından "ayrıcalıklı" olmayan) temsil etmektedir.

Kavramsal olarak yok olan kapitalizmin yöntemleri ne kadar farklı olursa olsun –post-Fordizm kuramından postmodern "kültürel araştırmalar"a, "kimlik politikası"na kadar her şey dahil– genellikle ortak ve çok yararlı bir kavramı paylaşır: "Sivil toplum." Uzun ve bir biçimde dolambaçlı bir tarihin ardından Hegel, Marx ve Gramsci'nin eserlerindeki bir dizi köşebaşını geçen, bu çok yönlü fikir, sol için her durumda geçerli ve her şeyi açıklayan bir slogan haline geldi; değişik bağımsızlaşma özlemleri ile birlikte politik geri çekilme için bir dizi bahane de sağladı. İnsan özgürlüklerini devlet baskısına karşı koruma ya da "eski" Marksist sol tarafından ihmal edilen toplumsal pratikler, kurumlar ve ilişkiler alanı oluş-

turma açılarından ne kadar yapıcı bir düşünce olursa olsun, "sivil toplum" şimdi kapitalizmin savunmasını üstlenmek tehlikesiyle karşı karşıyadır.

SİVİL TOPLUM GÖRÜŞÜ: KISA BİR TARİHSEL ÖZET

Batı'da, geçmişi uzun süre öncesine hatta klasik antik döneme uzanan entelektüel gelenekte, farklı yollardan bir insan ilişkileri alanı ve bir tür "toplum" kavramı tarif edilmiştir: Bu kavram siyasi iktidardan ayrı, devletin otoritesinden bağımsız, bazen de bu otoriteye muhalif ahlaki talepleri olan bir topluluğu tanımlar. Bu tür kavramları üretmekte başka ne tür unsurlar rol oynamış olursa olsun, bu kavramların evrimi başından itibaren, toplumsal gücün ayrı ve özerk bir alanı olarak özel mülkiyetin gelişimi ile bağlantılı olmuştur. Örneğin Eski Romalılar, tıpkı Eski Yunanlılar gibi devleti, vatandaşlar topluluğu, "Roma halkı" ile özdeşleştirme eğiliminde oldukları halde, devlet ile "toplum"un kavramsal olarak ayrılmasında –özellikle, kamusal ve özel alanlar arasında ayrım yapan ve özel mülkiyete meşru bir konum ve daha önce olmayan bir açıklık getiren Roma Hukuku'nda– bazı temel adımlar atmışlardır.[1]

Bu anlamda, modern "sivil toplum" kavramı kapitalizmin belirli mülkiyet ilişkileri ile bağlantılı olsa da, eski bir temanın çeşitlemesidir. Gene de bu kritik bir çeşitlemedir; ve bu "sivil toplum"un özgüllüğünü sulandıracak, eski "toplum" kavramından farklılaşmasını bulandıracak her girişim, kapitalizmin kendisinin –kendi karakteristik toplumsal ilişkileri ve sömürü biçimleri ile kendini yeniden üretme kuralları ve sisteme özgü zorunlulukları– farklı bir toplumsal biçim olarak özelliğini gizleme riskiyle karşı karşıyadır.[2]

---

1 Romalıların, özellikle de kişi olarak Cicero'nun "toplum" kavramına sahip olduğu ile ilgili bir tartışma için bkz, Neal Wood, *Cicero's Social and Political Thought* (Berkeley, Los Angeles, 1988) özellikle s. 136-42.

2 John Keane'in *Democracy and Civil Society*'deki (Londra, 1988) görüşlerinin çoğu Marksizmin bir eleştirisine ("sivil toplum"u kapitalizmle özdeşleştirdiği için) dayandırılmıştır; Keane buna, Batı'daki "toplum" kavrayışlarının, kapitalizmin gelişinden çok öncelere uzanan köklü geleneği anımsatarak karşı çıkmaktadır.

"Sivil toplum"un özel modern anlamı –sistematik olarak ilk kez 18. yüzyılda ortaya çıkan kavrayış– daha önceki "toplum" kavramlarından oldukça farklıdır. Sivil toplum, ayrı bir insan ilişkileri ve faaliyetleri alanını temsil eder; devletten farklılaştırılmış, ama ne kamusal, ne özel ya da belki aynı anda her ikisi olan, sadece hanenin özel alanı ile devletin kamusal alanından ayrı bir dizi toplumsal etkileşimi kapsamakla kalmayıp, daha da belirgin olarak, özel iktisadi ilişkileri, piyasayı, üretim, dağıtım ve değiş tokuş ağını kapsayan ayrı bir toplumsal faaliyet alanıdır. Bu sivil toplum kavramı için gerekli ama yeterli olmayan önkoşul, kendi kurumsal kimliği ile soyut bir varlık olan, Avrupa mutlakiyetçiliğinin yükselişi ile evrimleşen modern devlet düşüncesiydi; ama sivil toplumun tam olarak kavramsal farklılaştırılması, hâlâ mutlakiyetçi devleti tanımlayan, "siyasi" ile "iktisadi"nin bütünlüğünün ayrışması ve özerk bir "iktisadi alan"ın ortaya çıkışını gerektiriyordu.

Çelişkili bir biçimde –ya da belki o kadar da değil– "sivil toplum" deyişinin kapitalizmin doğum yerindeki, modern İngiltere'nin başlangıç dönemindeki ilk kullanımları, devlet ile sivil toplum arasındaki bir karşıtlığı değil, birlikteliği gösterir. On altıncı ve on yedinci yüzyıl İngiliz politik düşüncesinde "sivil toplum", "kamu yararı" ya da "politik toplum" ile tipik bir biçimde eşanlamlıydı. Devlet ile toplumun bu birleştirilişi, devletin, politik ulusu oluşturan özel mülkiyet sahipleri topluluğunun (hem krala, hem de "kalabalık"a karşı olarak) boyunduruğuna girişini temsil etmekteydi. Bu, egemen sınıfın zenginliği ve gücü için, politik ve askeri yollardan –özel mülkiyetin temel araçları olarak feodal kira alma veya mutlakiyetçi vergilendirme ve makam sahipliği gibi– gerçekleştirilen, doğrudan baskıcı "ekonomi dışı" birikim biçimleri yerine giderek artan oranda sömürünün saf "iktisadi" biçimlerine dayanan benzersiz bir politik durumu yansıtıyordu.

Ama eğer "sivil toplum"un İngilizler tarafından kullanımında devlet ile sivil toplum arasındaki ayrımın bulanıklaştırılması niyeti vardıysa bu, devlet ile sivil toplum arasındaki modern kavramsal karşıtlığı mümkün kılan İngiltere'nin koşullarıydı. Bunlar daha ileri ve daha gelişmiş bir piyasa mekanizmasının olduğu mülkiyet

ilişkileri ve kapitalist sömürü sistemiydi. Hegel kavramsal ikiliğini oluşturduğunda, "modern" devlet için ilhamı Napolyon'du; ama "sivil toplum" modelinin (bazı bariz Hegelci düzeltmeler ve geliştirmeler ile) temeli –Smith ve Steuart gibi klasik ekonomi politikçiler aracılığıyla– İngiltere'nin kapitalist ekonomisiydi.

Hegel'in "sivil"i "burjuva" toplumu ile özdeşleştirmesi, Alman dilinin cilvesinden ibaret bir şey değildi. *Bürgerliche Gesselschaft* deyişiyle adlandırdığı olgu, tarihsel olarak özel bir toplum biçimiydi. Bu "sivil toplum" sadece saf "iktisadi" kurumlarla (buna, örneğin, Hegel'in ortaçağ kurumsal ilkelerinin modern uyarlaması da eklenmekteydi) ilintili olmasa da, modern "ekonomi" onun temel şartıydı. Hegel için, hem bireysel özgürlüğü, hem de devletin "evrenselliği"ni muhafaza edebilmek –daha önceki toplumların yaptığı gibi birini diğerinin boyunduruğu altına almak yerine– yeni bir sınıfın ve tamamen yeni bir toplumsal varoluş alanının ortaya çıkışına bağlıydı: Ayrı ve özerk bir ekonomi. Özel ve kamusalın, özel ve evrenselin, özel çıkarların etkileşimiyle, hane ile devlet arasındaki bir bölgede buluşabildiği alan, bu yeni alandı.

Marx, Hegel'in devlet ile sivil toplum arasındaki ayrımını, devletin evrenselliğini reddetmiş; devletin, sivil toplumun ve onun sınıf ilişkilerinin özelliklerini yansıttığını öne sürmüştür. (Marx, hayatının çalışmasını, sivil toplumun anatomisini araştırmaya – ekonomi politiğin eleştirisine– adamıştır.) Yani devlet ile sivil toplum arasındaki kavramsal farklılaştırma Marx'ın kapitalizmi çözümlemesinde bir önkoşuldu; bu çözümlemenin sonucu, Hegelci ayrımı gerekçesinden yoksun bırakmak olmuştur. Devlet-sivil toplum ikilemi temel politik söylemde kaybolmuştur.

Sivil toplum kavramının sosyalist kuramın önemli ilkelerinden birisi olarak canlandırılması, Gramsci'nin yeniden formülasyonunu gerektirmiştir. Bu yeni formülasyonun hedefi, hem Batı'nın parlamenter ya da anayasal devletlerindeki politik gücün karmaşıklığının anlaşılabilmesi (daha açık biçimde baskıcı otokrasilere kıyasla), hem de sınıf gücünün devlette açıkça görülebilir bir yoğunlaşma noktasına sahip olmadığı, bunun yerine, toplum ve toplumun kültürel pratikleri yoluyla nüfuz eden bir sınıf egemenliği

sisteminin alt edilmesinin zorluğunun anlaşılabilmesidir. Gramsci sivil toplum kavramını, kapitalizme karşı mücadeleyi sadece kapitalizmin iktisadi temellerine değil, kapitalizmin günlük hayattaki kültürel ve ideolijik köklerine de taşıyacak yeni tür bir mücadelenin alanını göstermek için kullanmıştır.

YENİ SİVİL TOPLUM TARİKATI

Gramsci'nin sivil toplum kavrayışı açıkça kapitalizme karşı bir silah olarak düşünülmüştür; onu destekleyecek bir şey olarak değil. Gramsci'nin etkili olduğu yeni solun toplum kuramlarında kullanıldığı biçimiyle bu kavram artık antikapitalist içeriğinden soyutlanmıştır. Bu kavram artık bir kısım solun özgürleşme projeleri açısından olumlu, bazıları ise hiç olumlu olmayan bir dizi anlam ve sonuca sahiptir. İki karşıt etki şöyle özetlenebilir: Yeni "sivil toplum" kavramı solun, liberalizmin devlet baskısının tehlikeleri hakkındaki dersini öğrendiğini göstermektedir; ama bir zamanlar sosyalist gelenekten, sivil toplumun baskıları hakkında öğrendiğimiz dersleri de unutuyor gibiyiz. Bir yanda sivil toplum savunucuları, devletin gücüne karşı devlet dışı kurum ve ilişkilerden oluşan savunmamızı güçlendiriyor; öte yandan, kapitalizmin baskılarına karşı direnişimizi zayıflatma eğilimindeler.

Sivil toplum kavramı o kadar çeşitli amaca hizmet etmek üzere kullanılmaktadır ki, bu kavramla ilişkili tek bir düşünce sistemini soyutlayıp ayırmak olanaksızdır; ama bazı ortak temalar ortaya çıkmıştır. "Sivil toplum" genellikle devletin dışındaki bir özgürlük arenasını (en azından potansiyel olarak) Batı'da ortaya çıkan türden "biçimsel demokrasi"nin teminatı altındaki bir özerklik, gönüllü ilişki ve çoğulculuk ve hatta çelişki alanını tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu kavram aynı zamanda kapitalist sistemi (veya "ekonomi"yi) modern toplumun çoğulcu ve heterojen karmaşıklığı içindeki birçok alandan birine indirgeme amacıyla da kullanılmaktadır. "Sivil toplum" kavramı bu sonuca iki temel yoldan biri ile ulaşabilir. Bu çoğulluğun kendisini hem devlete, hem de kapitalist ekonominin baskısına karşı tanımlaması sağlanabilir

veya daha yaygın olarak, "ekonomi"yi daha geniş ve çeşitli devlet dışı kurum ve ilişkiler alanı içinde kuşatabilir.[3] Her iki durumda da vurgu, kapitalist ekonominin öğelerinden biri olarak toplumsal ilişki ve pratiklerin, çoğulluğu üzerindedir.

Bu kavramın başlıca kullanımında, sivil toplum ile devlet arasındaki ayrımdan yola çıkılır. "Sivil toplum" bu ayrımın savunucuları tarafından birkaç basit karşıtlık açısından tanımlanmaktadır: Örneğin, (ordu, polis, yargı ve yürütme organları, üretim ve kültürel kurumlarıyla) devlete karşılık (piyasaca düzenlenen, özel mülkiyetce denetlenen ya da gönüllülük temelinde örgütlenen) devlet dışı sivil toplum alanı;[4] ya da "politik" güce karşılık "toplumsal" güç; "kamusal" hukuka karşılık "özel" hukuk; "devlet kaynaklı (yanlış) bilgilendirme ve propaganda"ya karşılık "özgür kamuoyu."[5] Bu tanımda "sivil toplum", evlerden, sendikalardan, gönüllü kuruluşlardan, hastanelerden, kiliselerden piyasaya, kapitalist kuruluşlara, yani kapitalist ekonominin tamamına uzanarak, çok geniş bir kurum ve ilişkiler alanını kapsamaktadır. En belirgin antitez, devlet ile devlet dışı veya belki politik ile toplumsaldır.

Bu ikilik açıktır ki, devletin içerdiği baskı ile pratikte zorunlu olmasa da prensip olarak sivil topluma ait olan özgürlük ve gönüllü hareket arasındaki karşıtlığa denk düşmektedir. Sivil toplum farklı yollardan ve ölçülerde devlet tarafından baskı altına alınmış veya gölgede bırakılmış olabilir ve farklı politik sistemler ya da bütün olarak "tarihsel bölgeler", devlet dışı alan ile ilişkilerine göre sahip oldukları "özerklik" derecesine göre farklılık gösterebilir. Devlet ile sivil toplumun benzersiz biçimde gelişmiş ayrımının ve bunun sonucunda politik özgürlüğün ileri bir biçiminin yükselişine neden olan Batı'nın özel bir karakteristiğidir.

---

3 Örneğin, ilk kavramın benzerine Jean L. Cohen'de rastlanabilir: *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (Amherst, 1982). İkinci görüş ise John Keane tarafından *Democracy and Civil Society*'de açılmıştır (Cohen'in kavrayışına Keane tarafından yöneltilen eleştiri için bkz, s. 86n)

4 John Keane, ed. *Civil Society and the State* (Londra, 1988) s. 1.

5 Age. s. 2.

Devlet-sivil toplum ayrımının savunucuları buna genellikle iki temel yarar atfeder. Birinci olarak dikkatimizi devlet baskısının tehlikelerine ve devletin hareketlerine, toplum içinde bunlara karşı oluşan basıncın örgütlenmesi ve güçlendirilmesi yoluyla uygun sınırların çekilmesi ihtiyacına odaklar. Başka bir deyişle bu, politik gücün sınırlandırılması ve meşrulaştırılması, özellikle de –sol tarafından kuram ve uygulamada genellikle göz ardı edilen– toplum içindeki özerk örgütlenmeler ve birliklerin özgürlüğü ile bu gücün denetlenmesine ilişkin liberal kaygıyı dile getirir. İkinci olarak, sivil toplum kavramı, farklılığı ve çeşitliliği benimser ve över. Kavramın savunucuları, çoğulculuğu –iddialarına göre temelinde tekilci, indirgemeci ve ekonomist olduğunu söyledikleri Marksizmden farklı olarak– temel bir olumlu nitelik haline getirirler.[6] Bu yeni çoğulculuk bizi, ekonomi ve sınıf ile fazlaca meşgul olan geleneksel sosyalizm tarafından göz ardı edilen bütün bir kurumlar ve ilişkiler yelpazesinin değerini anlamaya davet eder.

Bu kavramsal ikiliğin canlanmasının dürtüsü çeşitli yönlerden gelmektedir. En güçlü güdü ise kuşkusuz, "sivil toplum"un devlet baskısına karşı muhalefet güçlerinin ideolojik cephanesindeki önemli bir silah olduğu Doğu Avrupa'dan gelmiştir. Bu noktada meseleler oldukça açıktır: Devlet –politik ve iktisadi egemenlik araçlarıyla birlikte– devlet dışındaki bir (potansiyel) özgür alana karşı az çok anlaşılır biçimde konumlanmış olabilir. Sivil toplum-devlet antitezinin, örneğin Dayanışma'nın Parti ve Devlet karşıtlığına açık biçimde denk düştüğü söylenebilir.[7]

Komünist devletlerin krizi, kuşkusuz Batı solu üzerinde derin bir iz bırakmış ve bu iz başka etkilerle birleşmiştir: Toplumsal iyileşmenin aracısı olarak (gördüğü) devlete sonsuz inancı olan sosyal demokrasinin (kendi içindeki) sınırlamaları; ayrıca, sınıf temelli olmayan, geleneksel sosyalist solun genellikle göz ardı ettiği insan

6 Norman Geras Marksizmle ilgili bu tür efsaneleri, *Socialist Register*'da (1990), "Seven Types of Obliquy: Travesties of Marxism"de ortaya sermektedir.

7 "Sivil toplum"un Polonya'daki olaylara uygulanması için bkz. Andrew Arato, "Civil Society Against the State: Poland 1980-81", *Telos*, 47 (1981) ve "Empire versus Civil Society: Poland 1981-82", *Telos*, 50 (1982).

tecrübesi boyutlarına duyarlılık taşıyan toplumsal hareketlerin, özgürlük mücadelelerinin ortaya çıkışı. Devletten kaynaklanan tehlikelere ve insan deneyiminin karmaşıklıklarına karşı yükselen duyarlılıklar, feminizmden, ekolojiden ve barıştan anayasal reforma kadar geniş çaplı bir eylemcilik ile ilişkilendirilmiştir. Bu projelerin her biri, üzerine sivil toplum kavramını çekmiştir.

Hiçbir sosyalist bu duyarlılıkların değerinden kuşku duyamaz, ama dikkatimizi bu duyarlılıklara odaklama yöntemimizle ilgili bazı ciddi kuşkular olmalı. Her şeyi kucaklayan "sivil toplum" kavramı için çok yüksek bir fiyat ödememiz isteniyor. Hane halkından gönüllü kuruluşlara ve kapitalizmin iktisadi sistemine kadar her şeyi ayrım gözetmeden bir araya yığan bu kavramsal bavul, bir şeyleri ortaya çıkardığı kadar, karıştırmakta ve gizlemektedir de. Doğu Avrupa'da bu kavram, politik haklar ve kültürel özgürlüklerin savunulmasından, komünizm sonrası ekonomilerde piyasanın oluşturulmasına ve kapitalizmin restorasyonuna kadar her şeyi kapsayacak hale getirilebilmektedir. "Sivil toplum" kapitalizm için şifreli bir kelime veya kamuflaj olarak kullanılabilir ve piyasalar da, politik ve düşünsel özgürlükler gibi çok değerli amaçların içine katılabilir.

Ama bu kavramsal stratejinin ve piyasayı "sivil toplum"un özgür alanına tahsis etmenin tehlikeleri Doğu'daki Stalinist baskının büyüklüğü karşısında soluk kalıyor gibi görünürse de, tam olarak gelişmiş bir kapitalizmin gerçekten var olduğu ve devlet baskısının tüm diğer toplumsal hastalıkları bastıran doğrudan ve muzzam bir kötülük olmadığı Batı'da bambaşka bir düzene özgü sorunlar ortaya çıkar. Bu durumda "sivil toplum" komünist toplumlarda var olmayan bütün bir toplumsal gerçeklik tabakasını kapsar hale getirildiğinden, bu kavramın kullanımındaki dolaylı uzantılar, bazı önemli açılardan daha da problematiktir.

Bu noktada tehlike, kapitalizmin bütün toplumsal sistemi – hane halkları ve gönüllü kuruluşlarla kavramsal olarak başabaş biçimde– bir dizi kurum ve ilişkiye (diğerlerinin yanında) indirgendiğinde, kapitalizmin bütünleyici mantığı ve baskıcı gücü görünmez hale gelir. Böyle bir indirgeme aslında "sivil toplum"un yeni

somutlanışının temel ayırt edici özelliğidir. Yarattığı etki, üstte bir güç yapısının bulunmadığı, bütünleştirici bir birliğin olmadığı, hiçbir sistematik baskının olmadığı –başka bir deyişle, genişleme güdüsü ve toplumsal hayatın her yerine nüfuz etme kapasitesine sahip kapitalist sistemin olmadığı– toplumu dağıtıp parçalara ayırarak, kapitalizm sorununu kavramsal olarak uzaklaştırmaktır.

"Sivil toplum" yaklaşımının tipik stratejisi –hatta varoluş nedeni– Marksist "indirgemecilik"e ya da "ekonomizm"e saldırmaktır. Denmektedir ki, Marksizm sivil toplumu "üretim biçimi"ne, kapitalist ekonomiye indirgemektedir. Sivil toplumun diğer kurumlarının önemi (aile, kilise, bilimsel ve edebi kuruluşlar, hapishane ve hastane) azımsanmaktadır.[8]

Marksistler bu "diğer" kurumlara çok az önem vermiş olsunlar ya da olmasınlar, bu dizilişin zayıflığı (kapitalist ekonomi ve hastaneler gibi "diğer kurumlar"?) hemen göze çarpıyor olmalı. Marksist olmayanlar da şu basit gerçeği herhalde görebiliyordur: Örneğin Batı'da hastanelerin, sağlık hizmetlerinin örgütlenmesini ve tıbbi kurumların işleyişini, kapitalist bir ekonomi içinde yer almaları etkiliyor. Ama hastanelerin kapitalizm üzerindeki etkisi ile ilgili benzer bir önerme tasavvur etmek mümkün mü? "Diğer kurumlar"la ilgili bu gözlem Marx'ın hane halklarını ve hastaneleri önemsemediği anlamına mı geliyor, yoksa bunlara tarihsel olarak aynı belirleyici gücü mü atfetmemiştir? Bu diğer "kurumlar" içinde bazılarını diğerlerinden ayırmanın, boyuttan ölçeğe, toplumsal güçten tarihsel etkinliğe, her türlü niteliksel ve niceliksel zeminde bir temeli var mıdır? Tipik bir biçimde "sivil toplum"un günümüzdeki kullanımı bu tür soruları savuşturur. Aynı zamanda "diğer kurumlar"ın ahlaki taleplerini, belirleyici güçleri ile karıştırma ya da hayati biçimde ampirik, tarihsel ve toplumsal belirlenimler sorusunu yok sayma etkisi de vardır.

Bu yaklaşımın kapitalizmin sistemli bütünlüğünden kaçınmak yerine bunu açık biçimde reddeden bir türü de bulunmaktadır. Sınıf ilişkileri dışındaki diğer egemenlik biçimlerinin varlığı, sınıf

8 Keane, *Democracy and Civil Society*, s. 32.

eşitsizliği dışındaki diğer katmanlandırma esasları, sınıf mücadelesi dışındaki diğer toplumsal mücadeleler, temel öğesi sınıf olan kapitalizmin bütünleyici ve kapsayıcı bir sistem olmadığını göstermek için kullanılmaktadır. Marksizmin diğer toplumsal ilişkileri ve kimlikleri ihmal ederek "iktisadi" ilişkiler ve sınıf ile meşgul olması, "tüm toplumu, alanlardan sadece birinin açısından, ekonomi ya da üretim biçimi açısından genelleme" yaptığı yanlış bir kavrayıştır; çünkü diğer "alanlar"ın varlığı zaten aşikârdır.[9]

Bu, dairesel ve sorunları savuşturan bir görüştür. Kapitalizmin bütünleyici mantığını reddetmek için sadece toplumsal kimliklerin ve ilişkilerin çoğulluğundan söz etmek yeterli değildir. Kapitalizmi oluşturan sınıf ilişkisi, ne sadece kişisel bir kimlik, hatta ne de sadece bir "katmanlandırma" veya eşitsizlik ilkesidir. Yalnızca belirli bir güç ilişkileri sistemi de değil, aynı zamanda belirli bir toplumsal sürecin temel ilişkisi, sermaye birikimi ve genişlemesinin dinamiğidir. Elbette sınıfın, "katmanlandırma"nın tek ölçütü, eşitsizliğin ve egemenliğin tek biçimi olmadığı kolayca gösterilebilir. Ama bu bize gerçekte kapitalizmin bütünleyici mantığı hakkında hiçbir şey söylemez.

Kapitalizmin bütünleyici mantığını reddetmek için, bu diğer alanların ve kimliklerin kapitalizmin belirleyici gücünden, toplumsal mülkiyet ilişkileri sisteminden, genişlemeci zorlamalarından, birikim dürtüsünden, tüm toplumsal hayatı metalaştırmasından, bir zorunluluk ve mecburi bir rekabet ve sürekli büyüme mekanizması olarak piyasayı yaratmasından, vs. gelmediğini (veya belirgin herhangi bir biçimde) ikna edici biçimde göstermek gerekecektir.

Ama "sivil toplum" tartışmaları (veya daha doğrusu, genel olarak "post-Marksist" tartışmalar), tipik olarak kapitalizmin belirleyici etkilerini tarihsel ve ampirik olarak reddetme biçimini almamaktadır. Bunun yerine basit, dairesel bir düşünce döngüsüne girmedikleri zaman kapitalizm, ekonomiden başka alanlar da olduğu için, bütünleyici bir sistem değildir, tezini savunurlar. Mark-

9 Cohen, *Class and Civil Society*, s. 192.

sist kuramı içeriden eleştirenler gibi veya en yaygın olarak, insan deneyiminin "diğer" alanlarına değer vermeme tehlikesine karşı ahlaki reçeteler biçiminde, soyut felsefi tartışmaları sürdürme eğilimindedirler.

Kapitalizm, şu ya da bu biçimde, "diğer" tekil ve belirli kurumların boyuna ve ağırlığına getirilmekte ve tüm kedilerin gri olduğu kavramsal bir geceye karışıp gözden kaybolmaktadır. Kapitalizmi, belirli bir yapısı olmayan ve farklılaşmamış bir toplumsal kurumlar ve ilişkiler çoğulluğunda eritme stratejisi, "sivil toplum"un gerek çözümleyici gerek normatif gücünü, gücün sınırları ve meşruluğu ile başa çıkma kapasitesini, özgürleştirici projeleri yönlendirme açısından yararlılığını artırmaz, zayıflatır. Var olan kuramlar, kapitalizme özgü toplumsal bir biçim olan "sivil toplum"un anlaşılmasının önünü tıkar. Çünkü "diğer" bütün kurumların yer aldığı kapitalizmin sistemsel bütünlüğünde, bütün toplumsal güçler, yeni toplumsal güç alanları yaratmaya çalışır. Bu da, geleneksel devlet kuramları ve çağdaş liberalizmin gündeminde olmayan, bütünüyle yeni meşruiyet ve denetim sorunlarını ortaya çıkarır.

KAPİTALİZM, "BİÇİMSEL DEMOKRASİ" VE BATI'NIN ÖZGÜLLÜĞÜ

"Sivil toplum" savunucuları tarafından Marksizme yöneltilen başlıca suçlamalardan biri, Batı'nın "biçimsel demokrasisi"ni –"sivil toplum" için özgür bir alanı güvence altına alan hukuki ve politik biçimler– kapitalizmle özdeşleştirerek demokratik özgürlükleri tehlikeye attığıdır: "Sivil" eşittir "burjuva" toplumu. İddialarına göre tehlike, banyo suyuyla birlikte bebeği de dışarıya atmaya benzer bir biçimde, kapitalizmle birlikte liberal demokrasiyi de reddetme tehlikesidir.[10] Bunun yerine, biçimsel demokrasinin faydalarını kavramamız ve bir yandan da biçimsel demokrasinin bireysel özgürlük ve eşitlik ilkelerini –kapitalizmin bu ilkeleri genişletmenin yegâne veya en iyi yolu olduğunu reddetmek için

10 Age.,s. 49. Keane, *Democracy and Civil Society*, s.59; Agnes Heller, "On Formal Democracy", Keane, *Civil Society and the State*, s.132.

bunları kapitalizmle ilişkisizleştirerek– genişletmemiz gerektiğini savunmaktadırlar.

Bu konularda geleneksel Batı Marksizminin eleştirisi, 1960'lardan, özellikle de devlet kuramının "Miliband-Poulantzas" tartışması ile canlanmasından bugüne kadarki Marksist politik kuramın büyük bir bölümünü ihmal eder. Elbette sivil özgürlükler, gerek o tartışmadaki ilkeler, gerekse o tartışmanın yolunu izleyen pek çok diğer tartışmanın ilkeleri için önemli bir meseleydi. "Klasik" Marksizmin –Marx ve Engels'in kişiliklerinde– sivil özgürlüklere çok ilgisiz olduğu iddiası da sorgulamaya açıktır. Ama bu tartışmayı, burjuva özgürlüklerine yönelik Marksist ("klasik" veya çağdaş) yaklaşım üzerine sadece metinsel bir münazara seviyesine düşürmeden, Marksist olsun ya da olmasın tüm sosyalistlerin sivil özgürlükleri (şimdi yaygın olarak, biraz da garip bir biçimde "insan hakları" deniyor), meşruluğun ilkelerini, ifade ve örgütlenme özgürlüğünü ve devletin müdahalesine karşı devlet dışı alanın korunmasını destekleyebileceğini kabul edelim. Demokrasinin "liberalizm"in biçimsel korumasıyla özdeşleştirilmesini ya da sınırlandırılmasını kabul etmesek de, "liberal" korumanın sosyalist demokraside kapitalizmdekinden farklı bir kurumsal biçim alacağına inansak da, bu türden kurumsal korumaların her demokrasi için zorunlu bir şart olduğunu kavramalıyız.[11]

Gene de "sivil toplum" tartışmasında zorluklar bulunmaktadır. "Biçimsel demokrasi"yi kapitalizmle ilişkilendirmenin, birini diğeri ile reddetme dışında yolları da vardır (Marksist kuramdaki yollar gibi). Sivil özgürlüklerin değerini yadsımadan, tarihsel ve yapısal bağlantıları görebiliriz. Bu bağlantıların anlaşılması bizi sivil özgürlükleri değersiz görmeye zorlamaz; ama ne de kapitalizmi, bireysel özgürlüğü korumamız açısından yegâne ve en iyi yol olarak kabul etmeye mecbur bırakır. Kapitalizm, belirli tarihsel koşullarda biçimsel demokrasiye olanak sağlamış, bazen de

11 Bu noktaları daha geniş biçimde *The Retreat from Class: A New "True" Socialism*'in (Londra, 1986) 10. bölümünde tartıştım.

rahatlıkla onsuz yapabilmiştir (yakın geçmişte bir defadan fazla yapmış olduğu gibi). İlgili bağlantıları görmemek veya özelikleri hakkında yanılgıya düşmek, gerek demokrasi, gerekse kapitalizm ile ilgili anlayışımızı sınırlandırır.

Biçimsel demokrasi ile kapitalizm arasındaki tarihsel ve yapısal bağlantı, devletin sivil toplumdan ayrılması ile ilgili olarak formüle edilebilir. Ama pek çok şey, bu ayrılmayı ve buna yol açan tarihsel süreci nasıl yorumladığımıza bağlıdır. Kapitalizmin evrimini yalnızca ilericilik olarak gören bir tarih anlayışı ve buna eşlik eden bir devlet-sivil toplum ayrımı yorumu bulunmaktadır. Bu, genellikle liberalizm veya "burjuva" ideolojisi ile ilişkilendirilen, ama giderek artan bir biçimde soldaki demokrasi kavramlarının da altında yatan tarih görüşüdür.

"Sivil toplum" savunuculuğunun altında yatan tarihsel öngörüler seyrek olarak açık biçimde telaffuz edilmektedir. Ama bu konuda tarihsel yorum için model oluşturabilecek, özellikle yararlı ve gelişkin bir değerlendirmeyi Macar bilimci (Istvan Bibo'yu izleyerek) Jenö Szücs sunmaktadır. "Sivil toplum"u (Doğu ve Batı'da) canlandırmaya adanmış olan bu kitabın İngilizce çevirisi yayınlanmıştır. Jenö Szücs üç değişik "tarihsel Avrupa bölgesi"nin –Batı ve Doğu Avrupa ile bunların arasında bir şey– özelliklerini belirtirken "Batı" modelinde, "'toplumun örgütlenmesindeki demokratik yolların en derindeki köklerini ararken" şu değerlendirmeyi sunmaktadır.[12] "Batı'nın" en belirgin "özelliği, Batı demokrasisinin kalbinde yatan benzersiz bir gelişme olarak, 'toplum'un 'devlet'ten yapısal –ve kuramsal– olarak ayrılmasıdır; Doğu'da buna denk düşen bir olgunun olmaması ise otokrasiden totaliterliğe doğru evrimin altında yatan nedendir."[13] Szücs'e göre bu gelişmenin kökleri Batı feodalizminde bulunmaktadır.

Bu görüşe göre Batı tarihinin benzersizliği, "uygarlığın yükselişinde tamamen alışılmamış bir 'kalkış'tan kaynaklanmaktadır. Bu

12 Jenö Szücs, "Three Historical Regions of Europe", Keane, *Civil Society and the State*, s. 294.

13 Age., s. 295.

kalkış, bütünleşme yerine dağılmanın ve gerileyen bir uygarlığın ortasında, yeniden tarımsallaşmanın ve artan politik anarşinin ortasında yaşanmıştır."[14] Bu parçalanma ve dağılma, toplum ile devletin ayrılmasının önkoşullarıydı. Böyle bir ayrılmanın yaşanmadığı yüce Doğu medeniyetlerinde politik işlev "yukarıdan aşağıya doğru" gerçekleştirilmeye devam edildi.

Batı'daki parçalanma sürecinde, devlet ile tebaanın eski politik ilişkileri, soylular ile onlara bağlı vasallar arasındaki sözleşme ilkelerine dayanan yeni toplumsal bağlarla yer değiştirdi. Politik ilişkiler olarak toplumsal-bağlayıcı ilişkilerin ortaya çıkışının önemli sonuçları arasında yeni bir insan haysiyeti, özgürlüğü ve bireyin "onuru" ilkesi bulunmaktadır. Bölgesel parçalanmaların sonucunda, her bir küçük alanda kendisine ait özel geleneksel hukukun uygulanması, hukukun parçalanmasına yol açtı; bu durumda "yukarıdan aşağıya" doğru güç kullanımına karşı direnmek mümkün oldu.[15] Egemenlik daha sonra Batı monarşilerince yeniden kurulduğunda, yeni devlet, temel olarak, "aşağıdan yukarı doğru" oluşturulmuştur.[16] "Özgürlükler"i "Batı toplumsal yapısının "iç örgütlenme ilkesi" yapan "ve ortaçağ Batı'sı ile birçok diğer uygarlık arasındaki çizgiyi o kadar keskin çizen şeye yol açan", "çoğullukta birlik"ti: "Toplum'un özerk bir varlık olarak doğuşu"ydu.[17]

Bu görüşlerde gerçekten aydınlatıcı çok şey bulunmaktadır, ama bakış açısındaki önyargı da eşit ölçüde öğreticidir. Aslında burada liberal tarihin bütün temelleri görülüyor. Batı'da uygarlığın ilerlemesi, açık bir biçimde bireysel "özgürlüğün" artışı ve "haysiyetin" önemsenmesiyle birlikte ele alınıyor. Szücs'ün yorumuyla klasik liberal görüş arasında önemli bir fark var. Klasik liberal görüş bireysellik ile özel mülkiyet arasındaki ilişki konusunda daha açık sözlüdür. Birey ya da "toplum" ile devlet arasın-

14 Age., s.296.

15 Age.,s.302.

16 Age., s.304.

17 Age., s.306.

daki gerilimin üstünde durulurken, devlet tarihin itici gücü olarak ele alınıyor. Özellikle uygarlığın ilerlemesi ile demokrasinin gelişimi birbiriyle ilişkilendirilirken, mülk sahibi sınıflar açısından dönüm noktaları vurgulanıyor. Ortaçağ Batı'sında demokratik herhangi bir şey yoktu ama Szücs demokrasinin "en derindeki kökleri"nin burada olduğunu ileri sürüyor. Szücs'ün yorumuna göre modern demokrasinin "oluşturucu fikri"nin *soylulukta* olduğu anlaşılmaktadır.

Aynı olaylar dizisine farklı bir açıdan baktığımızı varsayalım. Başka bir bakış açısından, aynı "parçalanma"nın, politik ilişkilerin toplumsal sözleşme bağlarıyla yer değiştirişinin, egemenliğin "parsellenişi"nin ve "toplum özerkliği"nin, Batı'nın gelişimi yolundaki benzersizliğini ve önemini kabul etmekle birlikte, "sivil toplum" ve Batı demokrasisinin gelişimini çok farklı bir biçimde değerlendirebiliriz.

"Batı"nın "Doğu" tipi devlet oluşumundan ayrılması, elbette ortaçağ feodalizminden çok önce başlamıştır. Bu ayrım Eski Yunan'a kadar izlenebilir, ama amaçlarımız için Eski Roma kritik bir ölçüt olarak alınabilir. Şunu vurgulamak gerekiyor: Bu farklılık yalnızca politik biçimlerde değil, her şeyin ötesinde sömürü biçimleri ile ilişkiliydi –ve Roma özel mülkiyet sisemindeki gelişmeler belirleyiciydi. (Avrupa'nın üç tarihsel bölgesini farklılaştırmasında, sömürü biçimlerinin merkezi biçimde –ya da herhangi biçimde– rol oynamaması, Szücs'ün görüşünün tuhaf bir özelliğidir –bu, aynı zamanda, Szücs'ün antik dönem ile feodalizm arasında kesin bir kırılma üzerinde ısrar edişini de açıklayabilir. En azından Roma hukukunun, Roma mülkiyet rejiminin bu çok önemli sembolünün varlığını sürdürebilmesi, Szücs'e, Batı'ya özgü sivil toplum "özerkliği" ile Roma sömürü sistemi arasında temel bir devamlılık olduğunun işaretini vermeliydi.)

Roma, eski ve daha sonraki yüzyıllardaki diğer "ulu" uygarlıklarla karşılaştırıldığında önemli bir farklılığı yansıtır. Büyük zenginlik kaynaklarına ve başkalarının artı-emeğine büyük çaplı el koyuşta devlet aracıdır (örneğin, ileri düzeyde gelişmiş bir özel mülkiyet sistemi olan geç Çin İmparatorluğu'nda, büyük zengin-

liğin ve gücün kaynağı toprak değil, bürokratik hiyerarşiydi). Roma, sömürünün yolları olarak özel mülkiyete, büyük çaplı toprak sahipliğine önem verişi ile ayrıydı. Roma aristokrasisinin toprak edinme açısından doyurulamayan bir iştahı vardı. Bunun sonucunda daha önce görülmedik ölçüde servet az sayıda kişinin elinde toplandı. Buna parallel olarak, hiçbir eski imparatorlukte görülmedik biçimde imparatorluk gücü, yalnızca ganimet peşinde değil, yırtıcı bir açlıkla yeni toprakların peşindeydi. İşte bu Roma, özel mülkiyet düzenini uçsuz bucaksız ve farklılıklar içeren imparatorluğunda yaygınlaştırdı. İmparatorluk yoğun bir bürokrasiyle değil, yerel aristokrasi federasyonuna dayanan "belediye" sistemiyle yönetiliyordu. Sonuçta, güçlü bir imparatorluk devleti ile ondan bağımsız egemen bir mülk sahibi sınıf ortaya çıktı. Güçlü devlet aynı zamanda bu sınıfa köstek değil destek oldu, özel mülkiyetin bağımsız gelişimini teşvik etti. Kısaca Roma bilinçli ve kesin bir biçimde özel mülkiyeti, özerk toplumsal gücün yörüngesine oturttu; bu güç devletten bağımsızdı ama onun tarafından destekleniyordu.

Feodalizmin "parçalanması"na bu ışıkta baktığımızda, Roma mülkiyet sisteminin kaynağında gücün özelleşmesini ve imparatorluğun parçalı "belediye" yönetim biçimini görürüz. Roma İmparatorluğu devleti ile özel mülkiyetin özerk gücü arasındaki gerilim sonunda merkezi devletin dağılmasıyla sonuçlandığında, geriye mülkiyetin özerk gücü kalmıştır. Yönetenler ile tebaa arasındaki eski politik ilişkiler, yavaş yavaş soylu toprak sahipleri ile onlara bağlı vasallar ve özellikle de soylular ile köylüler arasındaki "toplumsal" ilişkilere dönüşmüştür. Devletin, özel kişilerin zenginliğinin temel kaynağı olduğu durumdaki gibi, soyluluk kurumunda da siyasi ve iktisadi güçler birleşmişti; ama bu kez sözünü ettiğimiz birleşme, parçalanmış ve özelleştirilmiş bir biçimde var oluyordu.

Bu bakış açısından Batı'nın gelişimini, basitçe, bireyselliğin yükselişi, hukukun üstünlüğü, özgürlüklerin artması ya da gücün "aşağı"dan yukarıya doğru ilerlemesi olarak görmek kolay değildir

ve "sivil toplum"un özerkliği, farklı bir anlam kazanır. Szücs'ün bu kavramlarla tarif ettiği gelişmeler, aynı zamanda, yeni sömürü ve egemenlik biçimlerinin evrimini gösteriyor ("aşağıdan gelen güç"ün temeli, soyluluğun gücüdür). Bu evrimde, yeni kişisel bağımlılık ve esaret ilişkilerinin ortaya çıkışı, artıdeğer sömürüsünün özelleştirilmesi ve eski baskıların devletten "toplum"a aktarılması –güç ilişkileri ve egemenliğin devletten özel mülkiyete aktarılması– görülür. Devlet ile "toplum" arasındaki bu yeni işbölümünde, özel mülkiyete dayanan sömürü, kamusal sorumluluklarından kurtulmuştur. Bu zorunlu ama yeterli olmayan koşul, kapitalizmin olgunlaşmasıyla daha da işlevsel hale gelmiştir.

Kapitalizm uzun bir gelişimin ürünüdür; ama aynı zamanda da yalnızca İngiltere'nin belirli, özel tarihsel koşullarında "kendiliğinden" ortaya çıkan niteliksel bir kırılmayı içerir. Bu yalnızca toplumsal gücün dönüşümünden, devlet ile özel mülkiyet ya da bir sınıf arasındaki yeni bir işbölümünden ibaret değildir; aynı zamanda bütünüyle yeni bir baskı biçiminin, piyasanın baskısının ortaya çıkışıdır. Piyasa sadece fırsat, özgürlük ve seçim alanı değil, aynı zamanda tüm insani ilişki ve faaliyetleri kendi gerekliliklerine tabi kılma gücündedir, zorunlu bir toplumsal disipline yol açar.

"SİVİL TOPLUM" VE DEMOKRASİNİN DEĞERSİZLEŞTİRİLMESİ

"Biçimsel demokrasi"nin ilkelerini kapitalizmden ayırarak demokrasinin yaygınlaştırılabileceğini söylemek yeterli değildir. Ne de kapitalist demokrasinin tamamlanmış olmadığını, belirgin biçimde ilerici olan bir gelişimin, sosyalizm tarafından mükemmeleştirilmesi ve "biçimsel demokrasi"nin sınırlarının ötesine götürülmesi gereken bir aşama olduğunu söylemek yeterlidir. Buradaki konu "biçimsel demokrasi" ile ilişkilendirilen kapitalizmin, çelişkili bir ilerleme ve gerileme birliğini, demokrasinin hem güçlendirilmesini, hem de değersizleştirilmesini temsil ediyor olmasıdır. "Biçimsel demokrasi" elbette, sivil özgürlüklerin, hukukun üstünlüğünün ve temsil esasının olmadığı politik biçimler açısından bir

ilerlemedir. Ama aynı zamanda, demokratik düşüncenin özünün sulandırıldığı, tarihsel ve yapısal olarak kapitalizmle ilişkilidir.[18]

Önceki bölümlerde bu temalardan bazılarının üstünde zaten durmuştum. Bu noktada, insanın özgürleşmesi kavrayışını "biçimsel demokrasi"nin kapitalizm ile özdeşleştirilmesi tarafından

18 Biçimsel demokrasinin savunuluşuna bazen açık biçimde "gerçek" demokrasiye saldırı eşlik etmektedir. Agnes Heller "On Formal Democracy"de şöyle yazmaktadır: "Aristoteles'in, tüm demokrasilerin hemen anarşiye, anarşinin de zorbalığa dönüştüğüne dair, son derece gerçekçi analizi, bir antidemokratın aristokratça iftirası değil, gerçeğin ifadesiydi. Roma Cumhuriyeti bir an bile demokratik değildi. Ve bütün bunlara şunu eklemek isterim ki, modern demokrasilerin zorbalıklara dönüştürülerek aşağılanması gözden uzak tutulamaz; (Alman ve İtalyan faşizmlerinde bunun tanığı olmuştuk) modern demokrasilerin yaşamaya devam edebilmesi, tam da biçimsel özellikleri sayesindedir." (s. 130) Her cümleyi sırayla ele alalım. Antik demokrasinin, anarşi ve zorbalığın kaçınılmaz habercisi olarak suçlanması (Aristoteles'ten çok Platon veya Polybius'ta daha tipik biçimde görülen), tam olarak antidemokratik bir iftiradır. Her şeyden önce, gerçek tarihsel ardıllıklarla (nedensel ve hatta kronolojik ardıllıklarla) ilişkisi yoktur. Atina demokrasisi zorbalık kurumuna son vermiş ve neredeyse iki yüzyıl yaşamaya devam etmiş ve sonunda anarşiye değil, üstün bir askeri güce yenilmiştir. Bu yüzyıllar sırasında Atina, elbette şaşırtıcı biçimde verimli ve etkili, yenilgiden sonra da yaşamaya devam eden, Batı yurttaşlık kavramlarının ve hukukun üstünlüğünün temellerini atan bir kültür oluşturmuştur. Roma Cumhuriyeti gerçekten de "bir an bile demokratik değil"di ve aristokratik rejiminin en önemli sonucu, cumhuriyetin çöküşü ve yerini otokratik imparatorluk idaresinin alışıydı. (O demokratik olmayan cumhuriyet, rastlantıya bakın ki, Heller'ın modern demokrasinin "anayasal" belgesi dediği şeyin, ABD Anayasası'nın önemli bir ilham kaynağıydı.) "Modern demokrasilerin zorbalıklara dönüştürülerek aşağılanması gözden uzak tutulamaz" demek, (parantez içindeki) faşizm referansı ile bağlantısında biraz utangaçça görünmektedir; "biçimsel demokrasi" rejimi ile kaçınılmaz biçimde ilişkili olmuş savaş ve emperyalizm tarihini ise hiç anmasak daha iyi. "Yaşamaya devam edebilme"ye gelince, eminim şunu söylemekte yarar var ki, ömrü, Atina demokrasisininkine eşit olan (bırakın aşmayı) bir "biçimsel demokrasi" henüz görülmemiştir. Heller'in kıstaslarına göre hiçbir Avrupa demokrasisi yüz yıllık bir geçmişe bile sahip değildir (Örneğin İngiltere'de çoğul oy verme 1948'e kadar sürebilmiştir); biçimsel demokrasinin "kurucusu" olarak değerlendirdiği Amerikan cumhuriyetinin, Atina'nın kadınları ve köleleri dışarıda bırakan sistemini düzeltebilmesi ise epeyce uzun zaman almıştır ve üstelik bu süreçte de çalışma özgürlüğüne sahip erkeklerin –Atina demokrasisindeki tam vatandaşların– 19. yüzyılda son eyalet, mülkiyet şartını kaldırıncaya kadar "biçimsel" vatandaşlığa bile tam hak kazandığı söylenemez (genelde yoksullar ve özelde siyahların oy kullanmasını güçleştiren, bugüne kadar hâlâ etkisini kaybetmemiş farklı stratejilerden ise söz bile etmeyelim). Sonuçta, modern "biçimsel demokrasiler" açısından en iyimser hesaplamayla (o da sadece beyaz erkekler için) belki bir buçuk yüzyıllık bir yaşamaya devam edebilme rekoru bulunmaktadır.

kısıtlanmasına izin vermemek durumunda ortaya çıkan belirli bir paradoksun altını çizmek yeterli olacaktır. İnsanın özgürleştirilmesi liberal demokrasinin biraz daha genişletilmesi olarak görüldüğünde, kapitalizmin bunun en iyi teminatı olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Batı'da devlet ile sivil toplumun ayrılışı, elbette yeni özgürlük ve eşitlik biçimlerinin yükselişine yol açmış, ama aynı zamanda da yeni egemenlik ve baskı biçimleri yaratmıştır. Benzersiz biçimde modern dünyaya –devlet ile sivil toplum arasındaki modern ayrılışı olanaklı hale getiren belirli tarihsel koşullar– özgü bir toplumsal biçim olarak "sivil toplum"un özgüllüğünü tanımlamanın bir yolu, onun bir zamanlar devlete ait olan birçok baskıcı işlevin "özel" alanda, özel mülkiyette, sınıf sömürüsünde, piyasanın zorunluluklarında konumlandığı yeni bir toplumsal güç biçimi oluşturduğunu söylemektir. Bir bakıma, "sivil toplum"un tarihsel olarak yeni bölgesini yaratan, kamu gücünün özelleştirilmesidir.

"Sivil toplum", "kamu" ile "özel" arasında bütünüyle yeni bir ilişki oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda kamunun önüne açılan yeni bir "özel" alandır; kendine ait baskıcılığı, güç ve egemenlik yapısı ve acımasız bir sistemsel mantığı vardır. Bunlar devletin baskıcı, "polislik" ve "yöneticilik" işlevlerine karşı çıkmayan, bunun yerine söz konusu işlevlerin –en azından önemli bir kısmının– *yeniden düzenlenmesini* isteyen belirli bir toplumsal ilişkiler ağını temsil etmektedir. Bu, devletin "kamusal" alanı ile kapitalist mülkiyet ve piyasa zorunluluklarının "özel" alanı arasında, sömürü ve egemenliğin kamusal otorite ve toplumsal sorumluluktan koparıldığı –bu yeni özel güçler varlıklarını sürdürebilmek için, daha önce hiç görülmemiş ölçüde yoğun bir merkezileşmiş zorlamayla, devlete bel bağlamıştır– yeni bir işbölümünü kapsamaktadır.

Sivil toplum, özel mülkiyete ve özel mülkiyet sahiplerine, devletin icra gücüne dayanarak, insanların ve onların günlük yaşamları üzerinde, pek çok eski zorba devletin kıskanacağı, bir güç vermiştir. Kapitalist işletmelerin doğrudan denetiminin ya da sermayenin kendi büyük politik gücünün dışında kalan faaliyetler ve olaylar bile piyasanın kuralları, rekabet ve kârlılığın gerekliliklerince düzenlenmektedir. Piyasanın, ileri kapitalist toplumlarda genel-

likle olduğu gibi, dev karteller ve çokuluslu şirketlerin güç aracından ibaret bir şey olmadığı durumlarda bile piyasa, tüm insani değerleri, faaliyetleri ve ilişkileri zorunluluklarına tabi kılmaya muktedir bir baskı gücüdür. Hiçbir eski despot tebaasını oluşturan insanların özel yaşamlarına –yaşamlarındaki fırsatlara, seçimlere, tercihlere, kanaatlere ve ilişkilere, aynı derinlikte, ayrıntıda ve yoğunlukta, sadece çalışma mekânlarında değil, hayatlarının her köşesine– bu kadar nüfuz etmeyi hayal edemezdi. Ve piyasa, sadece çokuluslu sermayeye değil, ileri kapitalist ülke devletlerine de, kendi sermayesini korurken, başka ekonomilere de sert piyasa disiplinini dayatabilen yeni güç araçları yaratmıştır. Başka bir deyişle, baskı, sadece "sivil toplum"un bir hastalığı değil, onu oluşturan ilkelerden birisidir. Bu nedenle devletin baskıcı işlevleri, büyük ölçüde, sivil toplumdaki egemenliğine yönelmiştir.

Bu tarihsel gerçeklik, sivil toplumu –en azından ilkesel olarak –devlete özgü baskıcı temelin antitezi, özgürlük ve gönüllü faaliyetler alanı olarak değerlendirmemizi isteyen günümüz kuramlarının temellerini sarsmaktadır. "Siyasi" ve "iktisadi" alanları ya da devlet ile sivil toplumu ayıran kapitalist toplumda, baskıcı kamusal gücün daha önce olmadığı kadar merkezileştiği ve yoğunlaştığı bir gerçektir, ama bu, devletin temel kamusal baskı işlevlerinden birinin sivil toplumdaki "özel" gücü yaşatmak olduğu anlamına gelmektedir.

Baskı alanı olarak devlet ile özgürlük alanı olarak "sivil toplum" ikiliğinin yarattığı çarpık bakış açısının en bariz örneklerinden biri, ifade özgürlüğü gibi sivil hakların veya kapitalist toplumdaki basının değerlendirilişinde ortaya çıkar. Medyada yer alan görüş ya da tartışmaların derinliğinden çok, medyanın özel mülkiyette oluşu ve sermayenin kâr etme özgürlüğünün bulunması, bir özgürlük ölçütü olarak kullanılır. Basın, özel olduğu zaman "özgür"dür; bu yargıyı da kendisi "yaratır."

Bugünün sivil toplum kuramları elbette sivil toplumun kusursuz bir özgürlük ve demokrasi alanı olmadığını kabul etmektedir. Sivil toplum, örneğin, aile içi ve cinsiyetler arası ilişkilerdeki baskılar, işyerindeki ırkçı yaklaşımlar, eşcinsel düşmanlığı vb.tarafından

zedelenir. Aslında, en azından ileri kapitalist toplumlarda, eskiden kullanıldığı anlamda –devlet gücü, partiler ve bunlara muhalefet anlamında– "siyaset" giderek artan ölçüde gözden düştükçe, bu tür baskılar mücadelenin ana odağı haline geliyor. Ama bu baskılar, sivil toplumdan kaynaklanan şeyler olarak değil, sivil toplumdaki bozukluklar olarak değerlendirilmektedir. İlkesel olarak baskı devlete ait bir şeydir ve sivil toplum, özgürlüklerin köklerinin olduğu yerdir; ve bu görüşlere göre insanın özgürleşmesi, sivil toplumun özerkleşmesinden, sınırlarının genişletilmesinden, zenginleşmesinden, devletten özgürleşmesinden, biçimsel demokrasi tarafından korunmasından, geçer. Sömürü ve egemenliğin, sivil toplumun dışında, ona yabancı ve düzeltilebilir bir bozukluk değil, sivil toplumun özü olduğu gözlerden kaçırılmaktadır. Kapitalist sistemin bütününe özgü belirli bir egemenlik ve baskı yapısı aynı zamanda devletin baskıcı gücünü de belirler.

YENİ ÇOĞULCULUK VE KİMLİK POLİTİKASI

Sivil toplumun yeniden canlanmasında, liberalizmin yeniden keşfinin iki yönü var. Solu, sivil özgürlüklere ve devlet baskısının tehlikelerine karşı daha duyarlı yapma yönüyle olumludur. Ama sivil toplum tarikatı bir yandan da, sivil toplumun baskılarını gizleyerek ve devlet baskısının, sivil toplumun sömürücü ve baskıcı ilişkilerinde kök salışını bulanıklaştırarak, gizemli bir liberalizmin yeniden üretilmesine yol açar. O halde, sivil toplumun çoğulculuğa bağlılığı hakkında ne söylenebilir? Sivil toplum kavramı, toplumsal ilişkileri ve "kimlikler"in farklılıklarını nasıl ele alır?

Sivil toplum tarikatının, sivil toplumu farklılıkların ve çeşitliliğin bir alanı olarak ele alması, en yeni solun egemen uğraş alanına doğrudan hitap eder. Farklılıkları, çeşitliliği ve çoğulculuğu vurgulamasıyla en anlaşılmaz "post-Marksist" ve "postmodern" kuramlardan "yeni toplumsal hareketlere" kadar uzanan "yeni revizyonizmleri" birleştirir. Yeni çoğulculuk, farklı çıkarların geleneksel liberal algılanışının ve farklı görüşlere (ilkesel olarak) hoşgörünün ötesine, şu üç temel biçimde, geçer: 1) Farklılık kavramı,

"çıkar"ın dışından dolanarak "öznellik" ve "kimlik"in ruhsal derinliğine uzanır ve siyasi "davranış"ın ya da "görüş"ün ötesine giderek, "yaşam biçimleri"nin bütünselliğine doğru genişler. 2) Artık bazı evrensel ve ayrıştırılmamış hak ilkelerinin tüm farklı kimlikler ve yaşam biçimleri için geçerli olabileceği varsayılmamaktadır (örneğin kadınlar özgür ve eşit olabilmek için erkeklerden farklı haklara gereksinim duymaktadır). 3) Yeni çoğulculuk, günümüz dünyasının –tam olarak söylemek gerekirse, günümüz kapitalist dünyasının– temel özelliğinin, tarihsel olarak ayırt edici özelliğinin, kapitalizmin bütünleyici, herkesi kapsayıcı ve homojenleştirici etkileri değil de, "postmodern" toplumun yeni, daha karmaşık çoğulculuk ilkeleri gerektiren benzersiz heterojenliği, daha önce hiç görülmemiş çeşitliliği hatta parçalanmışlığı olduğu görüşüne dayanmaktadır.

Tartışma şöyle sürdürülmektedir: Günümüz toplumunun özelliği, artan bir parçalanmışlık, toplumsal ilişki ve deneyim çeşitlenmesi, yaşam biçimlerinin çoğulluğu ve kişisel kimliklerin çoğalmasıdır. Başka bir deyişle, yaşadığımız "postmodern" dünyada, çeşitlilik ve farklılıklar tüm eski kesinlikleri ve evrensellikleri eritmiştir. (Bu noktada sivil toplum kavramına bir alternatif olarak bazı post-Marksist kuramlar, toplum kavramı artık kapalı ve birleştirilmiş bir bütünsellik anlamına geldiği için toplumdan bile söz etmenin mümkün olmadığını öne sürmektedir.[19]) Eski dayanışmalar –ve bu elbette, özellikle sınıfsal dayanışma anlamına gelmektedir– çökmüştür; cinsiyet, ırk, etnik köken, cinsellik, vb. ile ilgili başka kimlikler temelinde ve başka baskılara karşı toplumsal hareketler tomurcuklanmıştır. Bu gelişmeler aynı zamanda, tüketim ve yaşam biçimleri açısından bireysel seçimin kapsamını çok genişletmiştir. Bazı insanların "sivil toplum"un müthiş genişlemesi dediği şey işte budur.[20] Tartışmanın devamında, solun bu gelişmeleri kavraması ve kendini bunların üzerinde inşa etmesi gerektiği söylenmektedir. Çeşitlilik ve farklılık temelinde bir politika güdül-

19 Bu, örneğin, *Hegemony and Socialist Strategy*'de (Londra, 1985) Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'nin görüşüdür.

20 Örneğin, *Marxism Today*'in Ekim 1988 sayısında Stuart Hall.

meli; farklılıklar sevinçle karşılanmalı, baskıların ya da egemenlik biçimlerinin çokluğunun farkına varılmalıdır. Sol, bu toplumsal ilişkiler çokluğuna, insanların farklı ihtiyaç ve deneyimlerini kavrayan karmaşık eşitlik kavramları ile cevap vermelidir.[21]

Bu temalar üzerinde çeşitlemeler mevcuttur, ama genel bir bakışla, solda önemli bir akım haline gelen şeyin iyi bir özeti budur. Bizi ittiği genel yön ise sosyalizm fikrinin bırakılması ve bu fikrin, daha kapsayıcı bir kategori olduğu varsayılan demokrasi (geleneksel sosyalizmin yaptığı gibi sınıfa "ayrıcalık" tanımayan ve tüm baskıları eşit olarak ele alan bir kavram) ile değiştirilmesidir –ya da en azından onun altında sınıflandırılmasıdır. Bu noktada, çok genel bir ilkesel ifade olarak bazı takdire değer noktalar vardır. Hiçbir sosyalist, çeşitliliğin öneminden veya ortadan kaldırılması gereken baskıların çokluğundan şüphe duyamaz. Ve demokrasi, zaten sosyalizmin amacıdır ya da olması gerekir. Ama yeni çoğulculuğun –ya da "kimlik politikası" olarak anılmaya başlanan şeyin– bizi genel ilkeler ve iyi niyet ifadelerinin ötesine taşıdığı kuşkuludur.

Yeni çoğulculuğun sınırları, onu oluşturan ilkeden, "kimlik" kavramından kaynaklanan yaklaşımların incelenmesiyle sınanabilir. Bu kavram, sınıf gibi "indirgemeci" ya da "temel" kavramlardan farklı olarak, cinsiyetten sınıfa, etnik köken veya ırktan cinsel tercihlere kadar –eşit biçimde ve önyargı ya da ayrıcalık olmaksızın– her şeyi kapsadığı iddiasındadır. O halde "kimlik politikası" ile hem insan deneyiminin karmaşıklığına karşı daha duyarlı, hem de özgürlük mücadelesinde eski sosyalizm politikalarından daha kapsayıcı olduğu iddia edilmektedir.

O zaman dünyayı bu her şeyi kucaklayan kavramın (veya herhangi bir benzer kavramın) prizmasından görmekle kaybedilen şey, eğer böyle bir şey varsa, nedir? Yeni çoğulculuk, cinsiyet, kültür, cinsellik ile ilgili her türlü farklılığı kabul eden ve bu farklılıkları teşvik edip göklere çıkaran, ama bunların egemenlik ve baskı

21 Karmaşık eşitlik kavramı öncelikle Michael Walzer'in ürünüdür; *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Londra, 1983). Ayrıca Keane'e bakınız; *Democracy and Civil Society*, s. 12.

ilişkileri haline gelmesine izin vermeyen demokratik bir topluluğu arzu etmektedir. Yeni çoğulculuğun ideal demokratik topluluğu, farklı insanları, farklılıklarını bastırmaksızın ya da özel ihtiyaçlarını yadsımaksızın özgür ve eşit insanlar olarak birleştirir. Ama "kimlik politikası", *sınıf* farklılıklarını, demokratik tasavvurlarına yerleştirmeye çalıştığımız an, gerek kuramsal, gerek politik sınırlamalarını göz önüne sermektedir.

Sınıf farklılıklarını, sömürü ve egemenlik olmaksızın hayal edebilmek mümkün müdür? Sınıfı bir "kimlik" olarak oluşturan "farklılık", tanım gereği, cinsel ya da kültürel "farklılıklar" açısından mutlaka gerekmese de, bir eşitsizlik ve güç ilişkisidir. Gerçekten demokratik bir toplum, hayat tarzları, kültür ya da cinsel tercih çeşitliliğini el üstünde tutabilir; ama *sınıf* farklılıklarını el üstünde tutmak için hangi anlamda demokratik olacaktır? Hiç şühesiz, toplumsal *ilişkilere* uygulandığı biçimiyle "kimlik" kavramında pek çok ciddi zayıflık bulunmaktadır ve bu sadece sınıf açısından geçerli değildir; ama eğer özgürleşme ve demokrasi bir durumda "kimlik"in el üstünde tutulmasını gerektirirken, başka bir durumda bastırılmasını gerektiriyorsa, bu şüphesiz, sınıf, cinsiyet, cinsellik ya da etnik köken gibi farklı toplumsal olguları kapsaması amaçlanan her şeyi içine alan kategoride bazı önemli farklılıkların gizlendiğini ileri sürmek için yeterlidir. En azından sınıfsal eşitliğin anlamı farklıdır ve bu cinsel veya ırksal eşitliğin gerektirdiğinden farklı koşullar gerektirmektedir. Tam olarak, sınıf eşitsizliğinin ortadan kaldırılması, tanım gereği, kapitalizmin sonu anlamına gelecektir. Ama aynı şey cinsel veya ırksal eşitsizliğin ortadan kaldırılması açısından mutlaka doğru mudur? Bir sonraki bölümde ele alacağım gibi, cinsel ve ırksal eşitsizlik, kapitalizmle prensip olarak uyumsuzluk içinde değildir. Aynı zamanda sınıf sömürüsü, cinsel veya ırksal eşitsizlikten farklı olarak, kapitalizmin temel bir öğesidir ve kapitalizm, tüm toplumsal ilişkileri kendi şartlarına tabi kılar. Kendisinin yaratmadığı eşitsizlikler ve baskılarla birlikte yaşayabilir, hatta bunları sınıf sömürüsü yararına güçlendirebilir.

Eski biçimsel yasal ve politik eşitlik kavramı veya "eşitlik ve fırsat" kavramları elbette, sınıfsal eşitsizlikleri içinde barındırabilir ve bu yüzden, kapitalizme ve onun sınıfsal ilişkiler sistemine temel bir tehdit oluşturmaz. Aslında bir tür evrensel eşitliğin sınıfsal ilişkilere uzanmaksızın mümkün oluşu, kapitalizmin belirli bir özelliğidir. Bu, toplumsal veya sınıfsal gücün ortadan kaldırılmasından çok, politik ve yasal ilkeler ve yöntemlerle ilgili, biçimsel bir eşitliktir. Bu anlamda biçimsel eşitlik, sömürüyle iç içe geçmiş olan yargı, siyasi ve askeri gücün birlikte olduğu kapitalizm öncesi toplumlarda mümkün olamazdı.

Tam da bu nedenlerden dolayı eski biçimsel eşitlik kavramı, sınıfa hiçbir ayrıcalıklı statü vermemesiyle yeni çoğulculuğun en temel kıstaslarını karşılamaktadır. Yeni çoğulculuğun cinsiyet ve ırk açısından radikal açılımları olabilir, çünkü bu farklılıklarla ilgili olarak henüz hiçbir kapitalist toplum, kapitalizmin izin verdiği kısıtlı türde eşitliğin bile sınırlarına ulaşmamıştır. Yeni çoğulculuğun, kapitalist bir toplumdaki farklı eşitsizliklerle uğraşmak için, liberalizmin ötesinde bir yol bulduğu da açık değildir.

Sınıfa "ayrıcalık tanımaksızın" farklı baskıları dikkate alan yeni "karmaşık" ya da "çoğulcu" eşitlik kavramları oluşturma çabaları olmuştur. Bunlar, geleneksel liberalizmin "evrenselliği"ni, kimlik ve toplumsal koşul farklılıkları karşısında kör, tekdüze özgürlük ve eşitlik standartları uygulayışını açık biçimde sorgulamalarıyla liberal-demokratik düşünceden ayrılırlar. Toplumsal deneyimin karmaşıklıklarını algılayan bu yeni eşitlik kavramları, farklı şartlara ve ilişkilere, farklı kıstaslar uygulama amacındadır. Bu açıdan çoğulcu kavramlar daha evrenselci ilkelere karşı, evrensel standartların bazı faydalarını yitirebilseler de, belirli avantajlara sahiptir.[22] Bu noktada, yeni çoğulculuğun tüm evrensel değerlerden ayrılmasının, onun ifade özgürlüğü ve hoşgörü gibi, sivil özgürlüklerle ilgili *eski* çoğulcu ilkelerin baskı altına alınmasına bir mazeret olarak hizmet edebileceği ve fark-

22 Walzer'in karmaşık eşitlik kavramındaki avantajlar ve dezavantajlar üzerine bir tartışma için bkz: Michael Rustin, *For a Pluralist Socialism* (Londra, 1985), s.70 – 95.

lılığa saygının, tam tersine dönüşme tehlikesi olduğu öne sürülebilir. Ama bu itirazı bir tarafa bıraksak bile, "karmaşık" ya da "çoğulcu" eşitlik kavramları, geleneksel liberalizme göre ne gibi avantajlar sağlama iddiasında olursa olsun, konudan kaçarak, kapitalizmin liberalizm ile ilişkisi bozulmadan sürmektedir; çünkü yeni çoğulculuğun tam kalbinde, kapitalizmin bir toplumsal sistem olarak her şeyin üzerinde yer alan sınıf sömürüsü tarafından oluşturulan ama *tüm* "kimlikler"i ve toplumsal ilişkileri biçimlendiren bütününe karşı çıkamama bulunmaktadır.

Kapitalist sistem ve onun kapsayıcı tekliği, dağınık sivil toplum kavramları ve sınıfın "kimlik" gibi toplumsal dünyayı belirli, birbirinden kopuk gerçekliklere parçalayan yuvarlak kavramların altında ele alınmasıyla etkili bir biçimde gözden uzaklaştırılmıştır. Kapitalizmin toplumsal ilişkileri, yapılanmamış ve parçalar halindeki bir kimlikler ve farklılıklar çoğulluğunda eritilmiştir. Tarihsel nedensellik veya politik etkiyle ilgili sorulardan kaçınılabilir ve farklı kimliklerin var olan toplumsal yapıda nasıl konumlandığını sormanın hiç gereği yoktur, çünkü toplumsal yapının kendisi zaten kavramsal olarak gözden uzaklaştırılmış durumdadır.

Bu açılardan yeni çoğulculuk ile geleneksel siyaset biliminde var olan eski çoğulculuk arasında pek çok ortak nokta bulunmaktadır –çoğulculuk yalnızca hoşgörüyle ilgili etik bir ilke değil, aynı zamanda toplumsal gücün dağıtılmasıyla ilgili bir kuramdır. "Kimlik" kavramı "çıkar grupları"nın yerine geçmiştir ve bu iki çoğulculuk, eskinin kapsayıcı siyasi bütünlüğüne –"politik sistem", ulus, vatandaşlar topluluğu gibi– karşılık, yeninin "farklılık" ve parçalanmışlıkte ısrar edişiyle birbirinden ayrılmaktadır. Ama her ikisi de kapitalist demokrasilerde sınıfın önemini yadsımakta ya da en azından onu bir "çıkarlar" veya "kimlikler" çokluğunda boğmaktadır Her ikisi de kapitalizmin sistemsel birliğini veya bir toplumsal sistem olarak varlığını yadsımaktadır. Her ikisi de kapitalist toplumun heterojenliğinde –giderek artan küresel homojenleştirici gücünü gözden kaçırırken– ısrar etmektedir. Yeni çoğulculuk, gücün karmaşıklıklarına ve farklı baskılara ilişkin benzersiz bir

duyarlılığı olduğu iddiasındadır; ama eski çeşidi gibi, kapitalizmi oluşturan güç ilişkilerini, kamusal ya da özel hayatlarımızın her köşesine uzanan egemen baskı yapısını görünmez kılıyor. Çeşitli kimliklerin ya da çıkar gruplarının bu egemen yapıyla ilişkide farklı biçimlerde konumlandığını algılayamayışı ile her iki çoğulculuk da *basit* çoğulculuktan pek fazla *farklılık* göstermiyor.

Kapitalizmin sistemsel ve bütünleyici mantığını bu son yadsıyış, tam yadsımaya çalıştığı şeyin yansımasıdır. Günümüzde "postmodern" çeşitlilik ve parçalanmışlığın bu kadar üzerinde durulması şüphesiz çağımız kapitalizmindeki bir gerçekliği ifade etmektedir, ama bu, ideolojinin çarpıtıcı merceğinden görülen gerçekliktir. Sadece meta miktarı ve değişik tüketim biçimleri ile ölçülen "yaşam tarzları" çeşitliliğinin altındaki sistemsel birlik, aynı zamanda daha derin ve küresel bir homojenliği dayatırken, bu çeşitliliği yaratan zorlayıcı şartlar gizlenmekte, en üst düzeyde "meta fetişizmi"nin ve "tüketim toplumu"nun zaferi kutlanmaktadır.

Kuramsal gelişmeler açısından endişe verici olan, sınıfın ayrıcalıklı statüsüyle ilgili bazı katı Marksist önyargıların çiğnenmesi değildir. Sorun, çeşitli toplumsal kurumlar ve kimlikler arasında ayrım yapmayan –ve evet, eğer "ayrıcalık" nedensellikler veya açıklayıcılığı öncelikler anlamına geliyorsa– kuramların, kapitalizmle kritik düzeyde hiçbir biçimde mücadele edemeyeceğidir. Belirli bir toplumsal biçim olarak kapitalizm böylece görünmez kılınmakta, parçalar ve "farklılıklar" karmaşasında yitip gitmektedir.

Ve uçup giden kapitalizmle birlikte sosyalist düşünce de yok olup gitmektedir. Sosyalizm kapitalizmin belirli bir alternatifidir. Kapitalizm olmadığında sosyalizme de ihtiyacımız yoktur; herhangi bir tanımlanabilir toplumsal ilişkiler sistemine karşı çıkmayan, hatta bu tür bir sistemin olabilirliğini reddeden, son derece dağınık ve belirsiz demokrasi kavramlarıyla pekâlâ idare edebiliriz. Elimizde bölük pörçük bir baskılar ve özgürleşme mücadeleleri çoğulluğu dışında hiçbir şey kalmaz. Geleneksel sosyalizmden daha kapsayıcı bir proje olma iddiasındaki şey, aslında daha az kapsayıcıdır. Artık elimizde, sosyalizmin evrensel özlemleri ve sı-

nıf sömürüsüne karşı mücadelenin bütünleştirici politikası yerine, kapitalizme boyun eğmeyle sonuçlanan, temel olarak birbirinden kopuk bir mücadeleler çoğulluğu vardır.

Yeni çoğulculuğun gerçekte kapitalizmi kabule eğilimli olması olasıdır; en azından sahip olabileceğimiz en iyi toplumsal düzen olarak. Komünizmin çöküşü bu fikrin yayılması açısından şüphesiz her şeyden daha etkili olmuştur. Ama bu gelişmeler karşısında solun yanıtlarındaki genellikle aşırı iyimselik ile en derin umutsuzluğu birbirinden ayırmak zordur. Bir tarafta, kapitalizm ne kadar her yere nüfuz etmiş olursa olsun, eski katı yapısının az ya da çok çözüldüğü veya insanların kendi toplumsal gerçekliklerini görülmemiş biçimlerde inşa etmede özgür olacakları kadar esnek hale geldiği, fazlasıyla büyük alanların açıldığı ileri sürülüyor. Modern (post-Fordist?) kapitalizmde sivil toplumun muazzam genişlemesinden söz eden bazı insanların kastettikleri tam olarak budur. Diğer tarafta ve bazen aynı kişilerden umutsuzluk dersleri dinleriz: Muzaffer bir kapitalizmin kötülükleri ne olursa olsun, en yerel ve birbirinden kopuk belirli direnişlerin dışında ona herhangi bir meydan okuma adına pek az umut vardır.

Şu an iyimselik zamanı olmayabilir, ama kapitalizme kritik bir karşı koyuş da en azından faydalı bir başlangıç olacaktır. Ancak bundan sonra, çeşitli eşitsizlik ve baskı türlerini yeni çoğulculuğun izin verdiğinden daha fazla ve çok daha radikal biçimde birbirinden ayırma durumunda olabiliriz. Örneğin, tüm baskılar ahlaki iddialara sahip olabilirken, sınıf sömürüsünün farklı bir tarihsel statüsünün, kapitalizmin kalbinde daha stratejik bir konumunun olduğunu görebiliriz ve sınıf mücadelesinin daha evrensel bir menzilinin olduğunu, sadece sınıfın özgürleşmesi açısından değil, aynı zamanda diğer özgürleşme mücadeleleri açısından da daha büyük bir geliştirici potansiyeli olabileceğini görebiliriz.

Kapitalizmi meydana getiren sınıf sömürüsüdür, ama kapitalizm sınıf baskısı sisteminden ibaret bir şey değildir. Akla gelebilecek her açıdan ve her yerde (sadece kapitalist Kuzey'in görece zenginliğinde değil) hayatlarımızı biçimlendiren, acımasızca her şeyi

kapsayan tek bir süreçtir. Başka şeylerin yanı sıra, hatta kapitalist zenginliğin hem iktisadi, hem de siyasi düzlemde elinde tuttuğu doğrudan gücü bir tarafa bıraksak da, kapitalizm toplumsal hayatın tamamını, hayatı tüm boyutlarıyla metalaştırarak, emeğin, boş zamanın, kaynakların, üretim biçimlerinin, tüketimin, zamanın nasıl kullanılacağını belirleyerek, piyasanın soyut zorunluluklarına tabi kılar. Bu durum, bağımsız olma, seçme özgürlüğü ve demokratik yönetim özlemimizle alay edilmesi anlamına gelir.

Sosyalizm kapitalizmin antitezidir; ve sosyalizmin yerine belirsiz bir demokrasi kavramının geçirilmesi veya farklı toplumsal ilişkilerin her şeyi kapsayan "kimlik" ya da "farklılık" gibi kategorilerle sulandırılması veya gevşek "sivil toplum" kavramları, kapitalizme ve onun ideolojik mistifikasyonlarına teslim oluşu temsil etmektedir. Elbette çeşitlilik, farklılık ve çoğulculuk olsun; ama farklılılaştırılmamış ve yapılandırılmamış bir çoğulculuk değil. İhtiyaç duyulan, çeşitlilik ve farklılığı gerçekten kabul eden bir çoğulculuktur; sadece çoğulluk ve çokluk değil. Bu, kapitalizmin sistemsel birliğini kavrayan ve kapitalizmi oluşturan temel ilişkileri diğer eşitsizlik ve baskılardan ayırt edebilen bir çoğulculuk demektir. Sosyalist proje "yeni toplumsal hareketler"in (artık o kadar da yeni değil) kaynakları ve sezgileriyle zenginleşmelidir; ama kapitalizme direnişi dağıtmanın mazereti olacak biçimde onlara kapılanarak yoksullaşmamalıdır. İnsan deneyiminin ve toplumsal mücadelelerin çoğulluğuna saygı ile tarihsel nedenselliğin tamamen yok edilmesini birbirine karıştırmamalıyız. Tarihte yalnızca çeşitlilik, farklılık ve rastlantısallık görüp, bütünsel yapılar, süreçlerin mantığı ve kapitalizm görülmezse, ne kapitalizmi, ne de insanlığın evrensel özgürleşme projesini inkâr etmeye gerek kalır.

BÖLÜM 9

Kapitalizm ve İnsanın Özgürleşmesi: Irk, Cinsiyet ve Demokrasi



Öğrenci aktivizminin en yoğun olduğu 1960'lı yıllarda, Isaac Deutscher'in konuşmalarında öğrencilere verdiği mesaj hiç de hoş karşılanmıyordu: "Toplumsal hayatın kenarında gazoz köpüğü gibi aktifsiniz, işçiler ise o hayatın merkezinde pasif duruyor. Toplumumuzun trajedisi işte budur. Eğer bu zıtlığı gidermezseniz, yenileceksiniz."[1] Bu uyarı bugün de o günkü kadar yerindedir. Bugün toplumda güçlü ve umut vaat eden özgürlükçü eğilimler baş göstermektedir, ama bu eğilimler toplum hayatının tam ortasında, kapitalist toplumun kalbinde, değildir.

Artık solda insan özgürlüğünün belirleyici savaşının sınıf çatışmasının geleneksel odağı olan "iktisadi" cephede verileceğine kesin gözle bakılmamaktadır. Birçokları için mücadele, benim *iktisat dışı* olarak adlandırdığım, kadın-erkek eşitliği, ırksal eşitlik, barış, ekolojik denge, demokratik yurttaşlık gibi konular üzerine odaklanmıştır. Her toplumcu bu amaçlar için çalışmalıdır –aslında, toplumsalcılığın *sınıfsal* özgürlük projesi, hep daha geniş ve önemli olan insan özgürlüğü projesini gerçekleştirme amacı doğrultusunda bir araç olmuştur ya da en azında öyle olmalıydı. Ama bu yükümlülük, mücadelenin kimin tarafından ve nasıl yapılacağı sorularına ya da sınıf politikasının nasıl olması gerektiğine yanıt vermez.

1 Isaac Deutscher, "Marxism and the New Left", *Marxism in Our Times* (Londra, 1972), s. 74. Bazı değişiklikler haricinde, bu bölüm 23 Kasım 1987'de Isaac Deutscher Memorial Lecture olarak sunduğum çalışmama dayanmaktadır.

İktisat dışı alanlar üzerine söylenmesi gereken halen çok şey var. Özellikle, eğer başlangıç noktamız *kapitalizm* ise, bunun tam olarak nasıl bir başlangıç noktası olduğunu bilmemiz gerekiyor. Kapitalist rejimin, maddi düzeni ve toplumsal gücünün yapılaşması, ne gibi sınırlar koyar, hangi olanakları yaratır? Kapitalizm nasıl bir baskı gerektirir ve ne tür özgürlüklere izin verebilir? Özellikle, iktisat dışı alanların kapitalizme faydası nedir? Kapitalizm bu alanların önüne ne tür engeller çıkartacak ya da nasıl yardımcı olacaktır? Bu sorulara yanıt vermeye çalışmak istiyorum, yanıt verirken bir yandan da, konu genişledikçe kapitalizm öncesi toplumlarla karşılaştırmalar yaparak bu yanıtları biraz daha somutlaştırmayı deneyeceğim.

KAPİTALİZM VE "İKTİSAT DIŞI" ALANLAR

Öncelikle söylemeliyim ki, bazı iktisat dışı alanlar kapitalizmle uyumlu değildir ve ben de bunlardan bahsetmeyeceğim. Örneğin, kapitalizmin dünya barışını sağlayamayacağına ikna olmuş durumdayım. Kapitalist birikimin ulus devlet bağlamında gerçekleşen yayılmacı, rekabetçi ve sömürgeci mantığının hem kısa, hem de uzun vadede denge bozucu bir faktör olduğu ve kapitalizmin –ve onun bu sıralarda en saldırgan ve maceracı düzenleyici gücü olan Amerika Birleşik Devletleri hükümetinin– bugün ve görülebilen gelecekte dünya barışı için en büyük tehlikeyi oluşturduğu bana aşikâr geliyor.[2]

2 Bu gözlem bugün ilk yapıldığı günkü kadar inandırıcı gelmeyebilir. O günlerde Amerikan militarizmi komünizmin çöküşünün gölgesi altında değildi; Amerikan hükümetleri Soğuk Savaş'ın sona erdiğini kabul etmemişti ve eski Yugoslavya örneğinde gördüğümüz türden sözde etnik şiddet olayları henüz patlak vermeye başlamamıştı. Ben de kapitalizmin ve Amerikan saldırganlığının denge bozucu etkileriyle ilgili bu ağır ifadeyi kitaptan çıkartmayı, değiştirmeyi ya da Amerika'nın tek süpergüç ve yeni dünya düzeninin bekçisi olarak yarattığı yeni militarist yaklaşımlarla ilgili olarak birkaç şey söyleyeyim diye düşünmedim değil. Ama son yıllarda olanların hiçbiri 2. Dünya Savaşı'ndan bugüne kadar açık ya da gizli bir ABD müdahalesi olmadan dünyada başlayan, tırmanan ya da uzayan önemli bir bölgesel çatışma olmadığı gerçeğini değiştirmez. Şimdilik bu maceracı yaklaşımın –hadi bu yaklaşımın Çöl Fırtınası benzeri yeni askeri müdahale türlerini bir kenara bırakalım– artık revaçta olmadığını söylemek için çok erken.

Kapitalizmin ekolojik bir yıkımın önüne geçebileceğine de inanmıyorum. Bir yere kadar sağlıklı bir ekoloji isteğini içinde barındırabilir, özellikle de çevre koruma teknolojileri kârlı olarak pazarlanabildiği sürece. Ama sermaye birikiminin her şeyi sermayenin büyümesine ve yayılmasına adayan temel mantıksızlığı, ekolojik dengeye kaçınılmaz olarak zararlıdır. Komünist dünyada çevreye verilen zarar, ağır ihmal, korkunç bir verimsizlik ve Batı'nın sanayi gelişmişliğine mümkün olan en kısa sürede yetişme isteğinin çığırından çıkmasının bir sonucuysa, kapitalist Batı'nın, çok daha geniş ölçekli ekolojik yıkımı bir başarısızlık göstergesi değil, başarı işaretidir. Bu başarı, temel öğesi tüm insani değerlerin sermaye birikiminin emirlerine ve kârlılığın gereklerine kurban edildiği bir sistemin kaçınılmaz yan ürünüdür.

Şunu da eklemeliyim ki, barış ve ekoloji konuları kapitalizm karşıtı duygular uyandırmak için çok uygun değildir. Sorun bir anlamda bu konuların *evrenselliğidir* aslında. Bunlar toplumsal birer güç oluşturmaz çünkü toplumsal kimlikleri yoktur –en azından işyerinde işçilerin zehirlenmesi ya da atıkların ve kirliliğin zengin banliyölerde değil de işçi mahallelerinde yoğunlaşması gibi sınıf ilişkileriyle kesiştiği yerler haricinde. Ama son tahlilde, nükleer bir bombanın kurbanı olmak ya da asit yağmuru altında eriyip gitmek bir kapitalistin de, bir işçinin de aynı derecede işine gelmez. Kapitalizmin tehlikeleri düşünüldüğünde, rasyonel hiç kimsenin bu sistemi desteklememesi gerek desek daha iyi olur. Ama tabii işler böyle yürümüyor.

Irk ve cinsiyet konusunda ise durum neredeyse bunun tam tersi. Irkçılık karşıtlığı ve cinsiyet ayrımcılığı karşıtlığının çok belirgin birer toplumsal kimliği var ve çok kuvvetli bazı toplumsal güçler yaratabiliyorlar. Ama ırk ya da cinsiyet eşitliğinin kapitalizme düşman olduğu ya da kapitalizmin, dünya barışını sağlayamaması veya çevreye saygı gösterememesinin tersine, bu eşitlilikleri içinde barındıramayacağına ilişkin bariz göstergeler yok. Bu iki iktisat dışı alan da, kapitalizmle kendilerine özgü bir ilişki içinde.

Kapitalizm sömürdüğü insanların toplumsal kimlikleriyle ilgilenmez. Bu hem iyi, hem de kötü. Öncelikle iyi tarafı – aşağı yuka-

rı. Daha önceki üretim biçimlerinin tersine, kapitalist üretim iktisat dışı, hukuki ya da siyasi kimliklere bağlı değildir. Artıdeğerin ücretli işçilerden elde edilmesi süreci resmen özgür ve eşit bireyler arasındadır ve hukuki ya da siyasi eşitsizliklere birer önkoşul olarak ihtiyacı yoktur. Aslında, kapitalizm olumlu bir şekilde insanları işgücü pazarına katma ve her türlü kimlikten soyutlanmış, birbirinin yerine kullanılabilir emek birimleri haline getirme çabası içinde bu tür cinsel ya da ırkçı eşitsizlikleri *azaltma* eğilimindedir.

Öte yandan, kapitalizm var olan toplumsal baskıları kullanma ya da kullanmama konusunda gayet esnektir. Kötü haber ise kapitalizmin tarihsel ve kültürel olarak var olan iktisat dışı baskıları kendi amaçları için kullanmaya yatkın olduğudur. Örneğin, bu tür tarihsel ve kültürel kalıntılar, kapitalizmin kaçınılmaz olarak alt sınıflar yaratma eğilimini saklayarak ideolojik egemenliğini destekleyebilirler. İşçi sınıfının en imtiyazsız kesimlerinin cinsiyeti ya da ırksal bazı özellikleri, toplumsal kimliklerle örtüştüğünde ki genellikle örtüşürler, bu kesimlerin varlıklarının suçu kapitalizmin iç mantığının dışında bazı etkenlere bağlı gibi görünebilir.

Bu durum tabii ki, kandırmaya yönelik bir kapitalist komplosu değil. Irkçılık ve cinsiyetçiliğin kapitalist sistem içinde bu kadar başarılı olmasının önemli nedenlerinden birisi, bu eşitsizliklerin rekabetçi işgücü pazarında işçi sınıfının bazı kesimlerine önemli avantajlar sağlamasıdır. Asıl önemli olan şu: Sermaye, ırkçılık ve cinsiyetçilikten yararlandığında, bu kapitalizmin yapısal olarak ırksal eşitsizliğe ya da cinsel baskıya yatkın olduğundan değil, aksine bu eşitsizlik ve baskıların kapitalist sistemin yapısal gerçeklerini gizlemeleri ve işçi sınıfını bölmelerinden dolayı oluyor. Sonuçta, kapitalist sömürü teorik olarak renk, ırk, inanç, cinsiyet gözetmeden ve iktisat dışı hiçbir eşitsizlik ve farka atıfta bulunmadan işleyebilir. Dahası, kapitalizmin gelişmesi, kapitalizm öncesi toplumlarda eşi görülmemiş bir biçimde, bu tür eşitsizlik ve farklara *karşı* bir ideolojik baskı unsuru oluşturmuştur.

IRK VE CİNSİYET

Burada birkaç çelişkiyle karşılaşıyoruz. Irk örneğini ele alalım. Kapitalizmin iktisat dışı kimliklere karşı yapısal kayıtsızlığına rağmen (ya da bir anlamda bu kayıtsızlık yüzünden), kapitalizmin tarihi ırkçılığın en nefret dolu örnekleriyle doludur. Batı'da zencilere yönelik yaygın ve köklü ırkçılık, genellikle kapitalizmin yayılmasına eşlik eden sömürgecilik ve kölelik kültürüne bağlanır. Daha dikkatli bakıldığında, bu açıklama her ne kadar bir noktaya kadar ikna edici olsa da, tek başına yeterli değildir.

Bir uç örnek olarak köleliği ele alalım. Tarihte bilinen bu boyuttaki diğer tek örnekle yapılacak bir karşılaştırma, kölelikle böylesine kin dolu bir ırkçılık arasında otomatik bir bağ olmadığını ve belki de bu durumun kapitalizmin ideolojik etkisine özgü bir durum olduğunu gösterecektir. Eski Yunan ve Roma'da, köleliğin neredeyse herkes tarafında kabulüne rağmen, köleliğin insanlar arasındaki doğal eşitsizliğin bir sonucu olduğu düşüncesi baskın değildi. Tek önemli istisna olan Aristoteles'in doğal kölelik anlayışı hiçbir zaman kabul görmedi. Yaygın inanış, köleliğin, evrensel yararlılığından ötürü, herkes tarafından kabul edildiğiydi. Aslında, bu yararlı kurumun *doğaya aykırı* olduğu da itiraf edilmekteydi. Bu görüşe sadece Yunan felsefesinde değil, Roma hukukunda da rastlamak mümkün. Hatta bu durumun *ius gentium*, insanların kanunları ile *ius naturale*, doğanın kanunları arasındaki tek çelişki olduğu da kabul edilmekteydi.[3]

Bu önemli. Kölelik kurumunun yıkılmasını ya da antik kölelik kurumunun vahşetini azaltmasa da önemli. Önemli çünkü modern köleliğin aksine, bu iğrenç kurumu mazur göstermek için bazı ırkların doğal, biyolojik aşağılığına muhtaç değil. Etnik çatışmalar

3 Örneğin Roma hukuk adamı Florentinus şöyle yazar: "Kölelik, ius gentium'un bir kurumudur; burada bir kişi, doğaya aykırı olarak, bir başka kişinin dominium'u altına girer." Bkz. M.I. Finley, "Was Greek Civilization Based on Slave Labour?" ve "Between Slavery and Freedom", *Economy and Society in Ancient Greece* (Londra, 1981) s. 104, 113, 130. Hıristiyanlığın "köleliğe karşı tamamen yeni ve daha iyi bir tavır" ortaya koyduğu tezine cevap olarak, bkz. G. E.M de Ste Croix, *The Classs Struggle in the Ancient Greek World* (Londra, 1981), s. 419.

büyük olasılıkla uygarlık kadar eski ve köleliğin örneğin İncil'deki lekelenmiş miras hikâyelerine dayanarak savunulması çok eskilere dayanıyor. Aristoteles'ten Bodin'e kadar birçoklarının öne sürdüğü iklime dayalı teoriler de var. Ama bu teorilerin de özünde, ırksal değil çevresel etmenler var. Modern ırkçılık daha değişik bir şey. On yedinci yüzyılın sonu, 18. yüzyılın başında başlayan ve 19. yüzyılda sözde bilimsel *biyolojik* ırk teorileriyle, köleliğin bitişinden sonra bile sömürgeci baskının ideolojik desteği olarak devam ederek, doruğa çıkan, nefretle ve sistematik bir şekilde formüle edilen içsel ve doğal bir aşağılık varsayımına dayanıyor.

O zaman insan sormadan edemiyor: Kapitalizmin neden köleliğin sadece geleneklere dayanan bir açıklamasının ötesinde doğal bir temele dayanmasına ihtiyacı var? Cevabın da en azından bir bölümü bir çelişkinin içinde. Sömürgeci baskı ve kölelik kurumu, kapitalizmin uçbeyliklerinde büyürken, anavatandaki işgücü gittikçe proleterleşmekteydi. Ücretli emeğin yaygınlaşması, resmen özgür ve eşit bireyler arasındaki sözleşme ilişkisi, biçimsel bir eşitlik ve özgürlük ideolojisi de barındırmaktaydı. Aslında, kapitalist iktisadi ilişkilerin eşitsiz ve özgürlük düşmanı doğasını, hukuki ve siyasi alanlarda hep yadsıyan bu ideoloji, kapitalist hegemonyanın da her zaman can alıcı bir öğesi olmuştur.

Bir bakıma kölelik kurumunu, köleleri insan ırkının dışında tutarak, onları normal eşitlik ve özgürlükler dünyasının dışında duran insan-dışı varlıklar haline getirerek, destekleme zorunluluğu, iktisat dışı farklılıklara *karşı* oluşan yapısal baskının bir sonucuydu. O tarihi durum içinde kapitalizme çok yararlı olan kölelik kurumu ve sömürgeciliğin kabul edilebilir hale gelmesi için insanların, insanlığın dışında birer canlı olarak tanımlanması gerekti; çünkü kapitalizm insanlar arasındaki iktisat dışı farklılıkları içinde barındıramaz. Yunan'da ve Roma'da sadece *yurttaş* olmamak, ya da Yunan olmamak insanları "dışarıdan gelme" olarak nitelemek için yeterliydi (daha önce gördüğümüz gibi Romalıların daha geniş kapsamlı bir yurttaşlık anlayışı vardı). Kapitalizmde "dışarıdan gelme" kriteri, insan ırkına ait olmama durumunu gerektiriyor gibi.

Ya da cinsiyetçi baskıyı ele alalım. Buradaki çelişkiler o kadar da bariz değil. Kapitalizmi ırkçılığın en iğrenç örnekleriyle ilişkilendirebilsek de kapitalizmin, kapitalizm öncesi toplumlardan daha ileriye giden bir cinsiyetçi baskı ortamı yarattığı iddiasını şahsen inandırıcı bulmuyorum. Ama burada da, kapitalizmin bir yandan bu iktisat dışı ayrıma karşı yapısal ilgisizliğini hatta buna karşıt bir baskısını gözlemlerken, öte yandan da bu eşitsizlikten yararlanmasını sağlayan sistematik bir fırsatçılığına şahit oluyoruz.

Tipik olarak, Batılı kapitalist ülkeler cinsiyetçi baskıdan iki şekilde yararlanır: Öncelikle cinsiyeti diğer ırk, hatta yaş benzeri iktisat dışı kimlikler gibi, ya da onların yerine kullanarak bir alt sınıf oluşturur ve kendisine ideolojik bir kalkan sağlar. İkinci şekilse cinsiyete özel: Toplumsal üremenin (belki de doğru olmayarak) en ucuz yöntemi olarak görülmesi.[4] Cinsiyetler arası ilişkilerin şu andaki durumunda, sermayenin emek gücü üretme maliyeti, bu maliyet ailenin özel dünyasının içinde sayılarak düşük tutulabilir –ya da genelde böyle düşünüldü. Ama sermaye açısından bakıldığında bu maliyet diğer toplumsal maliyetlerden farklı değil. Sermaye için, doğum izinleri ve kreşler özünde emeklilik maaşlarından ya da işsizlik sigortasından farksız: Hepsi de istenmeyen maliyetler.[5] Sermaye genel olarak bu çeşit maliyetlere düşmandır –ama bunların hiçbiri olmadan da ayakta kalması şimdiye kadar mümkün olmadı. Önemli olan şu: Sermaye Ulusal Sağlık Sigortası'nı ya da toplumsal güvenlik kurumlarını bünyesinde barındırmakta ne kadar zorlanırsa, kadın-erkek eşitliğini de barındırmakta o kadar zorlanacaktır.

Kapitalizm cinsiyetçi baskılardan yararlanıyor olsa da, bu baskının kapitalizmin yapısı içinde özel bir yeri yok. Kapitalizm ka-

---

4 Bu açıklamayı değiştirdim, çünkü duyduğum kadarıyla devlet destekli çocuk bakımının sermaye açısından *daha ucuz* olacağını gösteren önemli bir çalışma varmış.

5 Öyle görünüyor ki, cinsiyet ve ırktan farklı olarak *yaşlılar*, sistematik olarak gençlerin işe alınması ve emeklilik planlarının kötülemesiyle beraber kapitalizmin krizlerinin en ağır yükünü çekecek. En ağır yükü bu ekonomi dışı kimliklerin hangisinin çekeceği temelde büyük ölçüde *siyasi* bir soru. Cevabın da kapitalizmin yapısal olarak hangi ekonomi dışı kimlik üzerinde baskı uygulayacağıyla bir ilgisi yok.

dınlara kadın oldukları için yapılan tüm baskıların ortadan kalkmasını göze alabilir –ama tanım gereği, sınıfsal baskının ve sömürünün ortadan kalkmasına dayanamaz. Bu kapitalizmin kadın özgürlüklerini gerekli ya da kaçınılmaz kıldığı anlamına gelmiyor. Ama kapitalizmin cinsiyetçi baskıya yapısal olarak ihtiyacı olmadığı, hatta bu konuda ısrarcı bile olmadığı anlamına geliyor. Daha sonra, kapitalizmin bu konuda kapitalizm öncesi toplumlardan nasıl farklılaştığı konusunda söyleyeceğim şeyler olacak.

Bu örnekleri iki önemli noktayı aydınlatmak için verdim: Kapitalizmin iktisat dışı eşitsizliklere karşı bir eğilim içinde olduğu ve bu durumun hem iyi, hem de kötü sonuçlar doğurabileceği. Stratejik olarak bu şu anlama da geliyor: Tamamen iktisat dışı kavramlar üzerine kurulu mücadeleler –örneğin sadece ırkçılığa ya da cinsiyetçi baskılara karşı– kapitalist sistem için hayati bir tehdit oluşturmaz. Bunlar, sistemi tamamen yıkmadan da başarıya ulaşabilir. Öte yandan, bu mücadeleler antikapitalist bir mücadeleden ayrı kaldıklarında kazanma şansları büyük olasılıkla çok az olacaktır.

KAPİTALİZM VE SİYASİ ÖĞELERİN DEĞERSİZLEŞMESİ

Gördüğümüz gibi, kapitalizmde anlam bulanıklığı en çok demokratik yurttaşlık kavramıyla ilgili olarak ortaya çıkıyor. Burada kapitalist demokrasinin anlam bulanıklığını genel olarak iktisat dışı alanlar açısından ve özel olarak da kadının konumu bağlamında incelemek istiyorum.

Kapitalizmin yurttaşlık kavramını şimdiye dek eşi görülmemiş bir derecede genişletmesine nasıl bir stratejik önem atfedilmesi gerektiği sosyalizm için hep önemli bir soru olmuştur. İlk zamanlardan beri sosyalist bir gelenek, kapitalizmin oluşturduğu biçimsel ve siyasi eşitliğin ve iktisadi olarak yarattığı eşitsizlik ve özgürlüksüzlüğün dinamik bir çelişki yaratacağına ve bu çelişkinin de sosyalist bir değişim için önemli bir itici güç olacağını varsaymıştır. Örneğin kapitalizmin sunduğu sınırlı özgürlük ve eşitliğin, tam özgürlük yönünde güçlü dürtüler uyandıracağı sosyal demokrasinin temel inanışlarından biridir. Bugünlerde sosyalizmi

yurttaşlık haklarının bir genişlemesi olarak görmek ya da "radikal demokrasi"yi sosyalizmin *yerine geçebilecek* bir alternatif olarak düşünmek –ki bu gittikçe daha da yaygınlaşıyor– kuvvetli bir eğilim. *Demokrasi* kavramı tüm ilerici mücadeleleri kapsayan bir slogan ve solun özgürlükçü projelerinin ortak teması haline geldiği zaman, tüm iktisat dışı alanlar için kullanılmaya başlandı.

Sosyalizmi, demokrasinin genişlemesi olarak görme fikri yararlı olabilir. Ama çok eski bir sosyalist hayal olan kapitalist ideolojinin özgürlük ve eşitlik dürtüsünün toplumun her seviyesinde karşı konulmaz bir değişim baskısı yarattığı inancının yeni teorik süsleri doğrusu beni hiç etkilemiyor. Kapitalist demokrasinin etkileri bundan çok daha belirsiz. Toplumsal değişimin bu formülasyonu, bize kapitalist bir demokrasiden sosyalist (ya da "radikal") bir demokrasiye yumuşak bir geçiş olmadığı durumda bile, demokratik amaçlara kapitalizmin çatlaklarından erişilebileceğini vaat eden bir aldatmaca.

Buradaki ilk gereksinimimiz, demokrasinin kapitalizmdeki anlamı ve etkileri konusunda hayallere kapılmamak. Bu da sadece kapitalist demokrasinin *kısıtlarını*, demokratik bir kapitalist devletin bile sermaye birikiminin ihtiyaçları doğrultusunda kısıtlanacağını ve liberal demokrasinin kapitalist sömürüye esas olarak dokunmayacağını anlamanın ötesinde, antik ve modern demokrasileri karşılaştırırken üzerinde durduğumuz demokrasinin *değersizleştirilmesini* de kavramamızı gerektiriyor.

Önemli olan şu: Siyasi alanların durumu, bunların toplumsal mülkiyet ilişkileri sistemi içindeki yerine bağlıdır. Burada da kapitalizm öncesi toplumlarla bazı karşılaştırmalar yararlı olacak. Önceki bölümlerde, köylülerin asıl sömürülen sınıf olduğu ve sömürünün iktisat dışı, siyasi, hukuki ve askeri egemenlik olarak hayata geçirildiği kapitalizm öncesi toplumlarda, mülkiyet ilişkilerinde, hukuki ayrıcalıkların ve siyasi hakların özel bir önemi vardı. Ortaçağ lordları nasıl siyasi ve iktisadi gücü ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlamışsa, köylülerin direnişi de lordlarının ayrıcalıklı siyasi ve hukuki durumlarından bir pay istemek şeklini alabiliyordu. Örneğin İngiliz köylülerinin bir vergi yüzünden çıkan 1381'deki meşhur ayaklanmasında, köylülerin lideri Wat Tyler şikâyetini, lordluğun herkes arasında paylaşılması isteği olarak dile getirmiştir. Bu

tabii feodalizmin sonu anlamına geleceğinden mümkün olamazdı. Kapitalizmin aksine, siyasi hakların önemi, bu hakların bölüşümüne kesin kısıtlar getirmiştir.

Köylüler için sömürüye karşı iktisadi direnç büyük ölçüde kendi siyasi topluluklarının, köylerinin, toprak sahibi ve devlet karşısındaki yetkilerine bağlıydı. Köyün yetkilerinin genişlemesi, toprak sahibinin sömürü gücüne tecavüz etmekte ve kısıtlamaktaydı. Bazı güçler, tabii ki, diğerlerinden daha önemliydi. Kapitalizmin aksine, kapitalizm öncesi toprak sahibi ve artıdeğer elde eden devlet için kritik olan üretim süreçlerini kontrol etmek değil, köylüleri artıdeğer yaratma sürecine zorlama gücüydü. Üretim araçlarına sahip olan kapitalizm öncesi köylüsü, kendi topluluğu içinde hem bireysel, hem de toplu olarak üretimin kontrolünü elinde tuttu. Diğer kapitalizm öncesi üretim biçimleri gibi feodalizmde de, artıdeğeri elde etme işi, üretimden, kapitalizmde olduğundan çok daha açık bir şekilde ayrılmıştı. Köylü üretirken toprak sahibi kira geliri elde eder ya da devlet vergi alırdı; ya da köylü bir gün kendi tarlasında kendi ailesinin ihtiyaçları için üretirken, öbür gün de toprak sahibinin tarlalarında ya da devletin hizmetinde çalışırdı. Köyün yetkileri, artıdeğer elde etme sürecinin siyasi ve hukuki mekanizmalarına zarar vermediği sürece, üretimin düzenlenmesi konusunda köylüler büyük ölçüde bağımsızdı.

Köyler zaman zaman bu sınırları zorladı. Yerel siyasi kurumlarda bir ölçüde etkili olabildiler, toprak sahibinin atadıkları yerine kendi yöneticilerini getirebildiler, kendi yerel yasalarını ve tüzüklerini vb. uygulatabildiler. Ve *siyasi* olarak bağımsızlaştıkları ölçüde de *iktisadi* olarak daha az sömürüldüler. Ama 7. bölümde de değindiğim gibi, devlet ile köylü arasındaki engeller, köylünün ezilmesini önleme çabalarına geçit vermedi. Bu konuda Atina demokrasisi, bu engellerin aşıldığı, köyün yabancılaşmış biçimde devletin dışında ve ona tabi olmadığı tek örnektir.[6]

6 Köyün devletin dışında ve onun yabancı gücüne tabi olması üzerine, bkz. Teodor Shanin, "Peasantry as a Political Factor" ve Eric Wolfe, "On Peasant Rebellions", T. Shannin, ed. *Peasants and Peasant Societies* (Harmondsworth, 1971), özellikle s. 244 ve s. 272.

Atina demokrasisinin daha sonra bir daha rastlamadığımız en devrimci özelliğinin, köylünün *yurttaş* olması ve buna bağlı olarak da köyün devlet ile ilişkisindeki konumu olduğunu söylemiştim.[7] Diğer köy toplumlarından çok farklı olarak, köyler Atina devletinin seçme hakkına sahip olan temel bileşenlerinde biriydi. Bu şekilde köylüler de birer yurttaş oluyordu. Bu durum sadece anayasal bir devrim değil, köylünün o zamanlar ya da daha sonra da eşi görülmemiş bir şekilde dönüşümüydü de. Eğer köylü, Eric Wolfe'un dediği gibi üretim fazlasını, vergi ve kira yoluyla onun üzerinde "etkin bir güce ya da iktidara"[8] sahip olan birilerine aktaran kırsal bir üretici ise, Atinalı küçük toprak sahibinin özelliği bu tür bir iktidardan ve bunun sonucu olarak da kira ve vergiden –o güne kadar görülmemiş ve sonra da görülmeyecek– kadar bağımsız olmasıdır. Köylü yurttaşın oluşumu, daha önce Yunan köylülerinin başında olan ve sonra da başka köylülerin başında olacak olan, haraç ilişkilerinin ortadan kalkması anlamına geliyordu. Demokratik yurttaşlığın burada eşzamanlı olarak siyasi ve iktisadi sonuçları olmuştur.

Altıncı bölümde antik demokrasinin, antikçağlardaki diğer ileri uygarlıklardan—Yakın Doğu ve Asya'dan aynı zamanda da Bronz Çağı Yunanistan'ından—nasıl farklılaştığını görmüştük. Farklılıklar özellikle, yöneten ve üretenler arasındaki ilişkiler, demokratik şehrin başka devletleri ele geçirme ve köyleri kendine bağlama konusundaki yaygın eğilimlerden uzak durması ve "dünyadaki herkes tarafından kabul edilen, kafasıyla çalışanlar yönetir

---

7 Bu kısıtlı yerde açıklanması zor, ihtilaflı bir nokta, Atina demokrasisinin bilinen kötü yönlerinin, kölelik kurumu ve kadının toplumdaki konumu gibi, daha iyi bazı yönlerini doğal olarak gölgeliyor olmasıdır. Benim burada yaptığım gibi Atina demokrasisinin ayırt edici ve temel özelliğinin, bağımlılığı üretim alanından *dışladığını*—yani Atina toplumunun temelinin özgür ve bağımsız emek olduğunu—iddia etmenin ters gelebileceğinin farkındayım. Bu durumun bir kısmını 6. bölümde açıkladım. Bu konuyu daha ayrıntılı olarak *Peasant Citizen and Slave: The Foundation of Athenian Democaracy* (Londra, 1988) adlı kitabımda anlatıyorum. Burada hem köleliği daha uzun değerlendiriyorum, hem de Atina'da kadının durumunu daha ayrıntılı olarak ele alıyorum. Kimseden köleliği ya da kadının konumunu göz ardı etmesini istemiyorum, sadece Atina köylüsünün özel konumuna dikkatinizi çekiyorum.

8 Eric Wolfe, *Peasants* (Englewood Cliffs, NJ, 1966) s. 9-10.

ve vücuduyla çalışanlar yönetilir"[9] kuralına uymaması konularında önem kazanıyor. Platon ve Aristoteles gibi antidemokratik Yunan filozofları ideal devleti tanımlarken, Atina demokrasisi buna uymadığı için, yönetenler ile üretenler arasındaki ayrım ilkesini tekrar gündeme getirmişlerdir.

Aslında, Robert Brenner'in deyimiyle gelişkin kapitalizm öncesi toplumlarda, "sınıf gibi" davranarak artıdeğer elde eden devlet, istisnayı değil kuralı oluşturmaktaydı.[10] Örneğin Fransız mutlakiyet devlet, özel kişilerin mülk edinmesinin bir aracısıydı; devlet görevliliği tatlı kazançlar sağlıyor; vergi toplama haklarıyla da köylünün artıdeğerine el koyabiliyorlardı. Dahası, Fransız Devrimi'ni de, önemli bir sorunun bu kârlı mevkilere erişim olduğunu kabullenmeden anlamamız mümkün olmayacaktır.[11]

Bu değişik örneklerin ortak yönü, siyasi haklara özel bir anlam yükleyen siyasi ve iktisadi gücün birlikteliğiyken, kapitalizmde siyasetten kaynaklanan yararın değersizleşmesi, siyaset ile ekonominin ayrılmasına dayanır. Siyasi alan, ekonomi dünyasının bağımsızlığı, kapitalist sömürünün doğrudan şiddete ihtiyacının olmaması, artıdeğer elde etmenin kamu görevlerinden ayrılması ve Yunan demokrasisinde görülen toplumsal ve iktisadi sonuçların olmadığı sadece "siyasi" bir "demokrasinin" sayesinde birbirinden ayrı "iktisadi" ve "siyasi" dünyaların varlığı gibi nedenlerden ötürü değer kaybetmektedir.

Başka türlü söylemek gerekirse, kapitalizmde siyasi ve iktisadi olanın ayrılması, üretimin örgütlenmesi ile topluluk yaşamının birbirinden ayrılması anlamına gelir. Örneğin, birçok köylü toplumunda rastlanan, üretimin düzenlenmesi ile ilgili toplulukca konan kurallara eşdeğer bir mekanizma kapitalizmde yoktur. Ve

9 Mencius'tan tam alıntı 6. bölümde yer alıyor.

10 Robert Brenner, "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe", T.H. Aston ve C.H.E. Philpin ed. *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe* (Cambridge, 1985) s. 55-7.

11 Bu konuda George Comninel'in ufuk açan çalışmasına bkz. George Comninel, *Rethinking the French Revolution: Marxism and the Revisionist Challenge* (Londra, 1987) özellikle s. 196-203.

kapitalizmde siyasi hayat sömürünün örgütlenmesinden ayrıdır. Buna karşılık, kapitalizm üretim ve artıdeğer elde etmeyi ayrılmaz bir şekilde bir araya getirir. Kapitalizmde artıdeğer elde etme süreci üretim sürecinden ayrılamaz: Bu iki süreç de siyasi dünyadan ayrılmış, deyim yerindeyse, özelleştirilmiştir.

Tüm bunların direniş koşulları bakımından bir anlamı vardır. Kapitalizmde, toprak sahiplerine karşı köylü sınıfsal örgütlenmesinin bir yolu olan köy komünü gibi hem iktisadi, hem de siyasi bir kuruma rastlayamayız. Kapitalizmde sermayenin sömürü gücünü etkilemeden ve toplumsal gücün dengesini değiştirmeden siyaset ve toplumsal örgütlenmenin her seviyesinde birçok şey olabilir. Bu alanlardaki mücadeleler hayati önem taşır. Fakat bu mücadeleler, kapitalizmin demokratik siyaseti, önemli toplumsal güç merkezlerinden uzak tutma ve sömürme gücünü demokratik hesap verme mekanizmalarından yalıtma konusunda çok becerikli olduğunu akılda tutarak, düzenlenmeli ve yönetilmelidir.

Özetlersek: Kapitalizm öncesi toplumlarda iktisat dışı güçler önemliydi, çünkü artıdeğer elde etme iktisadi gücü bu diğer güçlerden ayrılamazdı. Burada iktisat dışı kazanç sağlayan mevkiler çok değerliydi ve bir anlamda kıttı, bu açıdan yaygın olarak dağıtılamayacak kadar değerliydiler. O zaman *kapitalizmin* bu kıtlığı yendiğini de söylemek yanlış olmaz. Kapitalizm iktisat dışı şeyleri, özellikle de yurttaşlık ile ilgi olanları, şimdiye kadar eşi görülmemiş derecede çok daha geniş bir çevreye dağıttı. Ama paranın değerini düşürerek kıtlığın üstesinden geldi.

KADINLARIN DURUMU

Siyasi hakların değersizleştirilmesiyle ilgi söylediklerim kadın, erkek herkes için geçerlidir. Ama özellikle kadınlar, ya da daha doğrusu kadın-erkek ilişkileri açısından siyasetin de ötesinde ilginç bazı sonuçları görmekteyiz. Öncelikle, kapitalist rejimler içinde kadınların daha önceki sistemlerde hayal edilemeyecek ölçüde siyasi haklara sahip olduğunu söylemek gerek. Ayrıca, en azından resmen eşitlik yönündeki baskıların, kadınların özgürleşmesine

tarihsel bir katkı yaptığını rahatça söyleyebilirim. Bu başarı, tabii ki, mücadelesiz elde edilmedi. Ama tarihin akışı içinde, kadınların özgürleşmesini, kadınların amaç edinebileceği ve bu konuda mücadele edebilecekleri fikri çok yenidir. Bu gelişme kısmen egemen sınıfların iktisat dışı şeyleri genel olarak değersizleştirirken nasıl dağıtılacakları konusunda daha rahat davranmaya başlamasına bağlanabilir. Ama bu durumda, biçimsel yurttaşlık haklarının ötesinde bazı şeylerin yitirilme tehlikesi söz konusudur.

Kapitalizm öncesi örneklerimize dönelim. Köylünün üretimi ve iktisat dışı sömürü üzerinde yoğunlaşmıştık. Şimdi bunun kadının konumu açısından ne anlama geldiğine bakalım. Burada bir şeyi hatırlamak gerek: Kapitalizm öncesi toplumlarda artıdeğerin kaynağı ve esas üreticiler her ne kadar köylüler olsa da, esas üretim ve –bunu vurgulamak lâzım– sömürü birimi köylü erkeğin yalnızca kendisi değil köylünün *hane halkıdır.* Toprak sahibi ve devlet tarafından elde edilen artı-emek aile emeğiydi. Bu emek sadece kira ve vergi olarak değil, toprak sahibinin evinde yapılan ev işleri ve işgücünün yenilenmesi –çocuk doğurmak ve yetiştirmek, yani toprak sahibinin tarla, ev ve ordularını dolduracak emekçileri, hizmetçileri ve askerleri hazırlamak– olarak da elde edilir. Köylü aile içindeki işbölümü, büyük ölçüde hanenin sömürü sürecinin içindeki rolünün gerekleri tarafından düzenlenmişti. Hane içindeki cinsiyete dayalı işbölümünün tarihi nedenleri ne olursa olsun, sınıflı toplumlarda bu nedenler, hane halkı ile onun dışındaki hiyerarşik, zorba ve düşmanca üretim ilişkileri tarafından hep çarpıtılmıştır.

Toprak sahiplerinin elde ettikleri artıdeğeri artırmak için üretim sürecini kontrol etmek yerine, bunu elde etme güçlerini, yani hukuki, siyasi ve askeri güçlerini geliştirdiğini, bu sırada da kapitalizm öncesi köylünün üretim süreçleri üzerindeki kontrolü elinde bulundurduğunu akılda tutmak özellikle önemli. Bu durumun, siyasi hakların dağıtımıyla ilgili genel sonuçlarından ayrı olarak, köy hanesi içindeki kadın-erkek ilişkileri konusunda da yarattığı bazı sonuçlar var. Kritik noktayı şöyle özetleyebiliriz: Sömürünün olduğu her yerde hiyerarşi ve zorbalık olmak zorundadır; feodalizmde de bu hiyerarşi ve zorbalık hane içinde yoğunlaşır ve aile-

nin günlük ilişkilerinden ayrılmaz bir hale gelir. Böyle bir durumda kapitalizmin tersine aile ilişkileri ve üretimin örgütlenmesinin birbirinden ayrılması mümkün değildir.

Köylünün "ikileminin", hem bir iktisadi eylemin öznesi, hem de hane reisi; köylü hanesinin de "hem iktisadi bir birim, hem de aile ocağı" olduğu söylenir. Bir yandan, hane bir tüketim birimi ve hissi ilişkiler kümesi olarak kendi ihtiyaçlarını ve bir parçası olduğu topluluğun ihtiyaçlarını karşılamak zorundayken, diğer taraftan da Eric Wolf'un dediği gibi, sömüren tarafından "güç birikimine katkıda bulunacak bir emek ve mal kaynağıdır."[12] Bu çelişkili birlikteliğin bir sonucu, hanenin, sömüren ve sömürülen arasındaki hiyerarşik ve zorba ilişkileri devam ettirmesidir. Üretimi düzenleyen kişi olarak hane reisi, kendisini sömürenlerin bir temsilcisi gibi hareket eder.

Bu hiyerarşik yapının erkeğin egemenliğiyle –kadın egemenliği yerine– sonuçlanması için mutlak bir neden olmasa da genelde ve tarihi olarak –az sayıda istisna haricinde– sonucu erkek egemenliğidir. Hiyerarşinin bu biçimde oluşmasını sağlayan etmenlerin yanı sıra –fiziksel güçlerin farklılığı, kadının enerji ve zamanını alan doğum gibi– erkek egemenliği, kapitalizm öncesi hane, toprak sahibi ve devlet arasındaki ilişkinin doğasının bir parçasıydı.

Bir kez daha görüyoruz ki, bu ilişki ayrılmaz bir biçimde hem iktisadi, hem de siyasidir. Genelde köy hanelerinin karşılaştığı sömürgeci güçler "iktisat dışı" –yani, hukuki, siyasi ve askeri– olduğu için, bu güçler kaçınılmaz bir şekilde evrensel olarak erkeklerin tekeli olan tek toplumsal işleve, yani silahlı şiddete bağlıdır. Başka bir şekilde söylersek, genel olarak toplumsal düzen ve özellikle egemen sınıflar, erkek hâkimiyetine özel bir önem verirler. Genel olarak toplumdaki ve egemen sınıflardaki ideoloji çerçevesinde erkeğe sunulan güç ve saygınlık, köy toplumlarında ve evlerinde erkek otoritesinin hem siyasi, hem de törensel işlevlerini güçlendirir. Hane içinde, aile reisi, toprak sahibi ve devletin vekili durumundaysa, aynı zamanda da hane dışındaki erkek egemen iktisat dışı

12 Wolf, *Peasants*, s. 12-17.

güçlerle yüzleşen hanenin de siyasal temsilcisidir. Bu da demektir ki, kapitalizm öncesi sömürünün iktisat dışı ve siyasi baskıcı karakteri, hane içinde gelişebilecek diğer ilişkileri erkek egemenliğine çevirir.

Bu arada sözü edilen önermeleri sınamak için şöyle bir durum tasavvur edelim: Bir üretici ailedeki erkeğin, hane dışında demin bahsettiğimiz türden siyasi bir rolü olmadığını veya çevresindeki toplumsal ilişkilerin iktisat dışı türden ilişkiler olmadığını varsayalım. Buna en yakın örnek, herhalde Amerika'nın güneyindeki köle ailelerdir –bu grup tamamen topraklarından kopartılmış, toplumsal bağları kesilmiş, hukuki ve siyasi varlıkları kalmamış, kapitalist ekonomiye yerleştirilmiş insanlardan oluşur. İlginç bir şekilde bu ailelerin önemli özelliklerinden biri, erkek egemenliğinin var gücüyle sürdüğü bir toplumda, köle aileler içindeki olağandışı kadın iktidarıydı.

Aslında, kapitalizmde üretimin ve sömürünün düzenlenmesi, genel olarak ev düzenine pek de bağlı değildir –sömürme gücü de doğrudan iktisat dışı, siyasi veya askeri değildir zaten. Her ne kadar kapitalizmin eşi görülmemiş bir sermaye birikimi hırsı varsa da, bu hırsı genelde şiddete dayalı artıdeğer elde ederek değil, bir biçimde iş verimini artırarak sağlar. Elbette verim artırma ve kâr ihtiyacı ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan sermaye ve emek arasındaki çıkar çatışması, hiyerarşik ve disiplinli bir üretim düzeni ihtiyacını doğuracaktır; ama kapitalizm bu çatışmaları, bu hiyerarşik ve zorba düzeni, eve taşımaz. Bunlar işyerine aittir. Ev düzeninin işyeri ile olan ilişkisinin oldukça sıkı olduğu durumlarda bile, yani, mesela, ufak bir aile çiftliği içinde, kapitalist pazar, dış dünya ile kendi ilişkilerini yaratır. Bu ilişkiler, köy toplumlarındaki köyün kapitalizm öncesi toprak sahiplerinin ve devletlerin siyasi, hukuki ve askeri güçleriyle olan ilişkilerinin yerini almıştır. Bu yeni ilişkiler genel olarak ataerkil inançların da zayıflamasına yol açmıştır.

Burada, feodalizmi erkek egemenliğine bağlayan en önemli etmenler aslında yok –yani, ailenin ve üretimin örgütlenmesinin birliği, sömüren ve sömürülen arasındaki iktisat dışı ilişkiler gibi.

Feodalizm toprak sahibi, devlet ve hane arasındaki ilişkileri erkeğin aracılığıyla düzenleyerek çalışırken, kapitalizm doğrudan ve aracısız olarak bireylerle –erkek veya kadın– yürür, kapitalizmin gözünde de bu bireyler soyutlanmış emektir. Eski modeldeki erkek egemenliğini sürdürmek isteyen erkekler, kendilerini kapitalizmin *yok edici* etkenlerine karşı korumak için savaşmak durumunda kalmıştır –örneğin, ev dışında ücret karşılığı çalışan kadınların sayılarının artmasının yol açtığı etkilere karşı durmak gibi.

KAPİTALİZM VE İKTİSAT DIŞI ALANIN DARALMASI

Demek ki bunlar, kapitalizmin iktisadi sömürüsünün, iktisat dışı güç ve kimliklerden ayrılmasının değişik sonuçlarıdır. Bunun ideolojik etkileri hakkında ise söylenecek birkaç şey daha var. "Post-Marksist" kuramcılar ve mirasçıları kapitalist demokrasinin sadece her türlü özgürlük ve eşitliğe yönelik ideolojik dürtüler yarattığını değil, aynı zamanda "ekonominin" insanların günlük deneyimlerinde sadece sınırlı bir öneme sahip olduğunu, siyasetin ve toplumsal kimliklerin açıklığının, kapitalist Batı'da bizim şu anki durumumuzun özü haline geldiğini söylerler. Bu iddiaların kapitalizmin hangi özellikleriyle ilgili olduğuna bir bakalım.

Çelişkiye bakın ki, kapitalizmin iktisat dışı alanları değersizleştiren özellikleri, aynı zamanda da iktisat dışı alanları *geliştirmiş* ve genişletmiş görüntüsü yaratmaktadır. Bu görüntü, liberal kapitalizmin özgürlük ve demokrasi konusunda son durak olduğunu (tabii Tarihin de sonu olduğunu) ve soldakilerin de bunu istese de, istemese de artık kabul ettiğini söyleyen kapitalist ideologlar tarafından gerçek olarak sunulmuştur. Görünüşte, kapitalizm iktisat dışında geniş bir özgürlükler alanı bırakmıştır. Üretim, uzmanlaşmış kurumlara, görevlilere ve fabrikalara bırakılmıştır. Mesai, iş dışı saatlerden açıkça ayrılmıştır. Sömürü siyasi ve hukuki güçsüzlükle resmen ilişkili değildir. Üretim ve sömürü çerçevesinin dışında kalan ve "ekonomiye" doğrudan bağlı olmayan, toplumsal kimlikler yaratan birçok toplumsal ilişki var gibidir. Böyle düşündüğümüzde, bu kimlikler oldukça "açık" gö-

rünür. Ekonominin ayrı olması, dışındaki dünyayı daha geniş ve bağımsızmış gibi gösterir.

Aslında, kapitalist ekonomi, iktisat dışı alana tecavüz etmiş ve bu alanı daraltmıştır. Sermaye bir zamanlar kamu alanındaki işlevlerini, toplumsal ve politik sorumluluklarını biçimsel olarak ayrı bir devlete devretmiştir. Toplumsal hayatın üretim ve artıdeğer elde etme alanlarının dışında kalan ve kapitalistlerin doğrudan kontrolü altında olmayan alanlar bile piyasa zorunluluklarına tabidir; iktisat dışı mallar da metalaşmıştır. Kapitalist toplumlarda, piyasa mantığı tarafından belirlenmeyen hemen hemen hiçbir yaşam alanı kalmamıştır.

Kapitalizmdeki siyasetin belirli bir özerkliği olduğunu düşünürsek, bu özerklik kapitalizm öncesi toplumlarda var olan özerklikten bir anlamda daha güçsüzdür. İktisadi ve siyasi alanların ayrılması, eskiden siyasi olan işlevlerin artık ondan ayrı olan bir iktisadi alana nakledilmesine neden olduğu için, siyaset ve devlet aslında sömüren sınıfların iktisadi ihtiyaçları karşısında daha az değil daha çok kısıtlanmıştır. Daha önceki örneklerimizden birini hatırlayalım: Kapitalizm öncesinde devlet, mülk sahibi sınıflardan öylesine bağımsızdı ki, kendisi "sınıf gibi" hareket ederek, köylülerin üretim fazlasını ele geçirmek için mülk sahibi sınıflarla rekabet ediyordu.

Kapitalizmdeki toplumsal hayatın, ilginç bir şekilde "ekonominin" gerekleri karşısında ikincil duruma düştüğü, bir zamanlar sol görüş tarafından su götürmez bir gerçek olarak algılanırdı, ancak toplumsal kuramdaki son sol eğilimler bu basit kavrayışı sanki terk etmiş gibi gözükmektedir. Sol görüşün, kapitalizmin gizemli görünümü tarafından büyülendiği, ekonomi dışı dünyanın kapitalizm sayesinde özgürlüğe kavuştuğunu ve zenginleştiğini düşünen tek taraflı bir yanılsamayla gözünün boyandığını söylemek, aslında fazla da yanlış olmaz. Siyasetin özerkliği, toplumsal kimliklerin açıklığı ve iktisat dışı malların yaygın bir şekilde dağıtılmasını yalnızca gerçeğin bir parçası diye düşünürsek yanılmayız. Bunlar aslında gerçeğin sadece küçük ve çelişkili birer parçasıdır.

Bir resmin sadece bir kısmını görmek aslında çok da şaşırtıcı değildir. Kendini bir ideolojik gizem maskesi arkasına gizleyebil-

me yeteneği, kapitalizmin en kayda değer öğelerinden biridir. Bir düşünürsek, kapitalizmin iktisadi sömürü ve egemenlikle olan ilişkisinin sözde *şeffaf* olması geleneği de oldukça ilginç bir şekilde gelişmiştir. Toplumsal bilimciler tarafından bize sık sık kapitalizm öncesi üretim yöntemlerinden farklı olarak, kapitalizmdeki sınıflar arası ilişkilerin açık bir şekilde belirlenmiş olduğu, bu ilişkilerin artık statü farkları veya başka ekonomi kapsamı dışındaki sınıflandırılmalar tarafından gizlenmediği söylenir. İktisadi ilişkiler net bir şeklide ortaya çıkar, çünkü ekonomi artık ekonomi dışı toplumsal ilişkiler ile iç içe değildir. Eğer sınıf bilincinden ille de bahsedilecekse, bunun ancak şimdi, bu aşamada, mümkün olduğunu da bize söylüyorlar.

Kapitalist toplumlardaki sınıfların –değişik birçok kimlikten sadece biri olarak– önemini inkâr edenler bile bu bakış açısına hâlâ inanabilirler. Bu kişiler, kapitalizm içindeki iktisadi alanın açıklığı ve sınıf kavramının açıkça sadece bir ekonomi kategorisi olduğu konusunda hemfikir olabilirler, bir yandan da bu ayrılığa dayanarak sınıf kavramını diğer kavramlardan *ayırarak* uzakta bir yere gönderirler. Bahaneleri de şöyle olur: Kişiler sınıflara ait olabilirler, ancak sınıf kimliklerinin insan hayatında sınırlı ve hatta marjinal bir önemi vardır, derler. Kişilerin başka kimlikleri de vardır ki, bu kimliklerin sınıf kavramıyla uzaktan yakından ilgisi yoktur ve bu değişik kimlikler sınıf kavramı kadar, hatta daha da önemlidir.

Gene, bu söylenenlerde bir nebze de olsa gerçeklik payı var, ama yine bu çelişkili bir gerçeğin sadece bir parçası ve o kadar taraflı ki, büyük bir çarpıtma olarak nitelemek yanlış olmaz. İnsanların tabii ki, sınıf dışında toplumsal kimlikleri vardır ve bu kimlikler tabii ki, onların yaşamlarını ve deneyimlerini çok güçlü biçimlerde şekillendirir. Ama bu basit gözlem bizim anlayışımızı genişletmez, bize bu kimliklerin sosyalist siyasetin –veya *herhangi bir* başka özgürleşme programının– oluşturulması içindeki yerleri hakkında kesinlikle bir şey söylemez –bu kimliklerin anlamları konusunda belirsizlik varsa, bunlar insanların deneyimlerini açıklarken aynı zamanda bazı şeyleri de gizlerler.

Kapitalizmin sınıf kavramını ve sömürüyü hasıraltı etme konusundaki becerisine pek dikkat edilmemiştir –ya da en azından

bunun bir hasıraltı etme durumu olduğu kabullenilmemiştir. Kapitalist sömürü, diğer sömürülerden daha şeffaf değil, tersine bulanıktır. Marx'ın da söylediği gibi, emeğin karşılığı ödenmeyen kısmı, emeğe karşılık ücret alışverişinde tamamen gizlenmiştir, kapitalist işçiye ücret verirken, örneğin buna karşı köylü toprak sahibine kira öder. Bu yanılsama, kapitalist ilişkiler içindeki en temel aldatmacadır, ama başka aldatmacalar da yok değil. Piyasa, insanlar arasındaki en temel alışverişlere bile aracılık ettiğinden, insanlar arasındaki ilişkileri mallar arasındaki ilişkilermiş gibi gösteren "meta fetişizmi" ortaya çıkar; yurttaşlar arasındaki eşitliğe dayanan siyasi şaşırtmaca ise, kapitalizmde egemen sınıflar olmadığı görüntüsü verir.

Bu saydıklarımızın hemen hemen hepsi zaten bir şekilde bildiğimiz şeyler, ama önemli olan nokta, kapitalist sömürünün ve özgürlük düşmanlığının birçok yanıyla kapitalizm öncesi toplumlardaki sömürüden daha az şeffaf olduğunu vurgulamak lazım. Örneğin, köylülerin bağımlılığının hukuki olarak ortaya konması, feodalizmin sömürüsünü daha şeffaf hale getirmiştir. Bunun tersine, kapitalist bir demokrasideki hukuki eşitlik, anlaşma yapma özgürlüğü ve işçinin yurttaşlığı, iktisadi eşitsizliği, özgürsüzlüğü ve sömürüyü gizler. Başka bir deyişle, kapitalizmde sınıf gerçeğinin daha açıkça görülebileceği iddia edilirken, ekonomi ve ekonomi dışı ayrımı, tam tersine kapitalist sınıf ilişkilerini daha da derinlere gizler.

Kapitalizmin bugünkü etkisi, bir yandan sınıfın öneminin yadsınması, bir yandan da aynı araçlarla sınıfı, iktisat dışı kalıntılardan arındırma olarak ortaya çıkıyor. Kapitalizm, sınıfı *yalnızca* bir iktisadi kategori olarak gösterir ve "ekonomi"nin ötesinde, sınıfın yer almadığı koskoca bir dünya yaratır. Bu aldatmayı bir gerçek olarak görmek, kapitalizmin analizi için pek de önemli bir ilerleme sayılmaz. Bu problemin çözümü, engeli fırsat gibi görmektir. Bu analiz Marx öncesindeki en az eleştirel politik ekonomi kuramından bile daha az aydınlatıcıdır. Bu yalanı yok etmek yerine kabul etmek üzerine kurulacak tüm siyasi stratejiler daha en baştan kaybetmeye mahkûmdur.

Bütün bunların kapitalist toplumdaki iktisat dışı nesneler için anlamı nedir o zaman? Özetleyeyim: Kapitalizmin sömürdüğü bi-

reylerin toplumsal kimliklerine karşı olan yapısal kayıtsızlığı, kapitalizmi iktisat dışı eşitsizliklerden ve baskılardan kurtulmuş bir toplum yaratabilecek bir sistemmiş gibi gösterir. Bu da demektir ki, kapitalizm ırkçı veya cinsiyetçi baskıların ortadan kalkacağını garanti etmezken, bu baskıların ortadan kalkması da kapitalizmin ortadan kalkmasını garanti etmez. Öte yandan, kapitalizmin iktisat dışı kimliklere karşı olan bu kayıtsızlığı, gayet esnek ve etkin bir ideolojik kalkan işlevi görür. Kapitalizm öncesi toplumlardaki iktisat dışı kimlikler, sömürü ilişkilerini ön plana çıkarırken, bu kimlikler kapitalizmde, kapitalizmin esas sömürü mekanizmasını gizlemeye yarar. Ve kapitalizm ekonomi dışı malları şimdiye kadar hiç olmadığı kadar yaygın olarak dağıtmayı mümkün kılarken, bunu bu malları değersizleştirerek yapar.

Peki, sosyalizm bu konuda ne yapacak? Sosyalizm kendi başına iktisat dışı alanlar bakımında tam bir başarı sağlamayı garanti edemeyebilir. Kadına karşı baskıları veya ırkçılığı ortaya çıkaran tarihi ve kültürel yapıları yok etmeyi tek başına garanti edemeyebilir. Ama, erkek, kadın, siyah ve beyaz sömürülen bir sınıf olarak herkesin üzerinde uygulanan baskının yok edilmesinin yanı sıra iki önemli şeyi başarabilir. İlk olarak kapitalizmde, cinsiyetçi ve ırkçı baskıları besleyen iktisadi ve ideolojik ihtiyacı ortadan kaldıracaktır. Sosyalizm, sınıf toplumlarının ortaya çıktığı günden beri, baskıcı ideoloji ve ilişkilerin yeniden üretiminden yarar yerine zarar görecek ilk toplumsal oluşum olacaktır. İkinci olarak da, kapitalist ekonomi tarafından değersizleştirilmiş iktisat dışı alanları yeniden değerlendirmemiz mümkün olacaktır. Sosyalizmin önerdiği demokrasi, "ekonominin" topluluğun siyasi yaşamıyla tekrar bütünleştiği bir demokrasidir, çünkü bu demokrasi üretenin kendi adına karar verme hakkına saygı noktasından yola çıkar.

Sonuç

Çoğu sosyalist uzun zaman önce kapitalizmin yakın çöküşünü öngörmekten vazgeçti. "Ticari dalgalanmalar" düzenli krizlerle artarken, sistemin esnekliğine ve yeni genişleme kanalları bulma kapasitesine alıştık artık. Ama şimdi, solun şimdiye kadar yakalamayı başaramadığı yeni bir şeyle karşılaşıyor olabiliriz. İleri kapitalist ekonomilerdeki uzayan krizler, ana görüşü temsil eden iktisatçılarca bile "yapısal" olarak tanımlanıyor; bunlar nihai bir çöküşün işareti olmayabilir; ama bu krizler, söz konusu ekonomilerin öngörülebilir gelecekte kendi halklarının hayatlarını ve çalışma şartlarını zorlaştırmadan var olabilme kapasitelerini tükettiklerini –ucuz işgücü kaynağı ve borç yükümlüleri olarak sömürmeye devam ettikleri azgelişmiş ülke halklarının durumu bir yana– gösteriyor olabilir. Gene de, kapitalizmin mevcut durumu üzerine yeterince feryat olsa da (üstelik sadece soldan değil), bunun anlamının, kuram ve uygulamada açıklanması gerekmektedir.

Önce bağlamı ortaya koyayım. Her Batı ülkesinde haber medyasının rutin işlerinden biri olan çöküş haberleri üzerine burada fazla şey söylemeye elbette gerek yok. İleri kapitalist ekonomiler, komünizmin çöküşünün kapitalist dünya içindeki –Soğuk Savaş'ın gizlediği– çatlakları ve çelişkileri ortaya çıkarmasıyla, derin ve uzayan bir buhrana girmiş durumdadır. Daha güçlü Avrupa ekonomileri, şimdi onlar için uzun vadeli yapısal işsizliğin yeni biçimleri olan şeyi yaşıyorlar ve Almanya'nın birleşmesi, Avrupa'nın bu en başarılı ekonomisinde bir süre önceden görülmeye başlanan zayıflıkları dramatik biçimde ağırlaştırmış

durumda. Japonya, iktisadi "mucizesi"nin uzun süre bağışık gibi göründüğü (bu mucizenin sürekliliğini sağlayan ağır hayat ve çalışma şartlarını bir tarafa bırakalım) sorunların sıkıntısını çekmeye başladı. Bu arada, ABD'de ve başka yerlerde süren gerilemenin en azından tersine çevrildiği söyleniyor; ama iktisatçılar ekonomide bir "geri dönüş" olduğunu gösterebilmek için, kitlesel işsizlik ya da düşük istihdam, yoksulluk, evsizlik, ırkçılık ve şiddet suçlarının dünyanın bu en zengin ülkesinde kalıcılaştığının kanıtlarını bir tarafa bırakarak, iktisadi "göstergeler"i okumakta her zamankinden daha seçici davranıyor. ABD'deki nispeten düşük işsizlik oranı, düşük ücretli işlerin artması ve büyük bir çalışan yoksullar sınıfı oluşması pahasına sağlanmıştır. Bu arada, Batı dünyasının gelişen ekolojik bilinci, kapitalizmin, çevrenin ayaklar altına alınmasına yol açan yapısal zorunluluğu açısından belirgin bir alternatif yaratamamıştır. Bütün bunlar, sağ ya da solda geleneksel politik oluşumlar çeşitli düzeylerde krizlerden geçerken yaşanmaktadır. Bu krizlerde, en çarpıcısı İtalya'da olmak üzere, birçok kez tam bir çöküş noktasına gelinmiştir.

Diğer tüm iktisadi göstergelerdeki dalgalanmalara meydan okuyan, büyüme ile istihdam arasındaki bağlantıya dair en temel iktisadi kurala bile karşı olan bu iktisadi hastalıkların tekrarının en çarpıcı işaretinin yapısal uzun vadeli işsizlik olduğunu –çalışma tarzlarındaki, istihdam açısından plansızlık ve kısa süreli sözleşmeli işgücüne doğru giden değişimlerle birlikte– kimse inkâr etmiyor.[1] Ama eğer bu yeni bir şey değilse, bu konularda Avrupa ve Kuzey Amerika'da süren tartışmalar, ana noktanın gözden kaçırıldığı anlamına gelebilir.

---

1 Bugünlerde Kanada işgücünün yüzde 40'ının ya işsiz ya da güvencesiz, yarı zamanlı veya sözleşmeli işlerde istihdam edildiği tahmin edilmektedir. ABD'de işgücünün yüzde 20 ila 30'u, tam günlük işlerde düşük ücretle çalışan büyük ve sayısı giderek artan bir kitlenin dışında, ya yarı zamanlı işlerde ya da sınırlı haklar içeren sözleşmelerle istihdam edilmektedir. Değişen çalışma tarzları için (özellikle ABD) bkz: Philip Mattera, *Prosperity Lost* (Reading, Mass. 1990).

"ESNEK" VE "TOPLUMSAL" PİYASALAR

İktisadi tartışmadaki (eğer buna tartışma denebilirse) en yeni kod kelime "esneklik"tir; ileri kapitalist ekonomilerin Üçüncü Dünya kapitalizmleriyle rekabet edebilmek için, işgücü piyasasını kuralsızlaştırarak, toplumsal "güvenlik ağı"nı zayıflatarak ve muhtemelen çevrenin kirletilmesi ile ilgili kısıtlamaları kaldırarak, çalışma şartlarının daha az gelişmiş rakiplerindeki düzeye inmesine izin vermesi gerektiği söylenmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, sadece refah uygulamaları değil, makul ücret ve çalışma şartları, hatta çevrenin korunması bile rekabetçilik, kârlılık ve büyümenin önünde engel olarak görülmektedir. Bu, kendi başına, en azından aşırı sağ açısından, o kadar da yeni olmayabilir, ama işçilerin şartlarını "esnek" işgücü piyasalarının yaratılması adına kötüleştirme ihtiyacı konusunda açıkça yeni bir isteklilik görülüyor. Şimdi yeni bir eğilim var: Esnekliğin düşmanları arasına kazanılmış hakları ve güvenceleri koyuyorlar ki, bunlara en azgın neo-muhafazakârlar dışında, geçmişte kimse dokunmamıştı. Bu esneklik talebinin yeni bir sola kayışı da söz konusu olabilir. Yakın zamana kadar Batı Avrupalı muhafazakârların ve aralarındaki Britanyalıların, Toplumsal Anlaşma'nın kurallarına karşı muhalefeti cılız kalıyordu; ama bunlar şimdi "esneklik" dilini kullanarak, uzun dönemli istihdamla ilgili gerçeklerden dem vuruyor. Avrupalı sol partiler açısından bile artık bu, yasak alan olmaktan çıktı.

Bu tartışmada "esneklik"in bir alternatifi varsa bu, bazılarına (özellikle İngiliz İşçi Partisi) göre, sermayeyi düşük ücret ekonomilerinden kendisine çekecek üst düzeyde becerilere sahip bir işgücünün yaratılmasıdır. Bu yaklaşıma göre, mesleki eğitim ve öğretim, iktisadi hastalıkların temel ilacıdır. Sanırım çaresizliğin, destekleyici kanıtı bu kadar zayıf olan bir çözüme inançtan daha açık bir işareti yoktur. Bir kitlesel işsizlik durumunda vasıflı işçi arzını, talebin önüne koyan bir kuramın mantığı, en iyimser yorumla hayalidir. Yapısal nedenlerden dolayı var olmayan işlerin birdenbire yeni bir vasıflı işgücünü emecek biçimde yaratılacağını varsaymak akla yakın mıdır? En ileri "ileri teknoloji" sanayilerinde

bile, işlerin çoğunun (tipik düşük değerli sekreterlik işleri dışında) mesleki eğitim, hatta işte çalışırken bile edinelebilecek bir beceriden fazlasını gerektirdiği o kadar açık mıdır?[2]

Daha da temel olarak kanıtlar, muhafazakâr bir yaklaşımla söylemek gerekirse, sermayenin, ucuz olandansa üst düzeyde ustalaşmış işgücüne çekilmediğini göstermektedir. Hatta işsizliğin, iyi eğitimli ekonomi modelinin tam da kendisi olan Almanya'daki son yükselişi, eğitim çözümü konusunda kuşku yaratmaya yeterlidir; ve burada, tam da ileri teknoloji sanayisinde, üretimin Avrupa'dan Asya'ya, usta ama "esnek olmayan" bir işgücünden, düşük işgücü maliyetlerine (emeklilik ve sağlık ödemeleri dahil), uzun ve insanlık dışı çalışma saatlerine, kesintisiz mesaiye ve genellikle kötü çalışma koşullarına daha az dirençli bir "kültür"e doğru taşınması eğilimine ilişkin işaretler görülmektedir.[3]

Eğitim çözümü yeterli değilse, sol tarafından önerilen başka seçenekler var mı ? Sağ yaklaşımlar, neo-Keynesçiliğin daha hafif biçimlerinin bile yerini alarak sola doğru yayıldıkça tartışmanın yelpazesi de, Keynesçi refah devletine sadakatin giderek daha devrimci bir konum olarak görülebileceği biçimlere kayabilir –ve hatta şimdi daha da solda, bu alana yatırım yapanlar görülmektedir. Sosyalizm, gerçekleştirilmesi en olası özgürleşme hedefi olarak, "toplumsal vatandaşlık"la, kapitalizm içinde "toplumsal haklar"ın güçlendirilmesiyle yer değiştirmektedir.

Ama ya toplumsal vatandaşlık, sosyalizmden daha az gerçekleştirilebilir bir şey ise? Ya sağ haklıysa? Ya refah devleti artık sol için güvenli bir sığınak değilse? Ya refah devleti ve işgücüne ilişkin düzenlemelerin, şimdi sadece kısa vadeli kâr elde etme mantığı ile değil, uzun vadeli rekabetçilik ve büyüme açısından

---

2 Günümüz ekonomisinde eğitim konusu için bkz: Mark Blaug, *The Economic Value of Education: Studies in the Economics of Education* (Aldershot, 1992).

3 Önce ileri derecede ustalaşmış bir işgücü ve cömert vergi teşvikleri ile Almanya'ya çekilen, daha sonra ise Almanya fabrikasını kapatıp Uzak Doğu'ya taşınmaya karar veren LSI Logic ile ilgili (bir ABD yarı iletken üreticisi) bir makale için bakınız: *Financial Times* ("Cost constraints prompt a continental shift"), 25 Ağustos 1992.

bile uyumsuz olduğunu kabul etmek durumundaysak. Ya Batı kapitalizminin geleceği gerçekten de yaşam ve çalışma koşulları standartının düşürülmesine bağlıysa? Ya üretici güçlerin düzeyi ile bu güçlerin yaşam koşullarının iyileştirilmesine katkısı arasındaki eşitsizlik azalacağına artmaktaysa? Ya işçi haklarının, toplumsal vatandaşlığın, demokratik gücün ve hatta nüfusun büyük bir bölümü için iyi bir yaşam düzeyinin, gerçekte kâr ile uyumsuz olduğuna ve en gelişmiş biçimlerinde kapitalizmin aynı anda hem kâr ya da "büyüme" ile birlikte, iş ve yaşam koşullarının iyileştirilmesinin –toplumsal adaletin lafını bile etmeyelim zaten– artık mümkün olmadığına ilişkin sağ bağrışlar doğruysa (daha önce değilse bile şimdi) ve bu söylemi bir kenara atmamız mümkün değilse? "Esneklik" söyleminde gizlenen mesaj bu değil midir? Ve iktisadi sistemimiz üzerine bu can sıkıcı yargının, artık solun özel alanı olmadığı, gerçeğinden bazı dersler çıkarmamız gerekmiyor mu?

Bunun yerine tuhaf bir rol değişimine tanıklık ediyor gibiyiz. Şimdi sol, kapitalizmin uyum yeteneğine imanda yeni nedenler bulurken, kapitalizmin sınırlamaları hakkında vaaz verenler kapitalizmin sağ ideologları. Bu alışılmadık tersliğin altında başka bir tuhaf yer değiştirme olabilir: Eğer Marksizm kapitalist pazarın klasik politik iktisat tarafından gizlenen acımasız toplumsal mantığını göz önüne serdiyse, şimdi bu mantık, burjuva basınının finans sayfalarında ve "esneklik" iktisatçıları tarafından göz önüne serilmektedir. Bu arada daha önce Marksist solda olanların birçoğu, "toplumsal", insancıl yüzlü bir kapitalist piyasaya inanmaya başladı.

Kendi konumumu açık biçimde ortaya koymak istiyorum. Kapitalist kârlılığın toplumsal maliyetleri konusunda sağın genellikle haklı olduğunu düşünüyorum. "Esneklik" dili, dünya ekonomisinde eski müdaheleci düzeltmeleri etkisizleştiren önemli yapısal değişimler yaratıyor. İnsancıl yüzlü kapitalizm şimdi sosyalizmin gerektirebileceğinden daha fazla devlet müdahelesi, belki en ortodoks komünistlerin hayal ettiğinden daha geniş devlet planlaması

–hem de bu kez muazzam bir uluslararası ölçekte– gerektirebilir.[4] Bu, solun refah devletini ya da çevre yasalarını bütün gücüyle savunması gerektiğini ya da eğitimin kârı azamileştirmek ile hiçbir ilgisi olmayan nedenlerle talep edilmesi gereken, tartışmasız iyi bir şey olduğunu yadsımak değildir. Refahın sağlanması, çevrenin korunması ve eğitim, solun kısa ve uzun vadeli programlarının merkezinde kalmalıdır. Burada önemli olan nokta, kapitalizmin sınırlarını bilmektir. Pazarın, er ya da geç esnekliğin yandaşlarının öngördüğü ve toplumsal pazar savunucularının düzeltmeye söz verdiği sonuçlara yol açmadan nasıl bir iktisadi "disiplin", bir itme mekanizması ve ekonominin düzenleyicisi olabileceğini anlamakta zorluk çekiyorum. Belirli bir "piyasa" mekanizmasını, değişim ve dolaşımın aracı olarak benimsemek başka, piyasayı iktisadi düzenleyici, "akılcı" iktisadın garantörü olarak görmek başka bir şeydir. O farkı burada açıklamayacağım. Sadece şunu söylemek istiyorum: Piyasa disiplini ve fiyat mekanizmasına dayanan "akılcı iktisat"ın, değişmez gereksinimi, işgücünün metalaştırılması ve diğer iktisadi "faktörler" gibi rekabet zorunluluğuna tabi kılınmasıdır.[5] Bu, işçiler üzerindeki doğrudan etkilerinden başka, piyasanın düzenleyici işlevleri ile "toplumsallaştırma" kapasitesi arasında azaltılamaz bir çelişki olduğu anlamına gelmektedir.

---

4 Örneğin Robert Heilbroner'in, bugün Keynesçi çözümleri daha zor gerçekleştirilebilir hale getiren değişimlere ilişkin yorumlarına bakınız. Heilbroner, bir taraftan Keynes'in iktisat kuramının "ruhu"ndan hâlâ öğrenecek bir şeyler olduğunda ısrar ederken, bir taraftan da, "bugün süren kalıcı işsizliğin hem kökenleri, hem de ifade ettikleri açısından Keynes'in "yatırımın bir biçimde kapsamlı olarak toplumsallaştırılması" ile tedavi edilebilir olduğunu düşündüğü hastalıktan farklı olduğunu savunmaktadır. Yapısal farklılıklar arasında, "Keynes'in zamanında bilinmeyen enflasyoncu baskılar" ve "cesur bir iyileşme programının faydalı etkilerini sulandırma tehdidi taşıyan", "uluslararası pazarların iç içe girmesi" vardır. "Bu, iktisadi çabaların uluslararası düzeyde koordinasyonu ihtiyacına –ne yazık ki, uzanabileceğimizin çok ötesinde duran bir hedefe– işaret etmektedir." "Acts of an Apostle", *New York Review of Books*, 3 Mart 1994, s. 9.

5 Okurlarıma, arkadaşım, meslektaşım ve eski öğrencim David McNally'nin çalışmalarını öneriyorum. McNally, pazarın düzenleyici olarak anlamını büyük bir netlikle şu kitabında ele alıyor: *Against the Market: Political Economy, Market Socialism and the Marxist Critique* (Londra, 1993), özellikle 6. bölüm.

Daha önce, özellikle 4. ve 5. bölümlerde, yazılı tarih boyunca pazar ilişkileri olan ve ticaret yapan toplumlar ile "pazar"ın bir fırsat değil bir zorunluluk olduğu kapitalizmin özgünlüğü arasındaki farkı, tarihçilerin fark edemeyişinden söz etmiştim. Fark, üreticilerin üretim araçlarına erişiminin ne ölçüye kadar pazara bağımlı oluşunda yatmaktadır. Rekabet, kârın azamileştirilmesi ve sermaye birikimin zorunlulukları: Örneğin İngiliz kiracı çiftçileri yalnızca piyasada ürünlerini satmak zorunluluğuyla karşı karşıya kalınca ve kira kontratları piyasası da oluşunca (bunlar İngiliz mülkiyet ilişkilerine özgü koşullardır) toprağa ulaşabilmek için, kâr amaçlı üretim yapmaya mecbur kaldı ve bu zorunluluklar rekabet arttıkça pekişti ve rekabetin sonucunda büyük toprak sahipleri sınıfı ile işgücünü ücret karşılığında satmak zorunda olan bütünüyle mülksüz büyük bir tarım işçileri sınıfı oluştu. Kapitalist gelişmeyi pazarların genişlemesi olarak alan yaygın bakış açısı (bu bakış açısı eski "ticarileştirme" modeli –kapanan ve açılan ticaret yolları biçimini alsa da– daha karmaşık demografik tartışmalar olarak ortaya çıksa da) bu çok farklı "pazar" türlerinin bir araya getirilmesine dayanmaktadır. Kapitalizmin tarihsel özgünlüğünün, piyasa *fırsatları* ile piyasa *zorunlulukları* arasındaki farkın algılanmayışı, şimdiki toplumsal piyasaya ilişkin sonsuz olasılıklara inancın temelidir.

İKTİSADİ BİR MEKANİZMA OLARAK DEMOKRASİ

Nasıl Sağ, piyasayı iktisadi bir düzenleyici olarak görüyorsa, Sol'un uzun dönemli başlıca kuramsal görevi de toplumsal üretimin nasıl düzenleneceğine ilişkin bir seçeneği düşünmesidir. Eskiden, piyasa ile merkezi planlama arasında bir seçim olarak sunulan konu verimsiz. Her ikisi de kendine özgü değişik yollarla sermaye birikiminin zorunluluklarına tabi oldu – birinde sistemden kaynaklanan rekabet ve azami kârın gerekirlilikleri kendini dayattı; öbüründe hızlandırılmış sanayileşmenin zorunlulukları. Hiçbirinde üreticiler üretim araçlarına yeniden sahip olamadı; sistemler, artı-emeklerine el konan işçilerin ya da bütün halkın çıkarlarına

göre işlemedi ve üretim alanı, demokratik hesap vermeye duyarlı değildi. Toplumsal piyasa ya da "piyasa sosyalizmi" bile bir seçenek olamadı; çünkü insancıl bir yüzü olsun ya da olmasın, piyasanın zorunlulukları, sürükleyici mekanizma olmaya devam etti. Günümüz dünya ekonomisinde toplumsal piyasa çok daha ütopik ve erişilmesi zor gibi görünüyor; bu terimlerin yan yana gelmesi bile başlı başına bir tezat; şimdi radikal seçenekleri düşünmek daha az değil, daha gerçekçi olabilir.

Bu kitap boyunca hep kapitalist pazarın hem *siyasi* hem de iktisadi bir alan olduğunun, sadece özgürlük ve seçim değil, aynı zamanda egemenlik ve baskı alanı olduğunun üstünde durdum. *Demokrasinin* yalnızca siyasi bir kategori olarak değil, iktisadi bir kategori olarak da yeniden düşünülmesine ihtiyaç olduğunu söylüyorum. Daha adil bir dağılımın olduğu "iktisadi demokrasi"yi kastetmiyorum. Demokrasinin, ekonominin düzenleyicisi, ekonominin işleyişinin *temel mekanizması* olması gerektiğini düşünüyorum.

Burada Marx'ın, üreticilerin özgür birlikteliği (Marx'ın terimleriyle yalnızca kol işçilerini ve doğrudan maddi üretimle ilgili olanları kapsamaz [6]) iyi bir başlangıç noktasıdır. Yeni bir iktisadi mekanizma aranırken, bakılması gereken yer, ekonominin temeli olan işgücünün örgütlenmesidir. Ama konu basitçe işyerlerinin iç düzeni ve hatta gerekli bir koşul olmakla birlikte, üreticilerin üretim araçlarına yeniden sahip çıkması değildir; sahip olunanlar, piyasaya bağımlı ve onun eski zorunluluklarına tabi oldukça, sözü edilen gerekli koşul, yeterli olmayacaktır. Özgür birlikteliğin özgürlüğünden, hem demokratik olarak örgütlenme, hem de "iktisadi" baskılardan kurtuluş kastedilmektedir.

---

6 Marx'ın üretici sınıf kavramını anlamak için "kolektif emekçi" kavramı iyi bir başlangıçtır. Bu kavram kapitalist toplumlarda çok geniş bir yelpazeyi kapsar; artıdeğer yaratılırken ve bunun sermaye tarafından kâra dönüştürülme sürecinde yer alan hem mavi, hem de beyaz yakalıları içerir. Bu noktanın tartışması için bkz. Peter Meiksins, "Beyond the Boundry Question", *New Left Review* 157, s.101-20. Bu sınıfın kendini özgürleştirmesiyle sosyalizm kurulur; ama tabii kapitalist sömürünün ortadan kalkmasıyla birlikte, üreticiler artık sermayeye yaptıkları katkıya göre tanımlanamaz.

Üreticilerin demokratik örgütlenmesi, şimdiki kapitalist işyerlerindeki hiyerarşik yapıdan farklıdır; bazı açılardan bunun sağlanması kolay. Bir noktaya kadar kapitalist firmalar da alternatif düzenlemeleri kabul edebiliyor –"takım kavramı" gibi. Kapitalist işyerlerinde uygulandığı biçimiyle bu takım kavramının özellikle demokrasiyle bir ilişkisi yok; en demokratik biçimde örgütlenmiş "takımlar"ı olan işyerleri, çalışanların kendi belirledikleri amaçlara göre yönetilmez, yurttaşların çoğunun ihtiyaçları ve istekleri doğrultusunda da yönetilmez; dışarıdan dayatılan zorunluluklara –işverenlerin çıkarı ve kapitalist piyasaca rekabet, verimlilik artışı ve azami kâr gibi dayatılan zorunluluklar– göre yönetilir. Ve tabii işçiler her zaman piyasa disiplininin en önemli öğesi olan işten çıkarılma ve işyerinin kapatılması durumlarına karşı savunmasızdır. Her halükârda, bu yeni düzenlemeler yeni demokrasi biçimleri olarak, işçilere karşı daha şeffaf ve genel olarak topluma karşı daha sorumlu olacak biçimde tasarlanmamıştır; tam tersine, işyeri düzeninin ihtiyaçları bakımından işçileri duyarlı kılmanın araçları olarak tasarlanmıştır. Bu düzenlemeler en temel demokrasi kriterlerini karşılamaktan uzaktır; çünkü "halk" –ne işçiler, ne de yurttaş toplumu bir bütün olarak– hiçbir anlamda egemen değildir; bu tür yeni örgütlenmelerin temel amacı da üyelerinin yaşam kalitesini yükseltmek ya da üyelerin kendi belirledikleri amaçlara göre hareket etmesini sağlamak değildir.

İşyerinin doğrudan işçilerin denetimine geçmesi bile tek başına, piyasanın yabancılaştırıcı gücünü önlemeye yetmez. ABD'de United Airlines'ın hisselerinin satışı tartışmasını izleyen herkes sorunu anlayabilir. İşçilerin, hisseleri satın almak için ortaya koyduğu en güçlü tez, onların da kapitalist işverenler kadar piyasanın zorunluluklarına karşı duyarlı olacaklarıydı –buna herhalde işyeri kapatmak ve işçi çıkarmak dahildi; çünkü piyasa bunlarsız düzenleyici işlevini göremez.

İşyerlerinin yeni, daha demokratik biçimlerde örgütlenmesi, işçilerin işyerlerini satın alması, kendi başlarına takdire değer amaçlar ve daha çok şeylerin temelleri açısından imkânlar sunuyor

olabilir; ama bütün işletmeler bu biçimde el değiştirse bile, gene de piyasa zorunluluklarından kopmak diye bir sorun var. Şimdi "piyasa" ile ilişkilendirilen bazı araçlar ve kurumlar, kuşkusuz gerçekten demokratik bir toplumda yararlı olabilir; ama ekonominin itici gücü piyasadan çıkmamalı, üreticilerin birliğinin kendi eylemlerinden kaynaklanmalı. Eğer ekonominin itici gücü, işçilerin çıkarları ve amaçları doğrultusunda, demokratik işyerlerinde oluşursa, bu çıkar ve amaçların bütün ekonomi yönetimine ve topluma nasıl yansıtılacağına ilişkin biçimlerin de bulunması gerekir ve ilk önce de işletmeler arasındaki ilişkilerin nasıl olacağının tasarlanması gerekecektir.

Yanıtları bildiğimi iddia etmiyorum; ama her zaman için önce soruları açıkça ortaya koymaya ihtiyaç var. Bu açıdan şimdiki tartışmalara baktığımızda, sadece bir başlangıç yaptık. Şimdilik bir noktayı vurgulamak istiyorum: Aradığımız yalnızca yeni mülkiyet biçimleri değil, aynı zamanda yeni sürükleyici mekanizmalar, yeni bir akılcılık, yeni bir iktisadi mantık; ve eğer en umut vaat edici başlangıç ki, ben öyle düşünüyorum, üretimin demokratik bir biçimde örgütlenmesiyse, o zaman bunun önkoşulu üretim araçlarının yeniden üreticilerce sahiplenilmesidir. Aynı zamanda, sürükleyici bir mekanizma olan piyasa akılcılığının değiştirilmesi yalnızca emekçilerin değil, piyasa zorunluklarından etkilenen herkesin yararına olacaktır; bunun etkileri çalışma ve boş zaman koşullarında –gerçekten zamanın kendisinin örgütlenmesinde– görülecek, daha büyük etkileri ise toplumsal yaşamın kalitesinde, kültürde, çevrede ve genel olarak "iktisat dışı" alanlarda ortaya çıkacaktır.

Bu arada, şimdiki piyasa mantığının yol açtığı etkiler bakımında sol, siyasi ve kuramsal olarak hazırlıklı değil. Batı kapitalizmini canlandıracağı düşünülen gelişmeler –Avrupa Birliği ve Kuzey Amerika serbest ticaret bölgesi (NAFTA)– sermaye ile emekçi arasında yeni sınıfsal çatışmalar yaratıyor. Örneğin NAFTA, açıkça ABD'deki örgütlü işçilerin direnişini kırmak, iş koşullarını kötüleştirmek ve bunları komşusu Meksika'dakileri yaklaştırmak amacıyla

tasarlanmıştı. Avrupa'nın bütünleşmesinden bazı mekanizmaların –bütçe ve dış ticaret açıkları ve devalüasyon gibi– etkilerinin azaltılacağı düşünülmüştü; çünkü geçmişte Avrupa ulus devletlerinde ücret artışları sağlanmış ve işsizliği azaltıcı önlemler alınmıştı.

Bunun etkileri şimdiden görülmeye başlandı: Avrupa'da çalışanların huzursuzluğu büyük ölçüde arttı, sendikalar artan biçimde siyasileşmeye başladı –özellikle Almanya'da. Aynı zamanda Asya "mucizelerinden" Kore'de ilk kez "modern" sınıf siyaseti yaşanıyor; Rusya ve "yeni demokrasiler" denen yerlerde, piyasa disiplini yerleştikçe sınıf çatışmaları artıyor. Soldaki partiler sınıf politikasını bırakırken, yeni post-sol "kimlik" arayışının peşindeyken, bu gelişmelere eğilecek siyasi ve entelektüel kaynaklar nerede? Örneğin, kapitalizmin yeniden yapılanması sınıf hareketinin çatlaklarını zorlarken, emekçileri yeni biçimlerde güvencesiz ve korumasız bırakırken, işçi sınıfı partilerinin kusuru nedeniyle oluşan siyasi boşluk nasıl doldurulacak? Belki de daha çok sağcı aşırılıkla?

"Yeni dünya düzeni"nin sola ve herkese yepyeni görevler yüklediğinden kimsenin şüphesi yok. Ama ciddi olarak "yeniden düşünmemizi" gerektiren tek şeyin, yaşadığımız zamanın en tanımlayıcı anı, tarihsel dönemeci komünizmin çöküşü olmadığıdır. Bu arada kapitalizme de bir şeyler oluyordu. Şimdiye kadar öne sürdükleri çözümler, değişik biçimlerde, tutarsız ve kendisiyle çelişkilidir. "Esnek" piyasalar, esnekliği ve rekabeti artırarak ve piyasalardaki tüketicileri azaltarak kendi temellerinin altını kazıyor. "Toplumsal" piyasa ise kapitalizmin zorunluluklarına boyun eğerek, kapitalizmi insanileştirme kapasitesini katı bir biçimde sınırlıyor. Zamanımızın iktisadi ve siyasi koşullarından çıkarabileceğimiz ders, insani, "toplumsal", gerçekten demokratik ve eşitlikçi bir kapitalizmi hayal etmenin, sosyalizmden çok daha gerçekdışı bir hayal olduğudur.

Dizin

ABD/ Birleşik Devletler 237, 249, 253, 259-60, 262, 267, 269, 305

Akılcı Seçim Marksizmi 95-96, 115

Almanya 197, 325, 328, 335

Altyapı-üstyapı 20, 27-28, 37, 39, 43, 66-68, 70, 73, 77-79, 83, 85, 90, 92, 94

Althusser, Louis 66-71, 74, 76-77, 82, 85, 88, 92, 94, 122-123, 125-127

Anayasacılık 239, 265

Anderson, Perry 70, 94, 98-100, 104-105, 108, 113, 124, 157, 215

Aristoteles 224, 246, 252, 255-258, 292, 308, 315

Artıdeğer 37, 40-42, 44-51, 53-54, 56-59, 61, 74, 95, 117, 121, 131-132, 152, 160, 165, 171, 196, 199, 235, 291, 307, 313, 315-317, 319

Artı-emek 46, 131-133, 154

Asyatik üretim biçimi 53

Atina demokrasisi 192-194, 203-204, 213-220, 222-224, 227-233, 235-236, 238-239, 241-242, 244, 247-250, 252-255, 257-259, 261, 264-265, 272-273, 292, 313-314

Avrupa, ortaçağ 28, 44, 144-145, 149, 162, 178-179, 183-184, 186, 190, 193, 198, 236, 238-239, 245, 262, 266, 269

Aydınlanma 140, 177, 208-209

Balibar, Etienne 70, 74

Batı Avrupa 184, 186, 198, 327

Batı Marksizmi 22-23, 126, 286

Bilinçlilik 44, 108, 124-126, 129-130

Birikim, sermaye ve servet 36-37, 40-41, 57, 59-60, 63, 80, 86-87, 89, 104, 106, 142, 145, 150, 166, 172-173, 180, 187, 198-199, 203-204, 277, 284, 305-306, 312, 319, 331

Böckh, August 230-231

Brenner, Robert 40, 44, 57, 134, 140-146, 156, 159-161, 170, 177, 179, 184, 245, 315

Burjuvazi 38, 73, 151, 178-179, 180-182, 185, 192-193, 194-195, 204-205

Capital 37, 45, 50-51, 74-75, 132, 141, 146, 151, 164-165, 170, 179-181

Caudwell, Christopher 80-81, 85

Chartism 91

Cinsiyetçi baskılar 310-311, 324

Cleisthenes 194, 238, 244, 253-254

Cohen, G. A. 92, 97-100, 102, 121, 124, 134, 142, 145, 148-149, 160, 280, 284

Comninel, George 73

Cromwell, Oliver 267

Cumhuriyetçilik 240-241

Çin 204

Çoğulculuk 205, 279, 281, 295-296, 298, 300-301, 303

Demokrasi 27, 30-31, 64, 191-194, 208, 231, 235-240, 242, 246-249, 251-253, 255, 259-274, 279, 281, 285-287, 289, 291-295, 297-298, 300-301, 303, 311-312, 320, 323-324, 331-333

Ayrıca bkz. Atina demokrasisi

Demos/Halk 191, 194, 229, 238-239, 244, 247, 252, 254, 258, 260-261, 263, 265, 268, 272

Determinizm/Belirlenimcilik 21-25, 28, 66-68, 73-74, 77, 84-85, 87, 92, 131, 134-135, 139,146-148, 173, 175, 207

Deutscher, Isaac 304

Devlet 30, 37, 44-57, 60, 62-64, 72-74, 86, 109, 123, 128, 198, 203, 220-221, 236, 239, 242-244, 254, 256, 266, 276-282, 286-291, 293-295, 312, 315, 321

Devrimler 25, 63, 228, 267

Doğu Avrupa 175, 271, 281-282, 287

Ekoloji 306, 326

Ekonomizm 23, 36, 39, 63, 67-69, 77-78, 283

Engels, F. 19, 65, 71, 158, 286

Entelektüeller 15-16, 25, 87, 126-128, 186, 207

Eski Yunan 52, 189, 193-194, 213-215, 217, 228-230, 232, 234, 237, 276, 289, 308

Eşitlik 235-236, 242, 247, 260, 285, 293, 297, 299-300, 304, 309, 323, 335

Feodalizm 20, 52-56, 73, 134-135, 137-138, 140-143, 145, 154, 158, 164, 166, 178-179, 181-183, 196-197, 207, 236, 238-239, 241, 266, 287, 289-290, 313, 318-320, 323

Ferguson, Adam 263

Finley, M. I. 215, 217, 219, 231, 257, 308

Floransa 194, 196

Fransa 28, 159, 178, 197, 229-230, 243

Godelier, Maurice 53

Gramsci, Antonio 25, 275, 278-279

Gray, John 149

Grote, George 194, 232

Grundrisse 38, 50-51, 70, 75-77, 81, 88, 141, 166, 168-170, 179-181

Hall, Stuart 124-125, 127, 297

Hamilton, Alexander 250-251, 255, 258-259

Harrington, James 229, 240-241

Hegel, G. W. F. 231, 275, 278

Hegemonya 90, 126, 128-129, 309

Heller, Agnes 285, 292

Hobsbawm, Eric 262-263

Hollanda 197

Hümanizm 22, 66, 69, 78

Irkçılık 308-309

İdealizm 85

İdeoloji 18-19, 21-22, 25, 35, 37-39, 71, 79-84, 86-87, 90, 92, 98, 107, 111, 113, 115, 127-130, 139, 176, 180, 182, 187, 190, 209, 215, 231, 233-234, 246, 248-249, 261-265, 281, 287, 301, 303, 309-310, 312, 318, 320, 324

İktisadi faaliyetler 189, 199

İktisat dışı faktörler 46, 50-52, 61, 63, 141, 158, 161-162, 180, 185, 204, 206-207, 234, 244, 248, 269, 304-312, 316-321, 323-324, 334

İlerleme 19, 28, 107, 146, 150, 160, 167, 177-178, 184, 207-209, 290-291

İngiltere 53, 75, 102, 144, 159, 181, 188, 198, 226, 229, 232-233, 239-241, 243, 245, 277-278, 291

İradecilik 22, 101, 122

İsegoria 250-251, 255, 272

İşçi sınıfı 21, 24-25, 36, 59, 62-63, 68, 86-87, 91, 104-109, 111-114, 123, 126-130, 232, 307, 335

İtalya 53, 197, 217-218, 292, 326

Kalvencilik 185

Kapitalizm öncesi toplumlar 46, 48, 50-51, 55, 58, 60, 63, 140-142, 155, 160-162, 166, 168-171, 179-181, 192, 196, 206-207, 220, 235, 242-243, 269-270, 299, 307, 310-313, 315-319, 321-324

Katmanlandırma teorisi 95, 115-116, 284

Kimlik politikaları 16, 31, 121-122, 127, 129, 210, 235, 243, 245, 260, 270, 275, 284, 295-301, 303, 306-308, 310, 320-322, 324, 335

Kore 335

Kölelik 219, 230-232, 308-309

Köy toplumu 244-243

Köylüler 44, 55, 61, 117, 132, 135, 141, 158, 171, 180, 192-193, 197-198, 218-219, 220-222, 236, 238-239, 241, 243-244, 247, 290, 312-314, 317, 321, 323

Liberal demokrasi 30, 208, 240, 242, 247, 250, 265, 269-272, 274, 285, 293, 312

Liberalizm 30, 208-209, 241, 248, 261, 264-266, 270-274, 279, 285-287, 295, 299-300

Locke, John 187-188, 234, 241-243

Loncalar 190, 193-194, 204

Lordluk 238-239, 242, 266, 269

Magna Carta 238-239, 248, 269

Mandel, Ernest 53

Maoizm 25

Marksizm 15, 17-26, 35, 37, 40-42, 65-67, 73, 82, 85, 91, 93, 95-97, 123-124, 126, 128-129, 131, 134, 147-148, 152-154, 170, 173-174, 176, 180, 183, 206, 281, 283-286, 329

Marx, Karl 17-20, 22, 29, 36-42, 45, 50-52, 58, 61, 65, 68, 70, 74-78, 81, 84-85, 87-88, 95-96, 98, 119, 129, 132, 140-141, 145-146, 149-152, 154-157, 163-171, 176, 179-182, 184-185, 188,196, 205, 207, 209, 278, 283, 323, 332

Mill, J. S. 151, 233, 264-265

Mitford, William 229-232

Montesquieu, Charles de Secondat 229
Mutlakıyetçilik 53, 73, 86, 236, 277, 315
Mülkiyet biçimleri 45-47, 49-56, 59, 61, 64, 132, 134-137, 140-142, 178, 180, 187-190, 197, 199, 202, 206, 220, 234, 236, 241-242, 246, 248, 260, 269, 276, 288-291
Oligarşi 252, 255-256, 260
Özgür işçi 45-46, 60, 202, 213-215, 217-220, 224, 228, 232-234, 243, 323
Özgürlük 172, 183, 207-208, 218, 239, 247, 250, 256-257, 266, 268-269, 272, 278, 286, 288, 293-295, 300, 304-311
Parlamento 239-240, 269
Perikles 258, 261
Pirenne, Henri 182-183
Piyasalar 182-183, 187, 196, 199, 327, 335
Platon 223-225, 227, 257
Polanyi, Karl 183, 200-201, 220
Popüler kültür 86-87, 92, 97, 106, 108, 114, 124-125, 128
Post-Marksizm 15, 24
Post-modernizm 16-17, 24, 175, 275, 295-296, 301
Poulantzas 71, 72-5, 86, 286
Protagoras 224-227, 250
Protestan ahlakı 184-187, 195, 198, 204, 233
Rantiye 178, 189-190, 192, 234
Reformasyon 184-185
Reformizm 129-130
Roemer, John 134-135, 137-139, 142-143, 148
Roma (Eski) 52, 55, 157, 161, 183, 186, 190, 194, 213-223, 241, 253, 258, 276, 289-290, 292, 308-309
Runciman, W. G. 205
Rusya 335
Sanayi Devrimi 75, 105-108, 111, 114
Sermaye 36, 38-39, 41, 53, 57-59, 62-63, 69-70, 75-76, 112, 131, 133, 142, 150-151, 163-164, 166, 169, 171-172, 179, 187, 189, 195-196, 198, 202-203, 219, 234, 236, 242, 247, 284, 293-294, 306-307, 310, 312, 316, 319, 321, 327-328, 331, 334
Sınıf ve devlet gücü 48-53, 95-104
Sınıf mücadelesi 36, 40-41, 61-64, 87, 89, 128, 131, 135-136, 171, 302
Sivil özgürlükler 286, 291
Sivil Toplum 30, 64, 275-287, 289-291, 293-296, 300, 302-303
Smith, Adam 142, 177-178, 278
Smith, Thomas 239-240, 243, 251
Sosyal demokrasi 281, 311
Sosyalizm 16, 23, 26-27, 31-32, 64, 68, 124, 126, 128, 147-148, 152, 165, 168-170, 172-175, 281, 291, 297, 301-303, 311-312, 324, 328-329, 332, 335
Sömürü 36, 41, 43, 46-47, 56-57, 61, 75, 100, 109-110, 113, 117-118, 131, 138, 161, 169, 171, 260, 291, 293, 298-300, 307, 312, 318-320, 323

Sparta 228-229, 232, 236, 241, 256, 265

Stalinizm 21, 67, 123

Szücs, Jenö 287, 289-290

Şanlı Devrim (1688) 248, 268-269

Tarım, sınıfsal ilişkiler 44, 105, 143-144, 180-181, 198, 331

Tarihsel maddecilik 18-19, 21-22, 24, 26-27, 29, 35, 39-41, 65, 68, 76-78, 84-85, 94, 96, 101, 114, 118, 131, 138, 145-148, 157, 166, 182

Teknolojik determinizm 18-22, 24, 28-29, 67-68, 84, 87, 131, 134-135, 138-139, 144-148, 152, 170, 173-174

Teknolojik ilerleme 65, 136, 145-146, 150, 162, 172, 180, 183

Teleoloji 26, 28, 163, 165, 168-169, 176, 181, 184, 209

Thompson, E. P. 69, 97, 106-107, 116, 122-125

Ticaret 28, 109-110, 131, 139-140, 143-144, 177-178, 180, 182-184, 186-187, 192, 195-197, 202, 204, 219, 256, 331

Ticari toplum 19, 150, 167, 177-178, 182, 185, 187

Toplumsal kimlik 245, 260, 284, 306-307, 320-322, 324

Üretim biçimi 40-41, 43, 58, 66-67, 69-84, 86, 88, 93, 98, 105, 108, 112, 119-122, 149, 161, 163-165, 169, 180, 186, 202, 206-207, 209, 214, 284

Üretim güçleri 18, 20, 24, 27-28, 57, 87, 92-93, 134-135, 150, 152-163, 166-167, 169-170, 172, 214

Üretim ilişkileri 38, 40, 42-45, 47, 61, 71, 73-75, 79-81, 83-84, 86, 90, 92-93, 97-101, 103, 109, 111-113, 116-122, 134, 142,151, 156, 158-159, 160-165, 190, 317

Weber, Max 41, 176, 184-187, 189-196, 198-199, 200-209, 233-234

Williams, Raymond 79, 129

Wolf, Eric 314, 318

Yapısalcılık 76

Yöneticiler ve üreticiler 219, 221, 224

Yurttaşlık 191-192, 219, 221-222, 226, 232, 235-238, 242-247, 249, 253, 261, 273, 311, 316-317

Zanaatkârlar 105-108, 110, 135, 143, 191-194, 216, 223, 227, 236, 256

Ellen Meiksins Wood'a göre komünizmin çöküşünden sonra Marksist kuram ve bu kuram açısından kapitalizmin eleştirisi her zamankinden çok önem kazanmış ve gerekli olmuştur. Soldaki günümüz entelektüel akımları, "postmodern" parçalanmışlığa, "farklılıklara", olasılıklara ve "kimlik politikalarına" vurgu yaparken, bırakın kapitalist sistemin eleştirisini, düşünsel olarak bile kapitalizme hemen hemen hiç yer vermemektedir. Wood, bu kitapta tarihsel maddeciliğin eleştirel programını, onun temel kavramlarını yeniden tanımlayarak canlandırıyor; tarih kuramını orijinal ve yaratıcı biçimde yeniden ele alıyor; toplumsal ilişkiler sistemi ve siyasi iktidar açılarından kapitalizmin özgüllüğünü tanımlıyor. Hem eskiçağ, hem de modern dünyada demokrasi kavramını irdeliyor ve demokrasinin, kapitalizmin koyduğu sınırların ötesine nasıl geçebileceğine ilişkin sorular soruyor.

THG
788476
EPP
2016
THG 078476 EPP

22 TL. KDV DAHİL
ISBN 978-9944-122-49-8
9 789944 122498
Yordam Kitap