ERNESTO LACLAU
CHANTAL MOUFFE

Hegemonya ve Sosyalist Strateji

Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru



iletişim

ERNESTO LACLAU
CHANTAL MOUFFE

Hegemonya ve Sosyalist Strateji

Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru

Hegemony and Socialist Strategy
Towards a Radical Democratic Politics

ÇEVİREN
Ahmet Kardam

iletişim

ERNESTO LACLAU 1935'te Buenos Aires'te doğdu. Bir süre Arjantin üniversitelerinde görev aldıktan sonra çalışmalarına Avrupa'da devam etti. Essex Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Derlediği *The Making of Political Identities* (Verso, 1994) dışında *Politics and Ideology in Marxist theory: Capitalism, Facism, Populism* (NLB, 1997) ve *New Reflections on the Revolution of Our Time* (Verso, 1990) başlıklı iki kitabı daha vardır.

CHANTAL MOUFFE 1943'te Charleroi'da doğdu. Louvain Katolik Üniversitesi ve Essex Üniversitesi'nde eğitim gördü. Westminster Üniversitesi'nde politika teorisi profesörüdür. *The Return of the Political* (Verso, 1993) ve *Demokratik Paradoks* (Epos, 2002) [*The Democratic Paradox*, Verso 2000] adlı çalışmalarında *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de ele alınan tezleri geliştirmiştir.

2. BASKI 2012, İstanbul

İÇİNDEKİLER

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ 7

GİRİŞ 25

1 *Hegemonya: Bir Kavramın Şeceresi* 31

Rosa Luxemburg'un ikilemleri 32

Krizin başlangıç noktası 42

Krize ilk tepki: Marksist ortodoksluğun oluşması 49

Krize ikinci tepki: Revizyonizm 66

Krize üçüncü tepki: Devrimci sendikalizm 78

2 *Hegemonya: Yeni Bir Politik Mantığın Zorlu Doğumu* 87

Birleşik gelişme ve olumsallık mantığı 90

"Sınıf ittifakları": Demokrasi ile otoriter rejim arasında 99

Gramscici ayrım çizgisi 114

Sosyal demokrasi: Ekonomik durgunluktan "plancılık"a 124

Özcülüğün son kalesi: Ekonomi 130
Sonuçlarla yüzleşmek 145

3 *Toplumsalın Pozitifliğinin Ötesinde: Antagonizmalar ve Hegemonya* 151
Toplumsal formasyon ve üstbelirlenme 157
Eklemlenme ve söylem 269
"Özne" kategorisi 284
Antagonizma ve nesnellik 295
Eşdeğerlik ve farklılık 204
Hegemonya 214

4 *Hegemonya ve Radikal Demokrasi* 231
Demokratik devrim 236
Demokratik devrim ve yeni antagonizmalar 245
Anti-demokratik saldırı 263
Radikal demokrasi: Yeni bir sol için alternatif 269

KAYNAKÇA 295
DİZİN 301

İKİNCİ BASKIYA ÖNSÖZ

Hegemonya ve Sosyalist Strateji, ilk yayımlandığı 1985'ten beri hem Anglosakson dünyada hem de başka yerlerde önemli birçok teorik-politik tartışmanın merkezinde yer aldı. O günden bu güne, çağın sahnesinde pek çok şey değişti. Bu önemli gelişmelere örnek olarak Soğuk Savaş'ın bitişi ve Sovyet düzeninin dağılışını saymak yeterli. Buna eklememiz gereken bir şey daha var: Toplumsal ve siyasal kimliklerin oluşturulmasında yeni paradigmalara kaynaklık eden, büyük toplumsal yapı dönüşümleridir. Bu kitabın yazıldığı 1980'lerin ilk yarısı ile şimdiki zaman arasındaki çağsal uzaklığı algılamak için şunu anımsamamız yetecektir: O tarihte Avrokomünizm, hem Leninizmin hem de sosyal demokrasinin ötesine geçebilecek, yaşayabilir bir proje olarak görülmekteydi ve o günden beri, Soldaki düşünsel çabayı soğuran belli başlı tartışmaların odağında, yeni toplumsal hareketler, çokkültürlülük, ekonominin küreselleşmesi ve yersizyurtsuzlaşması, postmodernite sorunuyla ilgili meseleler kümesi oldu. Hobsbawm'un sözünü uyarlayarak, 'kısa 20. yüzyıl'ın, 1990'ların ilk yarısında bir yerde bit-

tiğini ve bugün karşı karşıya olduğumuz sorunların yepyeni bir düzene ait olduğunu, söyleyebiliriz.

Pek de yeni sayılamayacak bu kitabı bir kez daha okurken, burada geliştirdiğimiz entelektüel ve siyasal bakış açısında sorgulanması gereken pek az şey olduğunu fark ettik; yukarıda sözünü ettiğimiz çağsal değişimlerin çapını göz önüne alınca, bu bizi şaşırttı. O zamandan beri olup bitenler, kitabımızda önerilen kalıba çoğunlukla uydu; o zamanki kaygılarımızın odağında yer alan meseleler, çağdaş tartışmalarda gitgide daha öncelikli bir yer edindi. O zaman geliştirdiğimiz –Gramscici matris ve hegemonya kavramını merkez alan– teorik bakış açısının, siyasal öznellik, demokrasi, küreselleşen ekonominin eğilimleri ve siyasal sonuçları üzerine yakın geçmişte yürütülen tartışmalara eşlik eden düşünsel çerçeveden çok daha yerinde bir yaklaşım olduğunu bile söyleyebiliriz. Bu yüzden, bu ikinci baskıya giriş olarak, teorik müdahalemizin merkezini oluşturan noktaları özetle ifade etmek ve bunlardan çıkan kimi siyasal vargıları demokrasi tartışmalarındaki yeni eğilimlerin karşısına koymak istiyoruz.

Hegemonya ve Sosyalist Strateji'nin entelektüel tasarısı ve teorik bakış açısı hakkında birkaç şey söyleyerek başlayalım. 1970'lerin ortasında Marksist teori açık bir biçimde çıkmaza girmişti. İstisnai bir zenginlik ve yaratıcılık dönemi olan 1960'lardan sonra, bu genişlemenin –ki merkez üssünde yalnızca Althussercilik değil, Gramsci'ye ve Frankfurt Okulu teorisyenlerine yönelik yeni bir ilgi de vardı– sınırları ayan beyan ortaya çıkmıştı. Bir yanda çağdaş kapitalizmin gerçekleri ile diğer yanda Marksizmin meşru biçimde kendi kategorileri altına alabildikleri arasında büyüyen bir boşluk vardı. 'Son kertede belirlenim', 'göreli özerklik' gibi kavramlar etrafında yapılan ve gitgide ümitsiz bir hal alan zorlama hareketleri anımsayalım yeter. Genele bakıldı-

ğında, bu duruma yanıt olarak iki tür tavır ortaya çıktı: Ya değişimleri yok saymak ve ikna edici olmayan bir biçimde ortodoksinin sığınağına çekilmek ya da yeni eğilimleri betimleyen kimi çözümlemeleri, *ad hoc* [amaca özel] bir biçimde, kendisi hemen hiç değişmemiş bir teorinin yanına basitçe dizmek suretiyle ilave etmek.

Marksist geleneği bizim ele alma biçimimiz bütünüyle farklıydı; bunu Husserl'in 'çökelme' [sedimentation] ve 'yeniden etkinleşme' [reactivation] arasında yaptığı ayrımla ifade etmek belki mümkün olacaktır. Çökelmiş teorik kategoriler, onları özgün olarak kuran edimleri gizlerler; yeniden etkinleşme momenti ise o edimleri yeniden görünür kılar. Bize göre –Husserl'den farklı olarak– bu yeniden etkinleştirme, Marksist kategorilerin yerleştirmeye giriştikleri sentezin kökensel olumsallığını [contingency] göstermeliydi. 'Sınıf' gibi, düzeylerin üçlüğü gibi (ekonomik, politik, ideolojik) ya da üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiler gibi çökelmiş fetişler ile uğraşmaktansa, bunların söylemsel olarak işleyebilirliğini sağlayan ön koşulları yeniden etkinleştirmeye çalıştık ve bu koşulların çağdaş kapitalizmde sürekliliğe sahip olup olmadığını sorduk. Bu alıştırmanın sonucunda, Marksizm-Leninizm tarafından Marksizm tarihi olarak sunulan yekpare görünen Marksist teoriler alanının, aslında muğlaklıklar ve çeşitliliklerle dolu olduğunun farkına vardık. Şunu açık bir biçimde söylemek gerek: Leninizm'in uzun erimli *teorik* etkisi, Marksist çeşitliliğin korkunç bir yoksullaşması oldu. İkinci Enternasyonal döneminin sonunda, Marksist söylemlerin işleme alanları gitgide çeşitlenirken –özellikle Avusturya Marksizminde entelektüeller sorunundan ulus sorununa, emekçi değer teorisinin iç tutarsızlıklarından sosyalizm ile etik arasındaki ilişkilere kadar uzanan alanlar– uluslararası işçi hareketinin bölünmesi ve devrimci kanadının Sovyet deneyimi etra-

fında yeniden örgütlenmesi, bu yaratıcı süreci kesintiye uğrattı. Lucacs türünde bir aydının, yadsınamayacak entelektüel yeteneklerini, Üçüncü Enternasyonal'in parola sözlerinin ötesine geçemeyen bir teorik-politik ufkun sağlamlaştırılması için kullanması gibi üzücü bir vaka aşırı bir örnektir, ama kesinlikle tek değildir. Geç kapitalizm dönemi koşullarında sosyalist stratejinin karşılaştığı sorunların bir çoğunun, Avusturya Marksizminin teorilerinde çekirdek halinde bulunduğunu, ama iki savaş arası dönemde kesintiye uğradığını belirtmekte fayda var. Mussolini'nin hapishanelerinden yazan Gramsci örneği, yeni bir kavramsal cephanelik üreten bir girişim olarak sayılabilecek tek örnektir. Mevzi savaşı, tarihsel blok, kollektif irade, hegemonya, entelektüel ve ahlaki önderlik – bu kavramlar *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'deki fikirlerimizin hareket noktası oldular.

Marksist kategorilerin bu yeni sorunlar dizisi ışığında yeniden ele alınması (yeniden etkinleştirilmesi) ve geliştirilmesi, zorunlu olarak öncekinin yapı-bozuma [deconstruction] uğratılmasına yol açtı; yani o kategorileri olanaklı kılan koşulların kimilerinin yerlerinden edilmelerine ve bir kategorinin *uygulanması* olarak nitelenemeyecek bir şeyin olanaklarının yaratılmasına. Wittgenstein'dan biliyoruz ki 'bir kuralın uygulanması' diye bir şey yoktur; uygulama vakası, bizzat kuralın parçası haline gelir. Marksist teoriyi çağdaş sorunlar ışığında yeniden okumak, o teorinin merkezî kavramlarının yapı-bozumunu kaçınılmaz kılar. Bu, bizim 'post-Marksizmimiz, olarak adlandırıldı. Bu yaftayı biz icat etmedik, kitabımızın Giriş bölümünde yalnızca yanal olarak (yafta olarak değil) yer aldı. Ama madem ki çalışmamızın nitelendirilmesinde genel geçerlik kazandı, biz de bu terime gereği gibi anlaşıldığı takdirde itiraz etmiyoruz: bir entelektüel geleneğin yeniden değerlendirilmesi ve aynı zamanda ötesine geçilmesi süreci. Bu amaç için çalışırken,

bunun salt Marksizm içi bir şey olarak, Marksizmin tarihinden ibaret olarak düşünülemeyeceğini belirtmek gerek. Birçok toplumsal antagonizma ve çağdaş toplumların anlaşılması için hayati önem taşıyan birçok mesele, Marksizm *dışı* söylem alanlarına aittir ve Marksist kategorilerle kavranamamaktadır – özellikle de bu söylem alanlarının, tam da kapalı bir teorik sistem olarak Marksizm'in sorgulanmasına ve toplumsal çözümleme için yeni hareket noktalarının postüle edilmesine neden olduğunu düşünürsek.

Bu noktada özellikle altını çizmek istediğimiz bir konu var. Bir araştırma alanının *ontik* içeriğindeki kapsamlı bir değişiklik, aynı zamanda yeni bir *ontolojik* paradigmaya yol açar. Althusser, 'Platon'un felsefesinin arkasında Grek matematiği, 17. yüzyıl akılcılığının arkasında Galile fiziği, Kant'ın felsefesinin arkasında Newton teorisi vardır' derdi. Bu iddiayı aşkın terimlerde ifade edelim: Gerçek anlamda ontolojik soru, belli bir alanın nesnelliğinin olanaklı olması için varlıkların nasıl olması gerektiği sorusunu sorar. Belli bir zamanda, nesnelliğin genel alanına dâhil olarak düşünülebilir olanı yöneten genel ontolojik kategoriler ile yeni nesne alanlarının dâhil edilmesi süreci arasında karşılıklı bir geri besleme vardır. Örneğin Freudculukta örtük olarak bulunan ontoloji, biolojist bir paradigmayla uyumsuzdur ve ondan farklıdır. Bu açıdan bakınca, Marksizm'den post-Marksizm'e geçişte söz konusu olan değişimin, yalnızca ontik değil aynı zamanda ontolojik olduğuna inanıyoruz. Küreselleşmiş ve enformasyonla yönetilen toplumun sorunları, Marksist söylemler alanını yöneten iki ontolojik paradigma içerisinde –biri Hegelci, diğeri doğalcı– düşünülemezler.

Bizim yaklaşımımızın temeli, *siyasal* eklemlenme momentine tanıdığımız ayrıcalıktadır ve bizim görüşümüzde, siyasal çözümlemenin merkezî kategorisi, *hegemonya*dır. Bu durumda, aşkın sorumuzu yineleyelim ve soralım: Şey-

ler arasında nasıl bir ilişki bulunmalıdır ki, hegemonik bir ilişki olanaklı olsun? Bunun koşulu, *tikel* bir toplumsal gücün, kendisiyle ortak bir ölçüsü olmayan bir *bütünün* temsilini üstüne almasıdır. Bu tür bir 'hegemonik evrensellik', siyasal bir topluluğun erişebileceği yegâne evrenselliktir. Bu açıdan bakıldığında bizim çözümlememiz, evrenselliğin toplum alanında hegemonik olarak dolayımlanmadan doğrudan bir ifade bulabildiği ve –postmodernizmin bazı biçimlerindeki gibi– tikelliklerin, aralarında herhangi bir dolayım düşünülebilir olmaksızın, birbirine basitçe eklendiği çözümlemelerden farklı olmalıdır. Ama hegemonik bir temsil ilişkisi olanaklı ise, ontolojik statüsünün de tanımlanabilmesi gerekir. Bu noktada çözümlememiz açısından eşit ölçüde önemli ikinci bir kavram devreye girer: *söylemsel* bir alan olarak –yani fizikselci ya da doğalcı bir paradigmada düşünülmesi olanaksız temsil ilişkilerini olanaklı kılan alan olarak– toplumsal. Başka çalışmalarda, 'söylem' kategorisinin çağdaş düşüncedeki soykütüğünün, 20. yüzyılın üç belli başlı entelektüel akımı olan analitik felsefe, fenomenoloji ve yapısalcılığa uzandığını göstermiştik. Bu akımların üçü de bir dolayımsızlık yanılsamasıyla, şeylerin kendisine söylemsel olarak dolayımlanmamış bir erişim yanılsamasıyla başlamıştır: Analitik felsefede gönderge, fenomenolojide fenomen, yapısalcılıkta gösterge. Ancak her üçünde de, dolayımsızlık yanılsaması belli bir noktada çözünmüş ve şu ya da bu söylemsel dolayım biçimine yerini bırakmıştır. Analitik felsefede Wittgenstein'ın geç dönem yapıtıyla, fenomenolojide Heidegger'in varoluş analitiğiyle, yapısalcılıkta göstergenin post-yapısalcı eleştirisiyle gerçekleşen olay budur. Bize göre aynı şey geçiş dönemi doğrulamacılığıyla –Popper, Kuhn, Feyerabend– epistemolojide ve klasik Marksizm'deki sınıfsal kimliklerin tamlığının yerine diyalektik olmayan dolayımlarla oluşturulmuş he-

gemonik kimlikleri koyan Gramsci'nin yapıtıyla da Marksizmde olmuştur.

Bu akımların hepsi düşüncemizi belli ölçülerde etkiledi, ama teorik düşünümümüzün asıl kaynağı post-yapısalcılığın zeminidir; post-yapısalcı alanda ise yapı-bozumu ile Lacancı teori, hegemonya yaklaşımımızı oluşturmamızda belirleyici öneme sahip oldu. Yapı-bozumundan aldığımız karara-bağlanamama [undecidability] kavramı hayati önemdedir. Derrida'nın yapıtının gösterdiği gibi, önceleri yapısal belirlenim tarafından yönetildiği düşünülen alanın her yerine karara-bağlanamazlar yayılmış ise, hegemonyayı karara-bağlanamaz bir zemin üzerinde verilen kararların teorisi olarak anlamak mümkün olur. Olumsallığın daha derin düzeyleri, hegemonik yani olumsal eklemlenmeler gerektirir; bu, yeniden etkinleşme momentinin, kaynağını ve motivasyonunu yalnızca kendinde bulan bir siyasal kuruluş ediminin geri getirilmesinden ibaret olduğunu söylemenin bir yoludur. Lacan'ın teorisi de, bununla ilgilisiz denemeyecek sebeplerden ötürü, hegemonya teorisinin formülasyonuna belirleyici katkılarda bulunmuştur. *Point de capiton* (düğüm noktası) ya da egemen-gösteren [master-signifier] kategorisinde söz konusu olan şudur: Tikel bir unsur, belli bir söylemsel alanda, 'evrensel' bir yapılandırıcı işlev üstlenir –aslında söz konusu alanın sahip olduğu düzenlenmişlik bütünüyle bu işlev sayesindedir– ama o unsurun tikelliği böyle bir işlevi kendi başına önceden belirlemez. Benzer biçimde, öznelleşme öncesi özne kavramı, 'kimlik edinme' [identification: özdeşleşme; kimliğini belirleme] kategorisinin merkezîliğini sağlar ve bu anlamda, siyasal alanın dışında oluşturulmuş varlıklara –örneğin 'sınıf çıkarları' gibi– değil, bütünüyle siyasal eklemlenmelere dayanan hegemonik geçişleri düşünmeyi olanaklı kılar. Gerçekten de, siyasal-hegemonik eklemlenmeler, geriye

dönük olarak, temsil etme iddiasında bulundukları çıkarları yaratırlar.

'Hegemonya'nın olanaklılık koşulları çok kesindir – hem bir ilişkinin hegemonik olarak kabul edilmek için nasıl bir şey olması gerektiği açısından, hem de hegemonik bir öznenin inşa edilmesi açısından. Birincisi bakımından, yukarıda sözünü ettiğimiz yapısal karara-bağlanamazlık boyutu, hegemonyanın doğrudan koşuludur. Eğer toplumsal nesnellik, var olan tüm yapısal düzenlenmişliği kendi iç yasaları yoluyla belirliyor olsaydı (salt sosyolojik bir toplum kavramındaki gibi), ne olumsal hegemonik yeniden eklemlenmelere yer olurdu, ne de esasen özerk bir etkinlik olarak siyasete. Hegemonyanın varlığının koşulu, şu ya da bu düzenleme içine girip girmemesi kendi doğası tarafından belirlenmiş olmayan unsurların, yine de, dışsal bir pratiğin ya da eklemlenme pratiğinin sonucu olarak ittifaka girmesidir. Bu bakımdan, ilk kuruluş edimlerinin görünebilirliği –yani kendilerine özgü olumsallıkları içinde görünebilirliği– hegemonik oluşumun koşuludur. *Olumsal eklemlenmeden* söz etmek, 'siyaset'in merkezî bir boyutunu dile getirmektir. Toplumun yapılanmasında siyasal momente tanınan bu ayrıcalık, bizim yaklaşımımızın özsel bir yanıdır. Hegemonya kategorisinin tarihte ilk olarak Rus sosyal demokrasisi tarafından, kapitalizmin Rusya'daki geç gelişiminden kaynaklanan, aktörler ile demokratik hedefler arasındaki yapısal kopukluğun olanaklı kıldığı özerk siyasal müdahale sorununu ele almak üzere geliştirildiğini; hegemonya kategorisinin daha sonra 'birleşik ve eşitsiz gelişme' kavramı dolayısıyla emperyalist çağda siyasetin genel koşulları arasına girdiğini ve Gramsci ile bu hegemonik boyutun, tarihsel aktörlerin öznelliğinin kurucu (ve böylece onları salt *sınıf* aktörleri olmaktan çıkaran) unsuru haline geldiğini kitabımız gösteriyor. Bu olumsallık boyutunun ve buna bağlı olarak siyasa-

lın özerkleşmesinin çağdaş dünyada, yani hegemonik yeniden eklemlenmelerin Gramsci'nin zamanına göre çok daha yaygınlaşmış olduğu ileri kapitalizm koşullarında daha da görünür hale geldiğini de ekleyebiliriz.

Hegemonik öznellik konusundaki savlarımız, son yıllarda önem kazanan evrenselcilik ile tikellik arasındaki ilişki tartışmasına mükemmel biçimde uymaktadır. Hegemonik bir ilişkinin kuşkusuz evrensel bir boyutu vardır, ama bu çok özel bir evrensellik türüdür. Bunun belli başlı niteliklerini belirtmek gerekiyor. Hegemonik ilişki, Hobbes'un *Leviathan*'ındaki gibi, sözleşmeye dayalı bir kararın sonucunda ortaya çıkmaz, zira hegemonik bağ hegemonik öznelerin kimliğini dönüştürür. Hegel'in 'evrensel sınıf' kavramındaki gibi kamusal alana zorunlu olarak bağlı da değildir, çünkü hegemonik yeniden eklemlenme sivil toplum düzeyinde başlar. Son olarak, Marksist evrensel sınıf olarak proletarya kavramına da benzemez, çünkü Devletin ortadan kalkmasına ve siyasetin sonuna yol açacak olan bir nihai insani uzlaşmadan kaynaklanmaz; tersine, hegemonik ilişki siyasetin kurucusudur.

Bu durumda, hegemonyaya içkin kendine özgü evrensellik nedir? Şunu öne sürüyoruz: Bu evrensellik, fark mantığı ile eşdeğerlik mantığı olarak adlandırdığımız şeyler arasındaki özgül diyalektikten kaynaklanıyor. Toplumsal aktörler, toplumsal dokuyu oluşturan söylemler içinde farklılık konumları [differential positions] işgal ederler. Bu anlamda hepsi birer tikelliktir. Öte yandan, toplum içi sınırlar yaratan toplumsal antagonizmalar vardır. Örneğin, baskıcı güçlere karşı bir tikellikler kümesi kendi aralarında eşdeğerlik ilişkileri kurarlar. Oysa temsil edilmesi gereken, yalnızca eşdeğerlikli ilişkilerin farklılık tikelcilikleri değil, zincirin tümüdür. Temsilin araçları nelerdir? Gövdesi yarılmış bir tikellikten başkası değil; zira bir yandan kendine öz tikelli-

ğini sürdürür, diğer yandan gövdesini onu aşan bir evrenselliğin (eşdeğerlikli zincirin evrenselliğinin) temsiline dönüştürür. Belli bir tikelliğin, kendisiyle bütünde karşılaştırılamaz bir evrenselliğin temsilini üstüne aldığı bu ilişkiye, *hegemonik* ilişki diyoruz. Bu ilişkinin evrenselliği, *kirlenmiş* bir evrenselliktir, çünkü (1) evrensellik ile tikellik arasındaki çözümsüz gerilimde yaşar ve (2) sahip olduğu hegemonik evrensellik işlevi kesin olarak kazanılmış değil, daima tersine çevrilebilir niteliktedir. Böylece kuşkusuz Gramsci'nin sezgisini birçok bakımdan köktenleştirmiş olsak da, bu türden bir şeyin aslında Gramsci'nin korporatif sınıf ile hegemonik sınıf arasında yaptığı ayrımda örtük olarak bulunduğunu düşünüyoruz. Bizim kirlenmiş evrensellik kavramımız, evrenselliği tüm hegemonik eklemlenmelerden bağımsız biçimde kendi öz içeriğine sahip olarak düşünen Habermas'ınkinden ayrılmaktadır. Ama diğer uçta, en katıksız haliyle herhalde Lyotard'ın tikelciliğinde temsil edilen anlayıştan da uzaktır: Lyotard'ın, ortak ölçüsü olmayan ve etkileşimleri yalnızca *haksız fiil* olarak kavranabilecek dil oyunları çoğulluğundan oluşan toplum kavramı, her türden siyasal yeniden eklemlenmeyi olanaksız kılmaktadır.

Sonuç olarak bizim yaklaşımımız evrenselliği siyasal ve bu anlamda toplum içi sınırlar üzerine dayanan bir evrensellik olarak kavrar. Böylece kitabımızın belki de en merkezî argümanına gelmiş oluyoruz: *antagonizma* kavramı. Bize göre ne gerçek karşıtlıklar (Kant'ın *Realrepugnanz*'ı) ne de diyalektik çelişki 'toplumsal antagonizma' adını verdiğimiz özgül ilişkiyi izah edebilir. Bunu şöyle açıklıyoruz: Antagonizmalar *nesnel* ilişkiler değil, nesnelliğin sınırlarını açığa çıkaran ilişkilerdir. Toplum bu sınırlar etrafında oluşur ve bunlar antagonistik sınırlardır. Antagonistik sınır kavramını harfiyen anlamak gerekir; ortada antagonistik ilişkiler yoluyla kendini gerçekleştirecek bir "Akıl'ın kurnazlığı"

yoktur. Antagonizmaların bir tür üst-oyun tarafından bir kurallar dizgesinin egemenliği altına alınması da söz konusu değildir. Bundan dolayı siyasalı bir üstyapı olarak değil, *toplumsalın ontolojisi* statüsünde görüyoruz.

Bu iddiadan çıkan sonuç şudur: Bize göre, toplumsal bölünme, siyasetin olanaklılığına ve –kitabın son kısmında öne sürdüğümüz gibi– bizzat demokratik bir siyasetin olanaklılığına içkindir.

Bu noktanın üzerinde durmak istiyoruz. Hem teorik hem de siyasal düzlemde, antagonizma gerçekten de bu kitaptaki yaklaşımımızın güncel geçerliliğinin odağındadır. Bu kitabın yayımlanmasından bu yana geçen on beş yılda gerçekleşen köklü dönüşümlerin önemli sonuçlarından biri olarak, üstelik antagonizma kavramının Solun siyasal söyleminden silindiğini göz önüne alırsak, bu durum paradoksal görünebilir. Ama bunu ilerleme olarak görenlerin tersine, biz asıl sorunun burada yattığına inanıyoruz. Bunun nasıl ve neden olduğunu inceleyelim. Sovyet modelinin çöküşü sayesinde, demokratik sosyalist partilerin, sosyalist projenin eski hasımları tarafından sunulan olumsuz imajdan nihayet kurtulmuş olarak, yeni bir ivme kazanacakları ümit edilmişti. Ama tersine, komünist varyantının başarısızlığı dolayısıyla, sosyalizmin bizzat kendisi gözden düştü. Sosyal demokrasi, yeniden canlanmak şöyle dursun, bozguna uğradı. Son on yılda, sosyalist projenin yeniden formüle edilişine değil, neo-liberalizmin zaferine tanık olduk. Neo-liberalizmin hegemonyası, Solun kimliğinde derin bir etki bırakacak kadar yaygınlaştı. Sol kanat projenin, bugün, bu kitabı yazdığımız 1980'lerin başında olduğundan bile daha ağır bir bunalım içinde olduğu öne sürülebilir. Sayıları gitgide artan kimi sosyal demokrat partiler, 'modernleşme' kisvesi altında sol kimliklerini bir kenara atarak kendilerini hüsnü tabirle 'merkez-sol' olarak tanımlıyorlar. Sol ve Sağ kavram-

larının artık geçersiz olduğunu, gereksinim duyulanın bir 'radikal Merkez' siyaseti olduğunu iddia ediyorlar. 'Üçüncü yol' adıyla sunulan şeyin temelindeki öğreti, komünizmin çöküşü ve enformasyon toplumunun doğuşuyla ilintili toplumsal-ekonomik dönüşümlerle ve küreselleşme süreciyle birlikte antagonizmaların ortadan kalktığıdır. Artık sınırları olmayan bir siyaset, toplumdaki herkesin lehine işleyecek çözümlerin bulunabileceği bir 'kazan-kazan siyaseti' olanaklı imiş. Bunun imlediği şudur: Siyaset artık toplumsal bölünmenin etrafında yapılanmıyor ve siyasal sorunlar salt teknik sorunlara dönüşmüş durumda. Bu yeni siyasetin teorisyenleri Ulrich Beck ve Anthony Giddens'a göre, artık 'yansımalı modernleşme' koşullarında yaşıyoruz ve karşıtlığa dayanan siyaset modeli, yani onlara karşı biz modeli, artık işlemiyor. Yine onlara göre, siyasetin tamamen farklı bir biçimde düşünülmesini gerektiren yeni bir döneme girmiş durumdayız. Radikal siyaset 'yaşam' meselelerini ele almalıdır ve 'üretken' [generative] olmalı, kişilerin ve grupların olay yaratmasına izin vermelidir; demokrasi de 'diyalog' olarak anlaşılmalı, karşıtlık konusu meseleler birbirini dinleyerek çözülmelidir.

Bugünlerde 'demokrasinin demokratikleşmesi'nden çok söz ediliyor. İlke olarak böyle bir bakış açısında hiçbir sorun yok ve ilk başta bizim 'radikal ve çoğulcu demokrasi' fikrimizle uyumlu tınlıyor gibi. Ama çok önemli bir fark var: Biz, savunduğumuz demokrasinin radikalleştirilmesini, tarafsız ve topolojisi hiçbir değişime uğramayacak bir zemin üzerinde gerçekleşecek bir süreç olarak değil, hâlihazırdaki iktidar ilişkilerinin köklü bir dönüşümü olarak düşündük. Bizim için hedef yeni bir hegemonyanın yerleştirilmesiydi ki bu, siyasal sınırların ortadan kalkmasını değil, yeni siyasal sınırlar yaratılmasını gerektirir. Solun çoğulculuğun ve liberal demokratik kurumların önemini nihayet

kabul etmesi kuşkusuz iyi bir şey, ama bundan çıkarılan sonuçta, yani hâlihazırdaki hegemonik düzeni dönüştürme girişimini bütünüyle terk etmek gerektiği inancında sorun var. Konsensüs'ün kutsallaştırılması, Sol ile Sağ arasındaki sınırların bulandırılması ve Merkeze yönelik hamle buradan kaynaklanmaktadır.

Ama bu, komünizmin yıkılmasından yanlış bir sonuç çıkarmak anlamına gelir. Devrim yoluyla yeni bir toplum yaratmak için yok edilmesi gereken düşmanın liberal demokrasi olmadığını anlamak elbette önemli. Bu kitapta, Sol projeyi demokrasinin 'radikalleşmesi' terimlerinde yeniden tanımlamanın gereği üzerinde dururken, zaten bunu iddia ediyorduk. Bizim görüşümüzde, 'hâlihazırda var olan' liberal demokrasilerin sorunu, herkese özgürlük ve eşitlik ilkelerinde billurlaşmış kurucu değerlerde değil, bu değerlerin işleyişini yeniden tanımlayarak sınırlayan güç düzenindedir. Bu yüzden, 'radikal ve çoğulcu demokrasi' projemizi, 'demokratik devrim'in derinleştirilmesinde yeni bir aşama olarak, demokratik eşitlik ve özgürlük mücadelelerinin daha geniş çapta bir toplumsal ilişkiler bütününe yayılması olarak tasarlamıştık.

Gerçi biz, Jakoben dost/düşman siyaset modelini demokratik siyaset için uygunsuz bir paradigma olarak görüp bir kenara atmanın sonucunda, demokrasiyi tarafsız bir zemin üzerinde gerçekleşen çıkarlar rekabeti biçiminde değerlendiren liberal bir siyaseti –'diyalojik' boyutu ne kadar vurgulanırsa vurgulansın– benimsemek gerektiğini asla düşünmedik. Oysa bu, tam da birçok sol kanat partinin şimdilerde demokratik süreci nasıl gördüğünü tarif ediyor. Güç ilişkilerinin yapısını anlamaktan, hatta yeni bir hegemonya yerleştirmenin olanaklılığını hayal bile etmekten aciz olmalarının nedeni budur. Bunun sonucu olarak, sosyal demokraside –hem sağ hem de sol kanat varyantlarında– her za-

man var olmuş olan anti-kapitalist unsur, sosyal demokrasinin sözde modern versiyonunda kökten kazındı. Söylemlerinde, gerçekleştirilebilecek tek düzen olarak kabul edilen hâlihazırdaki ekonomik düzene herhangi bir alternatif olanağından hiç söz edilmemesi bu yüzdendir – sanki pazar ekonomisiyle köprüleri tamamen atmanın bir yanılsama olduğu kabul edilirse, pazar güçlerinin farklı biçimlerde düzenlenmesi olanağı ortadan kalkacakmış ve onların mantığına tümden teslim olanakmış gibi.

'Alternatifsizlik' dogması genellikle küreselleşme olgusu ile meşrulaştırılıyor; farklı bir biçimde yeniden dağıtımı hedefleyen sosyal demokrat politikalara karşı ortaya sürülen iddiaya göre ise, küresel pazarın neo-liberal dogmadan en ufak bir sapmaya izin vermediği bir dünyada, hükümetler için tek gerçekçi olasılık iyice kısıtlanmış bir hazine. Bu iddia, neo-liberalizmin hegemonya yıllarının sonucu olarak yaratılmış ideolojik zemini sorgusuz kabul ediyor ve konjonktürel bir durumu tarihsel bir zorunluluğa dönüştürüyor. Küreselleşme güçleri, yalnızca enformasyon devrimi tarafından güdülüyormuş gibi sunularak, siyasal boyutlarından yalıtılıyor ve boyun eğmek zorunda olduğumuz bir yazgı gibi gösteriliyor. Artık sağ kanat ya da sol kanat ekonomik politikaların değil, yalnızca iyi ve kötü politikaların olduğu söyleniyor!

Hegemonik ilişkiler terimleriyle düşünmek, bu tür yanlış vargılarla ilişkiyi kesmektir. 'Küreselleşmiş dünya' denen şeyi bu kitapta geliştirilmiş hegemonya kategorisi aracılığıyla inceleyerek, hâlihazırdaki konjonktürün doğal ya da olanaklı yegane toplum düzeni değil, yalnızca bir güç ilişkilerinin bir konfigürasyonunun ifadesi olduğunu anlayabiliriz. Bu konjonktür, kapitalist şirketler ile ulus-devletler arasındaki ilişkilerde derinlemesine bir dönüşümü hayata geçirebilmiş özgül toplumsal güçlerin hegemonik hamleleri-

nin sonucudur. Bu hegemonyaya meydan okunabilir. Sol, neo-liberal düzeni biraz daha insani bir biçimde uygulamaya çalışmayı bırakmalı ve inandırıcı bir alternatif geliştirmeye başlamalıdır. Bu elbette yeni siyasal sınırlar çizmekle ve karşıtını tanımlamadan radikal siyaset yapılamayacağını kabul etmekle olur. Yani antagonizmanın kökünün kazınamayacağını kabul etmekle.

Siyasalın yeniden merkeze alınması hedefine bu kitapta geliştirilen teorik bakış açısının bir katkısı daha olabilir: Habermas ve takipçilerinin ortaya sürdüğü, ilerici bir siyasetin en sofistike ve en fazla umut vaat eden vizyonu şeklinde sunulan şeyin kusurlarını açığa çıkartmak. Bizim yaklaşımımızı onlarınkiyle karşılaştırmakta yarar var, çünkü bizim savunduğumuz radikal demokrasi anlayışıyla onlarınki arasında gerçekten de kimi benzerlikler var. Onlar gibi biz de bir araya getirici demokrasi modelini eleştiriyoruz: Bu model demokratik süreci, belirlenmiş politikaları uygulacak liderlerin seçilmesini hedefleyen bir oylamada kayda geçirilen çıkarlar ile tercihlerin ifadesine indirgiyor. Onlar gibi, biz de bunun güdükleştirilmiş bir demokratik siyaset anlayışı olduğunu ve bu anlayışın siyasal kimliklerin önceden verili olmayıp kamusal alanda tartışma yoluyla oluşturulduğu ve yeniden oluşturulduğu gerçeğini teslim etmediğini söyleyerek itiraz ediyoruz. Siyaset hazırda var olan çıkarların basitçe kayda geçirilmesinden ibaret değildir, siyasal öznelerin oluşumunda hayati rol oynar. Dahası, demokratik toplumda barınan farklı seslerin dikkate alınması ve demokratik mücadelelerin alanının genişletilmesi gereği konusunda onlarla anlaşıyoruz.

Ancak bizim görüşümüz ile onlarınki arasında önemli ayrılma noktaları var; bunlar onların ve bizim anlayışlarımızı şekillendiren teorik çerçevelerle ilgili. Bizim yapıtımızda merkezî rol oynayan antagonizma kavramı, her tür nihai

uzlaşmayı, herhangi bir akılcı konsensüsü, bütünüyle kapsayıcı bir 'biz'i baştan olanaksız kılıyor. Bize göre, dışlayıcı olmayan bir kamusal akılcı tartışma alanı kavramı olanaksızdır. Çatışma ve bölünme, bize göre, ne yok edilmesi arzulanan ama yazık ki edilemeyecek rahatsızlıklardır, ne de –tikelliklerimizi bir yana bırakıp akılcı benliğimizle davranmaktan aciz olduğumuzdan ötürü– asla ulaşamayacağımız, ama ulaşılacak ideal olarak arzuladığımız bir uyumun gerçekleşmesini engelleyen ampirik engellerdir. Biz çatışma ve bölünme olmaksızın çoğulcu bir demokratik siyasetin olanaksız olacağına inanıyoruz. Çatışmaların nihai bir çözümünün er ya da geç mümkün olduğuna inanmak –akılcı konsensüsü, asimptotik olarak yaklaşılan düzenleyici bir İde anlamında düşünsek bile– demokratik projenin zorunlu ufkunu sağlamak değil, tersine onu tehlikeye atmaktır. Bu şekilde düşünülen bir çoğulcu demokrasi 'kendi kendini çürüten bir ideal'e dönüşür, çünkü gerçekleşme momenti dağılma momentiyle çakışacaktır. Bundan dolayı, şunu vurgulamak gereğini duyuyoruz: Her türlü konsensüs hegemonik bir eklemlenmenin sonucudur ve konsensüsün tam olarak gerçekleşmesini engelleyen bir 'dışarısı' daima olacaktır; demokratik siyasetin bunu idrak etmesi hayati önemdedir. Habermasçılardan farklı olarak, biz bunu demokratik projenin altını oyan bir şey olarak değil, olanaklılığının koşulu olarak görüyoruz.

Son olarak, Solun en acil hedefleri konusunda ne düşündüğümüzü söyleyelim. Yakın zamanda birçok ses tarafından duyurulan bir çağrı var: 'Sınıf savaşına geri dönelim'. Solun 'kültürel' meselelerle çok fazla özdeşleştiği ve ekonomik eşitsizliklere karşı verilen mücadeleyi terk ettiği ileri sürülüyor. Bu 'kimlik siyaseti' saplantısını bırakıp işçi sınıfının taleplerine yeniden kulak verme zamanı geldi, deniliyor. Bu tür eleştirileri ne yapmalıyız? Bugünün konjonktü-

rü, Solun 'yeni hareketler'i dikkate almadığı eleştirisine dayanan düşüncemize arka-plan oluşturan konjonktür ile zıtlık halinde mi? Sol partilerin artık işçi sınıfıyla değil orta sınıflarla ilgilendiği doğrudur. Ama bunun nedeni, neo-liberalizme karşı bir alternatif geliştirememiş olamaları ve 'esnekliğin' gereklerini sorgusuz kabul etmeleridir, 'kimlik' meseleleriyle uğraşarak aptallaşmaları değil. Çözüm 'kültürel' mücadeleyi bırakıp 'gerçek' siyasete dönmekte değildir. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'nin merkezî ilkelerinden biri, farklı boyunduruk altına alma biçimlerine karşı verilen çeşitli demokratik mücadeleler arasında bir eşdeğerlilik zinciri yaratmanın gerekliliğidir. Cinsiyetçilik, ırkçılık ve cinsel ayrımcılığa karşı mücadeleler ve çevre mücadelelerinin, yeni bir sol kanat hegemonik projede, işçilerin mücadeleleriyle eklemlenmesi gerektiğini ileri sürmüştük. Son zamanlarda moda olmuş terimlerle söylersek, Solun hem 'yeniden dağıtım' hem de 'tanıma' meseleleriyle uğraşması gerektiği konusunda ısrar etmiştik. 'Radikal ve çoğulcu demokrasi' ile kastettiğimiz buydu.

Böylesi bir proje bugün hâlâ aynı derecede ilgiye değerdir; ama bu, gerçekleştirilmesinin kolaylaştığı anlamına gelmiyor. Gerçekten de bazen, öncelikli ihtiyaç, demokrasinin 'radikalleştirilmesi' değil, onu içeriden tehdit eden güçlere karşı savunulması gibi görünüyor. Demokrasinin komünist rakibine karşı galip gelmesi, kendi kurumlarının sağlamlaşmasına değil zayıflamasına neden olmuş gibi görünüyor. Demokratik sürece yönelik antipati kaygı verici oranlara ulaşmakta ve siyasal sınıfa yönelik sinisizm o derece yaygın ki yurttaşların parlementer sisteme olan temel güvenlerinin altını oyuyor. Liberal demokratik toplumlarda siyasetin güncel durumunda neşe kaynağı olabilecek hiçbir şey yok elbette. Bu durum bazı ülkelerde sağ kanat popülist demagoglar tarafından kurnazca sömürülüyor; Heider ve Berlus-

coni gibilerin başarısı, bu tür retorikle hatırı sayılır sayıda izleyici toplanabileceğini kanıtlar nitelikte. Sol, hegemonya mücadelesini gevşettiği ve merkezi işgal etmekte direttiği sürece, bu durumun değişmesi ümidinden söz edilmesi zor. Elbette, ulusaşırı şirketlerin güçlerini tüm gezegen üzerinde dayatma girişimlerine karşı bir dizi direnişin ortaya çıkmasına tanık olduk. Ne var ki, pazar güçlerinin tiranlığma karşı siyasetin merkezliğini yeniden sağlayacak bir toplumsal ilişkiler örgütlenmesi ihtimali konusunda bir vizyona sahip olmadıkları sürece, bu hareketler savunma hareketleri olarak kalacaktır. Demokratik mücadeleler arasında bir eşdeğerlilik zinciri kurulacaksa, bir sınır belirlenmeli ve düşman tanımlanmalıdır, ama bu da yeterli değil. Ne için kavga verildiğinin, nasıl bir toplum arzulandığının da bilinmesi gerek. Soldan beklenen, güç ilişkilerini ve siyasetin dinamiklerini gereği gibi kavramasıdır. Mücadelenin nesnesi, yeni bir hegemonyanın kurulmasıdır. Bu yüzden bizim parolamız: 'Hegemonik mücadeleye dönelim'.

ERNESTO LACLAU – CHANTAL MOUFFE

Kasım 2000

Çeviren *AZİZ UFUK KILIÇ*

GİRİŞ

Sol düşünce günümüzde bir yol ayrımında duruyor. Geçmişin apaçık "doğru"ları –klasik analiz ve politik muhasebe biçimleri, çatışan güçlerin doğası, Solun mücadele ve hedeflerinin anlamı– bu doğruların üzerine kurulduğu zemini parçalayarak geçen bir tarihsel değişimler çağının meydan okuyuşuyla karşı karşıya. Kuşkusuz, bu değişimlerin bazıları başarısızlıklara ve hayal kırıklıklarına tekabül ediyor: Budapeşte'den Prag'a ve Polonya darbesine, Kabil'den Vietnam ve Kamboçya'daki komünist zaferin akıbetine kadar, hem sosyalizmin hem de sosyalizme götürecek yolların kavranış tarzı üzerine gittikçe ağırlaşan bir soru işareti düşmüş durumda. Bu durum, hırpalayıcı olduğu kadar gerekli de olan eleştirel düşünceyi, Solun entelektüel ufkunun geleneksel teorik ve politik temellerine doğru bir kez daha harekete geçirmiştir. Fakat dahası var. Teorik yeniden değerlendirme görevine aciliyet kazandıran bu değişimlerin temelinde bir dizi pozitif yeni fenomen yatıyor: Yeni feminizmin, etnik, ulusal ve cinsel azınlıkların protesto hareketlerinin, nüfusun marjinalleştirilmiş tabakalarının kurumla-

ra karşı verdiği ekoloji mücadelelerinin, anti-nükleer hareketin, kapitalist çevre ülkelerde atipik toplumsal mücadele biçimlerinin doğuşu – bütün bunlar daha özgür, demokratik ve eşitlikçi toplumlara doğru bir ilerlemenin potansiyelini, ama yalnızca potansiyelini yaratacak şekilde, toplumsal karşıtlıkların geniş alana yayılmasını ifade ediyor.

Mücadelelerin böylesi bir yolla çoğalması kendisini her şeyden önce, rasyonel ve örgütlü toplum yapıları –yani toplumsal "düzen"– karşısında toplumsalın bir "fazlalığı" [surplus] olarak gösterir. Özellikle liberal-muhafazakâr kamptan yükselen bir sürü ses ısrarla, Batı toplumlarının bir yönetilebilirlik kriziyle ve eşitlikçi tehlikenin ellerinde dağılıp gitme tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu tekrarlayıp durmuştur. Ne var ki yeni toplumsal çatışma biçimleri, bu kitabın büyük bir kısmında tartışmaya çalışacağımız teorik ve politik çerçevelere daha yakın duran yaklaşımları da krize sokmuştur. Bunlar toplumsal değişimlerin faillerine, politik alanların kuruluşuna ve tarihsel dönüşümlerin önündeki setlerin yıkılmasına ilişkin ayrıcalıklı noktaların kavranış tarzlarına ve Solun klasik söylemlerine tekabül eden çerçevelerdir. Şimdi kriz içinde olan, işçi sınıfının ontolojik merkezîliğine, bir toplum tipinden diğerine geçişte kurucu moment olarak büyük "D" ile yazılan Devrimin rolüne ve politika momentini anlamsız hale getirecek şekilde, tamamen bütünleşmiş ve homojen bir kolektif irade gibi yanıltıcı beklentilere dayanan sosyalizm anlayışıdır. Çağdaş toplumsal mücadelelerin çoğul ve çok çeşitli karakteri, bu politik tasavvurun dayandığı son temeli de nihayet ortadan kaldırmıştır. Bu tasavvur, "evrensel" öznelerle doldurduğu ve kavramsal olarak tekil haldeki Tarih çevresinde inşa ettiği "toplum"u, belli sınıf konumları temelinde zihinsel olarak tahakküm kurulabilecek ve politik karakterde bir kurucu eylem yoluyla rasyonel, saydam bir düzen olarak yeni-

den oluşturulabilecek, anlaşılabilir bir yapı olarak postule etmiştir. Bugün Sol bu Jakoben tasavvurun bütünüyle ortadan kalkışına tanıklık etmektedir.

Böylece teorik krize yol açan şey, bizzat çağdaş toplumsal mücadelelerin çoğulluğu ve bu mücadelelerin içerdiği zenginlikler olmuştur. Biz kendi söylemimizi, teorik ile politik arasındaki bu iki yönlü hareketin orta noktasına yerleştirdik. Kendi söylemselliğinin koşullarından haberdar olmayan izlenimci ve sosyolojist bir betimlemeciliğin, kriz nedeniyle ortaya çıkan boşlukları doldurmasının önüne geçmeye çabaladık. Amacımız bunun tam tersi oldu: İlk bakışta krizin birçok yönü için ayrıcalıklı yoğunlaşma noktaları gibi görünen belli söylemsel kategoriler üzerinde odaklanmak ve bu çoklu kırılımın çeşitli yüzlerindeki bir tarihin olası anlamını sergilemek. Bütün söylemsel parçalılıkları ya da yalpalamaları baştan dışarıda bıraktık. Klasik dönemi açan bir "manifesto"da söylendiği gibi, yeni topraklara girildiği zaman, "kendilerini bir ormanda kaybolmuş bulduklarında, bir o yana bir bu yana koşturmamaları ya da (daha kötüsü) bir yerde durup kalmamaları gerektiğini bilen, gittikleri yönü şans eseri seçmiş olsalar da, önemli bir neden olmadıkça birbirlerinden ayrılmadan, tek bir yönde yürümeleri gerektiğini anlayan yolcular"ın örneği hatırlanmalıdır. "Böylece, tam istedikleri yere varmasalar da, en azından, sonunda ormanın ortasındakinden daha rahat olacakları bir yere varacaklardır."[1]

Analizimize yön veren, Marksist politik kuramsallaştırmanın söylemsel bir yüzeyi ve temel bir düğüm noktası olarak gördüğümüz hegemonya kavramındaki dönüşümler oldu. Vardığımız başlıca sonuç, "hegemonya" kavramının arkasında Marksist teorinin temel kategorilerini *tamamlayan*

1 Descartes, "Discourse on Method", Philosophical Works içinde, Cambridge, 1968, c. 1, s. 96.

bir politik ilişki tipinden daha fazlasının yattığıdır. "Hegemonya" gerçekte, toplumsalın bu kategorilerle bağdaşmayan bir mantığını ortaya koyar. Tarihi ve toplumu kavramsal olarak açıklanabilir yasalar çevresinde oluşmuş anlaşılabilir bütünlükler biçiminde sunan klasik Marksizmin rasyonalizmi karşısında hegemonya mantığı kendisini başlangıçta, özsel ya da "morfolojik" geçerliliği bir an için bile sorgulanmayan evrimci bir paradigma içindeki konjonktürel dengesizliklerin gerektirdiği *tamamlayıcı* ve *olumsal* bir işlem olarak sunmuştur. (Bu kitabın temel görevlerinden biri, bu özgül olumsallık mantığını belirlemek olacaktır.) Kavramın uygulama alanları Lenin'den Gramsci'ye genişlediğinde, olumsal eklemlenmeler alanı da genişlemiş ve klasik Marksizmin köşe taşı olan "tarihsel zorunluluk" kategorisi teori içindeki merkezî yerini kaybetmiştir. Son iki bölümde tartışacağımız gibi, "hegemonya" kavramında örtük olarak bulunan toplumsal mantığın belirlenmesi ve genişletilmesi –Gramsci'nin çok ötesine giden bir doğrultuda– bizim için hem çağdaş toplumsal mücadelelerin özgüllükleri içinde *düşünülebilir* oldukları bir *liman* sağlayacak, hem de Sol için radikal bir demokrasi hedefi üzerinde yükselen yeni bir politikanın ana hatlarını çizmemize olanak verecektir.

Cevaplanacak bir soru kalıyor: Bu işe neden klasik Marksizmin çeşitli söylemsel yüzeylerinin bir eleştirisi ve yapı-bozumuyla başlamamız gerekiyor? Önce şunu söyleyelim ki, "gerçek"in dolayımlar olmaksızın konuşabildiği *tek* söylem ve *tek* kategoriler sistemi diye bir şey yoktur. Marksist kategoriler içinde yapı-bozumcu bir tarzda çalışırken, "evrensel tarih" yazma, kendi söylemimizi tek, çizgisel bir bilgi sürecinin bir momenti olarak kayda geçirme iddiasında değiliz. Tıpkı normatif epistemolojiler çağı gibi, evrensel söylemler çağı da sona ermiştir. Bu kitapta öne sürülenlere benzer politik sonuçlara, hiçbiri toplumun tek hakikati (ya

da Sartre'm koyduğu gibi, "zamanımızın aşılmaz felsefesi") olma iddiasında bulunamayacak çok farklı söylemsel formasyonlardan –örneğin Hıristiyanlığın belli biçimlerinden ya da sosyalist geleneğe yabancı özgürlükçü söylemlerden– yola çıkarak da yaklaşık olarak varılabilirdi. Fakat, bu yeni politika anlayışının formüle edilmesini olanaklı kılan geleneklerden *birinin* Marksizm olmasının nedeni de budur. Bu kalkış noktasını bizim açımızdan geçerli kılan tek şey, Marksizmin bizim kendi geçmişimizi oluşturmasıdır.

Marksist teorinin iddialarını ve geçerlilik alanını daraltırken, bu teorinin doğasının derinliklerinde var olan bir şeyle, yani tarihin özünü ya da temelinde yatan anlamı kendi kategorileriyle yakalamaya yönelik monist heveslerle ilişkimizi de koparmış olmuyor muyuz? Bu soruya verilecek cevap olumlu olmak zorundadır. Marksist kategorilerin günümüzde ne ölçüde geçerli olduklarını ciddiyetle tartışmak, ancak bir "evrensel sınıf"ın ontolojik olarak ayrıcalıklı konumuna dayanan her türlü epistemolojik imtiyazdan vazgeçtiğimiz takdirde olanaklı olacaktır. Bu noktada açıkça ifade etmeliyiz ki, artık post-Marksist bir zeminde duruyoruz. Artık ne Marksizmin başvurduğu öznelik ve sınıflar anlayışını, ne onun kapitalist gelişmenin tarihsel yönelimi görüşünü, ne de antagonizmaların ortadan kalktığı saydam bir toplum olarak komünizm anlayışını sürdürmek olanaklıdır. Fakat bu kitaptaki entelektüel tasarımız *post*-Marksist olduğu gibi, aynı zamanda açıkça post-*Marksisttir* de. Radikal, özgürlükçü ve çoğulcu bir demokrasi için mücadelede yararlı bir araç olabileceğini düşündüğümüz bir hegemonya kavramı inşa etmemiz, Marksizm içinde oluşturulmuş belli söylemsel biçimlerin ve sezgilerin geliştirilmesi, bazılarınınsa engellenmesi ya da ayıklanması yoluyla mümkün oldu. Burada, kısmen eleştirel de olsa, Gramsci'ye başvurmanın büyük önemi var. Stalin ve Stalin-sonrası dönemlerinde

geçerli olan ve günümüzde çağdaş "anti-Marksizm"in belli biçimleri tarafından tam tersi bir etiketle de olsa neredeyse aynen yeniden üretilen şu yoksullaştırılmış monolitik "Marksizm-Leninizm" imgesi yüzünden yok olmaya yüz tutmuş, İkinci Enternasyonal dönemindeki Marksist söylemselliğin çeşitlilik ve zenginliklerinin bazılarını metinde yeniden canlandırmaya çalıştık. Şanlı, homojen ve sarsılmaz bir "tarihsel materyalizm"in savunucuları da, anti-Marksizmin yeni filozof havalarında profesyonelleri de, savunma ya da saldırılarının, bir öğretinin rolüne ve birlik derecesine ilişkin, bütün aslî belirlenimlerinde hâlâ Stalinist tasavvura bağımlı, ham ve ilkel bir anlayışa ne kadar kök saldıklarının farkında değiller. Marksist metinlere bizim kendi yaklaşımımız, ise, bu metinlerdeki çoğulluğu yeniden elde etmeye, iç yapılarını ve zenginliklerini oluşturan ve politik analiz için başvuru noktası olarak kalmalarını garanti eden birçok –hatırı sayılır ölçüde heterojen ve çelişkili– söylemsel dizilişi yakalamaya çalıştı. Büyük bir entelektüel geleneğin aşılması ani bir çöküş biçiminde değil, aynı kaynaktan çıkan nehir sularının çeşitli yönlere yayılarak başka kaynaklardan gelen akıntılarla karışması biçimde olur. Kavramlarından bazılarını miras bırakarak, bazılarını da dönüştürerek ya da terk ederek ve içinde toplumsalın çoğulluğunun biçimlendiği özgürleştirici söylemlerin o sonsuz metinlerarasılığında kendilerini eriterek: Klasik Marksizmin alanını oluşturan söylemler yeni bir solun düşünülmesine böyle katkıda bulunabilirler.

1

Hegemonya: Bir Kavramın Şeceresi

"Hegemonya" kavramının *şeceresini* izleyerek başlayacağız. Fakat bunun, başından beri tam anlamıyla pozitif bir kavramın şeceresi olmayacağını vurgulamamız gerek. Aslında, Foucault'dan serbestçe alıntılarsak bir ifadesini biraz özgürce kullanarak, amacımızın "bir suskunluğun arkeolojisini" kurmak olduğunu söyleyebiliriz. Hegemonya kavramı, yeni bir ilişki tipini özgül kimliği içinde tanımlamak için değil, tarihsel zorunluluk zincirinde meydana gelmiş bir boşluğu doldurmak için ortaya çıkmıştır. "Hegemonya", var olmayan bir bütünlüğü ve bu ilksel yokluğun üstesinden gelerek mücadelelere bir anlam ve tarihsel güçlere pozitif nitelik katmak için yapılan çeşitli yeniden düzenleme ve yeniden eklemleme girişimlerini akla getirecektir. Kavramın içinde belirdiği bağlamlar, bir *çatlağın* (jeolojik anlamda), doldurulması gerekmiş bir yarığın, üstesinden gelinmesi gerekmiş bir olumsallığın bağlamları olacaktır. Bir kendiliğin haşmetli açılımı değil, bir krize tepki olacaktır hegemonya.

Sınırlı bir politik etki alanı için geçerli olması düşünülen Rus Sosyal Demokrasisindeki mütevazı kökenlerinde bile

"hegemonya" kavramı, tarihin "normal" bir gelişme göstermesi halinde olması gereken şeyin krizinin ya da çöküşünün zorunlu kıldığı bir çeşit *olumsal* müdahaleyi ifade eder. Daha sonra Leninizmle birlikte, emperyalizm çağında sınıf mücadelesinin cereyan ettiği olumsal "somut durumlar"ın gerektirdiği yeni politik muhasebe biçiminin bir köşetaşı olur. Nihayet Gramsci'yle birlikte terim, taktik ya da stratejik kullanımlarını aşan, yeni bir merkezî nitelik kazanır: Somut bir toplumsal formasyonda var olan birliğin kendisini anlamakta kilit kavram durumuna gelir. Ne var ki terimin bu uzanımlarının ardından, şimdilik "olumsallık mantığı" diyebileceğimiz şeyde meydana gelen bir genişleme yaşanmıştır. Buna karşılık da bu ifade, İkinci Enternasyonal Marksizminin köşetaşı olmuş "tarihsel zorunluluk" kategorisindeki çatlaktan ve bu kategorinin toplumsalı açıklamadaki merkezî yerini kaybetmesinden doğmuştur. Gittikçe derinleşen bu kriz içinde yer alan alternatifler –ve hegemonya teorisinin tepkisi de dâhil olmak üzere, bu krize getirilen farklı yaklaşımlar– incelememizin nesnesini oluşturuyor.

Rosa Luxemburg'un ikilemleri

Bizi "kökenler"e geri gitmeye teşvik eden her türlü etkilenmeden uzak duralım. Sadece zaman içindeki bir anı yakalayarak hegemonya mantığının doldurmayı deneyeceği boşluğun varlığını ortaya koymaya çalışalım. Çeşitli yönlerde ilerleyeceğini tasarladığımız bu keyfi başlangıç bize, bir yönelim duygusu değilse bile, en azından bir krizin boyutlarını verecektir. Kendi kendisini düşünmeyi ancak eklemlendiği terimlerin düz anlamlarını sorgulayarak başarabilecek olan toplumsalın yeni mantığı kendisini sezdirmeye, "tarihsel zorunluluk"un parçalanmış aynasındaki çok çeşitli, oynak yansımalarda başlar.

Rosa Luxemburg'un *Kitle Grevi, Politik Parti ve Sendikalar* adlı çalışması 1906'da yayımlandı. Bu metin –ki konumuz açısından önemli olan bütün belirsizlikleri ve eleştiri alanlarını içinde taşımaktadır– kısa bir analizi bize bir ilk başvuru noktası sağlayacaktır. Rosa Luxemburg özgül bir konuyla ilgilenmektedir: Politik bir araç olarak kitle grevinin etkililiği ve önemi. Fakat bu, ona göre, sosyalist dava için yaşamsal önemdeki iki sorunun irdelenmesini ifade eder: İşçi sınıfının birliği ve Avrupa'da devrime giden yol. Birinci Rus Devrimi'nde egemen mücadele biçimi olan kitle grevi, Almanya'daki işçi mücadelesi için olanaklı hedefleri bakımından olduğu kadar, özgül mekanizmaları bakımından da ele alınır. Rosa Luxemburg'un tezleri iyi bilinir: Kitle grevinin etkililiğine ilişkin tartışmanın Almanya'da hemen hemen tamamen politik grev üzerinde yoğunlaşmasına karşılık, Rusya deneyiminde kitle grevinin politik ve ekonomik boyutları arasında bir etkileşme ve karşılıklı bir zenginleşme görülmüştü. Baskıcı Çarlık devleti bağlamında, kısmi taleplere yönelik hiçbir hareket kendi içinde sınırlı kalamazdı: Kaçınılmaz olarak bir direniş örneğine ve simgesine dönüşür, böylece başka hareketleri de körükler ve doğururdu. Bunlar önceden düşünülmemiş noktalarda ortaya çıkar ve önceden görülemeyecek biçimler alarak yayılmaya ve genelleşmeye eğilim gösterirlerdi; öyle ki, herhangi bir politik ya da sendikal önderliğin düzenleme ve örgütleme kapasitesinin ötesindeydiler.

Luxemburg'un "kendiliğindencilik"inin anlamı budur. Ekonomik ile politik mücadele arasındaki birlik –yani bizzat işçi sınıfının birliği– bu geribesleme ve etkileşim hareketinin sonucudur. Bu hareket de devrim sürecinden başka bir şey değildir.

Rosa Luxemburg, Rusya'dan Almanya'ya geçildiğinde durumun tamamen değiştiğini öne sürer. Almanya'daki ege-

men eğilim, çeşitli işçi kategorileri arasındaki, çeşitli hareketlerin farklı talepleri arasındaki, ekonomik mücadele ile politik mücadele arasındaki bölünmedir.

"Emekle sermaye arasındaki kısmi, küçük bir çatışma ancak devrim döneminin bunaltıcı havasında genel bir patlamaya dönüşebilir. Almanya'da işçilerle işverenler arasında her gün en şiddetli, en vahşi çarpışmalar meydana gelir, ama bu mücadele tek tek fabrikaların sınırlarını aşmaz... Bu durumların hiçbiri... birden bir ortak sınıf eylemine dönüşmez. Kuşkusuz politik bir rengi de olan yalıtık kitle grevleri halinde büyüdükleri zaman da genel bir fırtınaya neden olmazlar."[1] Bu yalıtılmışlık ve parçalanmışlık olumsal bir durum değildir: Kapitalist devletin yapısal bir sonucudur ve ancak devrimci bir atmosfer içinde üstesinden gelinebilir. "Gerçekte, politik ve ekonomik mücadele ayrımı ve her birinin bağımsızlığı, tarihsel olarak belirlenmiş olsa da, parlamentocu dönemin yapay bir ürününden başka bir şey değildir. Bir yandan, ekonomik mücadele, burjuva toplumunun barışçıl, normal seyri içinde, her işletmedeki tek tek mücadeleler halinde bölünmüş ve bütün üretim dalları arasında dağılmıştır. Diğer yandan politik mücadele, doğrudan doğruya kitlelerin kendileri tarafından değil, burjuva devletin tarzıyla uyum içinde, temsili bir anlayışla, hukuksal temsilin mevcudiyetiyle yönetilir."[2]

Rusya'daki devrimci patlamalar, ülkenin görece geriliği, politik özgürlüklerin olmayışı ya da Rus proletaryasının yoksulluğu gibi etkenlerle açıklanabildiğine göre, bu durumda Batı'daki devrim perspektifleri *belirsiz bir tarihe* ertelenmiş olmuyor muydu? Burada Rosa Luxemburg'un cevabı kararsızlaşır ve inandırıcılığını yitirir: Alman işçi sınıfının

1 R. Luxemburg, *The Mass Strike, The Political Party and the Trade Unions*, Londra, (tarihsiz), s. 48.

2 A.g.y., s. 73-74

çeşitli kesimlerindeki örgütsüzlüğü ve sefalet bölgelerini, öte yandan da Rus proletaryasının en gelişmiş kesimlerinde bunun tersi fenomenlerin varlığını göstererek, Rus ve Alman proletaryası arasındaki farkları en aza indirmeye çalışır. Peki ya Almanya'daki şu geri kalmışlık odaklarına ne demeli? Bunlar kapitalist genişlemenin süpürüp atacağı kalıntılar değil miydi? O halde devrimci bir durumun ortaya çıkacağını garanti eden neydi? *Sorumuzun* –Rosa Luxemburg bu soruyu bu metnin hiçbir noktasında formüle etmez– cevabı aniden ve kesin bir dille birkaç sayfa sonra gelir: "(Sosyal demokratlar) şimdi ve her zaman gelişmeleri çabuklaştırmalı ve olaylara hız vermeye çalışmalıdırlar. Fakat bunu herhangi bir anda, rastgele, aniden kitle grevi 'sloganı' atarak değil, ilkin ve en başta proletaryanın en geniş tabakalarına bu devrimci dönemin *kaçınılmazlığını*, buna yardımcı olan iç toplumsal etkenleri ve bunun *politik* sonuçlarını açıklayarak yapabilirler."[3] Demek ki, Almanya'da bir devrimci durumun ortaya çıkacağının garantisi "kapitalist gelişmenin zorunlu yasaları" olmaktadır. Şimdi her şey açıktır: Almanya'da artık gerçekleştirilecek hiçbir burjuva-demokratik değişim kalmadığından (aynen böyle), gelecek bir devrimci durum ancak sosyalist bir çözüm yolu bulabilirdi; –mutlakiyete karşı, fakat kendi mücadelelerini burjuva bir aşamada dengelemesini önleyen, dünya kapitalizminin olgunluğunun belirlediği bir tarihsel bağlamda mücadele eden– Rus proletaryası, Avrupa proletaryasının öncüsüydü ve Alman işçi sınıfına kendi geleceğini gösteriyordu. Bernstein'dan Gramsci'ye kadar Avrupa sosyalizminin strateji tartışmalarında önemli bir yer tutan Doğu ile Batı arasındaki farklar sorunu burada bir tarafa bırakılarak çözümleniyordu.[4]

---

3 A.g.y., s. 64-65. Vurgular aslından alınmıştır.

4 Kitle grevi konusunda Almanya'da süren tartışmaya Bernstein'm yaptığı müdahalenin (*Der Politische Massenstreik und die Politische Lage der Sozialdemokratie*

Bu dikkate değer çıkarımlar dizisinin çeşitli momentlerini çözümleyelim. Sınıf birliğinin kurucu mekanizması konusunda Rosa Luxemburg'un konumu açıktır: Kapitalist toplumda işçi sınıfı zorunlu olarak parçalanmıştır ve birliği ancak devrim süreci yoluyla yeniden oluşturulabilir. Fakat bu devrimci yeniden oluşumun *biçimi*, herhangi bir mekanik açıklamayla ilgisi bulunmayan özgül bir mekanizmaya tekabül eder. Kendiliğindenciliğin belirdiği yer burasıdır. "Kendiliğindenci" teorinin yaptığının sadece, aldığı biçimlerin çeşitliliği ve karmaşıklığı bilindiğine göre devrimci bir sürecin alacağı yönü *önceden görmenin* olanaksızlığını öne sürmek olduğu düşünülebilir. Fakat bu açıklama yetersizdir. Çünkü söz konusu olan sadece mücadelelerin dağılımının –bunlar bir analizcinin ya da bir politik önderin bakış açısından görüldüğünde– doğasında bulunan karmaşıklık ve çeşitlilik değil, aynı zamanda devrimci öznenin *birliğinin* de bu karmaşıklık ve çeşitlilik temelinde oluşmasıdır. Tek başına bu bile, Luxemburgcu kendiliğindenciliğin anlamını belirlemeye çalışırken, mücadele biçimlerinin çoğulluğuyla birlikte, bunların kendi aralarında kurdukları ilişkiler ve bu ilişkilerden çıkan birleştirici etkiler üzerinde de durmamız gerektiğini göstermektedir. Buradaki birleştirici mekanizma ise bellidir: Bir devrimci durumda, her bir tekil mücadelenin *düz anlamını sabitlemek* olanaksızdır; çünkü her mücadele kendi düz anlamını aşar ve kitlelerin bilincinde sisteme karşı daha küresel bir mücadelenin basit bir momentini temsil etmeye başlar. Öyle ki, istikrar dönemlerinde işçinin

---

in Deutschland), Daha sonra Gramsci'nin argümanında merkezî bir yer tutacak olan, Doğu ile Batı arasındaki iki temel farklılığa –Batı'da sivil toplumun karmaşıklığı ve direnci ile Rusya'da devletin zayıflığı– değindiğini kaydetmek gerekir. Tartışmanın bir özeti için, bkz. M. Salvadori, "La socialdemocrazia tedesca e la rivoluzione russa del 1905. Il dibattito sullo sciopero di massa e sulle differenze fra Oriente e Occidente", *Storia del marxismo* içinde, E.J. Hobsbawm vd., ed., Milano, 1979, c. 2, s. 547-594.

sınıf bilinci –kendi "tarihsel çıkarları" çevresinde oluşmuş küresel bir bilinç olarak– "gizil" ve "teorik" iken, devrimci bir durumda "aktif" ve "pratik" hale gelir. Demek ki devrimci bir durumda her hareketlenmenin *anlamı*, deyim yerindeyse, yarılmış olarak ortaya çıkar: Her hareket kendi özgül doğrudan taleplerinden başka, bir bütün olarak devrimci süreci temsil eder ve bu bütünleştirici etkiler, bazı mücadelelerin diğerleri tarafından üstbelirlenmesinde görülebilir. Ama bu, simgenin tanımlayıcı karakteristiğinden başka bir şey değildir: Gösterilenin göstereni aşması.[5] *Dolayısıyla sınıfın birliği simgesel bir birliktir.* Bu, hiç kuşkusuz Luxemburg'un çözümlemesinin zirvesi ve onu İkinci Enternasyonal'in ortodoks teorisyenlerinden (ki onlara göre sınıfın birliği basitçe ekonomik temelin yasaları tarafından kurulur) ayıran en önemli noktadır.

Dönemin başka birçok analizinde olumsal –"yapısal" teorileştirme momentini aşan– olana bir rol verilirse de, pek az metin bu olumsallığın özgül mekanizmalarını belirlemede ve pratik etkilerinin büyüklüğünü tanımada Rosa Luxemburg'unki kadar ilerler.[6]

Şimdi; Rosa Luxemburg'un analizi bir yandan antagonizma noktalarını ve mücadele biçimlerini –ki bundan böyle *özne konumları* [subject positions] diyeceğiz– sendikal ya da politik bir önderliğin bu mücadeleleri kontrol edemeyeceği

---

5 Kş. T. Todorov, *Theories du symbole*, Paris, 1977, s. 291. "Tek bir gösterenin bir gösterilenden daha fazlasını anlamamıza yol açtığı durumlarda ya da daha açıkçası, gösterilenin gösterenden daha zengin olduğu koşullarda, bir yoğunlaşma olduğu söylenebilir. Büyük Alman mitolojisti Creuzer de simgeyi zaten bu şekilde tanımlamıştır: 'İçeriğin ifadesiyle karşılaştırıldığında bu ifadeyi aşması ve varlıkla biçimin yetersiz kalması.'"

6 Rosa Luxemburg'un yapıtı kitle grevinin mekanizmasının teorik olarak araştırılmasında en yüksek nokta ise de, kitle grevi bütün Neue Linke tarafından temel mücadele biçimi olarak konulmuştur. Örneğin, bkz. A. Pannekoek, "Marxist Theory and Revolutionary Tactics", Pannekoek and Gorter's Marxism içinde, A. Smart, ed., Londra, 1978, s. 50-73.

ya da planlayamayacağı ölçüde çoğaltmıştır, diğer yandan bu mücadelelerin birleşmesinin mekanizması olarak simgesel üstbelirlenmeyi önermiştir. Ne var ki sorunlar da burada başlıyor, çünkü Rosa Luxemburg'a göre bu üstbelirlenme süreci çok kesin bir birliği, bir *sınıf birliğini* kurmaktadır. Oysa kendiliğindencilik teorisinde, onun vardığı bu sonucu mantıksal olarak destekleyen hiçbir şey yoktur. Tersine, kendiliğindencilik mantığı, doğası gereği ortaya çıkan birleşik özne tipinin büyük ölçüde belirsiz kalmasını gerektirir gibidir. Çarlık devleti söz konusu olduğunda, antagonizma noktalarının ve çeşitli mücadelelerin üstbelirlenme koşulu baskıcı bir politik bağlamsa, neden sınıf sınırları aşılıp örneğin temel belirlenimi popüler ya da demokratik olan kısmen birleşmiş öznelerin kuruluşuna varılmasın? Rosa Luxemburg'un metninde bile –her öznenin bir sınıf öznesi olmasını zorunlu gören yazarın dogmatik katılığına rağmen– bazı noktalarda sınıfçı kategorilerin aşıldığı görülür. "Bütün 1905 ilkbaharı boyunca ve yaz ortasına kadar, baştan başa bütün imparatorlukta, hemen hemen bütün proletaryanın sermayeye karşı kesintisiz sürdürdüğü bir ekonomik grev dalgası yükseldi –bir mücadele ki hem küçük burjuvaziyi ve serbest meslek sahiplerini sardı; hem ev hizmetlilerine, küçük polis memurlarına, hatta lümpen proletarya tabakasına nüfuz etti; şehirlerden dalga dalga kırsal bölgelere yayıldı; askeri kışlanın demir kapılarını bile çaldı."[7]

Sorumuzu açıkça ortaya koyalım: İşçi sınıfının birliği devrimci üstbelirlenme süreci *dışında* oluşmuş altyapısal bir veri olsaydı, devrimci öznenin sınıf karakterine ilişkin soru ortaya çıkmazdı. Gerçekten, bu durumda politik mücadele ile ekonomik mücadele, bu mücadelelerin kendilerinden önce oluşmuş bir sınıf öznesinin simetrik ifadeleri olurlar-

7 R. Luxemburg, s. 30.

dı. Fakat birlik bu üstbelirlenme süreci ise, politik öznellik ile sınıf konumları arasında neden zorunlu bir örtüşme olması gerektiği üzerine bağımsız bir açıklama verilmelidir. Rosa Luxemburg böyle bir açıklama vermiyorsa da –gerçekte sorunun farkında bile değildir– düşüncesinin arkaplanı bunun ne olabileceğini açığa vurmaktadır: Orta kesimlerin ve köylülüğün artan proleterleşmesine ve dolayısıyla burjuvazi ile proletarya arasında doğrudan bir cepheleşmeye götüren kapitalist gelişmenin nesnel yasalarının zorunlu karakterinin öne sürülmesi. Sonuç olarak, kendiliğindencilik mantığının yenileştirici etkilerinin en başından sınırlanmış olduğunu görüyoruz.[8]

Bu etkiler elbette, ortaya çıktıkları ve iş gördükleri alan fazlasıyla kısıtlanmış olduğu için bu kadar sınırlıdır. Ama bunun ikinci ve daha önemli bir nedeni daha var: Kendiliğindencilik mantığı ile zorunluluk mantığı, belli tarihsel durumları açıklamak üzere iki ayrı ve pozitif ilke olarak bir araya gelmek, yerine sadece birbirlerinin etkilerini karşılıklı sınırlama yoluyla ilişkiye geçen zıt mantıklar olarak işle-

8 Son zamanlarda birçok incelemede, Luxemburg'un kendiliğindenciliğinin kaderci özellikte olup olmadığı tartışılmıştır. Fakat bizim kanımızca bu incelemeler, "mekanik çöküş mü, sınıfın bilinçli müdahalesi mi" gibi görece ikincil bir sorunu çok fazla vurgulamışlardır. Kapitalizmin mekanik olarak çökeceği iddiası o kadar saçmadır ki, bildiğimiz kadarıyla bunu hiç kimse savunmamıştır. Asıl sorun, anti-kapitalist mücadelenin öznesinin tüm kimliğini kapitalist üretim ilişkileri içinde oluşturup oluşturmadığını bilmektir ve bu noktada Rosa Luxemburg'un konumu başka anlama çekilemeyecek biçimde onaylayıcıdır. Bu nedenle, sosyalizmin kaçınılmazlığına ilişkin ifadeler, Norman Geras'ın iddia ettiği gibi (kş. N. Geras, *The Legacy of Rosa Luxemburg*, Londra, 1976, s. 36) basitçe psikolojik bir ihtiyacın sonucu ya da o zamanlar geçerli olan retoriğe teslim olma değil, daha çok, Rosa Luxemburg'un bütün teorik ve stratejik yapısına anlamını veren düğüm noktasıdır. Rosa Luxemburg'a göre, sosyalizmin gelişini bütünüyle kapitalist gelişmenin mantığı temelinde açıklamak gerektiğinden, devrimci özne ancak işçi sınıfı olabilir. (İşçi sınıfının devrimci belirleniminin temeli olarak Marx'm yoksullaşma teorisine Luxemburg'un dogmatik bağlılığı konusunda, bkz. G. Badia, "L'analisi dello sviluppo capitalistico in Rosa Luxemburg", Feltrinelli Enstitüsü, Annali, Milano, s. 252.)

mektedirler. Bunların birbirlerinden ayrıldıkları noktayı dikkatle inceleyelim. Kendiliğindencilik mantığı simgenin mantığıdır, çünkü bütün düz anlamların sekteye uğraması koşulunda işler. Zorunluluk mantığı ise düz ve doğrudan olanın mantığıdır: Zorunlu oldukları için bütün olumsal çeşitlenmeleri dışlayan bir anlam tesis eden sabitleştirmeler yoluyla işler. Ne var ki bu durumda bu iki mantık arasındaki ilişki, şu ya da yönde genişleyebilecek, fakat çözümlemeye dâhil edilen indirgenmez düalizmin üstesinden hiçbir zaman gelemeyecek bir sınırlar ilişkisidir.

Gerçekte, burada bir *çifte boşluğun* ortaya çıktığına tanık oluyoruz. Zorunluluk kategorisi açısından bakıldığında, söz konusu mantık ikiliği, belirlenebilen/belirlenemeyen karşıtlığıyla birleşir: Yani sadece, zorunluluk kategorisinin içinde işleyeceği sınırları işaret eder. Fakat kendiliğindencilik açısından da aynı şey olur: "Tarihsel zorunluluk" alanı, kendisini simgeselin işleyişinin bir sınırlanışı olarak ortaya koyar. *Sınırlar* gerçekte *sınırlamalardır*. Etkilerin bu sınırlanışının özgüllüğü hemen görülemiyorsa, bunun nedeni, bu özgüllüğün her biri kendi alanında geçerli olan pozitif ve farklı iki açıklama ilkesinin birleşme noktası olarak düşünülüp, her bir ilkenin ne olduğu şeklinde düşünülmemesidir: sadece diğerinin negatif tersi. Düalizmin yarattığı çifte boşluk böylece görünmez olur. Ne var ki bir boşluğu görünmez kılmak onu doldurmakla aynı şey değildir.

Bu çifte boşluğun değişik biçimlerini incelemeden önce, kendimizi bir an için onun içine yerleştirip, izin verdiği tek oyunu oynayabiliriz: iki karşıt mantığı ayıran sınırları kaydırmak. Tarihsel zorunluluğa tekabül eden alanı genişlettiğimizde sonuç iyi bilinen bir alternatiftir: Ya kapitalizm zorunlu yasaları uyarınca proleterleşmeye ve krize sürüklenir ya da bu zorunlu yasalar beklendiği gibi işlemez –ki bu ikinci durumda, Luxemburgcu söylemin kendi mantığına

göre, farklı özne konumları arasındaki parçalanma kapitalist devletin "yapay bir ürünü" olmaktan çıkıp sürekli bir gerçeklik haline gelir. Bu, bütün ekonomist ve indirgemeci anlayışların doğasında bulunan sıfır-toplam oyunudur. Tersine, sınırı karşıt yönde, politik öznelerin sınıf doğasının zorunlu karakterini yitirdiği noktaya kaydırdığımızda, karşımıza çıkan manzara hiç de hayal ürünü değildir: Üçüncü Dünya'daki toplumsal mücadelelerin, kesin sınıf sınırlarıyla bir ilgisi olmayan politik kimliklerin kurulmasıyla aldıkları özgün üstbelirlenme biçimleri; belli sınıf eklemlenmelerinin zorunlu olduğu yanılsamasına amansızca son veren faşizmin ortaya çıkışı; son yirmi-otuz yıldır durmadan, toplumsal ve ekonomik yapının kategorilerini çapraz kesen yeni politik öznellik biçimleri yarattığına tanık olduğumuz ileri kapitalist ülkelerdeki yeni mücadele biçimleri. "Hegemonya" kavramı da zaten, farklı mücadele ve özne konumları arasındaki eklemlenmelerin belirlenmemişliğinin ve parçalanma deneyiminin egemen olduğu bir bağlamda ortaya çıkacaktır. "Zorunluluk" kategorisinin toplumsalı açıklama gücünün azaldığına tanık olmuş bir politik-söylemsel evrende sosyalist bir cevap sağlayacaktır. Özcü bir monizmin içinde bulunduğu krizin üstesinden düalizmleri çoğaltarak (özgür irade/determinizm; bilim/etik; birey/kolektiflik; nedensellik/teleoloji) gelme çabalarıyla yüzleşen hegemonya teorisi, kendi cevabını monist/düalist alternatifini olanaklı kılan zeminden farklı bir zemin üzerine kuracaktır.

Rosa Luxemburg'la ilgili notlarımıza son bir ekleme yapalım. "Zorunlu yasalar"ın onun söyleminde ürettiği etki sınırlaması bir başka önemli doğrultuda daha işler: İleri kapitalizmin "gözlenebilir eğilimler"inden türetilebilecek politik sonuçların bir sınırlanması olarak. Teorinin rolü, gözlenebilir parçalanma ve dağılma eğilimlerini entelektüel olarak işlemek değil, böyle eğilimlerin geçici özellikte oldu-

ğuna teminat vermektir. "Teori" ile "pratik" arasında bir yarılma vardır, bu da bir krizin yaşanmakta olduğunun açık belirtisidir. Bu kriz –ki Marksist "ortodoksi"nin ortaya çıkışı bu krize gösterilen tepkilerden yalnızca birini temsil ediyordu– çözümlememizin başlangıç noktasıdır. Ama krize giren paradigmayı tanımlamak için, bu başlangıçtan önceki bir noktadan yola çıkmamız gerekiyor. Bunu, az bulunur derece açık ve sistematik bir nitelikte kaleme alınmış olan bir belgeye, Kautsky'nin Alman Sosyal Demokrasisinin tohumlarını barındıran Erfurt Programı hakkında 1892 yılında yazdığı yoruma başvurarak yapacağız.[9]

Krizin başlangıç noktası

Sınıf Mücadelesi teori, tarih ve stratejinin çözülmez bir birlik oluşturduğunu ileri süren tipik bir Kautsky metnidir.[10] Bugünkü perspektifimizden bakıldığında elbette aşırı naif ve basit görünmektedir. Fakat bu basitliğin çeşitli boyutlarını araştırmamız gerekir, çünkü bunlar hem paradigmanın yapısal karakteristiklerini hem de yüzyıl dönümünde bu paradigmayı krize sokan nedenleri anlayabilmemizi sağlar.

Paradigma, Kautsky'nin çok açık bir biçimde toplumsal yapının ve bu yapı içindeki antagonizmaların basitleşmeye doğru gittiklerini ileri süren teorisi açısından basittir. Kapitalist toplumda mülkiyet ve zenginlik gittikçe birkaç işlet-

9 K. Kautsky, *The Class Struggle*, New York, 1971.

10 "(Kautsky'nin) revizyonizme karşı mücadelesinin hedefi, program nosyonunun –özgül mücadele aşamalarında partinin inisiyatifi ele almasını amaçlayan ve bu haliyle, zamana göre değişebilir olan– bir belirlenmiş politik talepler bütünü olarak değil, teori ile politikanın çözülmez bloğu sıfatıyla korunması olmak durumundaydı; bu program anlayışında, teori ile politika karşılıklı olarak özerklik alanlarını kaybediyor ve Marksizm proletaryanın nihaî ideolojisi durumuna geliyordu." (L. Paggi, "Intellettuali, teoria e partito nel marxismo della Seconda Internazionale". M. Adler'e giriş, *Il socialismo e gli intellettuali*, Bari, 1974.)

menin elinde toplanmaktadır. Çok çeşitli toplumsal tabakaların ve meslek kategorilerinin hızla proleterleşmesi, işçi sınıfının artan yoksullaşmasıyla birleşmiştir. Bu yoksullaşma ve kökenindeki kapitalist gelişmenin zorunlu yasaları, işçi sınıfı içinde alanların ve işlevlerin gerçek anlamda özerkleşmesini engellemektedir: Ekonomik mücadeleyle ancak yetersiz kesinlik taşımayan başarılar elde edilebilir; bu da sendikanın, politik iktidarın fethi yoluyla proletaryanın konumunu temelden değiştirebilecek tek güç olan parti örgütlenmesine fiilen tâbi olmasını gerektirir. Kapitalist toplumun yapısal momentleri ya da kerteleri de her türlü görece özerklikten yoksundur. Örneğin devlet, en kaba araçsalcılığın terimleriyle ele alınmaktadır. Demek ki Kautskyci paradigma, her şeyden önce, kapitalist toplumu oluşturan yapısal farklılık sistemini basitleştirdiği için basittir.

Fakat Kautskyci paradigma, kendi analizimiz için belirleyici önemdeki, ikinci ve daha seyrek anılan diğer bir anlamı bakımından da basittir. Burada sorun paradigmanın geçerli yapısal farklılıkların sayısını azaltması değildir artık; her birine bir bütün içindeki kesin bir yer olarak anlaşılan *tek bir anlam* yükleme yoluyla bu farklılıkları sabitleştirmesidir. Önceki anlamda Kautsky'nin analizi basitçe ekonomist ve indirgemecidir. Fakat tek sorun bu olsaydı, bunu düzeltmek için, siyasal olanla ideolojik olanın "görece özerkliklerini" işin içine sokmak ve toplumsalın bir topografyası içindeki kertelerin çoğaltılması yoluyla analizi daha karmaşık hale getirmek yeterli olurdu. *Ne var ki bu durumda, çoğaltılmış kertelerin ya da yapısal momentlerin her biri yine, Kautsky'ci paradigmanın kerteleri kadar sabit ve tekil bir kimliğe sahip olurdu.*

Bu *anlam tekliğini* göstermek için, Kautsky'nin ekonomik mücadele ile politik mücadele arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladığına bakalım: "Bazen politik mücadeleyle ekonomik

mücadele karşı karşıya getirilmeye çalışılır ve proletaryanın dikkatini bunlardan özellikle birine vermesi gerektiği söylenir. Doğru olan, bunların birbirinden ayrılamayacağıdır. Ekonomik mücadele politik haklar gerektirir ve bunlar gökten zembille inmez. En zorlu politik mücadele bu hakları elde etmek ve korumaktır. Diğer yandan, son tahlilde ekonomik bir mücadeledir bu."[11] Rosa Luxemburg da bu iki mücadele biçiminin *birliğini* kabul ediyordu, ama o *başlangıçtaki ayrılıktan* yola çıkıyordu. Birlik bir birleşmeydi; herhangi bir sabit, a priori eklemlenme biçimine sahip olmayan tek tek öğelerin bir üstbelirleniminin sonucuydu. Oysa Kautsky için birlik başlangıç noktasıdır: İşçi sınıfının politika alanındaki mücadelesi ekonomik bir hesaba dayanır. Bir mücadeleden diğerine sırf mantıksal bir yoldan geçilebilir. Rosa Luxemburg'da her mücadele birden fazla anlam taşıyordu – daha önce gördüğümüz gibi, ikinci bir simgesel boyutta yankılanıyordu. Her mücadelenin anlamı sabit de değildi; zira onun kendiliğindenci perspektifine göre, herhangi bir a priori belirlenmeyi reddeden (belirttiğimiz sınırlar içinde), değişken eklemlenmelere bağlıydı. Kautsky ise, her toplumsal antagonizma ya da öğenin anlamını, kapitalist üretim tarzının mantığı tarafından sabitleştirilmiş özgül bir yapısal yere indirgeyerek basitleştirmektedir. *Sınıf Mücadelesi*'nde resmedilen kapitalizm tarihi, *saf içsellik ilişkilerinden* ibarettir. Kapalı bir paradigmanın içsel rasyonalitesinden ve anlaşılırlığından bir an için bile ayrılmak zorunda kalmaksızın, işçi sınıfından kapitalistlere, ekonomik alandan politik alana, küçük üretimden tekelci kapitalizme geçebiliriz. Kuşkusuz kapitalizm, dışsal bir toplumsal gerçekliği etkileyen bir şey olarak sunulmaktadır; ama bu dışsal gerçeklik kapitalizmle ilişki içine girmekle ortadan kal-

11 K. Kautsky, s. 185-6.

kar. Kapitalizm değişir, ama bu değişim kendi iç eğilim ve çelişkilerinin açılımından fazlası değildir. Burada zorunluluk mantığını sınırlayan hiçbir şey yoktur: *Sınıf Mücadelesi*'ni kriz öncesi bir metin yapan budur.

Son olarak, basitliğin doğrudan teorinin rolüne ilişkin üçüncü bir boyutu daha vardır. Marksist geleneğe ait önceki ya da sonraki başka metinlerle karşılaştırdığımızda, bu erken Kautskyci metnin oldukça şaşırtıcı bir özelliği olduğunu görürüz: Kendisini tarihin temelinde yatan anlamı ortaya çıkarmak için bir girişim olarak değil, herkesin görebileceği saydam bir deneyimin sistematikleştirilmesi ve genelleştirilmesi olarak sunar. Çözülecek hiçbir toplumsal hiyeroglif olmadığı için, teori ile işçi hareketinin pratikleri arasında tam bir mütekabiliyet vardır. Adam Przeworski, sınıf birliğinin oluşumuna ilişkin olarak, Kautsky'nin metninin bu özelliğine dikkat çekmiştir: Marx *Felsefenin Sefaleti*'nden beri işçi sınıfının ekonomiye katılışı ile politik örgütlenişinin birleşmesini bitmemiş bir süreç olarak sunduğu halde –"kendinde sınıf" ile "kendi için sınıf" arasındaki ayrımın doldurmaya çalıştığı boşluktur bu– Kautsky sanki işçi sınıfı kendi birliğini çoktan tamamlamış gibi akıl yürütmektedir. "Öyle görünüyor ki, Kautsky, proletaryanın bir sınıf haline gelişinin 1890 itibariyle tamamladığına inanıyordu; bir sınıf olarak zaten oluşmuştu ve gelecekte de öyle kalacaktı. Örgütlü proletaryaya kendi tarihsel misyonunu izlemekten başka yapacak bir şey kalmıyordu; partinin yapabileceği tek şey de bunun gerçekleşmesine katkıda bulunmak olabilirdi."[12] Kautsky benzer bir biçimde, artan proleterleşmeye ve yoksullaşmaya, kapitalizmin kaçınılmaz krizlerine ya da sosyalizme geçişin zorunluluğuna değindi-

12 A. Przeworski, "Proletariat into a Class. The Process of Class Formation from Karl Kautsky's The Class Struggle to Recent Controversies" *Politics and Society*, 7, 1977.

ğinde, analizin ortaya çıkardığı potansiyel eğilimlerden değil, ilk iki durumda ampirik olarak gözlenebilir gerçekliklerden, üçüncü durumda da kısa vadeli bir geçişten söz ediyor gibidir. Onun söyleminde zorunluluk egemen kategori olmasına rağmen, bu kategorinin işlevi deneyimin ötesindeki bir anlamı garanti etmek değil, deneyimin kendisini sistemleştirmektir.

Fakat, bu iyimserlik ve basitliğin altında yatan öğeler bileşimi, evrensel bir sınıf oluşumu sürecinin parçası olarak sunuluyorsa da, aslında sadece *Alman* işçi sınıfının çok özgül tarihsel biçimlenişinin zirvesine ulaşmasını temsil ediyordu. İlk olarak, Alman işçi sınıfının politik özerkliği iki başarısızlığın sonucuydu: 1849'dan sonra Alman burjuvazisinin kendisini liberal-demokratik bir hareketin hegemonik gücü olarak ortaya koymaktaki başarısızlığının ve Lassallecıların korporatist çabasının işçi sınıfını Bismarkçı devletle birleştirmekteki başarısızlığının. İkinci olarak, 1873-96 büyük bunalımı ve buna eşlik eden, bütün toplumsal tabakaları etkileyen ekonomik güvensizlik, kapitalizmin pek yakında çökeceği ve proleter devrimin yaklaşmakta olduğu konusunda genel bir iyimserlik doğuruyordu. Üçüncü olarak, işçi sınıfının yapısal karmaşıklık düzeyi düşüktü: Sendikalar yeni yeni gelişiyordu ve hem politik hem de mali bakımdan partiye bağımlıydı. Yirmi yıllık bunalım dönemine bakıldığında, işçilerin koşullarında sendika hareketi yoluyla bir iyileşme sağlayabilme olanaklarının çok sınırlı olduğu görülüyordu. Alman sendikalarının 1890'da kurulan Genel Komisyonu, yerel sendikal güçlerin direnişi ve Sosyal Demokrasinin bütün kuşkuculuğu karşısında, işçi hareketi üzerine hegemonyasını ancak güçlükle empoze edebiliyordu.[13]

13 Örneğin Legien, SPD'nin 1893 Köln Kongresi'nde, *Vorwärts*'deki şu sözleri protesto ediyordu: "Ekonomik mücadelede işçiler her zaman derin bir bölünmüşlük içindedir ve durum ne kadar umutsuzsa bölünme o kadar keskin ve

Bu koşullar altında, işçi sınıfının birliği ve özerkliği ve kapitalist sistemin çöküşü gerçekten de deneyime dayalı olgular gibi görünüyordu. Bunlar Kautskyci söyleme kabul edilebilirliğini veren okuma parametreleriydi. Bununla birlikte, aslında durum tamamen Almanya'ya –ya da en fazla, liberal burjuvazinin zayıf olduğu belli Avrupa ülkelerine– özgüydü ve güçlü bir liberal (İngiltere) ya da demokratik-Jakoben (Fransa) geleneği olan ya da etnik ve dinsel kimliklerin sınıf kimliklerine baskın çıktığı (ABD) ülkelerdeki işçi sınıfı oluşumu süreçlerine kesinlikle uymuyordu. Fakat Marksizmin Kutsal Kitabında tarih, toplumsal antagonizmaların gittikçe basitleştiği bir aşamaya doğru ilerlediğine göre, Alman işçi hareketinin aşırı yalıtılmışlığı ve muhalefet çizgisi, diğer ulusal durumların erişmeleri gereken ve ancak kısmen yaklaşabilecekleri bir paradigmanın prestijine sahip olacaktı.[14]

Bunalımın sona ermesi bu paradigmanın krizinin başlangıcı oldu. "Örgütlü kapitalizm"e geçiş ve bunu izleyen, 1914'e kadar süren patlama, "kapitalizmin bütüncül krizi" beklentisini boşa çıkardı. Yeni koşullar altında, başarılı bir sendikal ekonomik mücadele dalgası, işçilerin Sosyal De-

zararlı olur. Bu yüzden, politik iktidar için mücadele her momentte önemini korur. Küçük ölçekli mücadelenin de elbette avantajları olacaktır, fakat partinin nihaî hedefi açısından bunların önemi ikincildir." Legien şöyle diyordu: "Bir parti organında dile getirilen bu iddialar ilgisiz işçileri harekete çekmeye yeter mi? Bundan ciddi olarak kuşkuluyum." Alıntılar N. Benvenuti'nin parti ile sendikalar arasındaki ilişkiyi ortaya koyan belgelerden yararlanarak yazdığı antolojisinden yapılmıştır; *Partito e Sindicati in Germania (1880-1914)*, Milano, 1981, s. 70-71.

14 Bir paradigmadan sapmaları o paradigmanın tam olarak hayata geçmesinin olumsal "engelleri" ve "kusurları" olarak kavramlaştıran, sınıf birliği sorununa bu yaklaşım tarzı, belli tarihyazımı geleneklerine egemen olmayı sürdürmektedir. Örneğin Mike Davis, uyarıcı ve oldukça ilginç bir makalede ("Why the US Working Class is Different", *New Left Review* 123, Eylül-Ekim 1980) Amerikan işçi sınıfının oluşumunun özgüllüklerini gösterirken, bu özgüllükleri tarihin bir momentinde kendisini er geç dayatacak olan normal bir modelden sapmalar olarak kavramlaştırmaktadır.

mokrasi içindeki etkilerini ve örgütsel güçlerini pekiştirmelerine olanak verdi. Fakat bu noktada, parti içinde politik önderlikle sendikalar arasında sürekli bir gerilim kendisini hissettirmeye başladı; bunun sonucunda işçi sınıfının birliği ve sosyalist belirlenimi gittikçe sorunlu hale geldi. Toplumun bütün parçalarında, her türlü birliğin ancak istikrarsız ve karmaşık yeniden-eklemlenme biçimleri yoluyla sağlanabileceğini düşündüren bir *alanlar özerkleşmesi* yaşanıyordu. Bu yeni perspektiften bakıldığında, 1892'deki Kautskyci paradigmanın çeşitli yapısal momentlerinin görünüşte mantıksal ve basit düzeni üzerinde ciddi bir soru işareti beliriyordu. Ve teori ile program arasındaki ilişki bir bütünsel içerme ilişkisi olduğundan, politik kriz teorik bir krizde de kendisini gösteriyordu. 1898'de Thomas Masaryk, kısa zamanda popülerleşen bir ifade attı ortaya: "Marksizmin krizi".

Yüzyıl dönümünden savaşa kadar bütün Marksist tartışmaların arka-planını oluşturan bu krize iki temel moment egemen olmuş gibidir: Toplumsalın şeffaf bir yapıya sahip olmayışının, gittikçe örgütlenen bir kapitalizmin karmaşıklıklarının ve dirençlerinin yeni yeni farkına varılması ve toplumsal faillerin, klasik paradigmaya göre birleşik olması gereken farklı konumlarının birbirinden ayrılması.[15] Antonio Labriola revizyonizm tartışmasının başlarında Lagardelle'ye yazdığı bir mektubun ünlü bir pasajında Antonio Labriola şöyle diyordu: "Gerçekten, bütün bu tartışma söylentilerinin arkasında ciddi ve temel bir sorun var: Birkaç yıl öncesinin ateşli, canlı ve vakitsiz umutları –şu ayrıntılarda ve ana hatlarda tam kesinlik beklentileri– şimdi ekonomik

15 Şu noktada açık olmalıyız: "Parçalanma" ya da "dağılım"dan söz ettiğimizde bu her zaman, dağılan ve parçalanan öğelerin birliğini postule eden bir söyleme ilişkindir. Bu "öğeler" herhangi bir söyleme ilişkin olmadan düşünüldükleri takdirde, onlara "dağılım" ya da "parçalanma" gibi terimlerle değinmek hiçbir anlam taşımaz.

ilişkilerin en karmaşık direnciyle ve politika dünyasının en çetrefil düzenlenişiyle karşılaşıyor."[16]

Bunu sadece geçici bir kriz olarak görmek yanlış olur; tersine, o dönem Marksizmin sonunda masumiyetini kaybettiği dönemdi. Kategorilerinin paradigmatik düzeni giderek daha atipik durumların "yapısal baskı"sına maruz kaldıkça, toplumsal ilişkileri bu kategorilerde içerilen yapısal momentlere indirgemek gittikçe zorlaştı. Duraklama ve kesikliklerin çoğalması, kendisini monist sayan bir söylemin birliğini parçalamaya başlar. O andan sonra Marksizmin sorunu, bu *kesiklikleri düşünmek* ve aynı zamanda da dağılmış ve heterojen öğelerin birliğini *yeniden kuran biçimler* bulmak olmuştur. Farklı yapısal momentler arasındaki geçişler başlangıçtaki mantıksal saydamlıklarını kaybetmişlerdir; ayrıca artık, olumsal ve güçlükle kurulmuş ilişkilere özgü bir bulanıklık gösterirler. Bu paradigmanın krizine gösterilen farklı tepkilerin özgüllüğü, –doğası açıklığını yitirdikçe ölçüde önemi artan– bu ilişkisel momentin nasıl kavrandığında yatar. Şimdi çözümlememiz gereken budur.

Krize ilk tepki: Marksist ortodoksluğun oluşması

Kautsky ve Plekhanov'daki biçimiyle Marksist ortodoksi klasik Marksizmin basit bir devamı değildir. Teoriye verilen yeni rolün karakterize ettiği çok özel bir sapmayı beraberinde getirir. Teori, –Kautsky'nin 1892 metninde olduğu gibi– gözlenebilir tarihsel eğilimleri sistemleştirmeye hizmet etmek yerine, bu eğilimlerin gelecekte Marksist paradigmanın öngördüğü toplumsal eklemlenme tipiyle örtüşeceğinin bir garantisi haline gelir. Başka bir deyişle, ortodoksi, Mark-

16 A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, Roma, 1968, s. 302.

sist teori ile Sosyal Demokrasinin politik pratiği arasında büyümekte olan bir kopukluk temelinde kurulur. Bu kopukluğun üstesinden gelinmesi için gerekli zemini sağlayan ve hem var olan eğilimlerin geçici olduğu hem de işçi sınıfının gelecekte yeniden devrimci bir oluşum göstereceği konusunda teminat veren şey, Marksist "bilim"in garanti ettiği, altyapının hareket yasalarıdır.

Kautsky'nin parti ile sendikalar arasındaki ilişki üzerine konumunu, sendika hareketinin teorisyenleriyle polemiğinde ifade edildiği biçimiyle, bu bakımdan ele alalım.[17] Kautsky, Alman işçi sınıfı içinde oluşan parçalanma yönündeki güçlü eğilimlerin farkındadır: Bir işçi aristokrasisinin doğuşu; sendikalı ve sendikasız işçiler arasındaki karşıtlık; farklı ücret kategorilerinin karşıt çıkarları; burjuvazinin işçi sınıfını bölmek için uyguladığı bilinçli politika; kendilerini Sosyal Demokratlardan uzaklaştıran bir kilise popülizminin etkisi altındaki Katolik işçi kitlelerinin varlığı; vb. *Eşzamanlı maddî çıkarlar* ne kadar öne çıkarsa parçalanma yönündeki eğilimlerin kendilerini o kadar fazla hissettireceklerinin ve bu yüzden de katıksız sendika hareketinin işçi sınıfının ne birliğini ne de sosyalist belirlenimini garanti edebileceğinin de eşit ölçüde bilincindedir.[18] Bunlar ancak işçi sınıfının eşzamanlı maddî çıkarları *Endziel*'e [nihaî amaç – ç.n.], nihaî sosyalist hedefe bağımlı kılınırsa pekiştirilebilir, bu da ekonomik mücadelenin politik mücadeleye ve dolayısıyla sendikaların partiye bağımlı olmasını gerektirir.[19] Fakat parti bu bütünleştirme kertesi-

17 Kautsky'nin bu konudaki belli başlı yazıları Benvenuti'nin antolojisinde toplanmıştır: *Partito e Sindicati*.

18 "Dolayısıyla sendikaların doğası baştan tanımlı değildir. Sınıf mücadelesinin bir aracı haline gelebilecekleri gibi, ona ayak bağı da olabilirler." Kautsky, Benvenuti içinde, s. 186.

19 "Parti... kapitalist sömürünün ebediyen ortadan kalkacağı bir nihaî hedefe varmaya çalışır. Bu nihaî hedef bakımından sendikal faaliyet, önem ve vazge-

ni ancak bilimin –yani Marksist teorinin– mirasçısı olduğu ölçüde temsil edebilir. İşçi sınıfının sosyalist bir çizgi izlemediği gerçeği –İngiliz sendikacılığı bunun yankılanan bir örneğiydi ve yüzyılın dönümünde artık görmezden gelinemezdi– Kautsky'yi, Lenin'in *Ne Yapmalı*'sı üzerinde çok önemli bir etki yapacak olan, aydınlar için yeni bir ayrıcalıklı rol önermeye götürmüştür. Bu entelektüel aracılık, etkileri bakımından sınırlıdır; çünkü, Spinozacı formüle göre, tek özgürlüğü zorunluluğun bilinci olmaktan ibarettir. Ama yine de, monist bir tarzda kavranan bir zorunluluk zincirine basitçe isnat edilemeyecek bir eklemleyici bağlantının ortaya çıkmasını gerektirir.

Sınıfın kimliğinde meydana gelen yarılma, yani işçilerin farklı özne konumlarının gitgide birbirinden ayrılması ancak, Marksist bilimin gelişini müjdelediği ekonomik temelin, gelecekteki hareketiyle aşılabilecektir. Sonuç olarak, her şey bu bilimin öngörü kapasitesine ve bu öngörülerin zorunlu karakterine bağlıdır. "Zorunluluk" kategorisini gittikçe artan bir kesinlikle ileri sürmek zorunda kalınması rastlantı değildir. İkinci Enternasyonal'in "zorunluluk"u nasıl anladığı iyi bilinir: Marksizm ve Darwinciliğin bir karışımına dayanan, doğal bir zorunluluk olarak. Bu Darwinci etkinin, Hegelci diyalektiğin yerine geçen kaba Marksist bir kullanım olduğu sıkça söylenmiştir. Fakat gerçek şudur ki, ortodoks anlayışta Hegelcilik ile Darwincilik, stratejinin gereklerini karşılayabilecek bir karma yapı oluşturmak üzere

---

çilmezliğine rağmen, tam bir Sisyphus çabası olarak tanımlanabilir; yararsız bir iş anlamında değil, hiç sonu gelmeyen ve her zaman yeniden başlaması gereken bir iş anlamında. Bütün bunlardan, güçlü ve hesaba katılması gereken bir sosyal demokrat partinin olduğu yerde, onun sınıf mücadelesi için gerekli çizgiyi saptamak ve böylece doğrudan partiye ait olmayan tek tek proleter örgütlenmelerin izlemeleri gereken doğrultuyu göstermek olanağına sendikalardan daha fazla sahip olduğu sonucu çıkar. Sınıf mücadelesinin vazgeçilmez birliği bu yolla güvence altına alınabilir." Kautsky, Benvenuti içinde, s. 195.

bir araya gelmişlerdir. Darwincilik tek başına "gelecek için garanti" sağlamaz, çünkü doğal seçim önceden belirlenmiş bir doğrultuda işlemez.[20] Ancak Hegelci tipte bir teleoloji, Darwinciliğe eklendiği takdirde –ki onunla hiçbir şekilde bağdaşmaz– evrimci bir süreç gelecekteki geçişlerin garantisi olarak sunulabilir.

Karşı konulmaz yasaların hareketinin gelecekte zorunlu kılacağı bir birlik niteliğindeki bu sınıf birliği anlayışının birçok düzeyde etkileri vardı: Çeşitli özne konumlarına atfedilen eklemlenme tipi üzerinde; paradigmaya uydurulamayan farklılıkların nasıl ele alınacağı üzerinde ve tarihsel olayları analiz etme stratejisi üzerinde. Birinci noktaya ilişkin olarak, devrimci özne sınıf kimliğini üretim ilişkileri düzeyinde kuruyorsa,[21] diğer düzeylerdeki varlığının ancak dışsallık şeklinde olabileceği ve *"çıkarların temsili"* biçimini alması gerektiği açıktır. Politika alanı, "çıkarlar" biçimi içinde kavranan kimlikleri başka bir düzeyde kurulmuş failler arasındaki bir mücadelenin alanı olduğu sürece, ancak bir üstyapı olabilir. Böylece bu asli kimlik, işçi sınıfının katıldığı çeşitli politik ve ideolojik temsil biçimleri-

---

20 Kş. Lucio Colletti'nin *Tramonto dell'ideologia*'daki yorumları (Roma, 1980, s. 173-176) Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*'de (Paris, 1970, s. 46-47) şunları öne sürer: "Kendi toplumsal öğretilerinin yapısını doğa yasaları temeli üzerine oturtmaya çalışırken Marx ve Engels'in de 'animist tasarı'yı Spencer'ın yaptığından daha açık ve ihtiyatlı bir biçimde kullanmaları gerekiyordu... Hegel'in, evrenin evrimini yöneten daha genel yasaların diyalektik bir düzen gösterdikleri savı, yerini zihinden başka kalıcı bir gerçeklik tanımayan bir sistem içinde bulur... Fakat bu öznel 'yasalar'ı oldukları gibi korurken bir yandan da onlara tamamen maddî bir dünyanın yönetimini vermek, animist tasarıyı bütün açıklığıyla, nesnellik savının terk edilmesinden başlayarak bütün sonuçlarıyla yerine getirmektir."

21 Bu, Kautsky'ye göre eşzamanlı maddî çıkarların sınıfın birliğini ve kimliğini oluşturamayacağı şeklindeki daha önceki iddiamızla çelişmez. Burada sorun, işçilerin üretim sürecinde yer alışlarının bütün gerektirimlerini ayrı bir moment olarak bilimsel kertenin belirlemesidir. Şu halde bilim, sınıfın değişik parçalarının kendi kısmilikleri yüzünden tam bilincine varamadıkları çıkarları tanımaktadır.

ne ilişkin değişmez bir olgu olarak, sonsuza dek *sabitleştiriliyordu*.[22]

İkinci olarak, bu indirgemeci sorunsal, kendi kategorilerine yedirilemeyen farklılıkları ele almak üzere, *görünüşe dayalı argüman* ve *olumsallığa dayalı argüman* diyebileceğimiz iki akıl yürütme tipi kullanıyordu. Görünüşe dayalı argüman: Kendisini farklı gibi gösteren her şey özdeşliğe indirgenebilir. Bu iki biçimde olabilir: Görünüş ya sadece bir gizleme becerisidir ya da özün ifadesinin zorunlu bir biçimidir. (Birinci biçime örnek: "Milliyetçilik burjuvazinin çıkarlarını gizleyen bir maskedir"; ikincisine örnek: "Liberal devlet kapitalizm için zorunlu bir politik biçimdir".) Olumsallığa dayalı argüman: Toplumsal bir kategori ya da kesim, belli bir toplum biçiminin merkezî özdeşliklerine indirgenemez olabilir; fakat bu durumda, tam da onun temel tarihsel gelişme çizgisi karşısındaki marjinalliği, kendisini konu dışı diye bir tarafa bırakmamıza izin verir. (Örneğin: "Kapitalizm orta sınıfların ve köylülüğün proleterleşmesine doğru ilerlediğinden, bunları göz ardı edip, stratejimizi burjuvazi ile proletarya arasındaki karşıtlık etrafında kurabiliriz".) Böylece, olumsallığa dayalı argümanda özdeşlik, artzamanlı bir bütünlük içinde yeniden elde edilir: Aşamaların katı bir sıralanışı, var olan toplumsal gerçekliğin, o toplumun eriştiği olgunluk aşamasına göre ya zorunlu ya da

---

22 Çıkarların berraklığı ve saydamlığı stratejiler sorununu "akılcı bir seçim"in ideal koşullarına indirgeyince, hesaplama sorunu elbette basitleşiyordu. Michel de Certeau kısa bir süre önce şunları yazmıştır: "Bir irade öznesinin (bir mal sahibinin, işletmenin, şehrin, bilimsel kurumun) bir 'çevre'den yalıtıldığı momentten sonra olanaklı olan güç ilişkilerinin hesaplanmasına 'strateji' diyorum... Politik, ekonomik ve bilimsel rasyonalite bu stratejik model üzerine kurulur. Buna karşıt olarak, kendisine ait bir şeye ve dolayısıyla, başkasını tanımır bir bütünlük olarak ayırt eden bir sınıra güvenerek yapılamayan bir hesaplamaya da 'taktik' diyorum." *L'invention du quotidien*, Paris, 1980, c. 1, s. 20-21. Bu ayrımın ışığında, Kautskyci öznelerin "çıkarlar"ı saydam olduğuna göre, her hesaplamanın stratejik olması gerektiği açıktır.

olumsal fenomenlere bölünebilmesini sağlar. Dolayısıyla tarih, soyutun sürekli bir somutlaşması, sürecin hem anlamı hem de doğrultusu olarak ortaya çıkan paradigmatik bir saflığa doğru bir gidiştir.

Son olarak, ortodoks paradigma, var olanın analitiği olarak, bir *tanıma* stratejisi postule eder. Madem ki Marksizm tarihin kaçınılmaz rotasını aslî belirlenimleri itibariyle bildiği iddiasındadır, aktüel bir olayın anlaşılması ancak, o olayı a priori tespit edilmiş bir zamansal sıralanışın bir momenti olarak tanımlamak anlamına gelebilir. Bundan şöyle tartışmalar çıkar: *x* ülkesinde *y* yılında gerçekleşen devrim burjuva-demokratik devrim midir? Ya da şu ya da bu ülkede sosyalizme geçiş hangi biçimleri almalıdır?

Yukarıda çözümlediğimiz üç etki alanının ortak bir özelliği vardır: Üçünde de somut soyuta indirgenir. Çeşitli özne konumları tek bir konumun ifadelerine indirgenir; farklılıkların çoğulluğu ya daraltılır ya da olumsal diye bir tarafa bırakılır; var olanın anlamı a priori bir aşamalar dizgesindeki yeri yoluyla açığa çıkarılır. Somut bu şekilde soyuta indirgendiği içindir ki, ortodoksiye göre tarihin, toplumun ve toplumsal faillerin, onların *birleşme ilkesi olarak işleyen bir özü vardır*. Ve bu öz hemen görülebilir olmadığından, dolayımlar sisteminin karmaşıklık düzeyi ne olursa olsun, toplumun bir *yüzeyi* ya da görünüşü ile her somut var olanın nihaî anlamının zorunlu olarak isnat edilmesi gereken *temelde yatan gerçeklik* arasında ayrım gütmek zorunludur.

Bu "kapitalizmin izleyeceği yol" görüşünden hangi strateji anlayışının türetilebileceği açıktır. Bu stratejinin öznesi elbette işçilerin partisiydi. Kautsky, revizyonist "halkçı parti" nosyonunu şiddetle reddediyordu; çünkü ona göre bu, başka sınıfların çıkarlarının partinin içine taşınması ve sonuçta hareketin devrimci karakterini yitirmesi demekti. Ne var ki, Kautsky'nin her türlü uzlaşma ya da ittifakın reddi-

ne dayanan sözde radikal konumu, temelde tutucu bir stratejinin tali görünümleriydi.[23] Onun radikalizmi politik inisiyatifler gerektirmeyen bir sürece dayandığından, ancak eylemsizliğe ve beklemeye götürebilirdi. Propaganda ve örgütlenme partinin iki temel –gerçekte yegâne– göreviydi. Propaganda sosyalist davaya yeni kesimler kazanmak yoluyla daha geniş bir "halk iradesi" yaratmaya değil, her şeyden önce işçi sınıfının kimliğini güçlendirmeye yönelikti. Örgütlenmenin genişletilmesi ise, birçok cephede daha büyük bir politik katılım sağlanması anlamına değil, işçi sınıfının kendi içine kapalı, yalıtılmış bir yaşam süreceği bir gettonun oluşturulması anlamına geliyordu. Hareketin bu gelişen kurumsallaşma şekli, kapitalist sistemin nihaî krizinin burjuvazinin kendi eseri olmasını bekleyen, işçi sınıfının ise sadece uygun anda müdahale etmeye hazırlandığı bir yaklaşıma pek güzel uyuyordu. Kautsky daha 1881'de şöyle diyordu: "Görevimiz devrimi örgütlemek değil, kendimizi devrim için örgütlemektir; devrimi *yapmak* değil, ondan yararlanmaktır."[24]

Belli ki ittifaklar Kautsky'ye göre temel bir stratejik ilke değildi. Somut koşullarda, ampirik taktikler düzeyinde çeşitli ittifaklar olanaklıydı; fakat uzun dönemde, tıpkı devrimin katıksız proleter bir karakteri olacağı gibi, işçi sınıfı da anti-kapitalist mücadele içinde yalıtılmış bir konumda bulunuyordu. Kautsky'nin diğer kesimlerin iç çelişkilerine ilişkin analizi açıkça, bu kesimlerle uzun dönemli demokratik ve anti-kapitalist ittifaklar kurmanın olanaksızlığını savunur. Köylülük örneğinde, bu toplumsal birimin dağılan bir kesim olduğunu kanıtlamaya çalışır; öyle ki, işçi sınıfı-

23 Kş. E. Matthias, *Kautsky e il kautskismo*, Roma, 1971, çeşitli yerlerde.

24 Symmachos (K. Kautsky), "Verschwörung oder Revolution?", *Der Sozialdemokrat*, 20/2/1881. Alıntı H.J. Steinberg'den, "Il partito e la formazione dell'ortodossia marxista", E.J. Hobsbawm vd. içinde, c. 2, s. 190.

nın köylülüğün çıkarlarını savunması, ekonomik gelişmenin genel çizgisine ters düşen, gerici bir politika olmaktadır. Benzer şekilde, Kautsky'nin emperyalizm analizinde orta sınıflar gittikçe finans-kapital ve militarizmin ideolojik egemenliği altında birleşirler. Kautsky, çok tipik bir biçimde, bu politik ve ideolojik tutumun işçilerin yalıtılışını pekiştirmesinin yaratacağı tehlikeleri ve sermayenin saldırısıyla karşı karşıya olan işçi sınıfının bu orta toplumsal katmanları anti-kapitalist davaya kazanmak için bir karşı saldırıyla cevap vermesi gerektiğini bir an için bile düşünmez. Bu düşünce çizgisi kapalıdır, çünkü onun analizinde orta kesimlerin gittikçe gericileşmesi nesnel ve değiştirilemez süreçlere tekabül eder. Aynı nedenle, işçilerin yalıtılması sosyalizm için bir tehlike değildir; çünkü sosyalizm, uzun dönemde bütün burjuva entrikalarını boşa çıkaracak olan, tarihsel açıdan verili yasalarca garanti edilir.

Kautsky'nin proleter mücadeleyi nasıl kavradığının iyi bir örneği, onun "yıpratma savaşı" kavramında bulunabilir. Bu kavram özel bir taktiği değil, işçi sınıfının 1860'lardan beri yürüttüğü politik faaliyetin bütününü anlatmaktadır. Yıpratma savaşının üç yönü vardır: 1) Düşmanın gücünü gittikçe zayıflatan ama mücadelenin akışı içinde önemli bir değişikliğe uğramayan, işçi sınıfının önceden oluşmuş kimliği; 2) tahakküm kapasitesini artıran ya da azaltan ama hiçbir koşulda kendi doğasını değiştirmeyen, burjuvazinin eşit derecede önceden oluşmuş kimliği; 3) yıpratma savaşına bir yönelim veren, önceden tespit edilmiş bir gelişme çizgisi –bir kez daha "karşı konulmaz yasalar". Bu strateji Gramsci'nin "mevzi savaşı"yla birlike ele alınır,[25] oysa bu ikisi arasında derin farklar vardır. Göreceğimiz gibi mevzi savaşı çizgisel, önceden belirlenmiş bir gelişme fikriyle ve

25 Bkz. Perry Anderson, "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review* 100, Kasım 1976/Ocak 1977.

her şeyden önce, Kautskyci öznelerin önceden oluşmuş karakteriyle bağdaşmayan hegemonya kavramını varsayar.

Ortodoks Marksizmin teoriye verdiği rol bizi bir paradoksla karşı karşıya bırakmaktadır. Bir yandan, sınıfın "mevcut bilinci" ile "tarihsel misyonu" arasındaki gittikçe büyüyen boşluk ancak politik müdahale yoluyla dışsal olarak kapatılabileceğinden, teorinin rolü artmaktadır. Diğer yandan, politik müdahaleye temel oluşturan teori zorunlu ve mekanik bir belirlenimin bilinci olarak sunulduğu için, analiz, *tarihsel güçlerin kompozisyonu teorik dolayıma bağlandığı ölçüde* giderek daha determinist ve ekonomist hale gelmektedir. Bu durum Plekhanov'da Kautsky'dekinden daha da belirgindir. Rusya'nın gelişmemiş kapitalizmi henüz bir burjuva uygarlığı yaratamamıştı, bu yüzden de Rusya gerçeğinin anlamı ancak Batı'daki kapitalist gelişmeyle kıyaslanarak açığa çıkarılabilirdi. Dolayısıyla Rus Marksistlerine göre kendi ülkelerinin toplumsal fenomenleri, bu fenomenleri aşan ve tam ve kesin olarak ancak kapitalist Batı'da okunabilecek bir metnin simgeleriydi. Bu, teorinin Rusya için taşıdığı önemin Batı'dakinden çok daha fazla olduğu anlamına geliyordu: "Tarihin zorunlu yasaları"nın evrensel geçerliliği olmasaydı, bir grevin, bir gösterinin, bir birikim sürecinin anlık gerçekliği yok olup gitme tehlikesiyle karşı karşıya olurdu. Guglielmo Ferrero gibi bir reformist, Marksizmin tutarlı ve homojen bir teorik alan oluşturduğu şeklindeki ortodoks iddiaya dair ironiye başvurabiliyordu.[26] Öğreti eklektik ve heteroklit olsa da, bu durum proleter kurumlar ve yapılar topluluğunun uygun bulduğu bir toplumsal pratiğin –revizyonizm tartışmasında teoriyle kendi dışsallık ilişkilerini kurmaya başlayan bir pratiğin– maddîliğini sonuçta fazlaca etkilemiyordu.

26 Guglielmo Ferrero, *L'Europa giovane. Studi e viaggi nei paesi del Nord*, Milano 1897, s. 95.

Ne var ki Plekhanov'un konumu bu olamazdı, zira o kendiliğinden belli bir doğrultuya sahip olmayan, anlamları bir açıklama sistemine dayanan fenomenlerle karşı karşıyaydı. Toplumsalın anlamı ne ölçüde teorik formülasyona bağlı hale gelirse, ortodoksinin savunulması da o ölçüde politik bir soruna dönüşüyordu.

Bu noktalar göz önüne alındığında, Marksist ortodoksinin ilkelerinin Plekhanov'da Kautsky'dekinden çok daha katı bir biçimde formüle edilmiş olması şaşırtıcı değildir. Örneğin "diyalektik materyalizm" teriminin yaratıcısının Plekhanov olduğu iyi bilinir. Fakat temel ile üstyapı arasında çok kesin bir ayrıma ve ikincisini birincinin zorunlu ifadelerinin bileşiminden ibaret bir şey olarak görmeye yol açan radikal doğalcılığın sorumlusu da Plekhanov'dur. Dahası, Plekhanov'un ekonomik temel kavramı toplumsal güçlerin hiçbir müdahalesine izin vermez: Ekonomik süreç, teknoloji olarak kavranan üretici güçler tarafından tamamen belirlenmiştir.[27] Bu katı belirlenme, Plekhanov'un toplumu azalan etkililik derecelerine sahip sıkı bir kerteler hiyerarşisi olarak tanımlayabilmesini: "1) *Üretici güçlerin durumu*; 2) bu güçlerin koşullandırdığı ekonomik ilişkiler; 3) verili ekonomik 'temel' üzerinde gelişmiş sosyo-*politik sistem*; 4) kısmen kurulu ekonomik koşullar tarafından, kısmen de bu temel üzerinde yükselen bütün sosyo-politik sistem tarafından belirlenen, toplumsal insanın zihniyeti; 5) bu zihniyetin özelliklerini yansıtan çeşitli ideolojiler."[28] *Sosyalizm ve Politik Mücadele ile Farklılıklarımız*'da Plekhanov, Rusya'da devrim sürecinin içinden geçmek zorunda olduğu, eşit derecede katı bir aşamalar dizisi formüle eder; öyle ki, her türlü "eşitsiz ve birleşik gelişme" strateji ala-

27 Kş. Andrew Arato, "L'antinomia del marxismo classico: marxismo e filosofia", E.J. Hobsbawm vd. içinde, c. 2, s. 702-7.

28 G. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism*, New York, 1969, s. 80.

nmdan çıkarılıp atılmaktadır. Rus Marksizminin –Peter Struve'nin "yasal Marksizm"inden, merkezî moment olarak Plekhanov'dan geçip, Lenin'in *Rusya'da Kapitalizmin Gelişmesi*'ne kadar– bütün erken dönem çözümlemeleri, özgüllüklerin incelenmesini, bu özgüllükleri aslî bir gerçekliğin (bütün toplumların içinden geçmeleri gereken, kapitalizmin soyut gelişiminin) olumsal ya da dış görünüşteki biçimlerinden başka bir şey olmadıkları şeklinde yorumlayarak, ihmal etme eğiliminde olmuşlardır.

Şimdi, ortodoksiye ilişkin son bir gözlem yapalım. Gördüğümüz gibi teori, nihaî hedef ile mevcut politik pratikler arasındaki büyüyen kopukluğun, gelecekte, *coincidentia oppositorum* [karşıtların birleşmesi – ç.n.] olarak işleyecek bir momentte ortadan kalkacağı iddiasındaydı. Ne var ki bu yeniden-birleşme pratiği tümüyle geleceğe bırakılamayacağı için, parçalanma yönündeki eğilimlere karşı şu ya da bu biçimde şimdiden bir mücadele verilmesi gerekiyordu. Fakat bu mücadele kapitalizmin yasalarından şimdiki durumda *kendiliğinden* ortaya çıkmayan eklemlenme biçimlerini gerektirdiğinden, mekanik determinizmden farklı bir toplumsal mantığı –yani, *politik inisiyatifin özerkliğini* yeniden kuracak bir alanı– işin içine sokmak gerekiyordu. En alt düzeyde de olsa, bu alan Kautsky'nin teorisinde vardır: Kautsky'nin değerlendirmeleri işçi sınıfıyla sosyalizm arasındaki aydınların politik aracılığını gerektiren dışsallık ilişkilerini kapsar. Burada "nesnel" tarihsel belirlenmeyle basitçe açıklanamayacak bir bağlantı vardır. Günlük pratiklerle nihaî hedef arasındaki yarılmanın üstesinden gelmek için eylemsizliği kırıp güncel politikada etkili olmaya en çok çaba gösteren eğilimlere göre, bu alan elbette daha geniştir.[29] Rosa Luxemburg'un kendiliğinden-

29 Zorunluluk mantığıyla eylemsizlik arasındaki bu ilişki, ortodoksiyi eleştirenler tarafından açıkça görülüyordu. Sorel şöyle diyordu: "Demokrat sosyalistle-

ciliği ve daha genel olarak *Neue Linke*'nin [Yeni Sol – ç.n.] politik stratejileri bunu doğrulamaktadır. Ortodoksiye dâhil en yaratıcı eğilimler, "zorunluluk mantığı"nın etkilerini sınırlamaya çalışmışlardır; fakat bunun kaçınılmaz sonucu, bu eğilimlerin söylemlerini, politik pratik açısından etkisi gittikçe azalan bir "zorunluluk mantığı" ile özgüllüğünü belirlemedikçe kendisini teorileştiremeyen bir "olumsallık mantığı" arasında yer eden sürekli bir düalizm içine yerleştirmeleri olmuştur.

"Oyunu açmak" için gösterilen bu kısmi çabaların yarattığı düalizme iki örnek verelim. İlk olarak, Labriola'daki *morfolojik öngörü* kavramı. Labriola şöyle diyordu: "(*Komünist Manifesto*'daki) tarihsel öngörü... ki bu günümüzde de böyledir, eski ve yeni vahiy ve kehanetlerde olduğu gibi, bir toplumsal yapılandırmanın önceden çizilmiş bir resmini ya da kronolojik tarihini kastetmez... Eleştirel komünizm teorisinde, sürecin bir momentinde kaçınılmaz yöneliminin nedenini keşfeden ve çizdiği eğrinin göze çarpan bir noktasında kendi üzerine ışık saçıp hareket yasalarını gösteren, toplumun bütünüdür. İlk kez *Manifesto*'nun sözünü ettiği öngörü, geleceği önceden sezen ya da vaat benzeri bir nitelik taşıyan kronolojik öngörü değildi; her şeyi kısaca ifade ettiğine inandığım bir sözcükle, morfolojik bir öndeyiydi."[30] Labriola burada iki yönlü bir savaş yörütüyordu. Birincisi, tarihin öngörülemezliğini olayların sistematik olmayan karakterine dayandırarak bütünsel bir düzenin yalnızca tarihçinin bilincinde olduğunu söyleyen Marksizm eleştiri-

---

rin yazdıklarını okuyan biri, bunların kendi geleceklerini kendi ellerinde tutmalarındaki kesinliğe şaşıp kalır. Dünyanın, genel sonuçlarını bildikleri kaçınılmaz bir devrime doğru gittiğini bilmektedirler. Bazıları kendi teorilerine o kadar sadıktırlar ki, soluğu eylemsizlikte alırlar." Georges Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, Palermo, 1903, s. 59.

30 Antonio Labriola, "In memoria del Manifesto dei Comunisti", *Saggi del materialismo storico* içinde, s. 34-35.

lerine –Croce, Gentile–[31] karşı cevap veriyordu. Labriola kendi açısından, tarihsel yasaların nesnel karakterini vurguluyordu. Bununla birlikte, bu yasalar *morfolojikti* –yani geçerlilik alanları belli temel eğilimlerle sınırlıydı. O halde Labriola'nın ikinci kavgası, genel eğilimleri tarihsel yaşamın yüzeyinde yer alan hemen okunabilir olgular haline getiren dogmatizm biçimlerine karşıydı. Artık biliyoruz ki, bu iki yönlü savaşımın veriliş tarzı, Labriola'da tarihsel gelişmenin anlatımı ile morfolojisinin karşı karşıya gelmesinde ve daha genel olarak da Engels'in diyalektik paradigmasının tarihi açıklama kapasitesinin azalmasında ifade bulan bir düalizm ortaya koymaktan başka bir işe yarayamazdı.[32] Dahası, Rosa Luxemburg'da bulduğumuz çifte boşluğun aynısını bu ikilikte de buluruz. Zira "anlatısal" öğeler "morfolojik" olanların karşısına kendi içsel zorunluluğu olan pozitif bir şey olarak değil, morfolojik zorunluluğun olumsal tersi olarak ortaya konulmaktadır. Badaloni'ye göre, "olayların gerçek açılımı (Labriola'nın kanısınca) çetrefil ve öngörülemeyen değişik durumlar ortaya çıkarabilir. Ne var ki burada göz önünde tutulacak şey, bu değişik durumların katılımsal [genetical] hipotez (sınıf çelişkisi ve giderek basitleşmesi) içinde anlaşılması gerektiğidir. Şu halde proletarya belirsiz bir tarihsel zamana değil, burjuva toplumsal formasyonun krizinin egemen olduğu o özgül tarihsel zamana yerleşmiştir".[33] Başka bir deyişle, "morfolojik zorunluluk" yalnızca kendi ayrı bölgesini değil, kendi dışında bıraktığı şeyi de –olumsallığı da– kapsayan bir politik-söylemsel zemin oluşturmaktadır. Bir kısım "olaylar" "olum-

31 Marksizmin revizyonu konusundaki tartışmalara Labriola'nın müdahalesiyle ilgili olarak, bkz. Roberto Racinero, *La crisi del marxismo nella revisione de fine secolo*, Bari, 1978, çeşitli yerlerde.

32 Kş. Nicola Badaloni, *Il marxismo de Gramsci*, Turino, 1975, s. 27-28.

33 A.g.y., s. 13.

sal" diye kavramlaştırıldıklarında, kendilerine karşıt morfolojik eğilimlerde bulunan belli özelliklerden yoksun olduklarının belirtilmesi dışında hiçbir şekilde kavramlaştırılmamaktadırlar. Ne var ki toplumsal yaşam Marksist söylemin morfolojik kategorilerinden gittikçe daha karmaşık hale geldiğine göre –ki bu karmaşıklık Labriola'nın hareket noktasıdır– bundan çıkarılabilecek tek sonuç, somut toplumsal süreçlerin anlaşılmasında teorinin gittikçe daha geçersiz bir araç haline gelmekte olduğudur.

Böylece, tümüyle agnostisizme düşmemek için, bazı noktalarda başka açıklayıcı kategorileri kullanmak zorunlu olmaktadır. Örneğin, çeşitli toplumsal kategorileri basitçe "olumsallık"ları içinde kavramlaştırmayıp her birine kendisine ait belli bir zorunluluk ya da yasaya bağlılık atfettiği somut analizlerinde Labriola bunu yapar. Bu "olgusal" yapısal komplekslerle morfolojik öngörünün nesnesi olan yapılar arasındaki ilişki nedir? Bunun ilk olanaklı çözümü "diyalektik" çözüm olacaktır: Karmaşıklığı bir dolayımlar sistemi olarak kavrayan monist bir perspektifi sürdürmek.[34] Ne var ki Labriola bu çözümü kabul edemezdi, çünkü bu onu zorunluluğun etkilerini toplumsal hayatın yüzeyine –tam da onları uzaklaştırmak istediği alana– yaymaya zorlardı. Fakat diyalektik çözüm reddedildiğinde, morfolojik analizden kısmi bütünlüklerin ayrı yasalılığına [lawfulness] mantıksal yoldan geçmek olanaksızdır. Dolayısıyla geçiş *dışsal bir karakter* kazanır – ki bu da o yasallıkların [legalities] kavramlaştırılmasının *Marksist teorinin dışında* olduğunu söylemektir. O zaman da Marksist teori, Plekhanov'un sunduğu ve

34 Badaloni'ye göre, Labriola'nın izlemesi gereken çözüm şuydu: "Belki onun önerdiği alternatif hatalıydı ve doğru alternatif Engels'in sergilemesinde çok fazla basitleştirilmiş olan tarihsel morfolojinin derinleştirilip geliştirilmesinde yatmaktaydı." Badaloni, s. 27. Kuşkusuz bununla düalizm bastırılmış olurdu, ama varlığı Labriola'nın teorik tasarısı için esas olan morfolojik belirsizlik alanını ortadan kaldırma pahasına.

ancak kapalı bir model içinde düşünülebilir olan "tam ve uyumlu dünya sistemi" olamaz. Zorunluluk/olumsallık düalizmi, içsel mantıkları ve karşılıklı ilişkileri belirlenmesi gereken yapısal yasallıkların bir çoğulculuğuna giden yolu açar.

"Açık ortodoksi"ye vereceğimiz ikinci örnek olarak Avusturya Marksizmini incelediğimizde, bu durum daha da açıklık kazanır. Burada, başlangıç noktalarını çeşitlendirmek, teorik kategorileri çoğaltmak ve toplum alanlarını özgül belirlenimleri içinde özerkleştirmek yönünde, Labriola'nınkinden daha radikal ve sistematik bir çaba buluruz. Max Adler'in ölümünü konu alan yazısında Otto Bauer, bu okulun başlangıcına şöyle değiniyordu: "Nasıl Marx ve Engels Hegel'den, daha sonraki Marksistler de materyalizmden yola çıktılarsa, zamanımızın 'Avusturya Marksistleri' de kalkış noktalarında Kant ve Mach'ı bulmuşlardı."[35] Avusturya Marksistleri, ikili monarşi içinde, işçi sınıfının birliğinin önündeki engellerin ve bu birliğin sürekli politik inisiyatife bağlı olduğu gerçeğinin bilincindeydiler. Dolayısıyla, Leninist geleneğin farklı perspektifinde "eşitsiz ve birleşik gelişme" denen şeyi çok iyi anlıyorlardı. "Türkiye de dâhil, Avrupa'da bulunabilecek bütün ekonomik biçimlerin örnekleri Avusturya-Macaristan monarşisinde vardır... Bu değişken ekonomik ve politik koşullar ortasında, sosyalist propagandanın ışığı her yerde parıldar. Bu, çok fazla çeşitlilik gösteren bir tablo ortaya çıkarır... Enternasyonal'de kronolojik bir gelişme olarak ele alınan şey –hareketin verili bir momentte egemen olan politik, toplumsal ya da entelektüel yönlerine göre değişiklik gösteren, zanaatkârların, kalfaların, üretim işçilerinin, fabrika işçilerinin

35 Otto Bauer, "Was ist Austro-Marxismus", *Arbeiter-Zeitung*, 3/11/1927. Avusturya Marksizmine ait metinler antolojisi içinde İngilizce çevirisi bulunmaktadır: Tom Bottomore ve Patrick Goode, *Austro-Marxism*, Oxford, 1978, s. 45-48.

ve tarım işçilerinin sosyalizmi– Avusturya'da aynı dönem içinde yer alır."[36]

Bu toplumsal ve ulusal durumlar mozaiği içinde, ulusal kimlikleri "üstyapısal" olarak, sınıf birliğini de altyapının zorunlu bir sonucu olarak düşünmek olanaksızdı. Gerçekten de, bu birlik karmaşık bir politik yapılanmaya bağlıydı. Otto Bauer'in deyişiyle: "Birliği sağlayan entelektüel bir güçtür... Birliğin bir ürünü ve birliği sağlayan güç olarak 'Avusturya Marksizmi' bugün, işçi hareketinin birliği ideolojisinden başka bir şey değildir."[37]

Şu halde sınıf birliği momenti politik bir moment haline gelmektedir. Bir toplumun ilişkisel yapılandırılışı ya da eklemleniş biçimi diyebileceğimiz şeyin kurucu merkezi, üstyapılar alanına doğru kaydırılmaktadır; bu şekilde, ekonomik temel ile üstyapı arasındaki ayrımın kendisi bulanık ve sorunlu hale gelmektedir. Avusturya Marksizminin yaptığı teorik müdahalenin üç ana tipi de bu yeni stratejik perspektife sıkı sıkıya bağlıdır: "Tarihsel zorunluluk"un geçerlilik alanını sınırlama çabası; toplumsalın gelişmiş kapitalizme özgü karmaşıklığına dayanan, yeni mücadele cepheleri önerisi ve sınıfsal olmayan özne konumlarının özgüllüğünü indirgemeci olmayan bir tarzda düşünme çabası. Birinci tip müdahale asıl olarak, Max Adler'in felsefi yeniden-formüllendirmesiyle ve özgül yeni-Kantçılık biçimiyle bağlantılıdır. Marksizmin Kantçı açıdan yeniden düşünülmesi bazı özgürleştirici etkiler yaratmıştır: Postulatlarının haklılığını sınıf sınırlarını aşan bir evrensellikle ortaya koyabildiği ölçüde, sosyalizme kulak verenlerin sayısını çoğaltmıştır; doğalcı toplumsal ilişki anlayışını bir yana bırakmış ve "toplumsal a priori" gibi kavramları işleyerek, toplumsal nes-

36 *Der Kampf*'ın ilk sayısına önsöz, 1907-8. Bottomore ve Goode içinde yeniden basılmıştır, s. 52-56.

37 A.g.y., s. 55.

nelliğin oluşumuna tamamen söylemsel bir öğe katmıştır; son olarak, Marksistlerin altyapıyı, biçimlenişi üretim güçlerinin doğalcı hareketine değil de bilinç biçimlerine bağlı bir zemin olarak kavramalarına olanak tanımıştır. İkinci tip müdahale de temel/üstyapı ayrımını sorgulamıştır. Örneğin Bauer, Kautsky'nin *İktidar Yolu* kitabına ilişkin tartışmada,[38] tekelci ve emperyalist dönemde sanayi aygıtı politik, teknoik-örgütsel ve bilimsel dönüşümleri gittikçe daha fazla kendisine mal ettiğine göre, ekonomiyi içsel bir mantığın egemen olduğu homojen bir alan olarak düşünmenin ne kadar yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Bauer'e göre rekabet yasaları, önceleri doğal güçler olarak işlev görmüş olsalar da, artık erkek ve kadınların zihinlerinden geçmek zorundaydılar. 1920'lerdeki "örgütlü kapitalizm" tartışmasına yol açan, devletle ekonomi arasındaki artan kenetlenmeye yapılan vurgu buradan kaynaklanıyordu. Kapitalizmin yeniden biçimlenmesinin yarattığı kopuş ve antagonizma noktalarına ilişkin olarak da görüşler değişiyordu: Bunlar artık sadece üretim ilişkilerine değil, toplumsal ve politik yapının çeşitli alanlarına yerleştiriliyordu. Ne evrimci ne de reformist bir anlamda kavranan[39] günlük mücadelelerin (*re-*

38 Bu tartışma ve Avusturya Marksizminin genel politik-entelektüel yönelimi üzerine, Giacomo Marramao'nun kendi hazırladığı Avusturya Marksizmi metinleri antolojisindeki mükemmel girişine bakınız: *Austro-marxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, Milano, 1977.

39 "Kapitalist toplumun sosyalist topluma dönüşmesi sürecini artık birleşik ve homojen bir mantıksal-tarihsel mekanizmanın temposunun izlenmesi olarak değil, üretim ve iktidar ilişkilerinin içsel değişim etkenlerinin çoğalmasının ve çeşitlenmesinin sonucu olarak görmek: Bu, teorik düzeyde Marx'ın morfolojik öngörüsünün ampirik-analitik olarak dağıtılması [disaggregation] yönünde büyük bir çabayı ve politik düzeyde de, 'reform mu devrim mi' şeklindeki aldatıcı [mystifying] alternatifin aşılmasını gerektirir. Fakat bu, hiçbir şekilde, sanki sosyalizm homeopatik ölçeklerle gerçekleştirilebilirmiş gibi, evrimci türden bir seçenek anlamına gelmez." Giacomo Marramao, "Tra bolscevismo e socialdemocrazia: Otto Bauer e la cultura politica dell'austro-marxismo", E.J. Hobsbawm vd. içinde, c. 3, s. 259.

volutionäre Kleinarbeit) dağılımına verilen yeni önem ve politik eklemlenme momentinin kazandığı yeni anlam da buradan kaynaklanıyordu. (Bu, başka şeyler yanında, parti ile aydınlar arasındaki ilişkinin yeni bir tarzda ele alınmasında da yansıyordu.[40]) Son olarak, yeni özne konumlarına ve bunun sonucunda sınıf indirgemeciliğinin terk edilmesine gelince, Bauer'in ulusal sorun ve Renner'in yasal kurumlar üzerine çalışmalarını anmak yeter.

Avusturya Marksizminin teorik-stratejik müdahalesinin genel modeli artık açıklığa kavuşmuş olmalıdır: Özerk politik müdahale pratikte daha etkili hale getirildiği ölçüde, "tarihsel zorunluluk" söylemi geçerliliğini yitirmekte ve toplumsalın kenarlarına doğru gerilemektedir (tıpkı deist söylemde Tanrının varlığının dünyadaki etkilerinin büyük ölçüde azaltılması gibi). Bu ise, boş kalan zemini dolduracak yeni söylemsel biçimlerin çoğalmasını gerektirmektedir. Ne var ki Avusturya Marksistleri, düalizmden kopma ve "morfolojik" zorunluluk momentini ortadan kaldırma noktasına varamamışlardır. *Yüzyıl sonu* Marksizminin teorik-politik evreninde bu belirleyici adım, *"mélange"* ["karışım" – ç.n.] ile *"bloc"* ["blok" – ç.n.] arasında kurduğu karşıtlık yoluyla, sadece Sorel tarafından atılmıştır. Aşağıda buna döneceğiz.

Krize ikinci tepki: Revizyonizm

"Marksizmin krizi"ne gösterilen ortodoks tepki, "teori" ile "kapitalizmin gözlenebilir eğilimleri" arasındaki kopukluğu, birincisinin geçerli ikincisinin ise yapay ya da geçici olduğunu katı bir biçimde savunarak aşmaya çalışıyordu. Buradan hareketle ve özellikle de bizzat Bernstein'm birçok

40 Bkz. Max Adler, *Il socialismo e gli intellettuali.*

kez, Erfurt Kongresi'nden beri hayata geçirildiği şekliyle SPD'nin program ve pratiğine hiçbir önemli itirazı olmadığını ve müdahalesinin tek amacının teoriyi hareketin somut pratiklerine uyduran bir *aggiornamento* [yenileştirme – ç.n.] gerçekleştirmek olduğunu ısrarla belirtmesine bakarak, revizyonist tepkinin ortodoksinin simetrik tersi olduğu sonucuna varmak çok kolay gibi görünür. Fakat böyle bir yaklaşım, Bernstein'ın müdahalesinin önemli boyutlarının gözden kaçırılmasına neden olacaktır. Özellikle de *revizyonizmi reformizmle* özdeşleştirme hatasına yol açacaktır.[41] SPD içinde reformist bir politikanın gerçek sözcüleri olan sendika önderleri, Bernstein'ın teorik önermelerine pek ilgi göstermiyorlar ve bu önermelerin yol açtığı tartışmada –açıkça ortodoksluğu desteklemedikleri zaman– tamamen yansız kalıyorlardı.[42] Dahası, kitle grevi[43] ve savaşa karşı tutum konusundaki önemli politik tartışmalarda Bernstein'm konumu, sendikalar ve parti içindeki reformist önderlerinkinden yalnızca farklı değil, onlara tamamen karşıydı. O halde, reformizmle revizyonizm arasındaki farkın tam olarak ne olduğunu tanımlamaya çalışırken şunu vurgulamamız gerekir: *Reformist bir pratikte asıl olan, politik eylemsizlik ve işçi sınıfının korporatist sınırlanışıdır.* Reformist önder

41 "Eleştirel olmayan bir tarzda reformizmle aynı düzleme konulduğunda ya da basitçe 1890'dan beri partinin sosyal-reformist pratiğinin ifadesi olarakk görüldüğünde, revizyonizmin özgüllüğü yanlış anlaşılmaktadır. Dolayısıyla revizyonizm sorununun asıl olarak Bernstein'la sınırlı kalması gerekir; Vollmar ya da Höchberg'i de kapsayacak şekilde genişletilemez." Hans-Josef Steinberg, *Il socialismo tedesco da Bebel a Kautsky*, Roma, 1979, s. 118.

42 Revizyonizmle sendikalar arasındaki ilişki üzerine, bkz. Peter Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism*, Londra, 1962, s. 137-140.

43 Bernstein'ın bir savunma silahı olarak kitle grevini savunması üzerine sendika önderi Bömelburg şu yorumu yapmıştır: "Eduard Bernstein bir keresinde sağa savrulmanın ölçüsünü kaçırıyor, bir bakıyorsunuz politik kitle grevinden söz ediyor. Bu entelektüeller [litterati]... işçi hareketine zarar veriyor." Alıntı Peter Gay'den, s. 138.

sınıfın kazanımlarını ve eşzamanlı çıkarlarını savunmaya çalışır ve sonuçta onu tamamen belirli bir kimliğe ve sınırlara sahip ayrık bir kesim olarak görmeye yönelir. Ama bunun için "revizyonist" bir teori zorunlu değildir; gerçekten de, "devrimci" bir teori –birçok durumda– işçi sınıfını yalıtarak ve var olan iktidar yapısının sorgulanışını belirsiz bir geleceğe erteleyerek, aynı rolü daha iyi oynayabilir. Kautskyci devrimciliğin tutucu karakterine daha önce değinmiştik. Revizyonizm/ortodoksi alternatiflerinin her ikisiyle de özdeşleşmeyen reformizm; ikisini çapraz keser.

Demek ki, revizyonist ve ortodoks teorisyenleri karşı karşıya getiren temel konu reformizm sorunu değildi. Kapitalizmden sosyalizme barışçıl ya da zora dayanan geçiş sorunu da değildi –"ortodoks"ların bu konuda açık ve üzerinde anlaşılmış bir tutumları yoktu. *Ana ayrılık noktası şuydu: Ortodokslar kapitalizmin yeni aşamasına özgü parçalanma ve bölünmenin altyapıdaki dönüşümler yoluyla aşılacağını düşünürken, revizyonistler bunun özerk politik müdahale yoluyla elde edilmesi gerektiğini savunuyordu.* Bernstein'ın muhakemesinin gerçek yeniliği, siyasalın ekonomik temelden özerk olmasıdır. Bernstein'ın klasik Marksist teoriye yöneltiği her eleştirinin arkasında aslında belli alanlardaki politik inisiyatifi ortaya çıkarma çabasının bulunduğuna dikkat çekilmiştir.[44] En parlak noktalarında revizyonizm, işçi sınıfının korporatif yalıtılmışlığından kurtulması için gerçek bir çabayı temsil etmiştir. Ne var ki, siyasalın özerk bir kerte olarak ortaya çıkması kadar, revizyonizmin kendisine büyük ölçüde karşıt bir "reformist" pratiğe geçerlilik kazandırmak için kullanıldığı da doğrudur. Açıklamaya çalışmamız gereken paradoks budur. Bu bizi, Bernstein'ın ekonomizmden kopuşunun –ancak Gramsci'de tamamen üstesin-

44 Leonardo Paggi, s. 29.

den gelinecek olan– sınırlılıklarına götürür. Siyasalın özerkliği ve bu özerkliğin sınırları: Bu iki momentin nasıl kurulduğunu incelememiz gerekiyor.

Bernstein'ın, tekel çağına girdiğinde kapitalizmi etkileyen değişimleri ortodoksinin herhangi bir temsilcisinden daha açık bir biçimde anladığını görmek önemlidir. Onun analizleri bu anlamda, zamanın ortodoks kuramsallaştırmalarına olduğundan çok, bir Hilferding'in ya da bir Lenin'in sorunsalına yakındır.[45] Bernstein kapitalizmin yeniden örgütlenmesinin politik sonuçlarını da kavramıştı. Üç ana değişim –girişimlerin yoğunlaşmasıyla mirasların yoğunlaşması arasındaki asimetri; orta tabakaların varlıklarını korumaları ve büyümeleri; krizlerin önlenmesinde ekonomik planlamanın rolü– Sosyal Demokrasinin o zamana kadar dayandığı varsayımların tümüyle değiştirilmesini gerektiriyordu. Ekonominin evriminin orta sınıfları ve köylülüğü proleterleştirdiği ve toplumun kutuplaşmasını artırdığı ya da ciddi bir ekonomik krizden kaynaklanacak devrimci bir patlamanın ardından sosyalizmin geleceği söylenemezdi. Bu koşullarda sosyalizmin zeminini ve stratejisini değiştirmesi gerekiyordu ve bunun için kilit teorik moment, siyasalın özerkliğinin kavranmasını her bakımdan engellemiş olan o katı temel/üstyapı ayrımının terk edilmesiydi. Yeniden-düzenleme ve parçalanmanın üstesinden gelme momenti, revizyonist analizde artık politik kerteye aktarılıyordu. "Bilimler, sanatlar, bütün bir toplumsal ilişkiler dizisi günümüzde ekonomiye daha önce olduğundan çok daha az bağımlıdır ya da hiçbir yanlış anlamaya olanak vermemek için şöyle söyleyelim, ekonomik gelişmenin günümüzde vardığı nokta ideolojik ve özellikle etik etmenlerin bağımsız hareketine eskisine kıyasla daha büyük bir yer bırakmaktadır. Bunun so-

45 Kş. Lucio Colletti, *From Rousseau to Lenin*, NLB, Londra, 1972, s. 62.

nucunda, teknik, ekonomik evrimle diğer toplumsal eğilimler arasındaki karşılıklı neden-sonuç bağımlılığı gittikçe daha dolaylı hale gelmektedir; dolayısıyla da, birincinin zorunlulukları ikincinin biçimini belirleme gücünü büyük ölçüde yitirmektedir."[46]

Kendi haline bırakıldığında olsa olsa parçalanmaya yol açabilecek altyapısal eğilimlere karşı siyasalın bu yeniden-düzenleme ve yeniden-birleştirme rolünü oynayabilmesini sağlayan tek şey, onun ekonomik temelin zorlamaları karşısındaki bu özerkleşmesidir. Bu, Bernstein'm işçi sınıfının birleşme/bölünme diyalektiği anlayışında açıkça görülebilir. Ekonomik bakımdan, işçi sınıfı gitgide daha fazla bölünmüş bir görünüm arz eder. Modern proletarya, Marx ve Engels'in *Manifesto*'da sözünü ettikleri o mülksüzleştirilmiş kitle değildir: "Farklılaşmış işçilerin eksiksiz bir hiyerarşisine ancak en gelişmiş imalat sanayilerinde rastlanabilir; bu gruplar arasında özdeşlik duygusu çok azdır."[47] Bu çıkar çeşitlenmesi –ki İngiltere'de en belirgin durumdaydı– Cunow'un ileri sürdüğü gibi basit bir lonca kalıntısı değildi; demokratik bir devletin kuruluşunun sonucuydu. Politik baskı koşulları altında sağlanan mücadele birliği farklı kesimlerin çıkarlarını arka-plana itmiş olsa da, özgürlük ortamına geçildiğinde bunlar tekrar uç veriyordu.

Bölünme yönündeki eğilim madem modern kapitalizmin kendi yapısında vardır, o halde karşıt momentin, birleşme yönündeki eğilimin kaynağı nedir? Bernstein'a göre bu kaynak partidir. Nitekim, "farklı istihdam yüzünden parçalanmışlığına rağmen tüm sınıfı bir arada tutacak bir sınıf mücadelesi organının gerekliliğinden ve bunun yapılanışı gereği Sosyal Demokrasi olduğundan" söz eder. "Bu oluşumda

46 E. Bernstein, *Evolutionary Socialism*, New York, 1978, s. 15-16.

47 A.g.y., s. 103.

ekonomik grupların özel çıkarları, hayatlarını çalışarak kazananların, hiçbir ayrıcalığa sahip olmayanların genel çıkarı lehine göz ardı edilir."[48] Daha önce gördüğümüz gibi, Kautsky'de de parti sınıfın evrensel momentini temsil ediyordu; fakat Kautsky'de politik birlik altyapının hareketlerinin sağlayacağı gerçek bir birliğin bilimsel öntasarımı iken, Bernstein'a göre politik eklemlenme momenti böyle hareketlere indirgenemez. Politika halkasının özgüllüğü, zorunluluk zincirinden kopmaktadır. Kautsky'de aydınların aracılık rolüyle sınırlanmış olan siyasalın indirgenmez alanı, burada oldukça genişlemiş durumdadır.

Ne var ki Bernstein'ın sınıf birliğini sağlayan politik dolayıma ilişkin analizinde, hemen görülemeyen bir muğlaklık bütün teorik yapının bozulmasına neden olmuştur. Bu muğlaklık şudur: İşçi sınıfı ekonomi alanında gittikçe daha çok bölünüyorsa ve birliği özerk bir şekilde politik düzeyde kuruluyorsa, bu politik birliğe *sınıf* birliği demenin anlamı nedir? Ortodoksi için böyle bir sorun yoktu, çünkü ekonomik ve politik kimlikler arasındaki uyuşumsuzluk nihaî olarak ekonominin kendisinin evrimiyle ortadan kalkacaktı. Bernstein'ın durumunda ise, varılacak mantıksal sonuç şu gibi görünüyor: Politik birlik ancak farklı işçi kesimlerinin *sınıf sınırlarının* aşılması yoluyla kurulabilir ve dolayısıyla ekonomik ve politik öznellikler arasında sürekli bir yapısal boşluk bulunması gerekir. Fakat bu, Bernstein'ın analizinde hiçbir zaman varmadığı bir sonuçtur. Bernstein, bir yandan Sosyal Demokrasinin sadece işçilerin değil bütün ezilenlerin partisi olması gerektiğinde ısrar eder, ama diğer yandan da bu birliği "işçilerin bakış açısını kabul eden ve onları önder sınıf olarak tanıyan" kesimlerin birliği

48 E. Bernstein, *Die heutige Sozialdemokratie in Theorie und Praxis*, s. 133. Alıntı Peter Gay'den, s. 207.

olarak kavrar. Biyografisini yazan Peter Gay'in gösterdiği gibi,[49] Bernstein hiçbir zaman bu noktanın ötesine geçmemiştir. Dolayısıyla, akıl yürütmesinde bir kopukluk vardır. Siyasal ile ekonomik arasındaki birleşmenin sınıf karakteri bu iki alanın hiçbirinde üretilmez, böylece muhakeme boşlukta asılı kalır.

Bu sonuç aşırı bulunabilir, çünkü burada, Bernstein'ın muhakemesinin Kautsky ya da Rosa Luxemburg'unkiyle aynı düzlemde yer aldığı, kaçınılmaz bir tarihsel sürecin *zorunlu* öznelerinden söz ettiği varsayılmaktadır. Oysa Bernstein, tarihe soyut bir determinist mantığın egemen olduğunu reddederek, tartışmayı kesinlikle bu düzlemin dışına çıkarmıştır. Onun anlayışında, işçilerin merkezî bir konumda bulunmalarının tarihsel olarak olumsal bir muhakeme çizgisiyle ilgili olduğu görülür; yoğunlaşma ve örgütlenme derecesi verili olduğuna göre, işçi sınıfının önderlik rolüne diğer kesimlerden daha hazırlıklı olması gibi. Fakat yine de geriye, Bernstein'ın bu avantajları –bunlar olsa olsa konjonktüreldir– neden *kalıcı kazanımlar* olarak sunduğu sorunu kalmaktadır. Aynı muğlaklık Bernstein'ın "yol her şeydir, amaç ise hiçbir şey" özdeyişinde de görülebilir. Bu, geleneksel olarak, tipik bir "ilerlemeci" ["gradualist"] slogan sayılmıştır.[50] Oysa bu söz, *revizyonist söylem içinde hem teorik hem de politik etkiler üreten* bazı anlamlarında, ilerlemeciliği zorunlu bir *mantıksal* sonuç olarak içermez. Bun-

49 P. Gay, s. 120.

50 Daha önce reformizm ile revizyonizm arasında ayrım yapmıştık. Şimdi reformizm ile ilerlemecilik arasında ikinci bir ayrım yapmamız gerekiyor. Bu ikisi arasındaki temel fark, ilerlemeciliğin sosyalizme geçişe ilişkin bir teori olmasına karşılık reformizmin politik ve sendikal bir pratik olmasıdır. Revizyonizm her ikisinden, klasik Marksizmin siyasalın özerkleşmesine dayanan bir eleştirisi olması bakımından ayrılır. Metinde tartıştığımız gibi, bu terimlerin her biri zorunlu olarak diğerlerini ima etmez; aksine herbiri kendisini çok farklı yönlere gidebilecek bir teorik ve politik etkiler alanına sahip olduğu takdirde, aralarındaki ayrımlar önem kazanır.

dan çıkarılabilecek tek zorunlu sonuç, işçi sınıfının kapitalist sistem içinde somut kazanımlar elde *edebileceği* ve dolayısıyla bütünüyle mülksüzleşmeden radikal özgürleşmeye geçişte devrimin mutlak bir moment olarak görülemeyeceğidir. Bernstein'ın demokratik gelişmeler konusundaki düşünce çizgisinin bu gelişmeleri ilerlemeci bir perspektife bağladığı doğru olsa da, bu yavaş, tekçizgisel ve geriye dönüşsüz gelişmeler şeklindeki ilerlemeci anlayışı *zorunlu* olarak içermez. Dolayısıyla bir kez daha, mantıksal bakımdan ayrı olan bu yapısal momentlerin hangi zeminde bir araya geldiği sorununu ele almamız gerekiyor.

Böylece, Bernstein'ın ortodoks determinizmden kopuşunun somut biçimlerine ve bu determinizmin çöküşüyle açılan boşlukları doldurmak için kullandığı kavram tiplerine geliyoruz. Herhangi bir genel mekanizmanın tarihin seyrini geçerli bir şekilde açıklayıp açıklayamayacağını sorguladığında, Bernstein'ın muhakemesi karakteristik bir biçim alır: Ortodoksinin önerdiği türden tarihsel nedenselliği eleştirmez, fakat tarihin içinde öznelliğin serbestçe hareket edebileceği bir alan yaratmayı dener. Nesnellikle mekanik nedenselliğin ortodoks özdeşleştirilmesini kabul ederek, bunun etkilerini sınırlamaya çalışmakla yetinir.[51] Marksizmin bir bölümünün bilimsel olduğunu inkâr etmez, fakat onun bütün politik öngörü alanını kapsayacak kapalı bir sistem yaratma noktasına vardırılmasım reddeder. Ortodoksinin dogmatik rasyonalizminin eleştirisi, Kantçı bir düalizm biçimini alır. Bernstein'a göre, Marksizmin kapalı bir bilimsel sistem olarak düşünülmesine karşı çıkılmasını gerektiren üç neden vardı. Birincisi, Marksizm kapitalizmin çöküşünü zorunlu olarak sosyalizmin izleyeceğini göstermekte başarı-

51 Plekhanov'unkiyle son kertede özdeş, naif ve teknolojist bir ekonomi nosyonunu kabul etmesi de buradan gelir. Kş. Colletti, s. 63 ve devamı.

sız olmuştu. İkincisi, bu zaten gösterilemezdi, çünkü tarih basit bir nesnel süreç değildi: Tarihte iradenin de bir rolü vardı. Dolayısıyla tarih ancak, nesnel ve öznel etkenler arasındaki bir karşılıklı etkileşimin sonucu olarak açıklanabilirdi. Üçüncüsü, sosyalizm bir *parti programı* olduğu ve dolayısıyla etik karara dayandığı için, tümüyle bilimsel olamazdı; doğruluğunu ya da yanlışlığını herkesin kabul etmesi gereken nesnel ifadeler üzerine temellendirilemezdi. Şu halde Bernstein'ın determinizmden kopuşunun temeli etik öznenin özerkliğiydi.

Ne var ki (bu nokta önemlidir) etik öznenin işe karıştırılması Bernstein'ın akıl yürütmesinde daha önce bulduğumuz muğlaklıkları gideremememektedir. Etik öznenin özgür kararı olsa olsa tarihte bir belirlenmemişlik alanı yaratabilir, ama ilerlemeci bir tez için temel oluşturamaz. İşte tam burada, ekonomik ile siyasalın birleştikleri zemini yaratmak üzere, her somut kazanıma bir yönelmişlik anlamı veren yeni bir önerme –insan tarihinin ilerleyen ve yükselen karakteri– araya girer. Evrim kavramı, *Entwicklung*,[52] Bernsteincı söylemde belirleyici bir rol oynar: Gerçekte Bernstein'ın şeması tutarlılığını ondan alır. Politik ve ekonomik alanların birleşmesi, teorik olarak tanımlanmış eklemlenmeler temeli üzerinde değil, her ikisinin de altında yatan ve evrim yasalarının zorunladığı eğilimsel bir hareket yoluyla olur. Bernstein'a göre bu yasalar ortodoks sistemdekilerle kesinlikle aynı değildir: Sadece antagonist süreçler değil uyumlu süreçler de içerirler. Fakat her iki durumda da, bu yasalar bütün olayların anlamlarını a priori sabitleştiren *bütünleştirici bağlamlar olarak* kavranır. Böylece "olgular", ortodoks anlayışta onları birbirlerine bağlayan özcü bağlantı-

52 Bernstein'ın *Entwicklung* [gelişme] kavramı üzerine, bkz. Vernon L. Lidtke, "Le premesse teoriche del socialismo in Bernstein". Feltrinelli Enstitüsü, *Annali*, 15. Yıl, s. 155-8.

lardan kurtarılmış olsalar da, daha sonra, herhangi bir belirlenebilir mekanizmayla ilişkilendirilmeyen genel bir gelişme teorisinde yeniden birleştirilirler. Sınıfları aşkın özneler olarak gören mekanist objektivizmden kopuşa, ekonomik zorunluluktan gitgide kurtulan bir insanlığı yükselmeye zorlayan yeni bir aşkın öznenin –etik öznenin– varsayılması yoluyla varılır.[53] Buradan bir eklemlenme ve hegemonya teorisine gitmek olanaksızdır.

Bu, Bernstein'da siyasalın özerkleşmesinin nasıl reformist bir pratiğin ve ilerlemeci bir stratejinin kabulüne bağlanabildiğini açıklamaktadır. Zira, bütün ilerlemelerin geriye dönüşsüz olması halinde –*Entwicklung* önermesi verildiğinde– bu ilerlemelerin pekiştirilmesi artık güçlerin kararsız bir eklemlenmesine bağlı olmaz ve *politik bir sorun olmaktan çıkar*. Öte yandan, eğer demokratik ilerlemeler güçler arasındaki olumsal bir karşılıklı ilişkiye bağlı olsaydı, o zaman herhangi bir talebin soyut olarak haklı bulunması o talebin ilerici olduğunu iddia etmek için yeterli bir neden olmazdı. Örneğin, aşırı sol bir talep de bunun tersi de (kritik bir konjonktürde radikal politik inisiyatiflere sahip olunmaması da) olumsuz bir güç dengesinin ortaya çıkmasına neden olabilirdi. Ama demokratik ilerlemeler yalnızca bir gelişme yasasına bağlıysa, o zaman herhangi bir mücadelenin ya da konjonktürel talebin ilerici karakteri, verili bir momentte işleyen diğer güçlerle karşılıklı ilişkisinden bağımsız olarak tanımlanacak demektir. İşçi hareketinin taleplerinin haklı ve ilerici görülmesi ve diğer güçlerle karşı-

53 Eleştirimiz yanlış anlaşılmamalıdır. Sosyalist bir politikanın temellendirilmesinde etik yargıların gerekliliğini sorgulamıyoruz –Kautsky'nin bunu saçma bir şekilde inkâr etmesi ve sosyalizme bağlanmayı sadece onun tarihsel zorunluluğunun farkına varılmasına indirgeme çabası yıkıcı bir eleştiri malzemesi olmuştur. Bizim argümanımız, etik yargıların varlığından hareketle, bu yargıların, bütün söylemsel ortaya çıkış koşulları dışında oluşmuş aşkın bir özneye atfedilmesi gerektiği sonucuna varılamayacağıdır.

lıklı ilişkilerinden ayrı olarak değerlendirilmesi, işçi sınıfının korporatif sınırlanışına yöneltilecek eleştirinin tek dayanağını da ortadan kaldırır. Teorik revizyonizmle pratik reformizmin örtüşebilmesinin öncülleri burada yatar: Politik inisiyatifin birçok demokratik cepheyi kapsayacak şekilde genişletilmesi ile eylemsizlik ve işçi sınıfı korporatizmi arasında hiçbir çelişki yoktur.

Revizyonist devlet teorisini ele aldığımızda bu açıkça görülebilir. Ortodoksi için sorun kolaydı: Devlet bir sınıf egemenliği aracıydı ve Sosyal Demokrasi devlet kurumlarına ancak kendi ideolojisini yaymak ve işçi sınıfını savunmak ve örgütlemek amacıyla katılabilirdi. Dolayısıyla bu katılış dışsallığa mahkûmdu. Bernstein bu soruna karşıt perspektiften bakar: İşçi sınıfının büyüyen ekonomik gücü, sosyal konulara ilişkin yasalarda kaydedilen ilerleme, kapitalizmin "insanîleşmesi" – bütün bunlar işçi sınıfının "ulusallaşmasına" yol açmaktadır. İşçi artık sadece bir proleter değildir, aynı zamanda bir yurttaş durumuna da gelmiştir. Sonuç olarak, Bernstein'a göre, devlet içinde toplumsal örgütlenme işlevleri sınıf egemenliği işlevlerinden daha büyük bir etkiye sahiptir; devletin demokratikleşmesi onu "bütün halkın" devletine dönüştürmektedir. Bernstein, bir kez daha, işçi sınıfının *zaten* devletin zemininde bulunduğu ve devletle katıksız dışsallık ilişkileri sürdürmeye çalışmanın kısır dogmatizm olduğu temel gerçeğini ortodoksiden daha iyi anlamıştır. Ne var ki onun söyleminde bu hızla, hiçbir meşruiyeti olmayan bir öngörüye dönüşür: Devlet, "tarihsel evrim"in zorunlu bir sonucu olarak giderek demokratikleşecektir.

Bu noktada, Rosa Luxemburg için uyguladığımız testi Bernstein için de uygulayabiliriz: muhakemesinin sonuçlarını sınırlayan özcü varsayımları (bu durumda, birleştirici bir eğilim olarak gelişme önermesini) bir tarafa bırakarak,

bu muhakemeyi mantıksal sonuçlarına kadar izlemek. Bu testten hemen iki sonuç çıkar. Birincisi, devlet içindeki demokratik ilerlemeler birikimsel olmaktan çıkıp, a priori belirlenemeyecek güç ilişkilerine bağlı olmaya başlar. Mücadelenin hedefi basitçe tam zamanında elde edilecek kazanımlar değil, bu kazanamların pekiştirilmesini sağlayacak eklemleyici güç biçimleri olur. *Ve bunlar her zaman geriye döndürülebilir biçimlerdir.* Bu kavgada işçi sınıfı, gerçekte nerede bulunuyorsa orada, yani devletin hem *içinde* hem *dışında* mücadele etmelidir. Fakat –ki bu ikinci sonuçtur– Bernstein'm açık görüşlülüğü çok daha sorunlu bir olanağı açığa çıkarmaktadır. İşçi artık sadece proleter değil aynı zamanda yurttaş, tüketici ve ülkenin kültürel ve kurumsal aygıtı içindeki bir konumlar çoğulluğuna katılan biriyse; dahası, bu konumlar artık herhangi bir "gelişme yasası" (ya da tabii, ortodoksluğun "zorunlu yasalar"ı) tarafından birleştirilmiyorsa, o zaman bu konumlar arasındaki ilişkiler, alacağı biçim bakımından hiçbir a priori kesinlik taşımayan açık bir eklemlenme haline gelirler. Çelişkili ve birbirini nötralize eden özne konumlarının ortaya çıkması olanağı da vardır. Bu durumda demokratik ilerleme, birçok toplumsal alanda politik inisiyatiflerin ortaya çıkmasını her zamankinden daha çok gerektirecektir – tam da revizyonizmin istediği gibi, ama artık her bir inisiyatifin anlamı diğerleriyle ilişkisine bağlı olmaya başlamıştır. Bu antagonizma noktaları ve öğeler dağılımını düşünmek ve bunların eklemlenmelerini her türlü a priori birleşme şeması dışında kavramak, revizyonizmin alanının çok ötesine giden bir şeydir. Sorunu en genel hatlarıyla ilk ortaya koyan revizyonistler olduysa da, uygun bir cevabın bulunması ancak Gramsci'nin "mevzi savaşı" anlayışıyla başlamıştır.

Krize üçüncü tepki: Devrimci sendikalizm

Revizyonizm konusundaki incelememiz bizi Bernstein'ın, paradoksal olarak, (baş düşmanı Rosa Luxemburg da dâhil) bütün ortodoks akımların karşılaştığı ikilemin aynısıyla karşı karşıya geldiği noktaya götürüyor: Ekonomik temel *şimdiki durumda* sınıf birliğini sağlayamazken, şimdiki birliğin kurulabileceği tek zemin olan politika da birleşik öznelerin *sınıf* özneleri olacağına yeterince inandırıcı bir garanti veremiyor. Bu çatışkı [antinomy] "Marksizmin krizi"ne gösterilen tepkinin üçüncü tipini oluşturan devrimci sendikalizmde daha açık görülür. Çatışkı Sorel'de özellikle keskin çizgilerle çizilmiştir, çünkü Sorel, krizin gerçek boyutlarının ve bu krizi doyurucu bir biçimde aşmak için teorinin ödemek zorunda olduğu bedelin, Bernstein'dan ya da herhangi bir ortodoks teorisyenden daha fazla bilincindedir. Sorel'de yalnızca zorunluluk zincirinin kırık halkalarının yerine geçen bir "olumsallık" ve "özgürlük" alanı postulasyonu değil, aynı zamanda bu "olumsallık mantığı"nın –üzerine yeniden bir bütünleştirici etkiler alanı kurulan bu yeni zeminin– özgüllüğünü düşünme yönünde bir çaba da buluyoruz. Bu anlamda, Sorel'in geçirdiği evrimin kilit noktalarına değinmek öğretici olacaktır.[54]

Sorel'in Marksist kariyerinin görece ortodoks başlangıçlarında bile, hem politik ilgisinin kaynakları hem de analizinin gerisindeki teorik varsayımlar dikkat çekici bir özgünlük gösteriyordu ve bunlar Kautsky ya da Plekhanov'unkile-

54 Sorel üzerine yapılmış modern çalışmalar arasında şunları özellikle yararlı buluyoruz: Michele Maggi, *La formazione dell egemonia in Francia*, Bari, 1977; Michel Charzat, *Georges Sorel et la révolution au XXe siècle*, Paris, 1977; Jacques Juillard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Paris, 1971; Gregorio de Paola, "Georges Sorel, dalla metafisica al mito", E.J. Hobsbawm vd. içinde, c. 2, s. 662-692 ve ciddi itirazlarımız olmak kaydıyla, Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'ideologie fasciste en France*, Paris, 1983.

re göre hayli incelikliydi. Sorel, hem verili bir toplum biçimini birleştiren hem de değişik biçimler arasındaki geçişleri yöneten, temelde yatan bir tarihsel mekanizma şeklindeki yerleşik fikre saplanıp kalmaktan uzaktı. Gerçekten de, Sorel'in ana ilgi odağı –ki Vico'ya sık sık değinmesinin nedeni budur– bir toplumun birleşik durumda ve yükselme süreci içinde kalmasını sağlayan ahlaki niteliklerin tipiydi. Toplumsal dönüşümler hiçbir olumluluk garantisine sahip değillerdi; aksine muhtemel kaderlerinden biri olarak olumsuzlukla yüklüydüler. Verili bir toplum biçiminin karşısında, onun yerini alması mukadder, farklı, pozitif bir biçimin olduğu öyle basitçe ileri sürülemezdi; bir toplum biçimi, antik dünyanın durumunda olduğu gibi, çürüme ve dağılma olanağıyla da karşı karşıyaydı. Aslında Sorel'in Marksizmde çekici bulduğu şey, tarihsel evrimin zorunlu yasaları teorisi değil, daha çok, kendi çevresinde yeni ve daha yüksek bir uygarlık biçimi oluşturarak çökmekte olan burjuva toplumunun yerini alacak, birleştirici bir güç işlevini görmeye yeterli yeni bir failin –proletaryanın– oluşması teorisiydi.

Bu boyut, Sorel'in düşüncesinde baştan beri vardır; fakat revizyonizm tartışmasından önceki yazılarında, ortodoksinin varsaydığı kapitalist gelişme eğilimlerinin kabulüyle iç içe geçmiştir. Sorel bu yazılarda Marksizmi "yeni ve gerçek bir metafizik" olarak görür. Bütün gerçek bilimlerin, analize yapay bir öğe sokan bir "ifade dayanağı" ["expressive support"] temelinde oluşturulduklarını savunur. Ütopyacı ya da mitsel hataların kökeni bu durum olabilir, ama sanayi toplumları söz konusu olduğunda, toplumsal zemin gitgide bu mekanizmanın imgesi etrafında birleşmektedir. Marksizmin ifade dayanağı –nitel ayrımları giderek ortadan kaldıran, emeğin toplumsal karakteri ve "meta" kategorisi– toplumsal ilişkileri kalıba döken ve oluşturan paradigma olduğu için, keyfi bir temel değildir. Sosyalizm, üretim araçları-

nın kolektif tasarrufu olarak, emeğin büyüyen toplumsallaşmasının ve homojenleşmesinin zorunlu doruğunu temsil eder. Bu üretimci paradigmanın giderek artan etkisi, Sorel'in kariyerinin bu noktasında sorgulamadığı kapitalizmin hareket yasalarına dayanır. Ama buna rağmen, kendi çıkarlarının bilincindeki –toplumu daha yüksek bir biçime götürecek olan– failin oluşması basit bir nesnel hareketin ürünü değildir. Burada işin içine, Sorel'in analizinin başka bir öğesi girer: Ona göre Marksizm sadece bilimsel bir toplum analizi değildir; aynı zamanda, proletaryayı birleştiren ve verdiği mücadelelerde ona yön gösteren ideolojidir. Dolayısıyla "ifade dayanakları", Sorel'in bloklar diye adlandıracağı tarihsel güçleri toparlayan ve yoğunlaştıran öğeler olarak işlerler. Ortodoks Marksizmle karşılaştırıldığında, bu analizin, önemli bir konuda zemini en baştan değiştirdiği açıktır: "Nesnel yasalar" denen şeyin alanı toplumsalın rasyonel alttabakası olma karakterini kaybetmiş, bunun yerine, bir sınıfın kendisini onun aracılığıyla egemen bir güç olarak oluşturduğu ve iradesini toplumun geri kalanına empoze ettiği biçimler topluluğu haline gelmiştir. Ne var ki bu yasaların geçerliliği sorgulanmadığından, ortodoksiyle aradaki uzaklık sonuçta önemsizdir.

Sorel'in ortodoksluktan kopuşu, revizyonizm tartışmasından itibaren, Bernstein ve Croce'nin Marksizme yönelttikleri eleştirileri *toptan* [en bloc] fakat çok farklı sonuçlar çıkarmak üzere kabul etmesiyle başlar. Sorel'de çarpıcı olan, "Marksizmin krizi"nin sonuçlarını kabul ederken gösterdiği *radikalizmdir*. Bernstein'dan farklı olarak, ortodoksinin tarihsel rasyonalizminin yerine alternatif bir evrimci görüş geçirmek için en küçük bir çaba göstermez ve bir uygarlık biçiminin dağılıp gitmesi olasılığı, analizinde her zaman açık kalır. Kurucu bir rasyonel alttabaka olarak *bütünlük* kaybolmuştur, artık var olan *karışımdır* [mélange]. Bu du-

rumda bir yeniden düzenleme sürecinin olanağı nasıl düşünülebilir? Sorel'in buna cevabı, artık nesnel bir sistem içindeki yapısal yerleşimler rolünü oynamayan ve daha çok *"bloklar"* dediği toparlanma kutupları olan toplumsal sınıflar üzerinde odaklaşır. Böylece, toplum halinde birleşmenin olanağı, belli grupların kendi ekonomik örgütlenme anlayışlarını empoze etme iradelerine bağlanır. Gerçekte, Sorel'in –Nietzsche ve özellikle Bergson'dan etkilenen– felsefesi, geleceğin öngörülemezliğini içeren bir eylem ve irade felsefesidir ve irade çevresinde döner. Dahası, mücadele içindeki güçlerin birliklerini sağladıkları düzey, (mit teorisinin habercisi olan) bir imgeler ya da "dil figürleri" topluluğu düzeyidir. Bununla birlikte, sınıfların bir "politik fikir"le çimentolanan tarihsel güçler halinde bütünleşmeleri, karşıt güçlerle karşı karşıya gelmelerine bağlıdır. İşçi sınıfının kimliğinin altyapısal bir birleşme sürecine dayandırılması son bulunca (bu düzeyde yalnız *karışım* vardır), işçi sınıfı artık, kendisi de işçi sınıfına karşı mücadele içinde tamamlanabilecek olan kapitalist sınıfla arasındaki *yarılmaya* bağlı olmaya başlar. Böylece, Sorel'e göre "savaş" işçi sınıfı kimliğinin koşulu durumuna gelir ve burjuvaziyle ortak alanlar aramak bu kimliği zayıflatmaktan başka işe yaramaz. Bu *yarılma* konusundaki bilinç hukuksal bir bilinçtir; Sorel devrimci öznelliğin kuruluşunu, proletaryanın kendisini sınıf düşmanıyla karşı karşıya getiren bir dizi hakkın farkına vardığı ve bu hakları pekiştirecek bir dizi yeni kurum inşa ettiği bir süreç olarak görür.[55] Fakat ateşli bir Dreyfusçu olarak Sorel, işçi sınıfının politik sistem içindeki konumları ile ekonomik sistem içindeki konumları arasında zorunlu bir çelişki görmez: O, demokrasinin ve proletaryanın politik mücadelesinin partizanıdır; işçi sınıfının orta

55 Bkz. Shlomo Sand, "Lutte de classes et conscience juridique dans la pensee de Sorel", *Esprit* 3, Mart 1983, s. 20-35.

kesimlerle hiçbir *ekonomik* bağı olmamasına karşın, bu kesimlerin politik olarak etrafında toplanacakları bir kutup durumuna gelebileceğini bile düşünür.

Sorel'in evriminde belirgin bir model görürüz: Ortodoksinin eylemsizciliğine karşı mücadele eden bütün eğilimler gibi, sınıf birliğinin kuruluş momentini politik düzeye kaydırmak zorunda kalır, fakat "tarihsel zorunluluk" kategorisinden kopuşu diğer eğilimlerdekinden daha radikal olduğu için, kendisini politik birliğin kurucu bağlantısını özgülleştirmeye mecbur hisseder. Düşüncesinin –Dreyfusçu koalisyonun zaferini izleyen büyük ayılmaya [disillusion-yanılsamadan kurtulma] tekabül eden– üçüncü aşamasına geçtiğimizde bu daha da açık bir biçimde görülür. Millerand tarzı sosyalizm sistemle bütünleşmekte, çürüme yayılmakta, proleter kimlik yitip gitmekte ve Sorel'in gözünde çökmekte olan burjuva uygarlığının yerine yeni bir uygarlık geçirecek kahramanca bir gelecek olanağını elinde tutan tek sınıfın enerjisi kuruyup gitmektedir. Sorel bu noktada, demokrasinin kararlı bir düşmanı haline gelir; demokrasiyi, Marksizmin yüzyıl dönümünde savaşmak zorunda olduğu, özne konumlarını tehdit eden bu dağılmanın ve parçalanmasının esas suçlusu olarak görür. Yarılmayı ne pahasına olursa olsun yeniden yapılandırmak ve işçi sınıfını bütünsel bir özne olarak yeniden kurmak gerekmektedir. Bilindiği gibi, bu Sorel'i politik mücadeleyi reddetmeye ve sendikalist genel grev mitini savunmaya götürür. "(Biliyoruz ki) sözünü ettiğim şey genel grevdir: Sosyalizmi bütünüyle kapsayan *mit*, yani sosyalizmin modern topluma karşı yürüttüğü savaşın farklı görünümlerine tekabül eden bütün duyguları içgüdüsel olarak uyandırmaya muktedir bir imgeler bütünü. Grevler proletaryanın sahip olduğu en soylu, en derin ve en coşturucu duyguları harekete geçirmiştir; genel grev bunların hepsini düzenlenmiş

bir tablo halinde toplar ve onları bir araya getirmekle, her birine en yüksek yoğunluğu kazandırır; tek tek çatışmaların acılı anılarını uyandırarak, bilincin önünde duran kompozisyonun bütün ayrıntılarını yoğun bir yaşamla renklendirir. Böylece sosyalizmin, dilin bize tam bir açıklıkla veremeyeceği o sezgisini ediniriz – ve onu bir bütün olarak ediniriz, birdenbire algılarız."[56]

Sendikalist "genel grev" ya da Marx'taki devrim, proleter kimliği için ideolojik bir yoğunlaşma noktası işlevi görmesi bakımından, özne konumlarının dağılımı temelinde kurulmuş bir mitostur. Politik mücadele terk edilince ve emperyalizm ile tekel ekonomisinin –ki Sorel bu ekonominin bir feodalizme dönüş süreci içinde bulunduğu kanısındadır– dağılma yönündeki eğilimleri artırdığı düşünülünce, geriye kalan yeniden birleştirici bağlantı tiplerinden biri de genel grev olmaktadır. Daha genel olarak, Sorel'in toplumların çürümeye "doğal" bir eğilimleri olduğu, yükselme eğilimlerinin ise "yapay" olduğu önermesinde eski *anti-doğa* [antiphysis] teması görülebilir. Böylece, Marx'ın betimlediği antagonizmayı canlı tutabilecek tek güç şiddet olmaktadır. "Bir kapitalist sınıf güçlüyse, kendini savunma kararlılığını sürekli olarak yenileyebilir; takındığı açık ve tutarlı gerici tutum, sınıflar arasındaki, bütün sosyalizmin temeli olan yarılmayı sürdürmeye en azından proleter şiddet kadar katkıda bulunur."[57] Bu perspektiften bakıldığında, genel grevin gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesinin pek önemi yoktur: Genel grev, proletaryanın toplumsal ilişkiler *karışımını* açık seçik bir ayrım çizgisi çevresinde örgütlenmiş gibi düşünebilmesini sağlayan düzenleyici bir ilke rolünü oynar; gerçekliğin nesnel bir betimlenişi olarak bir yana bırakılan bü-

56 G. Sorel, *Reflections on Violence*, New York, 1961, s. 127.

57 A.g.y., s. 182.

tünlük kategorisi, işçilerin bilincinin birliğini kuran mitsel bir öğe olarak yeniden devreye sokulur. De Paola'nın işaret ettiği gibi,[58] yapaylığı başından beri kabul edilen "bilişsel araç" –ya da ifade dayanağı– nosyonu, kurguları da içerecek şekilde genişletilmiştir.

Demek ki Sorel'e göre toplumun iki parçaya bölünmesinin olanağı, toplumsal yapının bir verisi olarak değil, grup çatışmasını yöneten "ahlakî etkenler" düzeyindeki bir kurgu olarak verilidir. Burada, ekonomizmden koparak sınıf birliğini başka bir düzeyde kurmayı deneyen bütün Marksist eğilimlerin karşısına çıktığını gördüğümüz sorunla tekrar karşılaşıyoruz. Politik ya da mitsel olarak yeniden oluşturulan bu öznenin neden bir *sınıf* öznesi olması gereksin? Fakat Rosa Luxemburg'un ya da Labriola'nın ekonomizmden tam olarak kopamayışları onların söylemlerinde ortaya çıkan çifte boşluğun görünmez olmasının koşullarını yaratırken, Sorel'in anti-ekonomizminin radikalliği bu boşluğu açıkça gözler önüne sermiştir. O kadar ki, onu izleyenlerden bazıları işçi sınıfının devrimci nitelik taşıyan canlanışından umutlarını keserek, burjuva dekadansına karşı mücadeleyi olanaklı kılacak başka bir mit aramaya koyulmuşlardır. Aradıklarını milliyetçilikte buldukları biliniyor. Sorel'in entelektüel mirasının bir *parçasının* faşizmin doğuşuna katkıda bulunması bu şekilde olmuştur. Nitekim, Sorel'in ardılı Edouard Berth 1912'de şöyle söyleyebiliyordu: "Gerçekte, paralel ve eşzamanlı olarak hem milliyetçi hem sendikalist olan bu iki yönlü hareketin, altın krallığına tamamen son verilmesini ve kahramanca değerlerin bugünkü Avrupa'nın içinde boğulduğu soysuz burjuva materyalizmi karşısında zafer kazanmasını sağlaması gerekiyor. Başka bir deyişle, Güç ve Kanın Altına karşı bu uyanışı –ki ilk belirtileri Pareto tarafından açığa

58 G. de Paola, s. 688.

çıkarılmış ve ilk sinyali Sorel'in *Réflexions sur la violence*'ında ("Şiddet Üzerine Düşünceler") ve Maurras'ın *Si le coup de force est possible*'de (Eğer darbe olanaklıysa) verilmiştir– plütokrasinin mutlak yenilgisiyle sonuçlanmalıdır."[59]

Kuşkusuz ki bu, Sorel'in analizinden türetilebilecek sonuçlardan yalnızca bir tanesidir ve zorunlu bir sonuç olduğuna hükmetmek tarihsel bakımdan yanlış, analitik bakımdan da temelsiz olacaktır.[60] Tarihsel bakımdan yanlış olacaktır, çünkü Sorel'in etkisi kendisini birkaç yönde hissettirmiştir; örneğin Gramsci'nin düşüncesinin biçimlenmesinde belirleyici olmuştur. Analitik bakımdan temelsiz olacaktır, çünkü böyle bir teleolojik açıklama, *sınıf*tan *ulus*a geçişi bizzat Sorel'in düşünce yapısının zorunlu kıldığını varsayar; oysa bu düşünce yapısının en özgül ve özgün momenti, mitsel olarak kurulmuş öznelerin belirlenmemiş, a priori-olmayan karakteridir. Dahası, bu belirlenmemişlik teorinin bir zayıflığı değildir; çünkü teori, toplumsal gerçekliğin kendisinin belirlenmemiş *(karışım)* olduğunu ve her türlü birleşmenin bir *bloğun* yeniden-düzenleyici pratiklerine bağlı olduğunu söylemektedir. Bu anlamda, mitsel yeniden oluşumun faşizm yönünde hareket etmemesini gerektiren hiçbir *teorik* neden yoktur; ama aynı şekilde, başka bir yönde –örneğin, Sorel'in coşkuyla karşıladığı Bolşevizm gibi– ilerlemesini önleyen bir neden de yoktur. Belirleyici olan nokta –ki Sorel'i İkinci Enternasyonal'in en derin ve özgün düşünürü yapan da budur– toplumsal faillerin kimliklerinin belirlenmemiş duruma gelmesi ve bu kimliklerin her mitsel sabitleşmesinin bir mücadeleye bağlı olmasıdır.

---

59 Alıntı Z. Sternhell'den, s. 105.

60 Bilgi zenginliğine rağmen, Sternhell'in analizini *(Ni droite ni gauche)* zayıflatan budur. Onun sunduğu tarih, materyalist ya da pozitivist bir görüşten her kopuşun olsa olsa faşizmin bir habercisi sayılabileceği, aşırı basit bir teleoloji çevresinde düzenlenmiş gibidir.

Rus Sosyal Demokrasisinde ortaya çıktığı biçimiyle "hegemonya" kavramı –ki, göreceğimiz gibi, onda da bir olumsallık mantığı varsayılmaktadır– bu açıdan bakıldığında çok daha az radikaldi. Toplumsal faillerin bir sınıf karakterine sahip olmaları *zorunluluğunu* ne Lenin ne de Troçki sorgulayabilirdi. Yalnızca Gramsci, Leninizmden türettiği "hegemonya" kavramını Sorel'den türettiği "blok" kavramıyla yeni bir sentez içinde bir araya getiren "tarihsel blok" kavramıyla, bu iki geleneği birleştirmiştir.

2

Hegemonya: Yeni Bir Politik Mantığın Zorlu Doğumu

Bu noktada, İkinci Enternasyonal'in özcü söyleminde ortaya çıkan çifte boşluk ile, aşamaların bu durumdaki yerinden-edilişi [dislocation] –ki hegemonya sorunsalı bu yerinden-edilişe verilen politik bir cevap olacaktır– arasındaki ilişkiyi aydınlatmak gerekiyor. Çifte boşluğun, hegemonik "dikiş"le[1] kıyaslanabilmesini sağlayan özelliklerini be-

1 Sık sık kullanacağımız "dikiş" kavramı psikanalizden alınmıştır. Lacancı teorinin bütününde örtük olarak işlev görse de kesin formülasyonu Jacques-Alain Miller'a aittir. ("Suture elemets of the logic of the signifier", *Screen*, Kış 1977/78, c. 18, no. 4, s. 24-34). Terim, öznenin kendi söyleminin zinciri temelinde üretimini belirtmek için yani, özne ile Başkası –simgesel olan– arasındaki, bu Başkasının tam bir bulunuş [presence -orada oluş] olarak kapanmasını önleyen uyuşumsuzluk temelinde kullanılır. (Özne ile Başkası arasındaki birleşme/bölünmeyi işleten *eşik* olarak bilinçdışının oluşumu buradan çıkar.) "Dikiş, öznenin kendi söylem zinciriyle ilişkisini adlandırır; orada bir dublör biçiminde, eksik olan öğe sıfatıyla rol aldığını göreceğiz. Zira orada eksik bulunduğunda, bütünüyle ve basitçe yok olmuş değildir. Genişleterek söylersek, dikiş: öğesi olduğu yapıyla genel bulunmama [o yapıda eksik olma – ç.n.] ilişkisini; çünkü yapı içinde yerini-almanın gerçekleştiğini [gerçekleştiği yeri – ç.n.] gösterir." (Miller, S. 25-6). Fakat bu eksiklik momenti işin yalnızca bir yanıdır. İkinci bir bakımdan, dikiş bir yerini-doldurmayı anlatır. Stephen Heath'in işaret ettiği gibi, "Dikiş sadece bir eksiklik yapısını değil, öznenin bir mevcudiyetini [availability], belli bir kapanmayı da adlandırır... Dolayısıyla Lacan'ın 'di-

lirleyerek işe başlayalım. İlk olarak, bu boşluk bir düalizm biçiminde ortaya çıkmaktadır: Onu kuran söylem, toplumsalın bir topografyası *içinde* farklı etkililik dereceleri belirlemeye değil, *her* topografik yapılanmanın içerme ve belirleme kapasitesini sınırlamaya çalışır. Buradan şöyle formülasyonlar doğar: "Altyapı her şeyi belirlemez, çünkü tarihte bilinç ya da iradenin de rolü vardır" ya da "genel teori somut durumları kapsamaz, çünkü her öngörünün morfolojik bir karakteri vardır". Bu düalizm, belirlenmemişin belirlenmemiş *olarak* tözleştirilmesi [hypostasis] yoluyla kurulur: Yapısal belirlemeye konu olmayan şeyler bu belirlemenin negatif tersi olarak anlaşılırlar. Düalizmi bir sınırlar ilişkisi yapan budur. Fakat daha yakından baktığımızda, bu cevabın yapısal determinizmden hiç de kopmadığını görürüz: Yaptığı şey bu determinizmin etkilerini sınırlamaktan ibarettir. Örneğin, hem toplumsal yaşamın ekonomik determinizmden kurtulan geniş alanları olduğunu, hem de etkilerinin görüldüğü sınırlı alanda ekonominin hareketinin determinist bir paradigmaya göre anlaşılması gerektiğini ileri sürmek pekâlâ olanaklıdır. Ne var ki bu argümanın belirgin bir sorunu vardır: Bir şeyin *mutlak olarak* belirlenmiş olduğunu söylemek ve onu belirlenmemişten ayıran açık seçik bir çizgi çekmek için, belirle-

---

kiş' terimini kendi kullanışının... ona bir 'sahte özdeşleşme' anlamını vermesi, onu 'imgeselin ve simgeselin işlevi' olarak tanımlaması... şaşırtıcı değildir... Sonuç açıktır: 'Ben' bir bölünmedir, ama yine de birleşmiştir; dublör yapıdaki bulunmayıştır, ama aynı zamanda da bir bütünleşme [coherence-birbirine yapışık olma] olanağı, yerini doldurmanın olanağıdır." (S. Heath, "Notes on Suture" *Screen*, s. 55-6). Dikiş kavramını politika alanına uyarlarken, işte bu ikili hareketi vurgulamaya çalışacağız. İçinde işledikleri alanlar toplumsalın açıklığıyla, bütün gösterenlerin nihaî sabitsizliğiyle belirlendiği ölçüde, hegemonik pratikler dikişleyicidirler. Bu özgün eksiklik, tamamen, hegemonik pratiklerin yerini doldurmaya çalıştıkları şeydir. Bütünüyle dikişlenmiş bir toplum, bu yerini-doldurmanın nihaî sonuçlarına vardığı ve dolayısıyla kendisini kapalı bir simgesel düzenin saydamlığıyla özdeşleştirmeyi başarmış bir toplum olurdu. Göreceğimiz gibi, toplumsalın bu şekilde kapanması olanaksızdır.

menin *özgüllüğünü* saptamak yeterli değildir; bu belirlemenin *zorunlu karakterde* olduğu da ileri sürülmelidir. Bu nedenle, varsayılan düalizm sahte bir düalizmdir: İki kutbu aynı düzeyde değildir. Belirlenmiş olan, kendi özgüllüğünü zorunlu diye saptamakla, belirlenmemiş olanın çeşitlenmelerine sınır koymaktadır. Böylece belirlenmemiş olan, belirlenmiş olanın bir *eklentisi*[2] durumuna indirgenmektedir.

İkincisi: Daha önce gördüğümüz gibi, bu görünüşteki düalizm, yapısal belirlemenin parçalanma yönündeki eğilimlere karşı burada ve şimdi mücadele verilmesini sağlayacak bir politik mantık için gerekli temeli sağlamıyor oluşuna cevap vermektedir. Ne var ki böyle bir mantığın özgüllüğünün düşünülmesine izin veren tek zeminin de tablodan silinmiş olduğu hemen göze çarpmaktadır: Teorik olarak belirlenebilir bütün özgüllükler altyapı alanına ve sonuç olarak sınıf sistemine gönderildiğinden, herhangi bir başka mantık, olumsal çeşitlenmenin genel alanında gözden yiter ya da irade veya etik karar gibi bütün teorik belirlemelerin dışında kalan şeylerle ilişkilendirilir.

Nihayet *üçüncüsü*: İkinci Enternasyonal'in söyleminde toplumsal faillerin *sınıf* birliği, gittikçe zayıflayan bir ayna oyununa dayanıyordu: Ekonomik parçalanma sınıf birliğini oluşturamıyor ve bizi politik yeniden-düzenlemeye gönderiyordu; fakat politik yeniden-düzenleme de toplumsal faillerin zorunlu sınıf karakterini temellendiremiyordu.

---

2 Jacques Derrida'nın "eklentinin mantığı" üzerine söyledikleri anlamında. "Belirlenmiş"in özgüllüğü ile zorunluluğu arasındaki bağ koparılırsa, kuşkusuz, "belirlenmemiş" eklentisi ortadan kalkar. Sorel'in mitindeki durumun bu olduğunu gördük. Ne var ki, bu durumda düalizmin ortaya çıkmasını olanaklı kılan tek zemin de ortadan kalkmaktadır.

Birleşik gelişme ve olumsallık mantığı

Şimdi İkinci Enternasyonal'in teorik söylemindeki bu yarılmaları hegemonya kavramının dikişlemeye çalışacağı yerinden-oluşlarla karşılaştıralım. Perry Anderson[3] hegemonya kavramının Rus Sosyal Demokrasisi içinde ortaya çıkışını –Komintern teorisyenleri kavramı oradan aldılar ve Gramsci'ye de onlar aracılığıyla ulaştı– incelemiştir ve araştırmasının sonuçları açıktır: Hegemonya kavramı, Plekhanov'un "aşamacı" anlayışına göre tarihin normal bir gelişim göstermesi halinde olması gereken şeyin krize girmesiyle ortaya çıkmış bir boşluğu doldurmaktadır. Bu nedenle, bir görevin ya da bir tarihsel güçler topluluğunun hegamonize edilmesi, tarihsel olumsallık alanına aittir. Avrupa Sosyal Demokrasisinde asıl sorun, işçi sınıfı konumlarının dağılımı ve bu konumlar arasında Marksist teorinin varsaydığı birliğin parçalanması olmuştu. Burjuva uygarlığının olgunluk derecesi, kendi yapısal düzenini işçi sınıfının içine yansıtarak onun birliğini bozuyordu. Oysa Rusya bağlamında ortaya çıktığı biçimiyle hegamonya teorisinde, yeterince gelişmemiş bir burjuva uygarlığının sınırlılıkları işçi sınıfını kendi dışına çıkmaya ve kendisinin olmayan görevleri üstlenmeye zorluyordu. O zaman da sorun, artık sınıf birliğini sağlamak değil, burjuvazinin kendi görevlerini üstlenmekteki yapısal zayıflığının olumsallığın doğuşuna yol açtığı bir tarihsel zeminde, işçi sınıfı mücadelesinin politik etkililiğini en üst düzeye çıkarmak oluyordu.

"Hegemonya" kavramının ortaya çıkmasını sağlayan adımların nasıl yapılandırıldığını inceleyelim. Plekhanov ve Axelrod'un yazılarında "hegemonya" terimi, Rus burjuvazisinin politik özgürlük için "normal" olarak verdiği

3 P. Anderson, s. 15 ve devamı.

mücadeleyi başarıya ulaştırmaktaki güçsüzlüğünün, işçi sınıfını bu özgürlüğü elde etmek üzere kararlılıkla müdahale etmeye zorladığı süreci betimlemek için kullanılıyordu. Dolayısıyla görevin sınıf doğası ile onu yerine getiren tarihsel fail arasında bir yarılma vardı. Bu, boyutları hayli değişebilen –Plekhanov'da en küçük olan, Troçki'de ise en üst seviyeye varan– bir belirlenmemişlik alanı yaratıyordu. Fakat her durumda bu alan, çeşitli devrimci eğilimlerin birbirlerinden ayrıldıkları belirleyici nokta olmak durumundaydı. Rus Devrimi –Gramsci'nin deyişiyle "*Kapital*'e karşı" devrim– kendi stratejisini, hegemonya için mücadelenin karakteristiği olan belirlenmemişlik alanını en uç noktaya kadar genişleterek haklı çıkarmak zorundaydı. Sonuçta, bir *zorunlu iç* (sınıfın "normal" bir gelişimdeki görevlerine tekabül eden) ile bir *olumsal dış* (toplumsal faillerin, verili bir momentte üstlenmek zorunda oldukları, sınıf doğalarına yabancı görevler toplamı) arasında bir karşıtlık ortaya çıkıyordu.

Ortodoks paradigmanın bu tarihsel yerinden-oluşlarıyla Batı Avrupa örneğinde bulduklarımız arasında önemli farklar vardır. Her iki durumda da yerinden-olma bir *yerdeğiştirme* üretiyordu, ama bu yerdeğiştirme Batı Avrupa'da ekonomik düzey ile politik düzeyin aynı sınıf içinde yerdeğiştirmesi anlamına geliyorken, bunun Rusya'da vardığı boyutlar çok daha büyüktü, çünkü yerdeğiştirme farklı sınıflar arasında meydana geliyordu. Batı Avrupa söz konusu olduğunda –ulusal durumların çeşitliliğini *aşamaların* yerinden-edilmesi olarak ele alan Avusturya Marksizmi hariç– eşzamanlı bir paradigmanın yapısal momentlerinin dağılmasıyla [dissociation] karşılaşıyorduk. Böylece bu dağılmanın düşünülmesi, Rus Sosyal Demokrasisinde olduğu gibi bir anlatı [narrative] biçimini alamıyordu. Son olarak, diğer durumlarda yerinden-oluş ve paradigmanın krizi olumsuz

bir fenomen iken, Rusya'da olumlu bir fenomen haline geliyordu: Burjuva görevlerle burjuvazinin bu görevleri yerine getirme kapasitesi arasındaki uyumsuzluk, politik iktidara proletarya tarafından el konulması için bir sıçrama tahtasına dönüşüyordu. Aynı nedenle, yerinden-oluşun Avrupa'da aldığı biçimler, üstesinden gelinmesi gereken olumsuz kategorilere –geçicilik ve olumsallık– başvurularak kavramlaştırılabiliyorken, Rusya örneğinde yerinden-oluşlar kendilerini işçi sınıfının ilerlemesine izin veren olumlu konjonktürler –tarih sahnesine çıkmasının belli bir yolu– olarak ortaya koyduklarından, işçi sınıfı ile verili bir momentte üstlenmek zorunda olduğu yabancı görevler arasındaki yeni ilişki tipini karakterize etmek zorunlu hale geliyordu. Bu normal-dışı ilişkiye "hegemonya" dendi.

Şimdi Rus Sosyal Demokrasisinin söylemindeki hegemonik ilişkinin özgüllüğünü incelememiz gerekiyor. Gerçekte burada "hegemonya", bir ilişkiden daha fazlasını, çok farklı iki ilişki arasındaki gerilimin egemen olduğu bir *alanı* ifade eder: a) hegemonize edilen görev ile onun "doğal" sınıf faili arasındaki ilişki ve b) hegemonize edilen görev ile onu hegemonize eden sınıf arasındaki ilişki. Bu iki ilişkinin kesin olmayan kavramsal biçimler içinde birlikte varoluşu "hegemonya" terimine bir referans alanı vermek için yeterliyse de, bunların mantıksal eklemlenmelerinin kesin olarak belirlenmesi, "hegemonya"nın teorik bir kategoriye dönüştürülmesinin *olmazsa olmaz* koşuludur. Ne var ki bu durumda, dikkatli bir inceleme ile bu iki ilişkinin birbirine hiçbir noktada mantıksal olarak eklemlenmediği görülebilir.

Her şeyden önce, mutlakiyete karşı mücadelede, Rus Sosyal Demokrasisinin analizlerinden hiçbiri, burjuva görevlerin proletarya tarafından üstlenildiklerinde burjuva olmaktan çıkacaklarını akla getirmez. Sınıf kimliği üretim ilişkileri temelinde oluşturulur: Ortodoksiye göre, bu işçi sınıfı ile

burjuvazi arasındaki antagonizmanın içinde ortaya çıktığı ilksel [primary] yapıdır. Hareketi çelişkili olduğuna ve kendi kendisini ortadan kaldırmaya yöneldiğine göre, bu ilksel yapı kendisini bir anlatı gibi örgütlemektedir –buna *birinci anlatı* diyebiliriz. Bu anlatının yapılanışında, proleter ve kapitalist sınıflar tam kendilerine göre biçilmiş rolleri oynayan karakterleri, kapitalist gelişme yasaları da anlatının çatısını oluşturur. Ama bu olaylar dizisinin [history-tarih] berraklığı, bir anomalinin ortaya çıkmasıyla bozulur: Burjuva sınıfı kendi rolünü yerine getiremeyince, bu rolün diğer karakter tarafından üstlenilmesi gerekir. Bu rol ikamesine de *ikinci anlatı* diyebiliriz – Troçki'nin deyişiyle, sürekli devrim. Bu iki anlatı arasındaki yapısal ilişki nedir? Bunların eklemlenişinin birinci anlatının egemen olduğu bir teorik zeminde meydana geldiğini görebilmek için gereken tek şey strateji tartışmasına şöyle bir göz atmaktır. Üç yorum bu noktayı kanıtlamaya yeter: 1) İkinci anlatı, karakterlerin sahneye çıkış düzenini değiştirmez: Burjuvazi "kendi" görevlerini yerine getiremiyorsa, bu görevler zorunlu olarak proletaryaya geçer – gerçi bu aktarımın zorunluluğu ancak, birinci anlatının düzeyinde oluşturulan evrimci şemanın bütünü veri kabul edildiği takdirde belirgindir. 2) Görevlerin sınıfsal doğası, bunları üstlenen sınıfa göre değişmez – demokratik görevler, bunların tarihsel faili işçi sınıfı olduğunda bile burjuva kalır. 3) Toplumsal faillerin kimliklerini birinci anlatıdaki yapısal konumları belirler. Demek ki iki anlatı arasında eşit olmayan bir ilişki vardır: Hegemonik ilişkiler sınıf ilişkilerine *eklenirler*. Saussure'ün bir ayrımını kullanarak, sınıf ilişkileri *dil olgularıyken* [langue] hegemonik ilişkilerin her zaman *söz olguları* [parole] olduğunu söyleyebiliriz.

Hegemonik görevin ve onu gerçekleştiren faillerin anlam ve kimliği, yukarıda açıklandığı gibi, tümüyle (a) ilişkisi

içinde yer almaktadır. Demek ki (b) ilişkisinin iki bileşeni arasındaki ilişki ancak bir *dışsallık* ilişkisi olabilir. Ama bir dışsallık ilişkisi iki bakımdan ele alınabilir: Bir *dışsallık* ilişkisi olarak ve bir dışsallık *ilişkisi* olarak. Birincisi hiçbir zorluk yaratmaz: Bir ilişki, bileşenlerinin kimliği tamamen ilişkinin dışında kurulmuşsa, bir dışsallık ilişkisidir. İlişki momentine gelince, tam bir dışsallık ilişkisi olabilmesi için ona hiçbir kavramsal özgüllük yüklenememesi gerekir. (Aksi halde bu özgüllük yapısal olarak tanımlanabilir bir moment haline gelirdi. Bu da onun sınıfı o sınıf olarak oluşturan diğer yapısal momentlerle eklemlenme biçimlerinin özel bir teorisini gerektireceğinden, sınıfın kimliği kaçınılmaz olarak değişmiş olurdu.) Başka bir deyişle, dışsallık ilişkisi *ancak katıksız* olumsallık olarak düşünülebilir. Bu, İkinci Enternasyonal'in söylemindeki sahte düalizmin niçin aynı nedenlerle hegemonya teorisinde yeniden üretildiğini açıklamaktadır. (a) ilişkisi ile (b) ilişkisi kavramsal olarak eklemlendirilemez, çünkü ikinci ilişki herhangi bir pozitif kavramsal özgüllüğe sahip olmayıp, kendi dışında oluşmuş failler arasındaki ilişkilerin olumsal olarak değişen zeminine indirgenmektedir. Ama denebilir ki, Rus Sosyal Demokrasisi içinde, Plekhanov ve Axelrod'dan Lenin ve Troçki'ye uzanan, pozitif ve giderek karmaşıklaşan bir hegemenya teorisi vardı! Bu doğrudur, ama bizim argümanımıza karşı bir itiraz oluşturmaz. Çünkü bu pozitiflik ve karmaşıklık, sınıflar arasındaki hegemonik ilişkileri olanaklı kılan *durumlar tipolojisine* ve verili bir konjonktürde hareket eden toplumsal gruplar arasındaki *ilişkiler çeşitliliğine* ilişkindir. Fakat, *hegemonik bağlantının kendisinin özgüllüğü* hiçbir zaman tartışılmaz, daha doğrusu, onu görünmez kılan ince bir el çabukluğu devreye girer.

Bu el çabukluğunun nasıl işlediğini görmek için, "normal" gelişme biçimlerinin tarihin seyrine egemen olduğu

ve hegemonik momentin açıkça marjinal bir yer tuttuğu yaklaşımlar (işçi sınıfının müdahalesini, burjuvaziyi kendi görevlerini yerine getirmeye zorlamanın bir aracı olarak gören Plekhanov'un durumu budur) üzerinde değil de, hegemonik bağlantının özgüllüğünü görünmez kılmanın görece daha zor olduğu, hegemonik görev aktarımının devrimin esasını oluşturduğu diğer yaklaşımlar üzerinde odaklanmak daha uygun olur. Bunun en açık örneği Troçki'nin metinleridir, çünkü bu metinlerde Rusya'nın gelişiminin özgüllükleri Batı Avrupa kapitalizminin izlediği yola karşıt olarak çok fazla vurgulanır. Bilindiği gibi Troçki, 1905 Rus Devrimi'nden önce ve sonra yayımlanan birçok yazısında,[4] çarlığın çöküşünü izleyecek bir burjuva-demokratik cumhuriyet perspektifine –Menşevikler bunu savunuyordu– ve reformlarını burjuva-demokratik bir çerçevenin dışına taşırmayacak bir işçi ve köylü hükümeti nosyonuna –Bolşevikler de bunu savunuyordu– karşı, sosyalizme doğrudan geçişi üstlenecek bir işçi-sınıfı hükümeti olanağını öne çıkarıyordu. Bu olanak Rusya'nın tarihsel gelişiminin özgüllüklerinde vardı: Burjuvazinin ve kent uygarlığının zayıflığı; sınıflardan özerkleşen askerî-bürokratik bir aygıt olarak devletin orantısız büyümesi; "geriliğin avantajı"nın sonucu olarak, gelişmiş kapitalizm biçimlerinin de bulunması; kendisini karmaşık bir sivil topluma bağlayan geleneklerin yokluğuna dayalı olarak, Rus proletaryasının tazeliği, vb. Burjuvazi mutlakiyete karşı mücadelenin tarihsel görevlerini üstlenmek için çok geç kalmış olduğundan, proletarya bunları gerçekleştirecek kilit fail durumuna geliyordu. Aşamacı paradigmadaki bu yerinden-duş ve sonuçta ortaya çı-

4 Troçki'nin sürekli devrim tezinin önceki formülasyonu üzerine, bkz. A. Brossat, *Aux origines de la revolution permanente: la pensée politique du jeune Trotsky*, Paris, 1974 ve Michael Löwy, *The politics of Combined and Uneven Development*, Londra, 1981, ikinci bölüm.

kan hegemonik aktarımın ikame edilmesi, Troçki'nin devrim teorisinin ekseninin ta kendisiydi.

Devrim olanağının kendisi onun çevresinde döndüğüne göre, hegemonik ilişkiye bundan daha büyük bir merkezîyet atfedilemez gibi görünecektir. Ne var ki, bu merkezîliğin Troçki'nin söyleminde aldığı biçime daha yakından bakmamız gerekiyor. Troçki'nin analizi iki temel noktada, katı sınıf indirgemeciliğine –yani (a) ilişkisinin zorunlu karakterine– direnir görünen toplumsal ilişkiler özgüllüğüyle karşı karşıya gelir ve Troçki iki noktada da teoriyi bu özgüllüğü belirleyecek şekilde ilerletmekten kaçınır. Birinci nokta, burjuvazinin yapısal zayıflığı ile Rus toplumunun tarihsel biçimlenişinde devletin oynadığı istisnai rol arasındaki karşılıklı ilişkilerle ilgilidir. Kaba ekonomist bakış açısından hareketle, devlete böyle bir önem bahşetmenin onu sınıf temellerinden koparmak olacağında ısrar eden Bolşevik tarihçi Pokrovsky'nin teorik meydan okumasıyla karşılaştığında Troçki, devletin değişik kapitalist formasyonlardaki görece özerkliğinin teorik bir analiziyle cevap vermeyi başaramaz; bunun yerine, teorinin griliğine karşı hayatın yeşilliğine başvurur: "Yoldaş Pokrovsky'nin düşüncesi, yaşayan tarihsel güçlerin yerine koyduğu katı toplumsal kategorilerin cenderesi içine sıkışıp kalmıştır... 'Özel durumlar'ın olmadığı yerde tarih yoktur, sadece bir çeşit sahte-materyalist geometri vardır. Bu durumda, ekonomik gelişmenin yaşayan ve değişen maddesini incelemek yerine, görünürdeki birkaç belirtiye dikkat etmek ve bunları birkaç hazır klişeye uygulamak yeterli olmaktadır."[5] Böylece, devletin toplumsal sınıflardan özerkleşmesinin oluşturduğu "özel durum", etkilerini daha baştan şiddetle sınırlayan bir zemine yerleştirilmiş olur: Şimdi artık, fazlasıyla olgusal bir düzene ait ve bir

5 L. Troçki, 1905, Londra, 1971, s. 333, 339.

öykü halinde toparlanabilecek –Troçki'nin analizindeki egemen anlatı tonu buradan gelir– fakat kavramsal olarak kavranamayacak *koşullarla* ilgilenmekteyizdir.

Bütün toplumsal belirlemelere de aynı şey uygulanmış olsaydı, bunun mutlaka olumsuz olması gerekmezdi; çünkü o zaman Troçki, ekonominin son kertede bütün diğer toplumsal ilişkileri belirlemeyi başardığı süreçleri –Rusya'nın özgüllükleriyle aynı düzeyde– anlatmak zorunda olurdu. Ama Troçki böyle yapmaz; "özgüllükler"in bir anlatımı varsa da, bütün kapitalist toplumsal formasyonlarda ortak olduğu düşünülen durumlar anlatısal bir uygulamaya konu edilmez. Ekonominin tarih süreçlerini son kertede belirlemesi Troçki için, Pokrovsky'ninki kadar tarih-dışı bir düzeyde ve dogmatik bir tarzda kurulan bir şeydir. Bir "özler" düzeni kaçınılmaz olarak bir "koşullar" düzeniyle karşılaşır ve her ikisi de aynı toplumsal failler içinde yeniden-üretilir. Bunlarda tarihsel çeşitlenmeye konu olan şey, kendilerini normal bir paradigmadan saptıran karakteristikler toplamına indirgenir – Rusya'da burjuvazinin zayıflığı, proletaryasının tazeliği, vb. Bununla birlikte, bu "özel durumlar" hiçbir şekilde paradigmayı geçersiz hale getirmez: Paradigma, toplumsal failler asıl kimliklerini ona ilişkin olarak tanımladıkları sürece ve "özel durumlar" kendilerini sadece "özler" düzeyinde önceden saptanmış sınıfsal hedeflere ulaşılmasında ampirik avantajlar ya da dezavantajlar olarak sundukları sürece, etkilerini üretmeye devam eder.

Bu durum, Troçki'nin analizinin indirgemeci sınıf anlayışının sınırlarına vardığı ikinci temel noktada, yani hegemonya analizinde, açıkça ortaya çıkmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi –ki bu Troçki'nin analizi için de geçerlidir– bir tarihsel görevin "doğal" sınıf faili ile onu gerçekleştiren somut fail arasında bir yarılma vardır. Ama yine gördük ki, bu yarılma bir görevin sınıf doğasını onu üstle-

nen faile göre değiştirmez. Dolayısıyla fail, üstlendiği görevle *özdeşleşmez*; o görevle ilişkisi durum muhasebesi düzeyinde kalır – çağ boyutunda "durumlar" söz konusu olsa bile. Görevin yarılması, o görevin doğasını etkilemeyen ampirik bir fenomendir; failin görevle bağlantısı da ampiriktir, böylece failin kimliğinin "içi" ile "dışı" arasında sürekli bir ayrılık gelişir. Troçki'de bir an için bile, kitlelerin demokratik ve mutlakiyete-karşı kimliğinin farklı sınıfların eklemleyebilecekleri özgül bir özne konumu oluşturduğu ve sınıfların böyle yapmakla kendi doğalarını değiştirmiş olacakları fikrine rastlamayız. Yerine getirilmeyen demokratik görevler basitçe, işçi sınıfının kendi sınıfsal hedeflerine ulaşmasında bir sıçrama tahtasıdır. Bu şekilde, yalnızca hegemonik bağlantının özgüllüğünün sistematik olarak büyüyle yok edilmesinin (olgusal ya da koşulsal karakteri bütün kavramsal yapılandırmalardan kurtulduğuna göre) değil, bu yok oluşun göze çarpmamasının da koşulları yaratılmış olur. Gerçekten, hegemonik ilişkinin bir ayarlamalar ve yeniden-düzenlemeler *anlatısına*, tekrarlama ilkesi altında toplanamayacak bir sıralanışa sokulması, bu anlık kavramsal varoluşa bir *anlam* verir gibidir. Böylece, Rusya'nın özgüllüklerinin ele alındığı tarihsel-anlatısal biçim muğlak bir rol oynar: Bir yandan bu özgüllükleri koşulsal olanın zeminine hapseder, ama diğer yandan, bunların bir anlatının zayıf biçimi içinde de olsa düşünülebiliyor olmaları kendilerine bir örgütlenme ilkesi, belli bir *söylemsel varoluş* kazandırır. Ne var ki bu çok kısa ömürlü bir varoluştur, zira hegemonya efsanesi çok çabuk sona erer: Hem Troçki'ye hem de Lenin'e göre, Avrupa'da bir sosyalist devrim patlak vermedikçe, gelişmiş sanayi toplumlarının muzaffer işçi sınıfları Rus devrimcilerinin yardımına koşmadıkça, bir Sovyet devletinin yaşamasını sağlayabilecek hiçbir özgüllük yoktur. Rusya'da aşamaların yerinden-edil-

mesinin "normal-dışılığı", burada Batı'nın "normal" gelişimi ile bağlantılanır; "ikinci anlatı" dediğimiz şey "birinci anlatı"yla yeniden bütünleştirilir; "hegemonya" hızla sınırlarına ulaşır.

"Sınıf ittifakları": Demokrasi ile otoriter rejim arasında

Hegemonik bağlantının bu şekilde, faillerin sınıf kimliklerinin dışındaki bir şey olarak kavranması, kuşkusuz Troçkizm'e özgü olmayıp, bütün Leninist geleneği karakterize eder. Leninizm'e göre hegemonya, bir *sınıf ittifakı* içinde *politik önderlik* getirir. Hegemonik bağlantının politik karakteri esastır, bu da bağlantının kurulduğu zeminin toplumsal faillerin oluşturulduğu zeminden farklı olması anlamına gelir. Üretim ilişkileri alanı sınıf oluşumunun özgül zemini olduğundan, sınıfların politik alandaki varoluşları ancak *çıkarların temsili* olarak anlaşılabilir. Sınıflar, onları temsil eden partileri aracılığıyla, bir sınıfın önderliği altında, ortak bir düşmana karşı bir ittifak içinde birleşirler. Fakat bu koşulsal birlik ittifaka katılan sınıfların kimliğini etkilemez, çünkü onların kimliği sonuçta birbirleriyle hiç bağdaşmayan "çıkarlar" çevresinde oluşmuştur ("birlikte vur, ama ayrı yürü"). Toplumsal faillerin "çıkarlar" biçimi içinde rasyonalist biçimde kavranan kimliği ile temsil araçlarının temsil edilene ilişkin saydamlığı, kurulacak hegemonik bağlantının dışsallığını sağlayan iki koşuldur. Komünist militanın çok tipik bir biçimde kendisini içinde bulduğu paradoksal durumların temelinde bu dışsallık yatıyordu. Çoğunlukla demokratik özgürlükler için mücadelenin öncülüğünü yaptığı halde kendisini bu özgürlüklerle özdeşleştiremiyordu, çünkü "burjuva-demokratik" aşama tamamlandığında onları ilk ortadan kaldıran yine kendisi olacaktı.

Bu noktada, Leninist söylemde hegemonyanın merkezliğinden kaynaklanan çelişkili etkileri ve muğlaklığı hesaba katmak önemlidir. Hegemonya kavramı bir yandan kuşkusuz Leninist geleneğin daha otoriter ve olumsuz eğilimleriyle birleşir, çünkü kitleler içinde önderlik eden ve edilen kesimler arasında belirgin bir ayırım varsayar. (Politik önderlik ile toplumsal temel arasında tam bir uyuşum olmasının, hegemonik-yeniden düzenlemeye gerek bırakmadığı Kautskyci ortodoksinin devrim stratejisinde elbette böyle bir ayrım yoktur.) Fakat diğer yandan hegemonik ilişki, İkinci Enternasyonal geleneği içinde yer alan herhangi bir şeyden *potansiyel olarak* daha demokratik bir politika anlayışını gerektirir. Sınıfçı ekonomizme göre farklı aşamalara tekabül etmesi gereken görev ve talepler şimdi aynı tarihsel konjonktür içinde birlikte var olmaktadırlar. Bu ise, bir antagonizma ve kopuş noktaları çoğulluğunun, içinde bulunulan anda politik bakımdan geçerli olduğunu kabul etmek demektir; öyle ki, devrimci meşruiyet artık işçi sınıfının tekelinde değildir. Böylece, kitleleri egemen kesimlerden ayıran çizgi sınıf sömürüsüne paralel olmadığına göre, "kitleler" ile "sınıflar" arasında bir yapısal yerinden-oluş meydana gelir. Marksizm, birleşik ve eşitsiz gelişme kavramıyla, toplumsal mücadelelerin doğası konusundaki anlayışını daha karmaşık hale getirmesine olarak tanıyan bir zemine ilk kez kavuşmuş olur.

Öyleyse, sosyalist politik pratik içinde her zamankinden daha öncücü ve anti-demokratik bir anlayışın ortaya çıkışının, tam da kitle mücadelesinin demokratik boyutunun genişletilmekte olduğu momente rastlaması paradoksunu nasıl açıklayacağız? Çok basit olarak, Marksizmin işçi sınıfına verdiği ontolojik ayrıcalığın, kitle hareketinin toplumsal temelinden politik önderliğine aktarılması olgusuyla. Leninist anlayışta işçi sınıfı ve onun öncüsü, sınıf kimliklerini

hegemonik pratiklerin politik olarak yeniden düzenledikleri demokratik taleplerle kaynaştırarak dönüştürmezler; bunun yerine, bu talepleri aşamalar olarak, kendi sınıf hedeflerinin izlenmesinde geçici ama zorunlu adımlar olarak görürler. Bu koşullar altında "öncü" ile "kitleler" arasındaki ilişkilerin ağırlıkla dışsal ve manipülatif bir karaktere sahip olması kaçınılmazdır. Böylece, kendisini "işçi sınıfının nesnel çıkarları" ile özdeşleştirmeyi sürdüren bir öncünün, demokratik talepler çeşitlenip kitle mücadeleleri alanı karmaşıklaştıkça, kendi kimliği ile önderlik etmeye çalıştığı kesimlerin kimliği arasındaki mesafeyi daha da açması gerekir. Katı sınıfçı bir anlayış söz konusu olduğunda, kitle hareketinin demokratik potansiyelinin artması gittikçe daha otoriter bir politika izlenmesine neden olur. Kitle mücadelelerinin demokratikleşmesi sınıf sınırlarını aşan kopuş noktalarının çoğalmasına bağlıyken, politik otoriter rejim, sınıf hegemonyasının gerekliliğine temel oluşturmak üzere kitle hareketleri içinde önderlerle önderlik edilenler arasında bir ayrım yapıldığı momentte ortaya çıkar. Eğer bu ayrım bütün hareketin paylaştığı hedefler için mücadelede daha büyük bir pratik öz-örgütlenme kapasitesi kazanma gereğine dayansaydı, sonuçların mutlaka otoriter olması gerekmezdi. Ama gördüğümüz gibi, ayrım çok farklı terimlerle ortaya konmaktadır: Bir kesim tarihin temelinde yatan hareketi *bilmekte*, dolayısıyla kitleleri bir bütün halinde birleştiren taleplerin geçici karakterde olduğunu da bilmektedir. İşçi sınıfına atfedilen merkezîlik pratik bir merkezîlik değildir; *epistemolojik* bir ayrıcalığın zemini de olan *ontolojik* bir merkezîliktir: "Evrensel" sınıf olarak proletarya –daha doğrusu onun partisi– bilimin emanetçisidir. Bu noktada, sınıf kimliği ile kitlelerin kimliği arasındaki ayrılık sürekli hale gelir. Bu otoriter rejime yönelme *olanağı*, bir bakıma, Marksist ortodoksinin başlangıcından beri, yani sı-

nırlı bir aktörün –işçi sınıfının– "evrensel sınıf" statüsüne yükseltildiği noktadan beri vardı. İkinci Enternasyonal teorisyenlerinden hiçbiri bu otoriter doğrultuda ilerlemediyse, bunun nedeni, onlara göre işçi sınıfının politik merkezîliğinin diğer toplumsal tabakaların proleterleşmesiyle çakışmak zorunda olması, böylece *sınıf* ile *kitleler* arasında bir ayrılığa olanak kalmamasıydı. Bununla birlikte, otoriter rejime yönelmenin kaçınılmaz hale gelmesi için gereken tek şey, işçi sınıfının politik merkezîyeti bir ilke olarak *klasik terimlerle* korunurken, iktidara el koymanın işçi sınıfından daha geniş kitlelerin bir eylemi olarak kavranmasıydı.

Şimdi argümanımızın çeşitli halkalarını bir araya getirelim. Hegemonya kavramının kapsadığı iki ilişki –hegemonize edilen görevle onu hegemonize eden sınıf arasındaki ilişki ve hegemonize edilen görevle onun "doğal" faili olan sınıf arasındaki ilişki– arasındaki gerilimin neden hiçbir zaman geçerli bir kavramsal eklemlenmeyle ortadan kaldırılamayacağı açıklık kazandı. İşçi sınıfının birliğinin ve kimliğinin ekonomist aşamacılık zemininde –onu bir "evrensel sınıf" olarak oluşturabilecek tek zeminde– korunabilmesinin koşulu, hegemonize edilen görevlerin hegemonik sınıfın kimliğini dönüştürmeyip onunla sadece dışsal ve olgusal bir ilişkiye girmesiydi. Dahası, bu ilişkinin dışsal olduğunu ileri sürmenin tek yolu, hegemonize edilen görevle onun "doğal" sınıf faili arasındaki bağı sıkılaştırmaktı. Dolayısıyla hegemonik ilişkilerin zemini özünde pragmatik söylemler zeminiydi. Leninizmin ve Komintern'in Marksizme getirdiği bütün terminolojik yenilikler askerî terminolojiden alınmıştır (taktik ittifak, stratejik çizgi, şu kadar adım ileri bu kadar adım geri); bunların hiçbiri, Gramsci'nin daha sonra tarihsel blok, bütünsel devlet gibi kavramlarla değineceği, toplumsal ilişkilerin kendi yapılanışına atıfta bulunmaz.

Hegemonya kavramının kapsadığı iki ilişki arasındaki gerilim, demokratik ve otoriter hegemonya pratikleri arasında var olduğunu saptadığımız muğlaklıktan ayrı bir şey değildir. Bir hegemonik sınıf ile bir demokratik görev ya da talep arasındaki ilişki ancak, bu görev farklı bir sınıfa ve evrimci bir paradigma içindeki zorunlu bir aşamaya bağlandığı sürece dışsal, manipülatif bir karakter kazanır. Bunun tersine, demokratik potansiyel de ancak bu bağ koparıldığı ve kitleler içinde önderlerle önderlik edilenler arasında katı bir ayrım yapılmasına olanak veren koşullar ortadan kalktığı takdirde geliştirilebilir. Bu noktada, bu ilk başta ortaya çıkan muğlaklığın demokratik ya da otoriter hegemonya pratiği içinde giderilmesini sağlayacak koşulların neler olduğunu ortaya koymamız gerekiyor.

Demokratik pratik. İşaret ettiğimiz gibi, hegemonik yeniden-düzenleme zemini sosyalist politik pratiğin demokratik anlamda genişlemesi ve derinleşmesi için bir potansiyel taşımaktadır. Hegemonya olmadıkça, sosyalist pratik yalnızca işçi sınıfının talep ve çıkarları üzerinde odaklanabilir. Fakat aşamaların yerinden-oluşu işçi sınıfını bir *kitle* zemini üzerinde hareket etmeye zorladığı ölçüde, onun da sınıf gettosunu terk etmesi ve kendisini kendi ötesine uzanan bir antagonizmalar ve talepler çokluğunun eklemleyicisi haline getirmesi gerekir. Bütün söylediklerimizden açıkça ortaya çıkmaktadır ki, öncücü manipülasyondan ve sınıf hegemonyası ile demokratik görevler arasındaki ilişkinin dışsal bir şekilde anlaşılmasından kaçınan demokratik bir kitle pratiğinin derinleştirilmesi ancak, bu görevlerin zorunlu bir sınıf karakterine sahip olmadıkları kabul edildiği ve aşamacılık tamamıyla terk edildiği takdirde sağlanabilir. Demokratik görevlerin burjuva bir aşamaya bağlı oldukları görüşünü bir yana bırakmak zorunludur – sosyalizmle demokrasinin birbirine kalıcı bir biçimde eklemlenmesini önleyen en-

gel ancak o zaman ortadan kalkacaktır. Bundan dört temel sonuç çıkar. Birincisi sınıfların kendi üzerlerine aldıkları hegemonik görevler onların kimliklerini dönüştürür: İç ile dış arasındaki katı ayrım çizgisi ortadan kalkmıştır. İkincisi, kitlelerin demokratik talepleri zorunlu sınıf karakterlerini kaybettikleri için, hegemonya alanı artık, sınıflar arasındaki sıfır-toplam oyunu gereğince her sınıfın kendi etkisini azamiye çıkarmasını gerektirmez. "Sınıf ittifakı" nosyonu da artık açıkça yetersiz kalmaktadır, çünkü hegemonya, rasyonalist bir tarzda, önceden oluşmuş faillerin "çıkar"larının çakışmasını değil, bizzat toplumsal faillerin kimliklerinin kurulmasını varsayar. Üçüncüsü, "temsil etme" denen şey temsil edilenin doğasını değiştirdiğine göre, politika alanı artık "çıkarların temsil edilmesi" olarak görülemez. (Gerçekte, saydamlık olarak temsil etme nosyonunun kendisi savunulamaz duruma gelir. Aslında burada sorgulanan şey, temel/üstyapı modelinin kendisidir.) Son olarak, toplumsal faillerin kimlikleri artık tek başına üretim ilişkileri içindeki yerleri tarafından belirlenmediği ve birçok özne konumu arasındaki kararsız bir eklemlenme durumuna geldiği ölçüde, zımnen meydan okunan şey toplumsal faillerle sınıflar arasındaki özdeşliktir.

Otoriter pratik. Burada koşullar tersine döner. Her talep ya da görevin sınıf doğası a priori sabit olmak zorundadır. Burjuva-demokratik talepler, küçük burjuva talepler, vb. vardır ve bunların birbirlerine göre ne ölçüde ilerici oldukları, her konjonktürü geleneksel aşamalar modelinin çerçevesi içinde ve bu aşamaların eşitsiz bileşimlerinin ortaya çıkardığı değişiklikler bakımından analiz eden bir politik hesaplama yoluyla saptanır. İşçi sınıfının hegemonik görevleriyle sınıf kimliği arasında tam bir ayrım vardır. Askerî politika anlayışı bütün politik hesaplama sahasına egemendir. Fakat gerçek işçi sınıfı kendi "tarihsel çıkarlar"ıyla tam ola-

rak özdeşleşmekten elbette uzak olduğundan, sınıfın maddîliği ile onun "gerçek kimliğini" temsil eden politik kerte arasındaki kopukluk sürekli hale gelir. Bu ayrım çizgisi Lenin'in *Ne Yapmalı*'sından Komünist partilerin Komintern içindeki Bolşevikleşmelerine kadar, giderek katılaşır ve Komünist politikanın otoriter rejime yönelmesinde kendisini gösterir. Bu yönelimi kaçınılmaz kılanın ne olduğunu aydınlatmak önemlidir. İşçi sınıfının sosyalist belirleniminde politik aracılığın gerekli olduğunu reddetmeye çalışmıyoruz; buna sınıfın kendiliğinden sosyalist belirlenimi mitine dayanan bir işçicilikle karşı çıkmaya ise hiç mi hiç çalışmıyoruz. Ne var ki belirleyici olan, bu politik bağlantının doğasının *nasıl* anlaşıldığıdır; Leninizmin ise, herhangi bir zorunlu tarih yasası tarafından önceden belirlenmemiş bir kitle kimliğini mücadele yoluyla kurmak için hiçbir çaba göstermediği açıktır. Tersine, Leninizm sınıfın yalnızca aydınlanmış öncünün erişebileceği bir "kendi için"i olduğunu iddia eder – dolayısıyla işçi sınıfına karşı tutumu tamamen pedagojiktir. Otoriter politikanın kökleri bilimle politikanın bu iç içe geçmesinde yatar. Bunun bir sonucu olarak, partiyi sınıfın –elbette et ve kemikten oluşan sınıfın değil, onun "tarihsel çıkarlar"ının oluşturduğu özün [entelechy]– temsilcisi olarak ele almakta artık herhangi bir sorun yoktur. Demokratik hegemonya pratiğinin temsil etme sürecinin saydamlığını gittikçe daha fazla sorgulamasına karşılık, otoriter pratik temsil etme ilişkisinin temel politik mekanizma haline gelmesinin temelini atmıştır. Her türlü politik ilişki bir kez temsil etme ilişkisi olarak kavranınca, gittikçe artan bir ikamecilik sınıftan partiye (proletaryanın nesnel çıkarlarının temsil edilmesi) ve partiden Sovyet Devletine (Komünist hareketin dünya çapındaki çıkarlarının temsil edilmesi) doğru yayılmaya başlar. Askerî bir sınıf mücadelesi anlayışı böylece eskatolojik bir epikle son bulur.

Gördüğümüz gibi, sınıf birliğinin bu şekilde politik alana aktarılmasının kökleri İkinci Enternasyonal ortodoksisine kadar uzanmaktadır. Kautskycilikte olduğu gibi Leninizmde de politik momentin kurucu karakteri üstyapılara daha büyük bir rol verilmesini gerektirmez; çünkü partiye bağışlanan ayrıcalık "topograafik" değil "epistemolojik"tir: Toplumsal ilişkilerin yapılanışında politik düzeyin etkisine değil, belli bir sınıf perspektifinin bilim üzerindeki tekeline dayanır. Bu tekel, teorik bir düzeyde, kapitalizmin görülür eğilimleri ile onun temelinde yatan evrim arasındaki yarılmanın aşılacağını garanti ediyordu. Kautsky'cilikle Leninizm arasında önemli bir fark bulunur: Kautskyciliğe göre yarılma tamamen geçici ve sınıfa içselken ve aşılma süreci kapitalist gelişmenin içsel eğilimlerinde yatıyorken, Leninizme göre yarılma "sınıf" ile "kitleler" arasındaki, emperyalist çağda politik mücadelenin koşullarını sürekli olarak tanımlayan bir yapısal yerinden-oluşun zemini niteliğini taşır.

Bu son nokta belirleyicidir: Dünya kapitalist sisteminin gelişiminin ortaya çıkardığı koşullarla bağlantılandırıldıkları için, hegemonik görevler Komünist stratejide gittikçe daha fazla merkezî duruma gelirler. Lenin'e göre dünya ekonomisi sadece ekonomik bir olgu değil, politik bir gerçekliktir: Bir emperyalist zincirdir. Bu zincirin kırılma noktaları, üretim ilişkileriyle üretim güçleri arasındaki karşıtlık açısından en gelişmiş halkalarda değil, çelişkilerin en çok biriktiği ve –ortodoks görüşte değişik dönemlere ait– eğilim ve antagonizmalarm kopuşsal bir birlik halinde en çok toplandığı halkalarda ortaya çıkar.[6] Ama bu, devrim sürecinin

6 Doğada da tarihte de hiçbir mucize yoktur; fakat tarihteki bütün ani dönüşler, ki bu bütün devrimler için geçerlidir, öyle bir içerik zenginliği sunar, mücadele biçimlerinin ve rakip güçlerin sıralanışının öyle beklenmedik ve özgül bileşimlerini sergiler ki bütün bunlarda halktan insanlara mucize gibi görünecek çok şey olur... Devrimin başarısının bu kadar çabuk ve –görünüşte, ilk yüzeysel bakışta– bu kadar radikal olmasının tek nedeni, çok ender rastlanır bir tarihsel durum

ancak benzeşmez öğelerin politik bir eklemlenmesi olarak anlaşılabileceği anlamına gelir: Sınıflar arasındaki basit antagonizmanın dışında yer alan bir toplumsal karmaşıklık yoksa devrim de yoktur; başka bir deyişle, hegemonyasız devrim olmaz. Tekelci kapitalizm aşamasında, eski dayanışmaların gittikçe çözülmesiyle ve toplumsal ilişkilerin genel anlamda politikleşmesiyle karşı karşıya gelindiğinde, bu politik eklemlenme momenti de giderek daha temel hale gelir. Lenin, sınıf mücadelesinin tarihsel arenasını köklü bir biçimde dönüştürmekte olan –kendisinin Lloyd Georgeculuk[7] dediği– yeni bir burjuva kitle politikasına geçilmekte olduğunun kesinlikle farkındadır. Kabul edilebilir ve hatta düşünülebilir toplumsal ve politik kimlikleri değiştiren bu beklenmedik eklemlenmeler olanağı, klasik aşamacılığın mantıksal kategorilerinin apaçıklığını yavaş yavaş yok etmektedir. Troçki bundan, birleşik ve eşitsiz gelişmenin za-

olarak, kesinlikle benzeşmez akımların, kesinlikle heterojen sınıf çıkarlarının, kesinlikle karşıt politik ve toplumsal çıkarların, hem de şaşılacak ölçüde "uyumlu" bir tarzda bir araya gelmiş olmasıdır sadece. "Lenin, Uzaktan Mektuplar", Birinci Mektup: "İlk Devrimin İlk Aşaması". *Collected Works*, c. 23, s. 297, 302.

7 "Politik demokrasi mekanizması da aynı doğrultuda işler. Günümüzde seçimler olmadan hiçbir şey yapılamaz; kitleler olmadan hiçbir şey yapılamaz. Ve bu basın ve parlamentarizm çağında, her yana yayılan, sistematik biçimde yönetilen, iyi donanımlı bir dalkavukluk, yalan, hile sistemi olmadan, popüler ve moda sloganlarla hokkabazlık yapmadan ve reformların her türlüsünü vaat etmeden ve sağdaki ve soldaki işçilere –burjuvaziyi devirmeyi amaçlayan devrimci mücadeleyle ilişkilerini kestikleri sürece– dostluk göstermeden, kitlelerin desteğini kazanmak olanaksızdır. Bu sisteme, 'burjuva işçi partisi'nin klasik toprağındaki en becerikli ve önde gelen temsilcilerinden biri olan İngiliz bakan Lloyd George'a atfen, Lloyd Georgeculuk diyeceğim. Birinci sınıf bir burjuva manipülatör, kurnaz politikacı, aklınıza gelen her türlü konuşmayı yapabilecek, hatta işçi dinleyicilere devrimci söylevler verebilecek popüler bir konuşmacı, uysal işçiler için toplumsal reformlar biçiminde (sigorta, vb.) oldukça büyük lokmalar koparabilecek bir adam olarak Lloyd George, burjuvaziye mükemmel bir biçimde hizmet etmektedir; hem de bu hizmetini işçiler arasında yürütmektedir; burjuvazinin etkisini doğrudan doğruya proletaryaya, bu etkiye en çok ihtiyaç duyulan ve kitlelere ahlaki olarak boyun eğdirmekte en çok güçlükle karşılaşılan yere taşımaktadır." Lenin, "Emperyalizm ve Sosyalizmin Bölünmesi", *Collected Works*, c. 23, s. 117-8.

manımızın tarihsel koşulu olduğu sonucunu çıkaracaktır. Bu ancak –zemini bir yaban eşeği derisi gibi büzülen katıksız sınıf görevlerine karşı– hegemonik görevlerin sınırsızca genişlemesi anlamına gelebilir. Ama "ortodoks-olmayan" bir öğeler bileşimi içermeyen hiçbir tarihsel süreç yoksa, o zaman neye normal gelişme denecektir?

Emperyalist çağın yeni tarihsel zemininde bütün politik inisiyatiflerin kazandığı hegemonik karakter giderek Komünist söyleme de egemen olmaya başladı. İşte bunun sonuçlarından biri, Komünist söylemin demokratik ve otoriter hegemonya pratiği dediğimiz şeyler arasında gidip gelmeye başlaması oldu. 1920'lerde ekonomist aşamacılık her yerde egemendi ve devrim beklentileri azaldıkça sınıf çizgileri daha da katılaştı. Avrupa devrimi katıksız bir biçimde işçi sınıfının merkezîliği çerçevesinde kavrandığından ve Komünist partiler de işçi sınıfının "tarihsel çıkarlar"ını temsil ettiğinden, bu partilerin tek işlevi, sosyal demokrasinin bütünleşmeci eğilimlerinin tersine, proletaryanın devrimci bilincini korumaktı. Dolayısıyla, "göreli istikrar" dönemlerinde sınıf bariyerlerini daha da büyük bir uzlaşmazlıkla pekiştirmek gerekiyordu. Böylece 1924'te Komünist partilerin Bolşevikleştirilmesi sloganı ortaya atıldı. Zinoviev bunu şöyle açıklıyordu: "Bolşevikleşme, proletaryanın hegemonyası için güçlü bir mücadele iradesi demektir; burjuvaziye, sosyal demokrasinin karşıdevrimci önderlerine, merkezciliğe ve merkezcilere, yarı-merkezcilere ve pasifistlere, burjuva ideolojisinin bütün saptırmalarına karşı tutkulu bir nefret demektir... Bolşevikleşme, eylem halindeki Marksizmdir; proletarya diktatörlüğü fikrine, Leninizm fikrine adanmaktır."[8] Ağırlaşan bir

8 *Pyatyi vsemirnyi Kongress Komunisticheskogo Internatsionala. 17 iuniya – 8 iuliya 1924 g. Stenograficheskiiotchet*, Moskova-Leningrad, 1925, I, s. 482-3. Alıntı M. Hájek'ten, "La bolscevizzazione dei partiti comunisti", E.J. Hobsbawm vd., ed. içinde, Storia, Turino, 1980, c. 3, s. 468.

ekonomik krizle birlikte devrim süreci de kaçınılmaz olarak tekrar yükseleceğinden, politikadaki gel-gitler ekonominin basit bir yansımasıydı: İstikrar dönemlerinde Komünist partilere düşen tek görev, gücü bütünüyle sınıfçı ve "kopuşçu bir kimlik" çevresinde toparlamaktı. Kriz geldiğinde bu birikim yeni bir devrimci inisiyatife yolu açacaktı. ("Birleşik Cephe" politikası tipik bir biçimde, aşağıdan örülen birleşik cephe olarak ve sosyal demokrat önderleri teşhir etme fırsatı biçiminde yeniden yorumlandı.) Bu koşullar altında, diğer toplumsal ve politik güçlere manipülatif bir yaklaşım elbette ağırlık kazanacaktı.

Bu indirgemeci ve manipülatif yaklaşımdan kopuş –ya da bir kopuşun başlangıçları; zira Komünist gelenek içinde bu yaklaşım hiçbir zaman terk edilmemiştir– Avrupa'daki faşizm deneyimiyle ve anti-sömürgeci devrimler dalgasıyla ilişkiliydi. İlk durumda liberal-demokratik devletin krizi ve Sağın radikal-popüler ideolojilerinin ortaya çıkışı, doğası gereği "burjuva" olan demokratik haklar ve özgürlükler anlayışının karşısında mevzilendi; ayrıca antifaşist mücadele, sosyalist bir kimlikle kaynaştırılabilme potansiyeli taşıyan popüler ve demokratik bir kitle öznelliği yarattı. Daha önceki analizimizin terimleriyle söyleyecek olursak, hegemonize edilen görevi kendi "doğal" sınıf failiyle birleştiren bağ çözülmeye başladı ve bu görevi hegemonik sınıfın kimliğiyle kaynaştırmak olanaklı hale geldi. Bu yeni perspektifte hegemonya ulusun yeni bir sınıf çekirdeği çevresinde demokratik bir şekilde yeniden yapılandırılması olarak anlaşılıyordu. Bu eğilim daha sonraları, Nazi işgaline karşı ulusal direnişin çeşitli deneyimleriyle güçlenecekti. Fakat Komünist politikadaki değişiklik, Üçüncü Dönemin "sınıfa karşı sınıf" çizgisinin resmen terk edildiği ve Halk Cepheleri politikasının ilk kez ortaya atıldığı, Komintern'in 7. Kongresi'nde Dimitrov'un sundu-

ğu raporla başladı.[9] Yeni strateji, salt dışsal bir sınıf ittifakı olarak hegemonya nosyonunu korumakla birlikte, demokrasiyi herhangi bir toplumsal kesimin tek başına özümleyemeyeceği ortak bir zemin olarak da kavrıyordu. Bu koşullar altında, hegemonik görevlerle sınıf kimliği arasında kesin bir ayrım yapmayı sürdürmek gittikçe daha zor hale geldi. Mao'nun "yeni demokrasi"sinden Togliatti'nin "işçi sınıfının ulusal görevleri" ve "tedrici demokrasi"sine kadar uzanan birçok formül, Marksist parametreler içinde teorik olarak tanımlanması zor bir zemine yerleştirilmeye çalışıldı; zira "popüler olan" ve "demokratik olan", kitle mücadelesi düzeyinde elle tutulur gerçeklikler olmalarına rağmen, bunlara kesin bir sınıf aidiyeti atfedilemiyordu. Komünist önderlikler altında gerçekleşen çevre ülkelerdeki devrimler de karşımıza buna benzer bir fenomen çıkarmaktadır: Çin'den Vietnam ya da Küba'ya kadar, popüler kitle kimliği sınıf kimliğinden ayrı ve daha geniş bir kimlikti. Leninist geleneğin başlangıcından beri kendisini yavaş yavaş kabul ettirdiğini gördüğümüz "kitleler" ile "sınıf" arasındaki yarılma, etkilerinin bütününü burada üretiyordu.

Bu noktada Komünist söylem iki kritik sorunla karşılaştı. Sınıf zemininden farklı bir kitle zemininde ortaya çıkan bu antagonizmalar çoğulluğu nasıl karakterize edilecekti? Ve kitlelerin demokratik taleplerini kendi kimliğine kattıktan sonra hegemonik güç katıksız proleter karakterini nasıl koruyabilirdi? Birinci soruya verilen temel cevap, *resmî* olarak sınıfçı bir zeminde kalınırken, sınıflar arasında kurulan ilişkinin sınıfların kendi özgül karakterlerinin ötesine geçtiği bir söylemsel stratejiyi uygulamaya koymaktı. Örneğin, Komünist söylemlerdeki sıralama kullanımını ele alalım. Sıra-

9 Kş. E. Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra, 1977, s. 138 ve devamı.

lama hiçbir zaman masum bir işlem değildir; büyük anlamsal yerdeğiştirmelere yol açar. Komünist sıralama, egemen kesimle halk kesimi arasındaki antagonizmanın yerleştirildiği ikili bir alan içinde meydana gelir ve bunların her ikisinin de kimliği, kendilerini oluşturan sınıf kesimlerini sıralama temelinde kurulur. Örneğin halk kesimleri tarafında şunlar yer alacaktır: İşçi sınıfı, köylülük, küçük burjuvazi, ulusal burjuvazinin ilerici kesimleri, vb. Ne var ki bu sıralama, belli sınıf ya da sınıf fraksiyonlarının halk kutbundaki ayrı ve düz anlamıyla *varoluşunu* onaylamakla kalmaz, bunların egemen kutupla ortak çatışmalarında birbirlerine *eşdeğer* olduklarını da [equivalence] ileri sürer. Eşdeğerlik ilişkisi nesneler arasındaki bir özdeşlik ilişkisi değildir. Eşdeğerlik hiçbir zaman totolojik değildir, çünkü belli nesneler arasında kurduğu ikame edilebilirlik ancak verili bir yapısal bağlam içindeki belli konumlar için geçerlidir. Eşdeğerlik bu anlamda, kendisini olanaklı kılan kimliği, nesnelerin kendilerinden alıp görünüş ya da varoluşlarının bağlamına kaydırır. Ama bu, eşdeğerlik ilişkisi içinde nesnenin kimliğinin yarılmış olduğu anlamına gelir: Nesne bir yandan kendi "düz" anlamını korur, öte yandan, ikame edilebilir bir öğe işlevi gördüğü bağlamsal konumu simgeler. Komünist sıralamada ortaya çıkan da işte budur: Katı sınıfçı bir bakış açısından, her biri farklı hatta antagonist çıkarlara sahip olduğuna göre, halk kutbunun kesimleri arasında herhangi bir özdeşlik yoktur; fakat egemen kutba karşıtlıkları bağlamında bunlar arasında kurulan eşdeğerlik ilişkisi, sınıf konumlarına indirgenebilir olmayan bir "popüler" söylemsel konum oluşturur. İkinci Enternasyonal'in Marksist söyleminde hiçbir eşdeğerlik sıralaması yoktu. Kautsky'ye göre her sınıf kesimi, kapitalist gelişmenin mantığı içinde özgül bir farklılık konumu işgal ediyordu; Marksist söylemin kurucu karakteristiklerinden biri, şekilsiz ve ke-

sinlikten yoksun bir kategori olarak "halk"ın yok olması ve herhangi bir eşdeğerlik boyutu olmaksızın, bütün antagonizmaların, kendisini kendi düz anlamlılığı içinde tüketen bir sınıf karşıtlığına indirgenmesi olmuştu. "Birleşik ve eşitsiz gelişme" söylemine gelince: Aşamaların yerinden-oluşlarının ve hegemonik yeniden-düzenlemelerin sadece, olgusal karakteri bir istisnalar anlatısına olanak veren ama özgüllüklerin kavramlaştırılmasına izin vermeyen, sınıflar arasındaki daha karmaşık bir hareket olarak düşünüldüğünü gördük. Rosa Luxemburg'da, her somut mücadelenin düz anlamını bozan bir simgesel-eşdeğerliksel yarılmaya daha fazla yaklaşırız; fakat gördüğümüz gibi, ortaya çıkan toplumsal faile zorunlu bir sınıf karakteri atfetmesi, geniş eşdeğerlikler mantığına katı bir sınırlama getirir. "Halk" –19. yüzyılın politik ve toplumsal mücadelelerindeki merkezî fail– ancak Halk Cepheleri döneminin sıralayıcı pratiklerinde, Marksist söylemsellik alanında önceleri ürkekçe yeniden ortaya çıkar.

Söylediklerimizden açıkça görülmektedir ki, "halk"ın Komünist söylemde politik bir fail olarak ortaya çıkmasının koşulu, sınıfların kimliğini bölen ve böylece yeni bir kutuplaşma tipi oluşturan eşdeğerlik ilişkisi olmuştur. Ne var ki bu süreç tamamen hegemonik pratiklerin alanı içinde yer alır. Komünist sıralama fiilî bir durumun onaylanması değildir, edime dönük [performative] bir karakteri vardır. Belli kesimlerin birliği, verili bir şey değildir: Politik olarak inşa edilecek bir hedeftir. Dolayısıyla bu kesimlerin hegemonize edilmesi, basit bir konjonktürel ya da anlık anlaşmayı değil; sınıf ilişkilerinden farklı, yapısal olarak yeni bir ilişki inşasını gerektirir. Bu şunu gösterir ki, bir binanın tuğlalarının listesini çıkarmak nasıl o binayı betimlemeye yetmezse, "sınıf ittifakı" kavramı da hegemonik bir ilişkiyi karakterize etmeye yetmez. Bununla birlikte, iç mantığı bilindi-

ğinde, eşdeğerlik ilişkisi kendi varoluşunu basitçe, kendi terimlerinin rastlansal ikame edilebilirliği yoluyla ortaya koyamaz; içinde ilişkinin kendisinin simgesel olarak billurlaştığı bir *genel eşdeğere* neden olması gerekir. İncelemekte olduğumuz politik durumda, ulusal-popüler ya da popüler-demokratik simgeler sınıf konumlarından farklı özne konumları oluşturmak üzere bu noktada ortaya çıkarlar; hegemonik ilişki o zaman olgusal ve episodik karakterini nihaî olarak yitirir, bunun yerine, bütün politik-söylemsel formasyonların kalıcı bir parçası durumuna gelir. Bu anlamda, Mao'nun çelişki analizleri –sıfıra yakın felsefî değerlerine rağmen– toplumsal mücadeleler zeminini, hepsi birden tekrar sınıf ilkesine bağlanmayan birçok çelişkinin bir arada bulunduğu bir zemin olarak sunmak gibi büyük bir erdeme sahiptir.

Komünist söylemin karşısına çıkan diğer sorunlar dizisi, hegemonik kesimin sınıf kimliğinin nasıl korunacağına ilişkindi. En genel terimleriyle formüle edildiğinde konu şudur: Madem yeni anlayışta hegemonik ilişki hegemonik kesimin kimliğini dönüştürmektedir ve madem emperyalist çağda toplumsal mücadelelerin koşulu bu mücadelelerin yeniden-düzenleme pratiklerinin egemen olduğu gittikçe karmaşıklaşan bir zeminde meydana gelmesini zorunlu kılmaktadır, bundan, hegemonik öznelerin sınıf kimliğinin sorgulanmakta olduğu sonucu çıkmaz mı? Çeşitli özne konumlarının eklemleyici ilkesi olarak bir sınıf çekirdeğine başvurmayı hangi noktaya kadar sürdürebiliriz? Buna verilebilecek iki cevap –daha doğrusu, bir cevap vermenin iki yolu– vardır ve bunlar, sonuçta, daha önce betimlediğimiz iki hegemonya anlayışına (demokratik ve otoriter) bağlıdır. Bunlardan Komünist geleneğin büyük kısmını karakterize edene göre çözüm, temsil etme modelinin *bıktırıncaya kadar* uzatılmasındadır. Her kerte, bütün diziye sözde anlam veren ni-

haî bir sınıf çekirdeğine varılana kadar, bir diğerinin temsil edilmesidir. Bu cevap politik ilişkilere hiçbir kapalılık ve yoğunluk vermeye yanaşmaz; bunlar kendi ötelerinde oluşmuş karakterlerin –sınıfların– üzerinde kendi mücadelelerini verdikleri boş bir sahnedir. Dahası, bu yolla temsil edilen sınıf "kendi için" sınıftan, yani partinin "bilimsel" evren görüşünde cisimleşen sonuca odaklı perspektiften, *ontolojik* olarak ayrıcalıklı fail başka bir şey olamaz. Bu şekilde, temsil etme pratiğine ilişkin bütün somut sorunlar basitçe ortadan kaldırılır. Diğer cevap, toplumsal faillerin içinde yer aldıkları ilişkilerin yapısal çeşitliliğini kabul eder ve temsil etme ilkesinin yerine *eklemlenme* ilkesini koyar. O zaman bu failler arasındaki birlik, onların temelinde yatan ortak bir özün ifadesi değil, politik yapılanma ve mücadelenin sonucu olur. İşçi sınıfı hegemonik bir fail olarak birçok demokratik talebi ve mücadeleyi kendi çevresinde eklemlemeyi başarırsa, bu herhangi bir a priori yapısal ayrıcalıktan dolayı değil, sınıftan gelen bir politik inisiyatiften dolayıdır. Demek ki hegemonik özne yalnızca, belli bir hegemonik formasyonun sınıf konumları temelinde *pratikte* eklemlenmesi anlamında bir sınıf öznesidir; fakat bu durumda somut işçilerle ilgileniyor oluruz, onların "tarihsel çıkarlar"ının oluşturduğu özle [entelechy] değil. Üçüncü Enternasyonal dünyasında, eklemlenme olarak hegemonya ve politika nosyonunun teorik bakımdan olgun bir ifade bulduğu –bütün muğlaklıkları ve sınırlılıklarıyla birlikte– tek bir düşünür vardı. Tabii Antonio Gramsci'den söz ediyoruz.

Gramscici ayrım çizgisi

Gramsci'nin düşüncesinin özgüllüğü genellikle, farklı ve görünürde çelişkili iki tarzda sunulur. Bir yoruma göre Gramsci, kavramsal yenilikleri İtalya'nın geriliğinin özel

koşullarıyla ilgili olan, fazlasıyla İtalyan bir düşünürdür: Risorgimento tasarısının birleşik bir ulusal devlet kurmaktaki başarısızlığı; sanayileşmiş Kuzey ile tarımsal Mezzogiorno arasındaki derin bölgesel ayrılık; Vatikan sorununun bir sonucu olarak, Katolik kitlelerin ülkenin politik yaşamıyla bütünleşmemiş olmaları; kapitalizmin yetersiz ve çelişkili gelişmesi; vb. Kısacası, Gramsci özgün bir teorisyen ve "eşitsiz gelişme"nin bir politik stratejistidir, ama kavramları gelişmiş kapitalizmin koşullarına pek uymaz. İkinci ve değişik bir yorum ise onu, strateji anlayışı gelişmiş sanayi uygarlıklarının karmaşıklığına ve toplumsal ve politik ilişkilerinin yoğunluğuna dayanan, Batı devriminin bir teorisyeni olarak görür.[10] Yorumcularından biri Gramsci'yi, 1929 dünya krizini izleyen kapitalist yeniden-yapılanmanın ve politika ile ekonominin gittikçe iç içe geçmesi bağlamı içinde kitle mücadelelerinin kazandığı karmaşıklığın teorisyeni olarak görecek kadar ileri gider.[11] Aslında Gramsci'nin teorik yeniliği, her iki yoruma da olanak ve kısmen geçerlilik veren daha genel bir düzeydedir. Gramsci, hegemonik bağlantının Leninist "sınıf ittifakı" kategorisinin açıkça ötesine giden bir kavramsallaştırmasını sunarken politik yeniden-düzenleme ve hegemonya alanını zamanının diğer teorisyenlerinden daha fazla genişletmiştir. Hem gelişmiş sanayi ülkelerinde hem de kapitalist periferide politik mücadelenin koşulları ortodoks aşamacılığın hayal ettiği koşullardan gitgide daha fazla uzaklaştığı için, Gramsci'nin kategorileri her iki durumla da eşit ölçüde ilgilidir. Dolayısıyla bu kategorilerin geçerliliği, belli coğrafi bağlamlarda değil, Marsizmin genel teorisi düzeyinde ele alınmalıdır.

---

10 Kş. özellikle Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State*, Londra, 1980.

11 B. de Giovanni, "Lenin and Gramsci: State, Politics and Party", C. Mouffe, ed. içinde, *Gramsci and Marxist Theory*, Londra, 1979, s. 259-288. De Giovanni'nin anlayışının bir eleştirisi için, bkz. C. Mouffe'un sunuşu.

Bununla birlikte, Gramsci'nin çıkış noktası tamamen Leninist bir yaklaşımdır. Hegemonya kavramını kullandığı ilk metin olan *Güney Sorunu Üzerine Notlar*'da (1926) şunları söyler: "Proletarya, çalışan nüfusun büyük kısmını kapitalizme ve burjuva devlete karşı harekete geçirebilmesini sağlayacak bir ittifaklar sistemi yaratmayı başardığı ölçüde önder ve egemen sınıf haline gelebilir. İtalya'da, var olan gerçek sınıf ilişkileri içinde bu, geniş köylü kitlelerinin onayını kazanması anlamına gelir."[12] Bu önderlik rolünün önkoşulu, işçi sınıfının kendi dar korporatif çıkarlarını savunmakla sınırlı kalmayıp diğer kesimlerin çıkarlarıyla da ilgilenmesidir. Ne var ki buradaki mantık hâlâ, sınıf ittifakı nosyonuyla bütünüyle uyuşan, önceden oluşmuş topluluk çıkarları mantığından ibarettir. Lenin'de olduğu gibi, önderlik sadece politiktir, "ahlakî ve entelektüel" değil.

"Sınıf ittifakları"nın ötesine giden bir hegemonya kavramı yönündeki belirleyici adım, "politik" düzlemden "entelektüel ve ahlakî" düzleme doğru gelişen bu hareket içinde atılır. Zira politik önderlik ittifaka katılan kesimlerin ayrı kimliklerini korudukları ve çıkarların konjonktürel olarak çakıştığı bir temel üzerinde kurulurken, ahlakî ve entelektüel önderlik bir "fikirler" ve "değerler" toplamının birçok kesim tarafından paylaşılmasını gerektirir – ya da kendi terminolojimizi kullanırsak, belli özne konumlarının birçok sınıf kesimini çapraz kesmesini gerektirir. Gramsci'ye göre entelektüel ve ahlaki önderlik, ideoloji yoluyla bir "tarihsel blok"u birleştiren organik çimento haline gelen, daha yüksek bir sentez, bir "kolektif irade" oluşturur. Bütün bunlar, Leninist perspektif açısından bir yerdeğiştirme etkisine sahip, yeni kavramlardır: Hegemonik bağlantının ilişkisel özgüllüğü artık gizlenmez, tersine tamamen görülebilir hale

12 A. Gramsci, "Notes on the Southern Question", *Selection from Political Writings, 1921-26* içinde, ed. ve çev. Q. Hoare, Londra, 1978, s. 443.

getirilir ve kavramsallaştırılır. Analiz kavramsal olarak, ekonomizmin devrim ve ilişki şeması içinde yapısal yerlerini şaşırmış gruplar arasında bir dizi yeni ilişki tanımlar. Aynı zamanda, bu ilişkilerin üzerinde kurulduğu zeminin ideoloji olduğunu bildirir.

Demek ki her şey ideolojinin nasıl kavrandığına bağlıdır.[13] Burada Gramsci, klasik sorunsala ilişkin iki yeni ve temel yerdeğiştirme gerçekleştirir. Bunlardan birincisi, Gramsci'deki ideolojinin maddîliği anlayışıdır. İdeoloji bir "fikirler sistemi"yle ya da toplumsal faillerin "yanlış bilinciyle" özdeşleştirilmez, bunun yerine, bir tarihsel bloğu birtakım temel eklemlenme ilkeleri çevresinde birbirine bağlayan, kurumlarda ve aygıtlarda cisimleşmiş, organik ve ilişkisel bir bütün olarak görülür. Bu, ideolojik olanın "üstyapısalcı" bir yorumunu olanaksız kılar. Gerçekte, tarihsel blok ve organik çimento olarak ideoloji kavramları yoluyla, yeni bir bütünleştirici kategori bizi eski temel/üstyapı ayrımının ötesine götürür. Fakat bu yeterli değildir, çünkü ahlakî ve entelektüel önderlik hâlâ, hegemonik bir sınıfın bir dizi bağımlı kesime yönelttiği ideolojik telkin olarak anlaşılabilir. Bu durumda sınıfları çapraz kesen hiçbir özne konumu olmayacaktır, çünkü keser gibi görünenler gerçekte egemen sınıfın malı olacak ve diğer kesimlerin içindeki varoluşları ancak bir yanlış bilinç fenomeni olarak anlaşılabilecektir. Gramsci üçüncü ve en önemli yerdeğiştirmesini bu belirleyici noktada yapar: indirgemeci ideoloji sorunsalından kopuş. Gramsci'ye göre politik özneler –tam olarak ifade edildiğinde– sınıflar değildir, "karmaşık kolektif iradeler"dir;

13 Gramsci'de hegemonya, ideoloji ve devlet arasındaki ilişkilerle ilgili olarak, bkz. C. Mouffe, "Hegemony and Ideology in Gramsci", *Gramsci and Marxist Theory* içinde, s. 168-204 ve C. Mouffe, "Hegemony and the Integral State in Gramsci: Towards a New Concept of Politics", *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties* içinde, G. Bridges ve R. Brunt, ed., Londra, 1981.

benzer şekilde, hegemonik bir sınıfın eklemlediği ideolojik öğeler zorunlu bir sınıf aidiyetine sahip değillerdir. Birinci noktaya ilişkin olarak, Gramsci'nin konumu açıktır: Kolektif irade, dağınık ve parçalı tarihsel güçlerin politik-ideolojik eklemlenmesinin bir sonucudur. "Bundan, pratik (kolektif) faaliyet içinde bile 'kültürel yan'ın ne kadar önemli olduğu çıkarılabilir. Tarihsel bir eylem ancak 'kolektif insan' tarafından gerçekleştirilebilir ve bu, heterojen hedefleri olan birçok dağılmış iradenin, dünyanın eşit ve ortak bir anlayışı temelinde, tek bir hedef etrafında bir araya geldiği bir 'kültürel-toplumsal' birliğe varılmasını öngörür."[14] "Tek bir hedef etrafında bir araya gelmiş" bu "kolektif insan"a Leninist sınıf ittifakı nosyonundan daha uzak hiçbir şey yoktur. İkinci noktaya gelince, aynı ölçüde açıktır ki, Gramsci'ye göre organik ideoloji katıksız sınıfçı ve kapalı bir dünya görüşünü temsil etmez; bunun yerine, kendi içlerinde ele alındığında herhangi bir zorunlu sınıf aidiyeti olmayan öğelerin eklemlenmesi yoluyla oluşturulur. Bununla bağlantılı olarak şu kritik pasajları inceleyelim: "Önemli olan, yeni bir tarihsel dönemin ilk tasarımının böyle bir ideolojik komplekse yönelttiği eleştiridir. Bu eleştiri, eski ideolojilerin öğelerinin birbirlerine göre ağırlıklarının değişip farklılaştığı bir süreci olanaklı kılar. Daha önce ikincil ve tâbi hatta arızî olan, artık birincil kabul edilir – yeni bir ideolojik ve teorik kompleksin çekirdeği durumuna gelir. Eski kolektif irade, tâbi olanlar toplumsal olarak gelişince, çelişkili öğelerine ayrışıp özgül varlığını yitirir."[15] "Öte yandan, özerk bilinç olarak ortaya sürülen bu teorik bilinç nasıl biçimlendirilecektir? Böyle bir özerk bilincin oluşturulması için öğeleri herkes nasıl seçip birleştirecektir? Dayatılan her öğenin a

14 A. Gramsci, *Quaderni dal Carcere*, V. Gerratana, ed., Turino, 1975, c. 2, s. 349.

15 A.g.y., s. 1058.

priori reddedilmesi mi gerekecektir? O öğenin reddedilmesi, kendisiyle ilgili bir nedenle değil, reddedilmesi dayatıldığı için gerekecektir, yani bunlara, verili gruba özgü yeni bir biçim kazandırmak zorunlu olacaktır."[16]

Böylece, Gramsci'yi o dönemin Komünist hareketi içinde formüle edilen diğer anti-ekonomist konumlardan ayıran merkezî noktayı görebiliyoruz. Örneğin Lukács ve Korsch da, üstyapılara klasik olarak atfedilen zemine yeni bir düzen getirdiler; fakat bunu devrimci özneyi işçi sınıfıyla özdeşleştiren sınıf-indirgemeci bir parametrenin terimleri içinde yaptılar, öyle ki hegemonyayı eklemlenme anlamında düşünmek olanaksızdı. İkinci Enternasyonal düalizminin ortaya çıkışının ve bunun Üçüncü Enternasyonal'in söyleminde genişletilmiş bir ölçekte yeniden-üretilmesinin özgün koşullarını radikal bir biçimde yıkan, tamamen, Gramsci'nin hegemonya kavramını sunuşu oldu. Bir yandan, tarihsel olumsallık alanı toplumsal ilişkilere, daha önceki söylemlerin hiçbirinde görülmediği ölçüde, iyice nüfuz etti: Toplumsal katmanlar kendilerini aşamacı bir paradigmanın momentlerine dönüştüren özsel bağlantılarını yitirdiler ve bunların kendi *anlamı*, başarısı herhangi bir tarih yasasınca garantilenmeyen hegemonik eklemlenmelere bağlı hale geldi. Daha önceki analizimizin terimleriyle, çeşitli "öğeler"in ya da "görevler"in artık kendilerini hegemonize eden güçle ilişkilerinden ayrı herhangi bir kimliğe sahip olmadıklarını söyleyebiliriz. Diğer yandan, bu kararsız eklemlenme biçimleri teorik olarak düşünülebilmelerini sağlayan adlar almaya başladılar ve toplumsal faillerin kimliğine dâhil edildiler. Bu, Gramsci'nin "ulusal-popüler" olana ve egemen kesimin hegemonya pratiği yoluyla bizzat kendi doğasını ve kimliğini değiştirdiği "bütünsel devlet"

16 A.g.y., c. 3, s. 1875.

gibi bir kavramın formüle edilmesine verdiği önemi açıklamaktadır. Gramsci'ye göre bir sınıf *devlet iktidarını almaz*, devlet *haline gelir*.

Demokratik hegemonya pratiği dediğimiz şeyin bütün koşulları burada sunulmuş gibi görünecektir. Ama gene de bütün yapı, klasik Marksizmin düalizminin üstesinden tam olarak gelemeyen, nihaî olarak tutarsız bir anlayışa dayanmaktadır. Gramsci'ye göre, çeşitli toplumsal öğeler sadece –eklemleyici pratikler yoluyla kazanılmış– ilişkisel bir kimliğe sahip olsalar da, her hegemonik formasyonda her zaman *tek bir* birleştirici ilke olması gerekir ve bu da ancak bir temel sınıf olabilir. Demek ki, toplumsal düzenin iki ilkesi –birleştirici ilkenin tekliği ve onun zorunlu sınıf karakteri– hegemonik mücadelenin olumsal sonucu değil, bütün mücadelelere zemin olan zorunlu yapısal çerçevedir. Sınıf hegemonyası mücadelenin bütünüyle pratik bir sonucu değildir, nihaî bir ontolojik temele sahiptir. Ekonomik temel işçi sınıfının nihaî zaferini sağlayamaz, zira bu onun hegemonik önderlik kapasitesine bağlıdır; ne var ki işçi sınıfının hegemonyasının başarısız olmasının tek sonucu, burjuva hegemonyasının yeniden kurulması olabilir. Yani sonuçta politik mücadele hâlâ sınıflar arasındaki bir sıfır-toplam oyunudur. Bu, Gramsci'nin düşüncesinde var olmayı sürdürüp yapıbozumcu hegemonya mantığına bir sınırlama getiren içsel özcü çekirdektir. Ama hegemonyanın her zaman bir temel ekonomik sınıfa tekabül etmesi gerektiğini iddia etmek, sadece ekonominin son kertede belirleyiciliğini yeniden ileri sürmek değildir; bunun toplumun hegemonik yeniden-düzenleme potansiyeli ekonomi tarafından sınırlandığı sürece, bizzat ekonomi alanının kurucu mantığının hegemonik olmadığım da ileri sürmektir. Ekonomiyi zorunlu yasaların birleştirdiği homojen bir alan olarak gören doğalcı önyargı burada bütün gücüyle bir kez daha ortaya çıkar.

Bu temel muğlaklık Gramsci'nin "mevzi savaşı" kavramında açıkça görülebilir. Askerî mecazların klasik Marksist söylemdeki işlevine zaten dikkat çekmiştik; Kautsky'den Lenin'e kadar, Marksist politika anlayışının büyük ölçüde Clausewitz'ten kaynaklanan bir tasavvura dayandığını söylemek de abartma olmayacaktır.[17] Bunun en önemli sonucu, *ayırma* etkisi denebilecek olan şeydir – zira, diğer toplumsal güçlerle olan ilişkilerini askerî ilişkiler gibi anlayan, her zaman kendi ayrı kimliğini koruyacaktır. Kautsky'nin "yıpratma savaşı"ndan Bolşevikleştirme girişiminin aşırı militarizmine ve "sınıfa karşı sınıf"a kadar, katı bir ayrım çizgisinin tesisi politikanın –basitçe *sınıf* mücadelesi alanlarından biri olarak kavranan "politika"nın– koşulu sayılmıştır. Bunun tersine, Gramsci'ye göre "mevzi savaşı", bir uygarlığın giderek dağılmasını ve yeni bir sınıf çekirdeği çevresinde bir başkasının kurulmasını getirir. Dolayısıyla karşıt güçlerin kimlikleri, baştan beri sabit olmak şöyle dursun, süreç içinde sürekli değişir. Bunun, düşman güçlerinin sürekli olarak berikinin safına geçmediği, tamamen askerî anlamdaki "mevzi savaşı" ile pek ilgisinin olmadığı açıktır. Gerçekte askerî mecaz burada karşıt yönde işlemektedir: Leninizmde politikanın askerîleştirilmesi var idiyse, Gramsci'de savaşın[18] askerî olmaktan çıkarılması söz konusudur. Bununla birlikte, askerî-olmayan bir politika anlayışına bu geçiş, tam da yeni hegemonyanın

17 Bkz. *Clausewitz en el pensamiento marxista* içindeki makaleler, Meksiko, 1979; özellikle Clemente Ancona'nın çalışması: "La influencia de De la Guerra de Clausewitz en el pensamiento marxista de Marx a Lenin", s. 7-38. Fakat bu makaleler askerî nosyonların politik mecazlaştırılmasından çok, savaş ile politika arasındaki ilişkiye değinmektedirler.

18 Silahlı çarpışmaların kendilerini söz konusu eden, düz bir anlamda. Mao'dan beri "halk savaşı", askerî yanların politik yanlara tâbi olduğu bir kitle "kolektif irade"sinin oluşma süreci olarak anlaşılır. Dolayısıyla "mevzi savaşı", silahlı mücadele/barışçıl mücadele alternatifini aşar.

–ve tabii eskisinin de– *sınıf* çekirdeğinin bütün süreç boyunca sabit kaldığının ileri sürüldüğü noktada bir sınıra varır. Bu anlamda, karşıtlığın içinde değişmeden kalan bir öğe de *vardır* ve savaş halindeki iki ordu mecazı üretkenliğini kısmen de olsa koruyabilmektedir.

Böylece Gramsci'nin düşüncesi, işçi sınıfının –sonuçta sınıfı çelişkili bir duruma götüren– statüsüne ilişkin temel bir muğlaklık çevresinde boşluğa düşmüş görünmektedir. Bir yandan, işçi sınıfının politik merkezîliği tarihsel, olumsal bir karaktere sahiptir: Sınıfın kendi dışına çıkmasını, kendi kimliğine bir mücadeleler ve demokratik talepler çoğulluğunu eklemleyerek bu kimliği dönüştürmesini gerektirir. Diğer yandan, bu eklemleme rolü ona ekonomik temel tarafından verilmiş (dolayısıyla merkezîlik zorunlu bir karaktere sahip) gibidir. Labriola'daki gibi morfolojik ve özcü bir anlayıştan radikal tarihselci bir anlayışa[19] geçişin tutarlılıkla gerçekleştirilmiş olmadığı duygusundan kurtulamayız.

Ne olursa olsun, Gramsci'nin düşüncesini İkinci Enternasyonal Marksizminin çeşitli klasik eğilimleriyle karşılaştırdığımızda, bu düşüncenin hegemonya kavramının radikal yeniliği apaçık ortadadır. Savaştan sonra Kautsky[20] Bolşevizm deneyimini bir karşı-model olarak kullanarak, sosyalizme demokratik bir geçiş yolu formüle etti. Ona göre, sosyalizme Rusya'daki gibi geri koşullarda geçmeye kalkışıl-

19 Althusser, Gramsci'nin "mutlak tarihselcilik"ini Lukács ve Korsch'un çalışmaları gibi 20'lerin başka "solculuk" biçimlerine benzetmekle yanılmıştır. Başka bir yerde (bkz. E. Laclau, "Togliatti and Politics", *Politics and Power* 2, Londra, 1980, s. 251-258) Gramsci'nin "mutlak tarihselcilik" dediği şeyin kesinlikle her türlü özcülüğün ve a priori teleolojinin radikal reddi olduğu ve dolayısıyla "yanlış bilinç" nosyonuyla bağdaşmadığı ölçüde, bu benzetmenin bir yanlış anlamaya dayandığını gösterdik. Gramsci'nin bu konudaki müdahalesinin özgüllüğü üzerine, bkz. C. Buci-Glucksmann, *a.g.e.*

20 Kautsky'nin savaştan sonra, özellikle Ekim Devrimi'yle ilgili olarak savunduğu görüşler üzerine yeterli bir çalışma, A. Bergounioux ve B. Manin'de bulunabilir: *La social-démocratie ou le compromis*, Paris, 1979, s. 73-104.

dığında ortaya çıkması kaçınılmaz olan diktatörce pratiklerden Bolşevizm sorumluydu. Ne var ki önerdiği alternatif, toplumsal antagonizmaları kapitalist gelişmenin içsel yasaları tarafından basitleştirilinceye kadar beklemek durumundaydı: Kitlelerle sınıflar arasındaki yerinden-oluşun ve bununla birlikte de önderlerle önderlik edilenler arasındaki olanaklı her türlü ayrılığın giderilebilmesi için koşullar o zaman var olacaktı. Gramsci'nin hegemonya teorisi, bunun tersine, toplumsal karmaşıklığı politik mücadelenin koşulu olarak görür ve –Leninist "sınıf ittifakları" teorisinde yaptığı üçlü yerdeğiştirme yoluyla– tarihsel öznelerin çoğulluğuyla bağdaşan demokratik bir politika pratiğinin temelini atar.[21]

Bernstein'a gelince, Gramsci onun politikanın önceliğini öne sürme ve sınıf aidiyetine indirgenebilir olmayan mücadelelerle demokratik talepler çoğulluğunu onaylama tavrını paylaşır. Fakat, bu ayrı mücadele ve talepleri genel bir gelişme yasası yoluyla ancak çağ düzeyinde birleştiren Bernstein'dan farklı olarak, Gramsci'de bir *Entwicklung* ilkesine yer yoktur. Mücadeleler anlamlarını hegemonik eklemlenmelerinden türetirler ve ilerici –sosyalist bir bakış açısından– karakterleri peşin olarak garanti edilmez. Dolayısıyla

21 M. Salvadori'nin İtalyan Komünist Partisinin teorisyenlerine yönelttiği eleştirinin ("Gramsci and the PCI: Two Conceptions of Hegemony", *Gramsci and Marxist Theory* içinde, s. 237-258) o kadar inandırıcılıktan uzak olmasının nedeni budur. Bu eleştiriye göre, Avrupa Komünizminin Gramscici geleneğe kendi demokratik stratejisinin kaynağı olarak sahip çıkması meşru olamaz; çünkü Gramsci'nin düşüncesi, kopuş ve iktidarın ele geçirilmesi momentine asli bir önem vermeyi sürdürür. Dolayısıyla Gramsci, Batı Avrupa koşullarına uyarlanmış bir Leninizmin en yüksek momentini oluşturur. Gramsci'ye göre "mevzi savaşı"nın yalnızca "hareket savaşı"na bir başlangıç olduğuna kuşku yoksa da, bu durum Gramsci'deki bir "yapısal Leninizm"den söz etmeyi haklı çıkarmaz. Bu ancak, reform/devrim, barışçıl yol/zora dayanan yol alternatifi tek geçerli ayrım olsaydı haklı görülebilirdi; oysa gördüğümüz gibi, Gramsci'nin düşüncesinin bütünü bu alternatifin öneminin azaltılması ve mutlak karakterinin ortadan kaldırılması yönünde ilerlemektedir. Daha önemli bakımlardan, Gramsci'nin politik öznellik anlayışı da, bu anlayışın hegemonik bağlantıyı kavramlaştırma biçimi de, Leninist "sınıf ittifakı" teorisiyle bağdaşmaz.

tarih, demokratik reformların yükselen bir *sürekliliği* [continuum] olarak değil, süreksiz bir hegemonik formasyonlar ya da tarihsel bloklar dizisi olarak görülür. Daha önce yaptığımız bir ayrımın terimleriyle söyleyecek olursak, Gramsci Bernstein'ın revizyonizmini paylaşabilir, fakat ilerlemeciliğini kesinlikle paylaşmaz.

Sorel'le ilgili olarak durum daha çapraşıktır. Kuşkusuz, "blok" ve "mit" kavramlarıyla Sorel, tarihin temelini oluşturan morfoloji şeklindeki özcü görüşten, Gramsci'ye kıyasla daha radikal bir tarzda kopar. Yalnızca bu bakımdan, Gramsci'nin tarihsel blok kavramı geriye doğru atılmış bir adımı temsil eder. Ama aynı zamanda, Gramsci'nin perspektifi Sorel'den sonraki belirgin bir ilerlemeye de delalet eder; zira Gramsci'nin 'eklemlenme olarak hegemonya' teorisi demokratik çoğulluk fikrini zorunlu kılarken, Sorel'in miti basitçe sınıfın birliğini yeniden yaratmaya yazgılıdır. Bu mitin birbirini izleyen çeşitlemeleri, toplum içinde radikal bir bölünme çizgisi sağlamaya çalışmış, hiçbir zaman hegemonik bir toparlanma süreci yoluyla yeni bir bütünsel devlet kurmaya yönelmemiştir. Bir "mevzi savaşı" fikri, Sorel'in perspektifine kökten yabancıdır.

Sosyal demokrasi: Ekonomik durgunluktan "plancılık"a

Hegemonik bir politikaya yönelmenin doldurmaya çalıştığı politik ve teorik boşluk, sosyal demokrat partilerin Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki politikalarında da görülür. Bu partiler örneğinde, katı sınıf görevleriyle hareketin yeni politik görevleri arasındaki yerinden-oluş karakteristik bir biçim aldı: İşçi hareketinden gelen talep ve önerilerin sınırlı listesi ile, savaş-sonrası krizinin bir sonucu olarak iktidara *fırlatılmış* bir sosyal demokrasinin karşılaştığı politik so-

runların çeşitlilik ve karmaşıklığı arasındaki çelişki. "Eşitsiz ve birleşik" gelişmenin bu yeni ve özgül biçimi, "nesnel koşullar" olgunlaştığında iktidara götürmek koşuluyla bütün yatırımını üretici güçlerin gelişmesine yapmış toplumsal güçler üzerinde, felce uğratıcı politik etkiler doğurmaktan başka bir şeye yol açamazdı. Sosyal demokrat partilerin dar sınıfçı zihniyeti burada bütün olumsuz sonuçlarını üretecekti. Sosyal demokrat partilerin savaş-sonrası krizinin sonucu olan demokratik talep ve antagonizmaların geniş alanını hegemonize etmekteki sınırlı kapasitesinden belliydi bu. Avrupa sosyalist hareketi, "yüzyılın başından Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar, devrimci bir parti örtüsü altında sadece sendikacılığın parlamenter bir aracıydı demek ki. Gerçek faaliyeti sendika sorunlarıyla, yapıcı eylemi de ücretler ve çalışma saatleri, sosyal sigorta, tarife sorunları ve olsa olsa seçim reformu konularıyla sınırlanmıştı. Militarizme karşı mücadele ve savaşın önlenmesi, önemli olmakla birlikte, partinin asıl işinin yanında arızi kalıyordu."[22] Bu zihniyet, savaşın sonuyla Büyük Bunalım arasında, sosyal demokrat faaliyete bütünüyle egemen olacaktı. Örneğin Almanya'da, Kasım 1918'den sonra Sosyalist Halk Komiserleri Konseyi tarafından çıkarılan kararların büyük kısmı, neredeyse tamamen sendikal taleplere ve seçim sistemindeki reformlara ilişkindi; kilit politik ve ekonomik sorunları çözme yönünde hiçbir çaba gösterilmedi. Bu dar sınıfçı zihniyet, sosyal demokratların hükümete geldiği toplumlarda hiçbir radikal demokratlaştırma politikasının olmamasında da yansıyordu. Bu sınıfçı zihniyet –reformist ya da devrimci, fark etmez– çeşitli demokratik talep ve anta-

22 A. Sturmthal, *The Tragedy of European Labour, 1918-1939*, Londra, 1944, s. 23. Yıllar önce yapılmış bu çalışma, Sosyal Demokrat politikanın sınırlılıklarıyla sendikaların korporatif zihniyeti arasında bir ilişki kurma yönünde oldukça derin bir girişimdir.

gonizmaları yeni bir popüler hegemonik blok içinde eklemleyecek bir kolektif iradenin kuruluşuna yolu kapatıyordu. Ne orduda ne de bürokraside herhangi bir reform yapıldı. Dış politikaya gelince, sosyal demokrat hükümetler –hepsinden çok da diğer politik güçlerin egemen olduğu kabinelere katılan sosyalist bakanlar– herhangi bir politik alternatif formüle etmeksizin, tutumlarını egemen eğilimleri izlemekle sınırladılar.

Dar anlamıyla ekonomik alanda, savaş sonrası sosyal demokrasilerinin egemen politikası, bir ulusallaştırmalar (bunlara "sosyalizasyon" deniyordu) politikasıydı. *Der Weg zum Sozialismus*'ta Otto Bauer,[23] işletmelerin demokratik yönetimiyle birlikte bir dizi tedrici ulusallaştırma önerdi. Başka bazı ülkelerde de ulusallaştırma projeleri ortaya çıktı ve Almanya, İngiltere ve İsveç gibi örneklerde sosyalizasyon planları üzerinde çalışacak komisyonlar kuruldu.

Ne var ki bu faaliyetten hiçbir sonuç alınamadı. "Sosyal demokratlar çeşitli ülkelerde hükümeti oluşturmuş ya da ona katılmış olsalar da, ilk sosyalizasyon çabalarının dünya genelindeki sonucu bir hiçti: 1936'da Fransız silah sanayi dışında, iki savaş arasındaki dönem boyunca Batı Avrupa'da sosyal demokrat bir hükümet tarafından tek bir şirket ulusallaştırılmadı."[24] Sosyalizasyon fiyaskosundan sonra, sosyal demokrasinin Büyük Bunalıma kadar en küçük bir alternatif ekonomik projesi olmadı.

Bu başarısızlığın çeşitli nedenleri vardır, ama hepsi de iki ana etkene bağlanır. Birincisi, hegemonik bir tasarı eksikliği söz konusuydu: Sosyal demokrasi kendisini geniş bir demokratik mücadeleler cephesini eklemleme yönünde her türlü çabayı reddederek ve bunun yerine sadece işçilerin çı-

23 Viyana, 1919.

24 A. Przeworski, "Social Democracy as a Historical Phenomenon", *New Left Review*, no. 122, Temmuz-Ağustos 1980, s. 48.

karlarını temsil etmeyi isteyerek, devlet aygıtlarının toplumsal ve politik mantığını değiştirme gücünden yoksun bıraktı. Bu noktada açıkça iki seçenek ortaya çıktı: Ya işçi sınıfı kesimleri için olabildiğince kazanım sağlamak üzere burjuva kabinelere katılmak ya da muhalefete girmek ve böylece güçsüzlüğünü ikiye katlamak. Sendika çıkarlarının sosyal demokrasiye özgü baskı-grubu karakteri, hemen her zaman birinci alternatifi empoze etti.

Fakat sosyal demokrasinin hiçbir yapısal değişiklik gerçekleştirememesine yol açan felç durumunun ikinci bir nedeni daha vardı, bu da İkinci Enternasyonal ekonomizminin ayak diremesi yani ekonominin bilinçli düzenlemeye açık olmayan, zorunlu yasaların egemen olduğu homojen bir alan oluşturduğu görüşüydü. Durumun bilincinde olan A. Sturmthal şöyle diyordu: "Gariptir, Herman Müller ve başka sağ-kanat önderlerinde hâlâ yaşayan radikal Marksist gelenek *bırakınız yapsınlara* verdiği inatçı desteği daha da artırdı. Sosyalist partiyi kurulduğu yıllarda diğer bütün orta-sınıf reform hareketlerinden ayırmak için ortaya atılan 'Kapitalizm reforma uğratılamaz' inanışı, Marksist amentümün bir parçasıydı. Kapitalizmin kendi yasalarını izlemesi gerekiyordu; eski sistemin kötü toplumsal sonuçlarına... ancak bir sosyalist devrim son verebilirdi. Bu teori açıkça, demokratik yöntemlerden çok devrimci yöntemlere inanmayı gerektiriyordu; fakat sosyalist hareket demokrasiyi kabul ettiğinde bile özgün teorisinin temel ideolojisini tamamen terk etmedi. Kapitalist hükümet, kapitalist ekonominin genel çerçevesi içinde bu görüşe göre yönetilmek zorundaydı... Bu nedenle Herman Müller, başka durumlarda ona karşı derin bir güvensizlik besleyen Radikallerin desteğine sahipti."[25]

---

25 A. Sturmthal, s. 39-40.

Bu perspektifte bir değişiklik yapılmasını dayatan ve aynı zamanda sosyal demokrat politikanın yeniden tanımlanması için yeni bir temel sunan gelişme, Büyük Bunalım oldu. 1930'larm "plancılık"ı bu yeni tutumun ilk ifadesiydi. Ekonomik yeni bir "refah devleti" alternatifi yaratılırken, Keynesçiliğin uygulanması işçilerin çıkarlarına evrenselci bir statü verilmesini sağladı; çünkü yüksek ücret politikası, toplam talebin artmasına katkıda bulunarak, ekonomik büyüme için bir uyaran durumuna geldi.[26]

Bununla birlikte, en yüksek noktasındaki –yani esas sözcüsü Henri De Man'ın çalışmalarında[27] formüle edildiği haliyle– plancılık, basit bir ekonomik öneriden daha fazlasıydı: Sosyalist hareketin hedeflerini kökten yeni, anti-ekonomist bir görünümde bir kez daha şekillendirme yönünde bir girişimdi. Marksizmin ekonomist ve indirgemeci versiyonunda ortaya çıktığını gördüğümüz bütün öğeler De Man'da mevcuttur: ekonomik "çıkarlar"a dayanan rasyonalist öznellik anlayışının eleştirisi (De Man psikanalizi ciddi olarak inceleyen ilk sosyalistlerden biriydi); sınıf indirgemeciliğinin eleştirisi; işçi sınıfından daha geniş bir kitle bloğunun gerekliliği; sosyalizmi *ulusal* bir alternatif olarak, ulusun yeni bir temel üzerinde organik bir yeniden-kuruluşu olarak öne çıkarma ihtiyacı; kolektif bir sosyalist iradenin çeşitli bileşenlerini çimentolayacak bir mit –Sorelci anlamda– gereği. Dolayısıyla "plan" basit bir ekonomik araç değildi; burjuva toplumunun çöküşünün sonuçlarına karşı savaşmayı ve faşizmin ilerleyişini önlemeyi olanaklı kılacak bir tarihsel bloğun etrafında oluşturulacağı eksenin ta kendisiydi. (De Man'ın 1938'den sonra kişisel olarak benimsediği faşizan konum ve Fransa'da Marcel Déat'nin sosyalistle-

26 A. Przeworski, "Social Democracy", s. 52.

27 Kş. özellikle *Au-dela du marxisme* (1927) ve *L'Idee socialiste* (1933).

rinin gösterdikleri benzer evrim, savaşın ve bunalımın ardından gelen değişmiş toplumsal iklim içinde sosyalizm lehine politik inisiyatifi yeniden kazanmak üzere gerçek bir çaba niteliğindeki plancılığın önemini bize unutturmamalıdır. Plancılığın daha radikal ve yenileştirici politik görüşleri büyük ölçüde bir yana bırakılmaya yüz tutarken, plancılığın temalarının birçoğu –özellikle ekonomik-teknokratik temalarının birçoğu– 1945'ten sonra sosyal demokrasinin ortak mirası durumuna gelmiştir.)

Bu bakımdan, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki sosyal demokrat politikanın sınırlılıklarının merkezinde yer alan sık sık dikkat çekilmiş bir muğlaklığı[28] hatırlamak öğretici olacaktır. Plancılığın sol destekçilerinin hedefi, kapitalist kesimin tedrici olarak ortadan kalkacağı karma bir ekonomi kurmaktı; dolayısıyla bu, gerçekte sosyalizme geçişin bir yoluydu. Fakat daha teknokratik bir yaklaşıma göre ise sorun sadece, kapitalizmin seyrinin doğasında bulunan dengesizlikleri –özellikle kredi kontrolü yoluyla– düzeltecek bir devlet müdahalesi alanı yaratmaktı. Bu alternatifin terimleri açıkça göstermektedir ki, radikal demokratlaştırma ve yeni bir kolektif iradenin oluşturulması hedefleri ya hiç bulunmaz ya da marjinal bir konum işgal ederken, sol ve sağ her iki alternatif de *ekonomik politikayla* ilgiliydi. 1945'ten önce, her türlü hegemonik eklemleme girişimini önleyen şey, sosyal demokrat hareketlerin köklü sınıfçılığıydı. 1945'ten sonra –Refah Devletinin yaratılmasıyla birlikte– bu sınıfçılık epeyce gevşetildi; tabii demokratik sürecin derinleştirilmesi yönünde değil, farklı kesimlerin çıkarlarının artık belirgin sınıf çizgileriyle tanımlanmadığı Keynesçi bir devletin genişlemesi yoluyla. Bu anlamda, sosyal demokrasi, verili bir devlet biçimine radikal bir alternatif

28 Örneğin, bkz. A. Bergounioux ve B. Manin, s. 118-120.

değil, bu devlet biçimi *içindeki* bir politik-ekonomik alternatif durumuna geldi. ("Radikal alternatif" derken, elbette, var olan devletin zor yoluyla devrilmesini gerektiren "devrimci" bir alternatiften değil, hem devlet hem de sivil toplum içinde, çeşitli antagonizmaların egemen hegemonik biçimlere karşı bir "mevzi savaşı"na izin verecek şekilde derinleştirilmesinden ve eklemlenmesinden söz ediyoruz.) Hegemonik bir alternatifin bulunmamasının bir sonucu olarak, sosyal demokrasi kendisini, sendikalarla ayrıcalıklı pragmatik ilişkilerin ve her durumda her şeyi devlet düzeyinde getirilen çözümlere bağımlı kılan az ya da çok solcu teknokratik politikaların bir bileşimine indirgedi. Bir programın "solluk" derecesini, ulusallaştırmayı öngördüğü şirket sayısıyla ölçen saçma anlayışın kökü işte buradadır.

Özcülüğün son kalesi: Ekonomi

Önceki analizimiz iki farklı perspektiften görülebilir ve bu iki perspektif aslında birbirini tamamlar. İlk bakış açısına göre, sergilediğimiz tablo ortodoks paradigmanın dağılmasının ortaya çıkardığı bir yarılmalar ve parçalanmalar sürecinin tablosudur. Fakat bu paradigmanın ortadan kalkmasıyla boşalan yeri şimdi başka bir şey doldurmaktadır: İkinci bir bakış açısından aynı süreç, yeni, eklemleyici ve yeniden-düzenleyici hegemonya mantığının ortaya çıkması ve genişlemesi olarak görülebilir. Ne var ki bu genişlemenin bir sınıra gelip dayandığını gördük. İşçi sınıfı ister bir sınıf ittifakındaki politik önder olarak (Lenin), ister bir tarihsel bloğun eklemleyici çekirdeği olarak (Gramsci) düşünülsün, onun temel kimliği hegemonik pratiklerin işlediği zeminden farklı bir zeminde oluşturulmaktadır. Demek ki, hegemonik strateji anlayışlarının hiçbirinin geçmeyi başaramadığı bir eşik vardır. Ekonomist paradigmanın geçerliliği bel-

li bir kertede (belirleyici kertedir, çünkü tarihin rasyonel alttabakasıdır) korunduğu takdirde ona bir zorunluluk atfedilmiş olur, hatta öyle ki bu durumda hegemonik eklemlenmeler ancak katıksız olumsallık olarak anlaşılabilir. Bütün tarihsel süreçlere eğilimsel bir anlam veren bu son rasyonel tabaka, toplumsalın topografyasında özgül bir yere sahiptir: Ekonomik düzeydedir.

Ne var ki ekonomik düzeyin, hegemonik pratiklerin öznelerini oluşturma rolünü oynayabilmesi için, çok kesin üç koşulu yerine getirmesi gerekir. *Birincisi*, bu düzeyin hareket yasalarının tamamen içsel olması ve politik ya da başka dışsal müdahalelerden doğan bütün belirsizlikleri dışarıda bırakması gerekir – aksi halde oluşturucu işlevin tek başına ekonomiye bağlanması mümkün olmaz. *İkincisi*, ekonomik düzeyde oluşturulmuş toplumsal faillerin birliğinin ve homojenliğinin, bu düzeyin kendi hareket yasalarının birer sonucu olması gerekir (konumların ekonomiye dışsal bir yeniden-düzenleme kertesi gerektiren her türlü parçalanma ve dağılımı dışlanmalıdır). *Üçüncüsü*, bu faillerin üretim ilişkileri içindeki konumunun bunları "tarihsel çıkarlar"la donatması gerekir, öyle ki bu faillerin diğer toplumsal düzeylerdeki –"temsil etme" ya da "eklemlenme" mekanizmaları yoluyla– varoluşu nihaî olarak ekonomik çıkarlar temelinde açıklanmalıdır. Dolayısıyla ekonomik çıkarlar belirli bir toplumsal alanla sınırlı değildirler, aksine toplum konusunda genelleştirici bir perspektifin sığınağıdırlar.

Ekonomizmden ve indirgemecilikten kurtulmak için en çok mücadele eden Marksist eğilimler bile, ekonomik alanın yapılanmasına ilişkin şimdi betimlediğimiz bu özcü anlayışı bir biçimde sürdürmüşlerdir. Böylece, Marksizm içindeki ekonomist ve anti-ekonomist eğilimler arasındaki tartışma, kaçınılmaz olarak, tarihsel süreçlerin belirlenimde üstyapılara verilmesi gereken ağırlık şeklindeki

ikincil soruna indirgenmiştir. Fakat anlayışların en "üstyapısalcı"sı dahi doğalcı bir ekonomi görüşünü korumuştur – ekonominin etkilerinin alanını sınırlamaya çalıştığında bile. Bu bölümün bundan sonraki kısmında, ortodoks özcülüğün bu son kalesini inceleyeceğiz. Bazı çağdaş tartışmalara değinerek, ekonominin alanının bizzat politik bir alan olarak kurulduğunu ve toplumun herhangi bir başka "düzey"inde olduğu gibi, hegemonik diye karakterize ettiğimiz pratiklerin ekonomi içinde de bütünüyle etkin olduğunu göstermeye çalışacağız. Fakat bu işe başlamadan önce, ekonomizm eleştirilirken sık sık karıştırılan çok farklı iki sorunu birbirinden ayırmamız gerekiyor. Birinci sorun ekonomik alanın doğasına ve oluşumuna ilişkindir; *birinciyle hiçbir ilişkisi olmayan* ikincisi ise, ekonomik alanın kendi dışında kalan toplumsal süreçlerin belirlenimindeki göreli ağırlığına ilişkindir. Birincisi belirleyici sorundur ve özcü paradigmalardan radikal bir kopuşun zeminini oluşturur. İkinci sorun, bu kitapta açıklamaya çalışacağımız nedenlerden dolayı, toplumsalın genel bir kavramlaştırılması düzeyinde belirlenemez. (*Verili bir konjonktürde* toplumun *bütün* düzeylerinde olup bitenlerin ekonomik düzeyde meydana gelenler tarafından mutlak olarak belirlendiğini ileri sürmek, birinci sorumuza verilecek anti-ekonomist bir cevapla –tam olarak ifade edersek– mantıksal olarak bağdaşmaz değildir.)

Hegemonik öznelerin ekonomik düzey tarafından nihaî olarak oluşturulmalarına ilişkin öne sürülen üç koşul, klasik Marksist teorinin üç temel tezine tekabül eder: Ekonominin hareket yasalarının içsel karakterine ilişkin koşul, üretici güçlerin nötr olduğu tezine; toplumsal faillerin ekonomik düzeydeki birliği koşulu, işçi sınıfının gittikçe homojenleştiği ve yoksullaştığı tezine; üretim ilişkilerinin, ekonomik alanı aşan "tarihsel çıkarlar"ın gerçek *yeri* olması

gerektiği koşulu, işçi sınıfının sosyalizmde temel bir çıkarı olduğu tezine tekabül eder. Şimdi bu üç tezin yanlış olduğunu göstermeye çalışacağız.

"Üretici güçlerin geçmişteki gelişiminin sosyalizmi olanaklı kıldığı, gelecekteki gelişiminin ise zorunlu kıldığı"[29] bilindiğinde, Marksizme göre üretici güçlerin gelişmesi sosyalizme doğru ilerleyen tarihsel evrimde anahtar rolü oynar. Tarihsel misyonu, yüksek ölçüde toplumsallaşmış ve gelişmiş üretici güçlerin mülkiyetini almak ve onları kolektif olarak yönetmek olan, gittikçe daha fazla sömürülen ve kalabalıklaşan bir proletaryanın oluşumunun kökünde üretici güçler vardır. Şimdiki durumda, kapitalist üretim ilişkileri bu üretici güçlerin gelişmesinin önünde aşılmaz bir engel oluştururlar. Dolayısıyla burjuvazi ile proletarya arasındaki çelişki, genel bir 'üretici güçlerin gelişimi' yasasım kapitalist üretim tarzına özgü gelişme yasalarıyla birleştiren ekonomik bir temel çelişkinin toplumsal ve politik ifadesidir. Bu görüşe göre, tarihin bir anlamı ve rasyonel bir alttabakası varsa, bu, üretici güçlerin genel gelişme yasasından ötürüdür. Böylece ekonomi, nesnel fenomenler üzerine insan eyleminden bağımsız olarak etkide bulunan bir toplum mekanizması olarak anlaşılabilir.

Şimdi; üretici güçlerin bu genel gelişme yasasının tam bir geçerliliğe sahip olabilmesi için, üretim sürecine müdahale eden bütün öğelerin onun belirleyiciliğine teslim edilmesi gerekir. Bunu sağlamak için Marksizmin bir kurguya [fiction] başvurması gerekmiştir: Emek-gücünü bir meta olarak kavramıştır. Sam Bowles ve Herbert Gintis bu kurgunun, Marksizmi, üretim sürecinin bir öğesi niteliğindeki emek-gücünün belli başlı yönlerini göremez hale getirdiğini göstermişlerdir. Emek-gücü, kapitalist tarafından basitçe satın

29 G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Oxford, 1978, s. 206.

alınmakla kalmayıp aynı zamanda ona emek üretmek zorunda olması bakımından üretimin diğer zorunlu öğelerinden ayrılır.

Ne var ki bu temel özellik, kullanım-değeri emek olan bir meta biçimindeki emek-gücü anlayışına sığmaz. Zira emek-gücü sadece diğerleri gibi bir meta olsaydı, onun kullanım-değeri de satın alındığı andan itibaren otomatik olarak etkili kılmabilirdi. "Emeğin, emek-gücünün sermaye açısından taşıdığı kullanım-değeri olarak belirtilmesi, *toplumsal edimleri gerçekleştirebilen insanlarda cisimleşmiş* üretim girdileri ile, sermaye taarafmdan sahip olunmaları koşuluyla üretime yaptıkları katkının 'tüketimi' sağlanabilen bütün diğer girdiler arasındaki temel ayrımı gizler."[30] Emeğin kapitalist örgütlenmesi büyük ölçüde, kapitalist tarafından satın alman emek-gücünden emek çıkarma zorunluluğunun bir sonucu olarak anlaşılabilir. Kapitalistin, egemenliğini emek sürecinin tam içinde uygulama ihtiyacında olduğu anlaşılmazsa, üretici güçlerin evrimi düşünülemez olur. Böylece 'doğal, kendiliğinden ilerleyen bir fenomen olarak üretici güçlerin gelişimi' fikrinin bütünü sorgulanır hale gelir. Dolayısıyla, ekonomist bakış açısının her iki öğesinin –bir meta olarak emek-gücünün ve nötr bir süreç olarak üretici güçlerin gelişimi– birbirini güçlendirdiğini görebiliriz. Emek sürecinin incelenmesine Marksist gelenek içinde uzun süre gereken değerin verilmemiş olması şaşırtıcı değildir.

Sonunda tartışmanın tetiğini çeken, Braverman'ın *Emek ve Tekelci Sermaye*'sinin[31] yayımlanması oldu. Kitap, kapi-

30 S. Bowles ve H. Gintis, "Structure and Practice in the Labour Theory of Value", *Review of Radical Political Economics*, c. 12, no. 4, s. 8. Bu fikir, 1961'de yazdığı bir makalede Castoriadis tarafından zaten eleştirilmişti: "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne", *Capitalisme moderne et révolution*, Paris, 1979, c. 1.

31 H.B. Braverman, *Labour and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York, 1974.

talizm koşullarında teknolojinin yönlendirici ilkesinin, gittikçe daha değersizleştirilmiş ve "hünersizleştirilmiş" emek üreten, düşünme ve uygulama ayrımı olduğu tezini savunmaktadır. Taylorizm, kapitalistlerin işçilere egemen olma ve emek sürecini kontrol etme mücadelerinde belirleyici momenttir. Braverman, sermayenin emek sürecinin kontrolünü dolaysız üreticiden söküp alma ihtiyacının arkasında yatanın sermaye birikimi yasası olduğunu öne sürer; ne var ki bunun neden sonu gelmez bir biçimde işçilerin hünerlerini yok etme ve onları sadece uygulayıcılar durumuna indirgeme çabası şeklinde ortaya çıktığına inandırıcı bir açıklama getirmeyi başaramaz. Hepsinden önemlisi, sanki sermayenin elde edebileceği ekonomik güçler işçi sınıfının direnmesine ve gelişme yönünü etkilemesine olanak vermezmiş gibi, bu egemenlik mantığını –görünürde engelsiz işleyen– kadiri mutlak bir güç olarak sunar. Burada, tamamen sermayenin mantığına bağımlı, meta olarak emek-gücü şeklindeki eski nosyon etkilerini üretmeye devam eder.

Braverman'm argümanının tersine, kullanım-değeri emek olan bir meta biçimindeki emek-gücü nosyonunun eleştirisi, sermayenin emek sürecini kontrol etme ihtiyacını anlayabilmemizi sağlar. Gerçek şudur ki, emek-gücü bir kez satın alındı mı, ondan olanaklı en fazla emeğin çıkarılması gerekir. Dolayısıyla emek süreci, bir dizi egemenlik ilişkisi olmaksızın var olamaz. Yine dolayısıyla, emeğin kapitalist örgütlenmesi, tekelci kapitalizmden çok önce de, hem bir üretim tekniği hem de bir egemenlik tekniği olmak zorundaydı. Bu durum, emeğin parçalanmasının ve uzmanlaşmasının sözde bir verimlilik ihtiyacıyla hiçbir ilişkisinin olmadığını, sermayenin egemenliğini emek süreci üzerinde de uygulama ihtiyacının sonucu olduğunu ileri süren Stephen Marglin ve Katherine Stone'unkiler gibi birçok çalışmada

vurgulanmıştır.[32] İşçi toplumsal edimleri gerçekleştirebilir olduğundan, dayatılan kontrol mekanizmalarına direnebilir ve kapitalisti başka teknikler kullanmaya zorlayabilir. Öyleyse emek sürecinin evrimini belirleyen, katıksız bir sermaye mantığı değildir; emek süreci sadece sermayenin egemenliğini kullandığı yer değil, bir mücadelenin zeminidir.

Batı Avrupa ve ABD'de son zamanlarda yayımlanan birçok inceleme, emek sürecinin evrimini işçilerle kapitalistler arasındaki güç ilişkisi ve işçilerin direnişi açısından analiz etmiştir. Bu incelemeler bir "üretim politikası"nın varlığını açığa çıkarmakta ve kapitalizmin gelişiminin sadece rekabet yasalarının ve birikim gereklerinin sonucu olduğu fikrine karşı gelmektedirler. Richard Edwards[33] *Çekişmeli Alan*'da üç ana kontrol biçiminin varlığından söz eder: İhtiyatlı olmaya dayanan basit kontrol; montaj bandında olduğu gibi, işçinin makinenin ritmine bağımlı olmasına tekabül eden teknik kontrol; son olarak, artık emek sürecinin fiziksel yapısına değil toplumsal yapısına bağlı olan, hiyerarşik gücün kurumsallaştırılması yoluyla açığa çıkan bürokratik kontrol. Edwards, işçilerin direnişinin, sermayenin yeni biçimler deneme ihtiyacını açıkladığı iddiasındadır. Jean-Paul Gaudemar da, benzer bir biçimde, Fransa örneğinde dört teknolojik egemenlik devresi saptar: "Bir *'panoptik' devresi*; bir *yaygın disipline etme* (fabrikada ve fabrikanın dışında) devresi; mekanik disiplin devresi ifadesini önerdiğim, makineleşme temelinde yeniden biçimlendirilmiş bir emek sürecinde disiplinin içselleşmesini getiren iki katlı bir sürece dayanan bir devre; son olarak, disip-

32 S. Marglin, "What do Bosses Do?", *Review of Radical Political Economics*, c. 6, no. 2, 1974; K. Stone, "The Origins of Job Structure in the Steel Industry", *Review*, c. 6, no. 2, 1974.

33 R. Edwards, *Contested Terrain: the Transformation of the Workplace in the Twentieth Century*, New York, 1979.

linin içselleşmesinin iktidarın biçimsel ya da gerçek bir tarzda kısmen devredilmesi yoluyla yürüdüğü bir *anlaşmalı disiplin* devresi."[34] Altmışların İtalyan *operaista* akımı da, sermayenin gelişiminin kendi mantığını körü körüne işçi sınıfına dayatmak şöyle dursun, nasıl işçi sınıfının mücadelesine bağımlı olduğunu göstermiştir. Örneğin Mario Tronti,[35] işçi sınıfı mücadelelerinin sermayeyi iç bileşimini ve egemenlik biçimlerini değiştirmeye zorlamış olduğuna işaret eder – zira bu mücadeleler, iş gününe bir sınır getirilmesini şart koşarak, sermayeyi mutlak artık-değerden görece artık-değere geçmeye mecbur bırakmıştır. Bu durum Panzieri'yi, üretimin "politik bir mekanizma" olduğu ve "teknolojiyi ve emeğin örgütlenmesini sınıflar arasında bir güç ilişkisinin kurulması olarak" analiz etmek gerektiği tezini savunmaya götürür.[36] Bu çalışmalardaki ortak fikir şudur: Emek sürecinin örgütlenme biçimlerinin değiştirilmesi sadece mutlak ve görece artık-değer farklılığının terimleriyle anlaşılamayacağına göre, kapitalist kontrolün özgül tarihsel biçimlerinin en geniş kapsamlı toplumsal ilişkilerin bir parçası olarak incelenmesi gerekir. Dahası, karşılaştırmalı bir tarihsel analiz, çeşitli ülkeler arasında önemli farklılıklar sergilemektedir. Örneğin İngiltere'de sendikaların güçlü olması, değişikliklere karşı başka ülkelere kıyasla daha büyük bir direnişi olanaklı kılmıştır.

Bu şekilde anlaşılan işçi mücadeleleri, belli ki, kapitalizmin içsel bir mantığıyla açıklanamaz; çünkü bunların dinamizmleri, emek-gücünün "meta" biçimi altında toplanamaz. Fakat, bir sermaye mantığı ile bir işçi direnişi mantığı arasındaki bu yarılma, kapitalist emek sürecinin örgütlenmesi-

34 Jean P. de Gaudemar, *L'ordre et la production. Naissance et formes de la discipline d'usine*, Paris, 1982, s. 24.

35 M. Tronti, *Ouvriers et capital*, Paris, 1977, s. 106.

36 Panzieri, alıntı B. Coriat'tan, "L'operaïsme italien", *Dialectiques*, no. 30, s. 96.

ni etkilediğine göre, üretici güçlerin karakterini ve büyüme ritmini de şiddetle etkilemelidir. Öyleyse, üretici güçlerin etkisiz olduğu ve gelişmelerinin doğal ve tekçizgisel olarak kavranabileceği tezi tamamen temelsizdir. Bu, ekonominin özerk ve kendi kendisini düzenleyen bir evren olarak anlaşılabileceği biricik zemini de ortadan kaldırır. Dolayısıyla, toplumsal faillerin oluşmasında ekonomik alana verilen büyük ayrıcalığın birinci koşulu yerine getirilmiş değildir.

Tek bir mantık tarafından birleştirilmiş özneler böyle bir mantığa zaten kendisi de sahip olmayan ekonomi tarafından oluşturamayacağına göre, bu sonuca bakarak ikinci koşulun da yerine gelmemiş olduğundan kuşkulanmamız gerekir. Yine de, "işçi sınıfı" öznesinin çeşitli konumlarının çok-yönlü merkezsizleşmesini araştırmak önemlidir. İlk elde, Marx'taki işçi sınıfı kavramının kendisi, her biri kendi hareket yasalarına sahip iki ayrı ilişkiyi kapsar: Emek-gücünün satılması yoluyla kurulan ücret ilişkisi (bu, işçiyi bir proletere dönüştürür) ve işçinin emek sürecindeki yerinden doğan ilişki (ki onu bir el işçisi yapar). Bu ikilik, Michael Burawoy'un[37] *üretim ilişkileri* ile *üretim içindeki ilişkiler* arasında yaptığı verimli ayrımın temelini oluşturur. Ayrım Marx'ta belirgin değilse, bu sadece onun yakın tarihsel deneyiminde bu iki ilişki dizisinin birleşme eğiliminde olmasından dolayı değildir; aynı zamanda, emek-gücünü basit bir meta gibi görerek, emek sürecinde kurulan ilişkileri bütünüyle özerklikten yoksun ve konu dışı görmeye yönelmesinden dolayıdır. Ne var ki bu iki ilişkinin, kendilerini birleştiren ortak "işçi sınıfı" etiketini sorunlu hale getirecek şekilde, farklı tarzlarda evrimleşmiş oldukları açıktır: İleri kapitalizmde ücret biçimi genelleşmiş, ama sanayi işçileri sınıfı sayıca ve önemce azalmıştır. İşçi sınıfının sınırları ko-

37 M. Burawoy, "Terrains of Contest: Factory and State under Capitalism and Socialism", *Socialist Review*, no. 58.

nusunda son zamanlardaki tartışmaya egemen olan muğlaklıkların temelinde bu simetrisizlik [dysymmetry] vardır.

İşçi sınıfının birliğini sağlayan özgül bir mekanizma olarak yoksullaşma teorisinin savunulamayacağı ortaya çıkınca, bu birliğe ekonomik bir temel bulmak için iki yeni girişim yapılmıştır. Bunlardan biri "hünersizleştirme" fenomeni üzerinde yoğunlaşırken (Braverman), diğeri "gerçek" işçi sınıfını oluşturacak daha sınırlı bir işçi çekirdeği tanımlamaya çalışmıştır (Poulantzas). Braverman, kendi Taylorizm analizinden yola çıkarak, düşünme ile uygulama arasındaki ayrımdan doğan emeğin değersizleşmesinin, gittikçe daha geniş işçi tabakalarını –meta üreten kesimlerde istihdam edilmiş olsunlar ya da olmasınlar– proleterleşmiş işçi sınıfı kategorisine dâhil ettiğini ileri sürer.[38] Dolayısıyla ona göre, Marx'ın öngördüğü kutuplaşma henüz tamamlanmamıştır ve emek koşullarının devam eden değersizleşmesi işçi sınıfını örgütlenmeye ve sisteme karşı politik mücadeleye itecektir. Ne var ki sadece Kuzey Amerika işçi sınıfıyla ilgili birkaç inceleme Braverman'ın homojenleşme tezini desteklemektedir. Tersine, genel eğilimi, işçi sınıfının bölünme ve parçalanması üzerindeki ısrarlar oluşturur. Örneğin Edwards, Gordon ve Reich'ın çalışmaları,[39] emek sürecindeki ırkçılık ve cinsiyetçilikle birleşmiş kontrol biçimlerinin, işçi sınıfının parçalanmasında billurlaşan bir emek pazarı bölünmesi yarattığını göstermektedir.[40] Batı Avrupa'da yapıl-

38 Braverman, çeşitli yerlerde.

39 D. Gordon, R. Edwards ve M. Reich, *Segmented Work, Divided Workers*, Cambridge, 1982.

40 Bu yazarlar işçi sınıfının üç farklı kesimine tekabül eden üç emek pazarının varlığını saptarlar. Birincisi, profesyonel türden uğraşların en çok bulunduğu pazardır. Terfi ve görece yüksek ücret olanakları ve sürekli işi olan orta kesimlerin sahasıdır. Bu özellikler, birincisinden sonra gelen pazarda da bulunabilir; şu farkla ki, bu kesimdeki işçiler –üçüncü kesimin yarı-hünerli işçileriyle birlikte "geleneksel" işçi sınıfı– yalnızca iş sırasında kazanılan bazı hünerlere sahiptirler ve işleri tekrara dayalı ve makinelerin ritmine bağlıdır. Üçüncü ola-

mış benzer çalışmalar da[41] toplumsal yapının artan basitleşmesi tezini değerden düşürmekte ve bugün geçerli olan genel eğilimin ekonominin iki kesimi arasında bir kutuplaşmaya doğru ilerlediğini ileri sürmektedir: İyi ücret alan ve korunan bir genel kesim ve hiçbir güvenceye sahip olmayan hünersiz ya da yarı-hünerli işçilerden oluşan bir çevresel kesim. Sayıları sürekli artan bütünüyle niteliksiz işsizlerden oluşan üçüncü kesimi de bunlara eklersek, homojenleşme tezinin gerçekten desteklenemeyeceği açıkça görülür. Dahası, hünersizleşme Braverman'ın iddia ettiği gibi genel karakterde değildir: Bazı kesimlerde artıyor olsa da, buna paralel bir yeni hünerler yaratma süreci de vardır.

Dahası, ikili bir emek-gücü pazarının yaratılması kapitalist gelişmenin basit bir sonucu olarak görülmemeli, işyerindeki direnişlerle başa çıkmak amacıyla uygulanan farklı kapitalist stratejilerle ilgili olmalıdır. Nitekim Andrew Friedman, İngiltere'deki kapitalistlerin, kendi otoritelerine direnme kapasitelerine göre farklı işçi gruplarına karşı nasıl çeşitli stratejiler kullandıklarını göstermiştir.[42] Belli bir ülkede ve aynı şirket içinde, farklı emek pazarlarına ait, ücretleri ve çalışma koşulları eşit olmayan direniş kapasitelerini yansıtan, merkezî ve çevresel işçiler arasında bir ayrım yapmak olanaklıdır. Kadınlar ve göçmenler genellikle korunmasız pazarda bulunurlar. Fakat Friedman bu ayrılmayı, işçi sınıfını bölmek için yapılan gizli bir anlaşmanın so-

---

rak, hiçbir terfi olanağı ve iş güvencesi olmayan, düşük ücretli hünersiz işçileriyle "ikincil pazar"ı buluruz. Bu işçiler sendikalı değildirler; işten çıkarmalar sıktır ve bu kesimde siyahlarla kadınların oranı çok yüksektir.

41 Bkz. örneğin, M. Paci, *Mercato del Lavoro e classi sociali in Italia: Ricerche sulla composizione del proletariato*, Bologna, 1973. Sanayi toplumları üzerine daha genel bir perspektif için, bkz. S. Berger ve M. Piore, Dualism and Discontinuity in Industrial Societies, Cambridge, 1980.

42 A.L. Friedman, *Industry & Labour. Class Struggle at Work and Monopoly Capitalism*, Londra, 1977.

nucu olarak değil, sendikaların kendilerinin önemli bir rol oynadıkları güç ilişkilerinin sonucu olarak görür. Dolayısıyla işçi sınıfı içindeki bölünmeler, birçoklarının kabul ettiklerinden daha derine kök salmıştır ve belli bir dereceye kadar işçilerin kendi pratiklerinin sonucudur. Bunlar sadece ekonomik değil, politik bölünmelerdir.

Bugün işçi sınıfının homojenliğinden söz etmek, hele hele bunu kapitalist birikimin mantığında yazılı bir mekanizmaya kadar götürmek olanaksızdır. Dolayısıyla, daha önce sözünü ettiğimiz ikinci eğilim, sınıfın üretim ilişkilerindeki yerinden türetilmiş ortak çıkarlar çevresinde oluşan bir işçi kimliği fikrini sürdürmek için, daha sınırlı bir tanımlamaya başvurarak, *gerçek* işçi sınıfına bir yer bulmaya çalışmıştır. Parçalanma gerçeği tamamıyla kabul edilmekte, bütünsel kimlik ise parçalardan birine atfedilmektedir. Erik Olin Wright ile Nicos Poulantzas'ı karşı karşıya getiren tartışmayı incelemek bu bakımdan yararlı olacaktır.[43] Poulantzas'a göre, işçi sınıfının sınırlarını tanımlamak için başvurulacak kriter üretici emektir; üretici olmayan ücretli işçiler ise "yeni küçük burjuvazi"yi oluştururlar.[44] Bu kategoride yer alan kesimlerin heterojenliği Poulantzas için özel bir sorun yaratmaz. Çünkü onun görüşünce sınıflar sadece ekonomik düzeyde tanımlanmazlar; eski ve yeni küçük burjuvazi de proletarya ve burjuvaziye göre aynı ideolojik konumu işgal ettiğine göre, Poulantzas bunları aynı sınıf kategorisi içinde birleştirme hakkını kendisinde görür. Bu yaklaşım, sadece Poulantzas'ın üretici emek tanımlamasını değil, böyle bir

43 N. Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, NLB, Londra, 1975; E. Olin Wright, *Class, Crisis and the State*, Londra, 1978.

44 "Üretici emek" kavramı Poulantzas'ta Marx'takinden daha sınırlıdır, zira Poulantzas bu kavramı "sömürü ilişkisinin alttabakası olan maddî öğeleri doğrudan yeniden-üretirken artık değer üreten emek: maddî zenginliği artıran kullanım değerleri üreterek doğrudan maddî üretime katılan emek" olarak tanımlar (s. 216).

kriterin işçi sınıfının sınırlarını tanımlamaya yarayabileceği fikrini de toptan reddeden Erik Olin Wright tarafından eleştirilmiştir. Wright'ın argümanı, üretici olan ve olmayan emekler arasında yapılan ayrımın, üretici olmayan işçilerin farklı sınıf çıkarlarına sahip olduklarını ve sosyalizmle ilgili olmadıklarını hiçbir şekilde göstermeyeceğidir: "Zira toplumsal işbölümü içindeki iki konumun ekonomik kriterler temelinde farklı sınıflara yerleştirilmesi, bunların ekonomik düzeyde temelden farklı sınıf *çıkarlarına* sahip olduklarını gösterir."[45] Wright'ın önerdiği çözüm, "muğlak" ve "muğlak-olmayan" sınıf konumları arasında ayrım yapılmasıdır. Muğlak-olmayan sınıf konumu proletaryayı, burjuvaziyi ve küçük burjuvaziyi karakterize etmektedir.[46] Wright, bu üç muğlak-olmayan konumun yanı sıra, iki muğlak-olmayan konum arasındaki orta-yer olarak, "çelişkili sınıf yerleşimleri" dediği şeyi tanımlar. Ekonomik kriterlerin çelişkili olduğu yerde, ideolojik ve politik mücadele sınıf çıkarlarının tanımlanmasında belirleyici bir rol oynayacaktır.

Diyojen'in arayışına benzeyen bu "gerçek" işçi sınıfı arayışının nedeni kuşkusuz politiktir: Amaç, *ekonomik* çıkarları kendilerini doğrudan sosyalist bir perspektife bağlayan ve dolayısıyla anti-kapitalist mücadeleye önderlik etmeye yazgılı işçilerin kategorisini belirlemektir. Ne var ki işçi sınıfının sınırlı bir tanımından yola çıkan bu yaklaşımların sorunu, hâlâ "nesnel çıkar" kavramına dayanmalarıdır – öyle bir kavram ki, hiçbir teorik temeli yoktur ve belli bir toplumsal fail kategorisine analizci tarafından keyfi olarak

45 E.O. Wright, s. 48.

46 Proletaryaya ait olmanın kriteri şunlardır: 1) fiziksel üretim araçları üzerinde kontrolünün olmaması; 2) yatırımlar ve birikim süreci üzerinde kontrolünün olmaması; 3) başka insanların emek-gücü üzerinde kontrolünün olmaması. Burjuvazi, tersine, bu üç madde üzerinde kontrol uygulamasıyla tanımlanırken, küçük burjuvazi yatırımlar, birikim süreci ve fiziksel üretim araçlarını kontrol eder – başka insanların emek-gücü üzerinde kontrol uygulamaz.

çıkarlar atfedilmesinden daha fazla bir şey de kazandırmaz. Klasik görüşte sınıf birliği çıkarlar çevresinde kuruluyordu, ama toplumsal yapının bir verisi değildi; üretici güçlerin gelişmesiyle el ele giden yoksullaşma ve proleterleşmeden doğan bir birleşme *süreci* idi. Braverman'ın *hünersizleşme* yoluyla homojenleşmesi de aynı açıklama düzeyinde yer alır. *Nesnel* çıkarlar, tarihin bilimsel bilgi için ulaşılabilir olan rasyonel ve zorunlu bir hareketine bağlı oldukları ölçüde, *tarihsel* çıkarlardı. Yapılamayacak olan şey, bir yandan tarihin eskatolojik anlayışını terk ederken bir yandan da ancak bu anlayış içinde anlamı olan bir "nesnel çıkar" nosyonunu korumaktır. Hem Poulantzas hem Wright, işçi sınıfının parçalanmasının *çeşitli* toplumsal failler *arasındaki* bir konumlar parçalanması olduğunu kabul ediyor gibidir. İkisi de, klasik Marksizmin pekâlâ farkında olduğu daha temel bir gerçeğe, toplumsal faillerin kendi *içlerinde* bir konumlar parçalanması olduğu ve dolayısıyla bunların nihaî bir rasyonel kimliğe sahip olmadıkları gerçeğine dikkat etmemektedir. Ekonomik mücadeleyle politik mücadele arasındaki gerilim –ve işçi sınıfının "burjuvalaşmasının" teorik analizi ya da Bernstein'ın, demokrasinin gelişmesi yoluyla işçinin proleter olmaktan çıkıp yurttaş haline geldiği iddiası, vb.– zayıf bağlarla bir araya gelmiş ve genellikle çelişkili bir özne konumları çoğulluğunun egemen olduğu bir işçi sınıfını ifade eder. Burada alternatif açıktır: Ya bu çelişkili çoğulluğun ortadan kalkacağını ve mutlak olarak birleşmiş bir işçi sınıfının proleter 'tanrı hükümdarlığı' momentinde kendi kendisine karşı saydam hale geleceğini öngören bir tarih teorisine sahip olunur – ki bu durumda işçi sınıfının "nesnel çıkarlar"ı en başından belirlenebilir ya da bu teori ve onunla birlikte de failin "nesnel" çıkarlarının bir bütün olarak belirlenmesinde belli özne konumlarına diğerleri karşısında ayrıcalık tanıyan her türlü temel terk edilir; bu durumda

"nesnel çıkarlar" nosyonu anlamsız hale gelir. Bizim görüşümüzce, toplumsal antagonizmaların belirlenmesi yönünde adım atabilmek için, çeşitli ve genellikle çelişkili konumlar çoğulluğunu analiz etmek ve klasik söylemin "işçi sınıfı" gibi tamamen birleşmiş ve homojen bir fail fikrini bir yana bırakmak zorunludur. "Gerçek" işçi sınıfını ve onun sınırlarını bulmaya çalışmak sahte bir sorunla uğraşmak demektir ve bu haliyle de konuyla teorik ya da politik herhangi bir ilgisi yoktur.

Açık ki bu, işçi sınıfı ile sosyalizmin bağdaşmaz olduklarını değil, çok farklı bir durumu, sosyalizmdeki temel çıkarların ekonomik süreçteki belli konumlardan *mantıksal* olarak çıkarsanamayacağını gösterir. Bunun karşısındaki görüş –yani ekonomik artığa kapitalistler tarafından el konulmasına son verilmesinde işçilerin çıkarı olmasının böyle bir bağlantıyı kurduğu görüşü– ancak şunlardan biri de kabul edilseydi geçerli olurdu: a) işçinin de kapitalist kadar, ekonomik artığı maksimize etmeye çalışan bir homo oeconomicus olduğu ya da b) emeğinin ürününün toplumsal dağıtımını arzulayan, kendiliğinden paylaşımcı bir varlık olduğu. Ama bu durumda bile, bu pek makul olmayan hipotezlerin ikisi de gerekli kanıtı sağlamazdı, çünkü üreticilerin üretim ilişkileri içindeki konumları ile zihniyetleri arasında hiçbir mantıksal bağ yoktur. İşçilerin belli egemenlik biçimlerine direnmeleri, sadece üretim ilişkileri içindeki konumlarına değil, toplumsal ilişkilerin tamamı içindeki konumlarına bağlıdır. Bu noktada, hegemonya faillerinin tek başına ekonomik alan tarafından oluşturulması için son iki koşulumuzun da –özneler olarak tamamen bu alan içinde oluşturulmaları gereğinin ve sınıf konumlarından türeyen "tarihsel çıkarlar"la donatılmış olmaları gereğinin– yerine gelmediği açıktır.

Sonuçlarla yüzleşmek

Şimdi sonuçları çıkaralım. Ekonominin alanının içsel yasalara tâbi, kendi kendisini düzenleyen bir yer olduğu doğru değildir; nihaî bir sınıf çekirdeğinde sabitleştirilebilecek toplumsal faillerin oluşumu için bir ilke de yoktur; sınıf konumları tarihsel çıkarların zorunlu yeri de değildir. Bu noktadan sonra, çıkarılması gereken sonuçlar hızla birbiri ardından gelir. Marksizm işçi sınıfının sosyalist belirlenimininin kendiliğinden ortaya çıkmadığını, aydınların politik aracılığına bağlı olduğunu Kautsky'den beri biliyordu. Ne var ki bu aracılık *eklemlenme* olarak –yani birbirine benzemeyen öğelerin politik bir yapılandırılması olarak– kavranmıyordu. Epistemolojik bir temeli vardı: Sosyalist aydınlar işçi sınıfında onun nesnel kaderini *okuyorlardı*. Gramsci'yle birlikte politika nihayet eklemlenme olarak kavrandı ve tarihsel blok kavramı yoluyla toplumsalın teorileştirilmesine kapsamlı ve radikal bir karmaşıklık getirildi. Fakat Gramsci'ye göre de, hegemonik öznenin kimliğinin nihaî çekirdeği eklemlediği alanın dışındaki bir noktada kuruluyordu: Hegemonya mantığı, klasik Marksizmin teorik zeminindeki yapı-bozumcu etkilerinin hepsini ortaya sermiyordu. Bununla birlikte, üretici güçlerin nötr olduğu tezi bir kez terk edilince, sınıf öznelerinin birliği ve homojenliği yarılarak artık gelecekteki herhangi bir birleşme noktasına bağlanamayacak bir dizi kararsızca bütünleşmiş konuma ayrıldığı ölçüde, indirgemeciliğin bu son kalesinin de düştüğüne tanık olduk. Bu yolla, hegemonya mantığı, bir eklemlenme ve olumsallık mantığı olarak hegemonik öznelerin bizzat kimliğini belilemeye başlamaktadır. Bundan, daha sonraki analizimiz için başlangıç noktası olacak bazı sonuçlar çıkar.

1. Sabitsizlik, bütün toplumsal kimliklerin koşulu durumuna gelmiştir. İlk hegemonya kavramlaştırmalarında bü-

tün toplumsal öğelerin sabit olması, gördüğümüz gibi, hegemonize edilen görev ile onun doğal faili olduğu varsayılan sınıf arasındaki çözülmez bağlantıdan kaynaklanıyordu; öte yandan, görevle onu hegemonize eden sınıf arasındaki bağ sadece olgusal ve olumsaldı. Fakat görevin bir sınıfla *zorunlu* bağlantılara sahip olma durumu ortadan kalktığı ölçüde, o sınıfa kimliğini sadece bir hegemonik formasyon içindeki eklemlenişi verir. Demek ki bu kimlik artık tamamen ilişkiseldir. Bu ilişkiler sisteminin kendisinin sabit ve kararlı olması da son bulduğundan –ki böylece hegemonik pratikler olanaklı hale gelir– bütün toplumsal kimliklerin anlamı sürekli olarak ertelenmiş olur. "Son" dikiş momenti hiçbir zaman gelmez. Fakat böylece zorunluluk kategorisinin kendisi çökmekle kalmaz, artık hegemonik ilişkiyi katıksız olumsallık terimleriyle açıklamak da olanaksızdır; çünkü zorunlu/olumsal karşıtlığını anlaşılır kılan alan ortadan kalkmıştır. Hegemonik bağlantının sadece bir anlatı uygulaması yoluyla teorik olarak kavranabileceği fikrinin yanılsama olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunun yerine bağlantı, hiçbir zaman kendi kendisiyle özdeş olamayan bir ilişki tipini yakalamaya çalıştıkları ölçüde statüleri sorun haline gelen yeni teorik kategorilerle tanımlanmalıdır.

2. Toplumsalın bu sabitsizliğinin etkilerini ürettikleri *boyutlara* kısaca değinelim. Birinci boyut politik öznellik alanına aittir. Rosa Luxemburg'da, farklı antagonizmaları ve politik kopuş noktalarını birbirine bağlayan simgesel boyutun, yeni toplumsal güçlerin (bu güçlere Gramsci "kolektif iradeler" diyecekti) matrisi olduğunu gördük. Ekonomist tarih anlayışının morfolojik bir düzeyde korunması, toplumsalın simgesel oluşumu mantığının karşısına kesin sınırlar çıkarıyordu. Ne var ki bu bir kez ortadan kaldırılınca, toplumsal protestonun çeşitli biçimleri sınıf sınırlarını serbestçe aşabilir. (Serbestçe, yani mücadelelerin ya

da taleplerin her türlü a priori sınıf karakterinden bağımsız olarak – açık ki, verili bir konjonktürde her eklemlenmenin olanaklı olması anlamında değil.) Ama durum böyleyse, bundan analizimiz için üç önemli sonuç türetilebilir. *Birinci sonuç* sosyalizm ile somut toplumsal failler arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Sosyalist hedefler ile toplumsal faillerin üretim ilişkileri içindeki konumları arasında hiçbir mantıksal ve zorunlu ilişki olmadığını; bunlar arasındaki eklemlenmenin dışsal olduğunu ve ikisinden birinin diğeriyle birleşmek üzere giriştiği *doğal* bir hareketinin sonucunda ortaya çıkmadığını gösterdik. Başka bir deyişle, bunların eklemlenmesinin hegemonik bir ilişki olarak ele alınması gerekir. Bundan, işçilerin mücadelesinin yönünün –sosyalist bakış açısına göre– hep ileriye doğru olmadığı sonucu çıkar: *Bütün diğer toplumsal mücadeleler gibi*, o da verili bir hegemonik bağlam içinde bulunan kendi eklemlenme biçimlerine bağlıdır. Aynı nedenle, başka birçok kopuş noktası ve demokratik antagonizma, işçilerin talepleriyle *eşit bir zeminde*, sosyalist bir "kolektif irade"ye eklemlenebilir. Anti-kapitalist mücadelenin "ayrıcalıklı özneleri" –pratik değil, ontolojik anlamda– çağı kesinlikle aşılmıştır. *İkinci sonuç* son on yıl boyunca çok fazla tartışılmış olan "yeni toplumsal hareketler"in doğasıyla ilgilidir. Bu konuda bizim teorik konumumuzla bağdaşmayan iki egemen düşünce eğilimi vardır. Bu eğilimlerden birincisi, bu hareketlerin doğasına ve etkisine, sosyalist değişimin ayrıcalıklı öznesi sorunsalı içinde yaklaşır: Böylece bunlar, ya işçi sınıfına (ortodoks görüşteki temel özne) göre marjinal ya da çevresel olarak veya sistemle bütünleşmiş bir işçi sınıfının devrimci bir yedeği olarak (Marcuse) ele alınırlar. Ne var ki buraya kadar söylediğimiz her şey, sosyalist bir politik pratiği bağlayan zincirleri koparmak için hiçbir ayrıcalıklı noktanın olmadığını göstermektedir; birtakım benzeş-

mez noktaların emek verilerek bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir "kolektif irade"ye bağlıdır bu. Dolayısıyla, yeni toplumsal hareketler tartışmasındaki diğer egemen eğilimle, yani bu hareketlerin ilerici olduklarını a priori kabul eden eğilimle de uyuşamayız. Bir yerel topluluk hareketinin, ekolojik bir mücadelenin, bir cinsel azınlık hareketinin politik anlamı baştan verilir değildir; diğer mücadele ve taleplerle hegemonik eklemlenişine kesin bir biçimde bağlıdır. *Üçüncü sonuç*, özne konumları arasındaki ilişkinin kavranış biçimiyle ilgilidir. Analizimiz bu ilişkiyle kurulmuş bütünlükleri dağıtmaya yönelmiştir. Fakat bu merkezsizleştirme işlemi öğelerin birbirinden ayrıldığı noktada sonuçlandırılsaydı, sadece yeni bir sabitlik biçimi ileri sürmeyi başarmış olurduk: Çeşitli merkezsizleşmiş özne konumlarının sabitliği. Bunların kendileri sabit olmayınca, bütünlüklerin dağıtılması [detotalization] mantığının farklı mücadele ve taleplerin *ayrılığını* ileri sürmekle yetinemeyeceği ve eklemlenmenin benzeşmez ve tam anlamıyla oluşmuş öğelerin birbirine bağlanması olarak anlaşılamayacağı açıktır. Bu noktada, "üstbelirlenme" kavramının radikalleştirilmesi bize toplumsal eklemlenmelerin özgül mantığının anahtarını verecektir.

3. Ne var ki analizimizin mantığı "hegemonya" nosyonunun kendisinin sorgulanmasının gerektiğini ima ediyor gibi görünecektir. Bu kategorinin ortaya çıktığı ve geçerli görüldüğü söylemsel alanlar başlangıçta bir yarılmanın teorik zeminiyle sınırlanmıştı. Özler düzeyinde kurulmuş bir sınıf, kendisini kendi doğasına yabancı görevler üstlenmeye zorlayan tarihsel olumsallıklarla karşı karşıya getiriliyordu. Fakat hem bu yarılmanın bu iki düzlem arasındaki ayrılığın çöküşünden sonra varlığını sürdüremeyeceğini, hem de, demokrasi yönünde bir ilerlemenin söz konusu olduğu ölçüde, hegemonize edilen görevin hegemonik öz-

nenin kimliğini değiştirdiğini gördük. Bu, "hegemonya"nın sadece bir geçiş kavramı, özcü söylemin ortadan kalkmasındaki bir moment olduğu ve bu söylemle birlikte onun da ortadan kalkacağı anlamına mı gelir? Bundan sonraki iki bölümde, durumun böyle olmadığını ve hegemonya kavramının doğasındaki gerilimlerin diğer bütün politik pratiklerin ve kesin olarak ifade edersek, bütün toplumsal pratiklerin doğasında bulunduğunu göstermeye çalışacağız.

3

Toplumsalın Pozitifliğinin Ötesinde: Antagonizmalar ve Hegemonya

Şimdi hegemonya kavramını teorik olarak kurmamız gerekiyor. Analizimiz şimdiye kadar bize, işe başlamak için gerekli kesin bir söylemsel yerleşimden hem daha fazlasını hem daha azını sağlamış durumda. Daha fazlası, çünkü hegemonyanın alanı sadece yerelleştirilmiş bir "beklenmedik"in alanı değildir; tersine, toplumsalın, ayırt edici momentlerini kapalı bir paradigmanın içselliğine indirgeyen bir anlaşılabilirliğe dayandırılmış bir kavranışmın harekete geçtiği yer durumundadır. Daha azı, çünkü hegemonik ilişkinin ortaya çıkışının çeşitli görünümleri yeni bir kavramın doldurması gereken teorik bir boşluk oluşturmak üzere uyumlu bir tarzda bir araya gelmemektedir. Tersine, bunların bazıları kavramın *ortadan kalkmasının* görünümleri gibidir. Zira bütün toplumsal kimliklerin ilişkisel bir karakterde olması, hegemonik bağlantının üzerinde kurulduğu düzlem farklılaşmasının, eklemleyen ile eklemlenen arasındaki eşitsizliğin dağılıp gitmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla hegemonya kavramını kurmak için gereken şey, tutarlı bir bağlam içinde gösterilecek basit bir spekülatif çaba de-

gil, karşılıklı çelişkili söylemsel görünümler arasında bir uyuşum sağlamayı gerektiren daha karmaşık bir stratejik harekettir.

Şimdiye kadar söylediklerimizin tümünden, hegemonya kavramının *eklemlenme* kategorisinin egemen olduğu bir teorik alanı varsaydığı ve dolayısıyla eklemlenen öğelerin ayrı ayrı tanımlanabileceği sonucu çıkmaktadır. ("Öğeler"i eklemlenmiş bütünlüklerden bağımsız olarak özgülleştirmenin nasıl olanaklı olduğunu daha sonra inceleyeceğiz.) Ne olursa olsun, eklemlenme *verili* bir ilişkisel kompleksin adı değil de bir pratik ise, bu pratiğin eklemlediği ya da yeniden-düzenlediği öğelerin bir biçimde ayrı ayrı var olduklarının kabul edilmesi gerekir. Burada analiz etmeyi istediğimiz tipteki teorileştirmede, eklemleyici pratiklerin üzerinde iş gördüğü öğeler ilk başta kayıp bir yapısal ya da organik bütünlüğün parçaları olarak özgülleştiriliyordu. 18. yüzyılda Alman Romantik kuşağı, parçalanma ve bölünme deneyimini teorik düşüncesinin başlangıç noktası olarak aldı. İçinde insanın kesin ve belirlenmiş bir yerinin bulunduğu, anlamlı bir düzen olarak evren görüşünün 17. yüzyıldan itibaren çöküşü –ve bu görüşün yerine, evrenin geri kalan kısmıyla dışsal ilişkiler sürdüren bir varlık olarak kendini-tanımlayan bir özne anlayışının geçirilmesi (dünyanın Weberci büyüsüzleştirilmesi)– *Sturm und Drang*'ın Romantik kuşağını bu kaybolmuş birliğin, bölünmenin üstesinden gelinmesini sağlayacak yeni bir sentezin tutkulu arayışına yöneltti. Bölünmez bir bütünlüğün ifadesi olarak insan nosyonu, rasyonalizmin 17. yüzyıldan beri yerleştirdiği bütün düalizmlerden –beden/ruh, akıl/duygu, düşünce/duyular– kopmaya çalıştı.[1] Romantiklerin, bu ayrışma deneyimini toplumun işlevsel farklılaşmasına ve sınıflara

1 C. Taylor, *Hegel*, Cambridge, 1975, s. 23 ve genel olarak 1. bölüm.

bölünmesine, toplumsal yaşamın diğer alanlarıyla dışsal ilişkiler kuran bürokratik bir devletin gittikçe artan karmaşıklığına sıkıca bağlı olarak kavradıkları iyi bilinir.

Yeniden eklemlenecek öğeler kayıp bir birliğin *parçaları* olarak özgülleştirildiklerine göre, Grek kültürüne özgü *doğal* organik birliğe karşıt olarak, her türlü yeniden-düzenlemenin *yapay* bir karaktere sahip olacağı açıktı. Hölderlin şöyle diyordu: "Varoluşumuzun iki ideali vardır. Bunlardan birincisi en büyük basitliğin koşuludur ve burada, bizim hiçbir müdahalemiz olmaksızın, *sadece doğanın düzeni öyle olduğu için*, ihtiyaçlarımız birbirleriyle, güçlerimizle ve ilişkili olduğumuz her şeyle uyum halindedir. Diğeri ise en yüksek kültürleşmenin bir koşuludur ve orada da bu uyum, yapacağımız düzenlenme yoluyla, sonsuzca çeşitlenmiş ve kuvvetlenmiş ihtiyaçlar ile güçler arasında olacaktır.[2] Demek ki her şey, "kendimize verebileceğimiz" ve öğelere yeni bir birlik biçimi kazandıracak bu "düzenlenme"yi nasıl kavradığımıza bağlıdır: Ya bu düzenlenme olumsaldır ve dolayısıyla parçaların kendilerine dışsaldır ya da hem parçalar hem de düzenlenme kendilerini aşan bir bütünlüğün zorunlu momentleridir. Açık ki, sadece birinci tipteki "düzenlenme" bir *eklemlenme* olarak kavranabilir; ikincisi, tam olarak söylersek, bir *dolayımlanmadır*. Ne var ki felsefî söylemlerde bu ikisi arasındaki uzaklıklığın berrak bir ayrım çizgisi olmaktan çok dumanlı bir muğlaklıklar alanı olarak sunulduğu da açıktır.

Şimdiki perspektifimizden bakıldığında bu, Hegel'in düşüncesinin birleşme/parçalanma diyalektiğine yaklaşımında gösterdiği muğlaklıktır. Hegel'in yapıtı her şeyden önce, Alman Romantizminin en yüksek momenti ve toplum üzerine ilk modern –yani Aydınlanma-sonrası– düşüncedir. Bu

2 Hölderlin, *Hyperion Fragment*; alıntı C. Taylor'dan, s. 35.

düşünce, toplumun ütopya açısından bir eleştirisi ya da kesin ve verili olarak kabul edilmiş bir düzeni olanaklı kılan mekanizmaların bir betimlemesi ve kavramlaştırılması değildir; tersine, toplumsalın, ancak ayrılıkları birliğe geri götüren bir akıl kurnazlığına başvurmakla açığa çıkarılabilecek bir rasyonelliğin ve anlaşılabilirliğin oynak biçimleri karşısındaki bulanıklığından yola çıkar. Şu halde Hegel, iki çağ arasındaki bir ayrım çizgisi üzerinde konumlanmış görünmektedir. Bir açıdan bakıldığında rasyonalizmin en yüksek noktasını, yani farklılıklar evreninin bütününü düalizmler olmaksızın aklın alanı içinde kucaklamayı denediği momenti temsil etmektedir. Dolayısıyla tarih ve toplum rasyonel ve anlaşılabilir bir yapıya sahiptir. Fakat ikinci bir açıdan bakıldığında, bu sentez kendi yok oluşunun bütün tohumlarını içinde barındırmaktadır; çünkü tarihin rasyonelliği ancak akıl alanına çelişki sokma pahasına ileri sürülebilir. Dolayısıyla bunun kendi varsaydığı yöntemin sürekli ihlal edilmesini gerektiren olanaksız bir işlem olduğunu göstermek –Trendelenburg'un 19. yüzyılda zaten sergilediği gibi–[3] Hegelci söylemin çok farklı bir şeye, yani mantıksal değil olumsal bir geçişler dizisine dönüşmesi için yeterli olacaktır. Hegel'in modernliği tümüyle burada yatar: Ona göre özdeşlik [identity-kimlik] asla pozitif ve kendi içine kapalı değildir; geçiş, ilişki, farklılık olarak kurulmuştur. Ne var ki Hegel'in mantıksal ilişkileri olumsal geçişler haline geldiğinde, bunlar arasındaki bağlantılar temelde yatan ya da dikişli bir bütünün momentleri olarak sabitleştirilemezler. İşte bu onların eklemlenme ürünü oldukları anlamına gelir. Marksist gelenekte bu muğlaklıklar alanı, "diyalektik" kavramının çelişkili kullanımlarında kendini açığa

3 A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Hildesheim, 1964 (ilk baskı 1840).

vurur. Bir yandan, ne zaman sabitleştirme mantığından kurtulmak –yani eklemlenmeyi düşünmek– için bir çaba gösterilse, eleştirel olmayan bir tarzda bu kavrama başvurulmuştur. (Örneğin Mao'nun o pitoresk diyalektik nosyonunu alın: Diyalektik geçişlerin mantıksal karakterini anlayamaması, politik-söylemsel düzeyde, ortaya diyalektik kılıkta bir eklemlenme mantığı koymasını olanaklı kılmaktadır.) Öte yandan "diyalektik", açık bir eklemlenmenin süreksiz momentinden çok a priori bir geçişin zorunlu karakterine ağırlık verilen durumlarda, bir kapanma etkisi gösterir. Bu muğlaklıklar ve belirsizlikler için Marksistleri çok fazla kınamamalıyız; Trendelenburg'un gösterdiği gibi bunlar Hegel'in kendisinde bile bulunduğuna göre...

Şu durumda, "diyalektik"in söylemsel kullanımlarının oluşturduğu bu muğlaklık alanı ortadan kaldırılması gereken ilk şeydir. Kendimizi eklemlenme alanına sağlamca yerleştirmek için, "toplumu" kendi kısmi süreçlerinin temelinde bütünlük olarak tanımlayan anlayışı terk etmekle işe başlamalıyız. Dolayısıyla toplumsalın açıklığını, var olanın kurucu zemini ya da "negatif özü" olarak, değişik "toplumsal düzen"leri de farklılıklar alanını evcilleştirmek için yapılan kararsız ve nihaî anlamda başarısız girişimler olarak ele almalıyız. Buna göre, ne toplumsalın çokbiçimliliği bir dolayımlar sistemi yoluyla kavranabilir, ne de "toplumsal düzen" temelde yatan bir ilke olarak anlaşılabilir. "Toplum"a özgü hiçbir dikişli yer yoktur, çünkü toplumsalın kendisi herhangi bir öze sahip değildir. Burada değinilmesi gereken üç önemli nokta vardır. Birincisi, söz konusu iki anlayış toplumsalın iki farklı mantığını ifade eder: "Dolayımlar"dan söz ettiğimizde, nesneler arasındaki ilişkilerin kavramlar arasındaki ilişkileri takip ettiğinin varsayıldığı bir mantıksal geçişler sistemi ile ilgileniriz; öte tarafta ise, doğalarını belirlememiz gereken olumsal ilişkilerle il-

gileniriz. İkincisi, zorunlu yasaların birleştirdiği bir bütün olarak toplum anlayışını eleştirirken, öğeler arasındaki *ilişkilerin* zorunlu-olmayan karakterini ortaya koymakla yetinemeyiz; çünkü o takdirde öğelerin kendi *kimliklerinin* zorunlu karakterini korumuş oluruz. Toplumsal ilişkilere her türlü özcü yaklaşımı reddeden bir anlayışın, bütün kimliklerin kararsız karakterde olduğunu ve "öğeler"in anlamını herhangi bir nihaî düz anlamda sabitleştirmenin mümkün olmadığını da belirtmesi gerekir. Üçüncüsü, bir öğeler topluluğu ancak bu öğelerin birliğini postule eden bir söylemle çeliştiği takdirde parçalı ya da dağılmış görünür. Açık ki, herhangi bir söylemsel yapının dışında parçalanmanın sözünü etmek ve hatta öğeleri özgülleştirmek bile olanaklı değildir. Ne var ki bir söylemsel yapı sadece "bilişsel" [cognitive] ya da "düşünsel" [contemplative] bir varlık değildir; toplumsal ilişkileri oluşturan ve düzenleyen bir *eklemleme pratiğidir*. Demek ki ileri sanayi toplumlarının gittikçe büyüyen karmaşıklığından ve parçalanmışlığından söz edebiliriz – bunların daha önceki toplumlardan doğaları itibariyle *[sub specie aeternitatis]* daha karmaşık oldukları anlamında değil, temel bir asimetri çevresinde kurulmuş oldukları anlamında. Bu, farklılıkların gitgide çoğalması ("toplumsal"ın bir anlam fazlalığı) ile bu farklılıkları istikrarlı bir eklemleyici yapının momentleri olarak sabitleştirmeye çalışan her söylemin karşılaşacağı güçlükler arasında var olan asimetridir.

Dolayısıyla hegemonya kavramını işlerken kalkış noktası alacağımız *eklemlenme* kategorisini analiz ederek işe başlamamız gerekiyor. Bu kategorinin teorik olarak kurulması iki adımın atılmasını gerektirir: Eklemleme ilişkisine giren öğeleri özgülleştirmenin olanaklı olduğunu göstermek ve bu eklemlenmeyi kapsayan ilişkisel momentin özgüllüğünü belirlemek. Bu işe birkaç farklı noktadan başalanabilirse de,

biz *dolambaçlı bir yoldan* gitmeyi tercih ediyoruz. Önce, işleyeceğimiz kavramların bazılarının içinde bulunduğu fakat gelişmelerinin hâlâ özcü bir söylemin temel kategorileri tarafından engellendiği teorik söylemleri ayrıntılı olarak analiz edeceğiz. Althusserci okulun evrimini bu bakımdan ele alalım. Bu okulun *bazı* temalarını, onun temel kavramlarını çürütecek tarzda radikalleştirerek, uygun bir "eklemlenme" kavramını kurabilmemizi sağlayacak bir zemin oluşturmaya çalışacağız.

Toplumsal formasyon ve üstbelirlenme

Althusser teorik yolculuğuna "karmaşık bir yapılaşmış bütün" olarak kendi toplum anlayışını Hegelci bütünlük nosyonundan kesin bir biçimde ayırt etmeye çalışarak başlamıştı. *Hegelci bütünlük* çok karmaşık olabilirdi, fakat onun karmaşıklığı her zaman tek bir kendini-açış sürecindeki bir momentler çoğulluğunun karmaşıklığıydı. "Hegelci bütünlük İdea'nın kendi kendisine yabancılaştığı gelişimidir; demek ki, kesin olarak söylersek, bütün görünümlerinde kendini sürdüren bu basit ilkenin fenomenidir, kendini-ifadesidir ve dolayısıyla yenilenişini hazırlayan yabancılaşma içinde bile bu böyledir."[4] Farklılıkları bir özün kendini-açışındaki zorunlu dolayımlarla özdeşleştirerek gerçeği kavramaya indirgeyen bu anlayış bir *üstbelirlenme* sürecine içkin olan Althusserci karmaşıklıktan çok farklı bir düzendedir. Bu temel Althusserci kavramın sonraki gelişigüzel ve savruk kullanımı bilindiğinden, onun özgün anlamını ve Marksist söylem içinde üretmesi beklenen teorik etkileri özgülleştirmek gerekiyor. Kavram psikanalizden gelmektedir ve psikanalizin dışına doğru genişletilmesi yüzeysel bir eğretileme-

4 L. Althusser, *For Marx*, Londra, 1969, s. 203.

den ibaret değildir. Bu konuda Althusser çok açıktır: "Bu kavramı ben bulmadım. İşaret ettiğim gibi, var olan iki disiplinden, dilbilim ve psikanalizden ödünç aldım. Kavram bu disiplinlerde objektif bir diyalektik "yananlam"a sahiptir ve –özellikle psikanalizde– bu yananlam, bunun keyfi bir ödünç alış olmamasını sağlayacak kadar, kavramın burada işaret ettiği içerikle biçimsel açıdan ilişkilidir."[5] Freud'a göre üstbelirlenme, alelade "kaynaşma" ["fusion"] ya da "birleşme" ["merger"] süreci değildir – ki bu durumda olsa olsa, çok-nedenliliğin herhangi bir biçimine tekabül eden, fiziksel dünyayla kurulan analoji yoluyla yapılmış bir eğretileme olurdu. Bunun tersine, üstbelirlenme, simgesel bir boyutu ve bir anlam çoğulluğunu gerektiren, çok kesin bir kaynaşma tipidir. Üstbelirlenme kavramı simgeselin alanında kurulmuştur ve onun dışında hiçbir anlamı yoktur. Demek ki Althusser'in toplumsal yapı içinde var olan her şeyin üstbelirlenmiş olduğu önermesinin en derin potansiyel anlamı, toplumsalın kendisini simgesel bir düzen olarak oluşturduğu iddiasıdır. Dolayısıyla toplumsal ilişkilerin simgesel –yani üstbelirlenmiş– karakteri, bu ilişkilerin, kendilerini içkin bir yasanın zorunlu momentlerine indirgeyecek nihaî bir düz anlamlılıktan yoksun olmaları anlamına gelir. Biri özlere diğeri görünüşlere ait *iki* düzlem yoktur, çünkü simgeselin ikinci ve türetilmiş bir anlamlama düzlemi olacağı nihaî bir düz anlam saptama olanağı yoktur. Toplum ve toplumsal failler özden yoksundurlar ve düzenlilikleri [regularities] sadece, belli bir düzenin [order] kurulmasıyla yan yana giden, görece ve kararsız sabitleştirme biçimlerinden ibarettir. Bu analiz, toplumsal ilişkilerin üstbelirlenmiş karakterinden yola çıkacak yeni bir eklemlenme kavramını inceden inceye hazırlama olanağına kapıyı açıyor gibiydi. Fakat bu

5 A.g.y., s. 206 (dipnot).

gerçekleşmedi. Üstbelirlenme kavramı yavaş yavaş Althusserci söylemin dışına kaybolmaya yüz tuttu ve giderek daha etkili olan bir kapanma özcülüğün yeni bir çeşidinin tesisine yol açtı. "Materyalist Diyalektik Üzerine"de zaten başlamış bulunan bu süreç *Kapitali Okumak*'ta zirvesine erişti.

Üstbelirlenme kavramının Marksist söylem içinde yapı-ayrıştırıcı etkilerinin tümünü üretemeyişinin nedeni, bu kavramın baştan beri Althusserci söylemdeki –tam olarak söylersek, birincisiyle uyuşmaz olan– bir başka merkezî momentle uyumlu kılınmaya çalışılmasıydı: son kertede ekonomi tarafından belirlenme. Bu kavramın getirdiklerini ele alalım. Bu nihaî belirleme *her toplum için* geçerli bir gerçek olsaydı, bu belirleme ile onu olanaklı kılan koşullar arasındaki ilişki olumsal bir tarihsel eklemlenme yoluyla gelişmeyip a priori bir zorunluluk oluştururdu. Şunu belirtmek önemli ki, burada ekonominin kendi varoluş koşullarının olması gerektiğini tartışmıyoruz. Bu bir totolojidir; çünkü bir şey var oluyorsa, verili koşullar onun varoluşunu olanaklı kıldığı için var oluyordur. Sorun şu ki, "ekonomi" *her toplum tipi için* son kertede belirleyici ise, bütün özgül toplum tiplerinden bağımsız olarak tanımlanmalıdır; ekonominin varoluş koşulları da bütün somut toplumsal ilişkilerden ayrı olarak tanımlanmalıdır. Ne var ki bu durumda, bu varoluş koşullarının tek gerçekliği, ekonominin varoluşunu ve belirleme rolünü kesinlemek olacaktır – başka bir deyişle bunlar ekonominin içsel bir momenti olacaklardır; farklılık kurucu bir rol oynamayacaktır.[6]

Fakat dahası var. Althusser, üstbelirlenmemiş hiçbir gerçeklik olmadığına göre soyutu tözleştirmemek [hypostatize] gerektiğini öne sürerek işe başlar. Bu anlamda hem

6 Görüleceği gibi, eleştirimiz bazı noktalarda İngiltere'deki Hindess ve Hirst okulunun eleştirisiyle bağdaşmaktadır. Bununla birlikte, onların yaklaşımıyla, metinde daha sonra değineceğimiz bazı temel uyuşmazlıklarımız vardır.

Mao'nun çelişki analizini hem de Marx'ın, 1857 Giriş'indeki, yalnızca somut bir toplumsal ilişkiler sisteminin terimleri içinde anlamı olan "üretim" gibi soyutlamaları reddedişini onaylayarak aktarır. Ne var ki Althusser tam da eleştirdiği hataya düşmektedir: Somut etkiler (burada ve şimdi son kertede belirleme) üreten soyut bir evrensel nesne, "ekonomi" vardır; biçimleri tarihsel olarak değişen, ama ekonominin yeniden üretimini sağlamak şeklindeki önceden saptanmış asli rolün birleştirdiği eşit ölçüde soyut bir başka nesne de (varoluş koşulları) vardır. Sonuçta, ekonomi ve onun merkezîliği her türlü olanaklı toplumsal düzenlenmenin değişmezleri olduğundan, bir toplum *tanımı* sağlama olanağının yolu açılmaktadır. Burada analiz tam bir çember çizmiştir. Ekonomi her tür toplumu son kertede belirleyebilen bir nesneyse, bu, en azından bu kerteyle ilişkili olarak, üstbelirlenmeyle değil, basit belirlenmeyle karşı karşıya olduğumuz anlamına gelir. Toplum kendi hareket yasalarını belirleyen bir son kerteye sahipse, o zaman *üstbelirlenmiş kertelerle son kerte arasındaki ilişkiler ikincisinin basit, tek-yönlü belirlemesi şeklinde anlaşılmalıdır.* Bundan üstbelirlenme alanının aşırı derecede sınırlı olduğunu çıkarsayabiliriz: O, asli belirlemeye karşıt olarak, olumsal çeşitlenmeler alanıdır. Ve toplumun son ve aslî bir belirlenimi varsa, farklılık, kurucu [constitutive – esas] değildir; toplumsal ise rasyonalist bir paradigmanın dikişli alanında birleştirilir. Böylece, Marksist söylemselliğin alanında 19. yüzyılın sonundan beri yeniden üretildiğini gördüğümüz düalizmin tamamen aynısıyla karşılaşıyoruz.

Bu, Althusser'in rasyonalizminin ayrışmaya [disarticulation] başlayacağı noktadır. Başlangıç noktasındaki tutarsız düalizmin, özgün şemanın bu dağılmasının başını çekecek olan teorik biçimlere aktarılmış olacağına dikkat etmek önemlidir. Gerçekten, sonunda iki olanak ortaya çıktı: Bi-

rincisi, "son kertede ekonomi tarafından belirlenme" gibi bir kavramın olanaksızlığını göstererek ve bütün kimliklerin kararsız ve ilişkisel karakterde olduğunu ileri sürerek, üstbelirlenme kavramının bütün içerimlerini geliştirmekti. İkinci olanaksa, toplumsal bütünün *öğeleri* arasında var olduğu savunulan zorunlu bağlantıların *mantıksal tutarsızlığını* sergilemek ve böylece, rasyonel biçimde birleştirilmiş bir bütün olarak "toplum" nesnesinin olanaksızlığını farklı bir yoldan göstermekti. İzlenen yol ikincisi oldu. Bunun sonucunda da, baştaki rasyonalizmin eleştirisi, toplumsalın rasyonalist bir şekilde anlaşılması olanağını reddederken, rasyonalizmin analizlerinde kullandığı varsayımları kabul eden bir zeminde yer aldı. Giderek şiddetlenen bu ayrışmanın sonucu ise, eklemlenme kavramının tamamen düşünülemez hale gelmesi oldu. Kendi eklemlenme kavramamızı kurmamız için bize farklı bir temel sağlayacak olan şey, bu düşünce çizgisinin eleştirisidir.

Althusserci rasyonalist paradigmanın değişik momentleri arasındaki mantıksal bağlantıları koparma girişimi Balibar'ın bir özeleştirisiyle başladı[7] ve İngiliz Marksizminin bazı akımlarınca sonuçlandırıldı.[8] Balibar'ın özeleştiri modeli, *Kapitali Okumak*'ın tartışma çizgisinin çeşitli noktalarındaki boşlukların sunulmasından ibaretti – Balibar bu noktalarda mantıksal geçişlerin sahte bir karakteri olduğunu gösteriyordu. Ne var ki Balibar bu boşlukları, soyuttan somuta geçişleri etkilediği varsayılan şeyleri çeşitlendirerek dolduruyordu. Böylece, bir üretim tarzından diğerine geçi-

7 E. Balibar, "Sur la dialectique historique. (Quelques remarques critiques à propos de *Lire le Capital*); *Cinq études du materialisme historique* içinde, Paris, 1984.

8 B. Hindess ve P. Hirst, *Pre-capitalist Modes of Production*, Londra, 1975; B. Hindess ve P. Hirst, *Mode of Production and Social Formation*, Londra, 1977; A. Cutler, B. Hindess, P. Hirst ve A. Hussein, *Marx's Capital and Capitalism Today*, Londra, 1977, 2 cilt.

şin anlaşılması, düzensiz olduğu için tek bir üretim tarzının basit mantığına indirgenemeyecek olan sınıf mücadelesi zeminin genişletilmesini gerektiriyordu. Balibar, yeniden üretimin bu mantığa indirgenemeyecek üstyapısal süreçler gerektirdiğini ve bir konjonktürün çeşitli yönlerinin gösterdiği dengesizliğin, bu konjonktürü oluşturan öğelerin soyut birliğinin ortadan kalktığı bir bileşimin terimleriyle anlaşılması gerektiğini ileri sürüyordu. Ne var ki bu analizlerin tek başarısının, önceki formülasyonun güçlüklerini genişletilmiş bir ölçekte yeniden üretmek olduğu açıktır. Mücadelelerinin geçiş süreçlerini açıkladığı düşünülen bu sınıflar gerçekte nedir? Bunlar üretim ilişkilerinin belirlediği çıkarlar çevresinde oluşturulmuş toplumsal failler iseler, hareketlerinin rasyonalitesi ve politik muhasebe biçimleri üretim tarzının mantığı tarafından belirlenebilmelidir. Tersine, eğer bu onların kimliğini tamamlamıyorsa, o zaman sınıfların kimliği nerede oluşturulmaktadır? Aynı şekilde, eğer *üstyapılar* olduklarını, toplumsalın topografyası içinde kendilerine ayrılmış bir yere sahip olduklarını başından beri biliyorsak, üstyapıların yeniden üretim sürecine katıldıklarını bilmek bizi pek de uzağa taşımaz. Bu yapı-bozumcu çizgi üzerinde ilerleyen adım, "son kertede belirlenme" ve "yapısal nedensellik" kavramlarını büyük bir güçle eleştiren Barry Hindess ve Paul Hirst tarafından atılmıştır. Hindess ve Hirst, üretici güçlerle üretim ilişkileri arasındaki uyumun zorunlu bir karakterde olmadığını saptayarak, Marksist söylemin meşru bir nesnesi olarak üretim tarzı kavramının terk edilmesi gerektiği sonucuna varıyorlardı. Her türlü bütünleştirici perspektifi bir tarafa bırakıp, somut bir toplumsal formasyonda var olan eklemlenme tipini şu terimlerle ortaya koyuyorlardı: "Toplumsal formasyon, son kertede belirlenme ya da yapısal nedensellik gibi bir düzenlenme ilkesi tarafından yönetilen bir bütünlük değildir. Bu

formasyon, belirli bir dizi üretim ilişkisiyle birlikte, bu üretim ilişkilerinin varoluş koşullarının sağlandığı ekonomik, politik ve kültürel biçimlerden ibaret olarak kavranmalıdır. Ama bu varoluş koşullarının sağlanmasının hiçbir zorunluluğu, toplumsal formasyonun da bu ilişkileri ve biçimleri birleştirmesi gereken hiçbir zorunlu yapısı yoktur. Sınıflara gelince... eğer ekonomik sınıflar olarak, üretim araçlarına sahip ya da onlardan ayrı olma şeklinde nitelenebilecek belirli konumları işgal eden ekonomik faillerin kategorileri sıfatıyla kavranırlarsa, o zaman aynı zamanda politik güçler ve ideolojik biçimler olarak kavranamaz ya da bunlar tarafından temsil edilemezler."[9]

Burada klasik Marksist söylemin *belli* nesnelerini –üretim ilişkileri, üretici güçler, vb.– özgülleştiren ve bu nesneler arasındaki eklemlenmeyi "varoluş koşullarını sağlama" terimleriyle yeniden kavramlaştıran bir toplumsal formasyon anlayışıyla karşılaşıyoruz. Biz, a) bu anlayışın nesneleri özgülleştirme kriterinin meşru olmadığını; b) bunlar arasındaki ilişkiyi karşılıklı olarak "varoluş koşullarını sağlama" terimleriyle kavramlaştırmanın herhangi bir eklemlenme kavramı sağlamadığını kanıtlamaya çalışacağız.

Birinci noktayla ilişkili olarak, Cutler vd., kavramsal olarak özgülleştirilmiş belli bir ilişkinin varoluş koşullarından bu koşulların yerine getirilmesi ya da özgül biçimler alması zorunluluğunu türetmenin olanaksız olduğu (kavramsal düzeyde toplumsal formasyonun yeniden üretiminin genel bir mekanizmasını belirleme yönünde dogmatik ve rasyonalist bir çabaya düşmedikçe) şeklindeki itiraz edilemez önermeyle işe başlıyorlar. Fakat bunu tamamen gayrimeşru bir iddia izliyor: verili bir toplumsal formasyonun üretim ilişkilerinin, bunların varoluş koşullarını sağlayan somut

9 Cutler vd., c. 1, s. 222.

biçimlerden ayrı olarak özgülleştirilebileceği. Sorunu dikkatle inceleyelim. Kapitalist üretim ilişkilerinin varoluş koşulları –örneğin özel mülkiyeti sağlayan yasal koşullar–, yerine getirilmedikleri takdirde, bu üretim ilişkilerinin var olması olanağını çelişkili kılacak ölçüde, *mantıksal* varoluş koşullarıdır. "Kapitalist üretim ilişkileri" kavramı içindeki hiçbir şeyin bunların kendi varoluş koşullarını sağlamaları gerektiğini ima etmediği de *mantıksal* bir sonuçtur. Gerçekten, birincisini bir nesne olarak oluşturan aynı söylemin düzeyinde, ikincisinin *dışsal* olarak sağlanacağı sonucu çıkar. Fakat tam da bundan dolayı, üretim ilişkileri/varoluş koşulları ayrımı, somut durumların bir karışımı halinde çeşitlenmeyen soyut üretim ilişkisi kavramına dair bir söylem içinde yer alan mantıksal bir ayrım olduğuna göre, bu üretim ilişkilerinin tek tek her durumda nasıl sağlanacaklarının bilinmediğini söylemek uygun olmaz. Böylece, örneğin İngiltere'de kapitalist üretim ilişkilerinin varoluş koşullarının şu ya da bu kurumlar tarafından sağlandığı söylenirse, oyuna iki katlı bir gayrimeşru söylemsel konum değişikliği sokulmuş olur. Bir yandan, belli somut söylem ve kurumsal pratiklerin başka bir söylemsel düzene ait soyut bir varlığın –kapitalist üretim ilişkilerinin– varoluş koşullarını sağladığı ileri sürülmüş olur; diğer yandan da, soyut "kapitalist üretim ilişkileri" terimi İngiltere'deki üretim ilişkilerini belirtmek üzere kullanıldığı takdirde, belli bir söylem içinde özgülleştirilmiş bir nesne başka söylem ve pratiklerin oluşturduğu nesneleri –İngiliz üretim ilişkileri topluluğunu oluşturan nesneleri– işaret etmek üzere bir *ad* olarak kullanılmış olur. Ne var ki bu durumda, bunlar sadece "genel olarak kapitalist üretim ilişkileri" olmayıp bir pratikler ve söylemler çokluğunun yeri olduklarından, üretim ilişkilerinin kendi varoluş koşullarına dışsallığının a priori kurulabileceği bir zemin yoktur artık. Dahası, nesneler arasındaki ay-

rımları özgülleştirme olanağı mantıksal bir kritere dayandırıldığından, söz konusu olan, artık bu kriterin kendisinin uygun olup olmadığıdır. Cutler vd.'nin ileri sürdüğü gibi kavramlar arasındaki bir *ilişki* bu kavramlarda özgülleştirilen nesneler arasındaki bir *ilişkiyi* ima etmiyorsa, nesneler arasındaki bir ayrım da kavramlar arasındaki bir ayrımdan türetilemez. Cutler vd. nesnelerin özgül kimliklerini ve ayrılıklarını koruyorlar, fakat bunu yalnızca nesnelerden birini belli bir söylemde diğerini ise farklı bir söylemde özgülleştirerek yapıyorlar.

Şimdi ikinci sorunumuza geçelim. "Varoluş koşullarını sağlama" denilen bağlantı öğelerin bir eklemlenmesi olarak anlaşılabilir mi? Nasıl bir eklemlenme ilişkisi anlayışına sahip olunursa olunsun, bunun bir farklılık konumları sistemi içermesi gerekir bu sistem bir *konfigürasyon* oluşturduğuna göre, içerdiği öğelerin kimliklerinin ilişkisel karakterde olup olmadığı sorununun ortaya çıkması kaçınılmazdır. "Varoluş koşullarının sağlanması"nın bu ilişkisel momentin ortaya çıkardığı sorunları koymak için uygun bir analiz zemini oluşturduğu söylenebilir mi? Açık ki söylenemez. Bir *varoluş* koşulu sağlamak, bir nesnenin var olmasının mantıksal bir gereğini yerine getirmektir; fakat bu, iki nesne arasında bir *varoluş ilişkisi* oluşturmaz. (Örneğin, belli yasal biçimler belli üretim ilişkilerinin varoluş koşullarına, bu ilişkiler gerçekte var olmasa bile katılabilirler.) Diğer yandan, bir nesne ile onun varoluş koşullarını sağlayan kerte ya da kerteler arasında var olan ilişkileri –basitçe mantıksal bağdaşmayı değil– ele alırsak, bu ilişkiler kesinlikle, bu kertelerin o nesnenin varoluş koşullarını sağlaması temelinde kavramlaştırılamazlar; bunun nedeni basitçe, sağlamanın bir *ilişki* meydana getirmemesidir. Sonuç olarak, eklemlenme ilişkisinin özgüllüğünü düşünmek istiyorsak farklı bir zemine geçmemiz gerekir.

Hirst ve Wooley şöyle söylüyorlar: "(Althusser) toplumsal ilişkileri *bütünlükler* olarak, tek bir belirleyici ilkenin yönettiği bir bütün olarak kavrar. Bu bütün kendi içinde tutarlı olmalı ve sahası içindeki bütün fail ve ilişkileri kendi etkilerine maruz kılmalıdır. Bizse toplumsal ilişkileri, herhangi bir tek nedensel ilkeye ya da tutarlılık mantığına uymayan, biçimce değişebilen ve değişen; birbirleri için zorunlu [essential-özsel] olmayan kurumların, örgütlenme biçimlerinin, pratiklerin ve faillerin kümeleri olarak ele alıyoruz."[10] Bu paragraf saf mantıkçı bir yapı-bozumun doğurduğu tüm sorunları sergiliyor. Bütünlük nosyonu burada, varsayılan bütünlüğün öğelerini birleştiren bağların zorunsuz [non-essential] karakterine başvurularak reddediliyor. Buna hiçbir itirazımız yok. Fakat "kurumlar", "örgütlenme biçimleri" ya da "failler" gibi öğeler özgülleştirilince, ortaya hemen bir soru çıkıyor: Bu kümeler –bütünlüğe karşıt olarak– toplumsal kuramlaştırmanın meşru nesneleri sayıldıklarında, bunların her birinin içsel bileşenleri arasındaki ilişkilerin zorunlu [essential] ve gerekli [necessary] oldukları sonucuna varmamız gerekir mi? Cevap evetse, açıkça, bütünlüğün bir özcülüğünden öğelerin bir özcülüğüne geçmiş oluruz; Tanrının rolünün artık öğeler arasında uyum yaratmak değil basitçe onların bağımsızlığını sağlamak olması dışında, Spinoza'nın yerine Leibnitz'i koymuş sayılırız sadece. Tersine, eğer bu içsel öğeler arasındaki ilişkiler ne zorunlu ne de gerekliyse, tamamen olumsuz bir tarzda karakterize edilen ilişkilerin doğasını özgülleştirmek gerekmesi bir yana, "meşru" nesnenin içsel bileşenleri arasındaki bu zorunsuz ilişkilerin neden *meşru nesnelerin kendileri arasında* var olamayacağını açıklamak zorunda kalırız. Bu açıklama olanaklı olsaydı, belli bir bütünlük nosyonu yeniden işe karıştırılabilirdi; şu farkla ki,

10 P. Hirst ve P. Wooley, *Social Relations and Human Attributes*, Londra, 1982, s. 134.

bu artık "toplum"u birleştirecek bir temelde yatan ilkeyi değil, açık bir ilişkisel kompleks içindeki bir bütünleştirici etkiler topluluğunu gerektirirdi. Sadece "ya zorunlu ilişkiler, ya ilişkisel olmayan kimlikler" alternatifi içinde hareket ettiğimiz takdirde ise, bütün toplumsal analiz, artık daha fazla bölünemeyecek mantıksal atomların yaklaşıldıkça uzaklaşan serabının peşine düşmeyi gerektirecektir.

Sorun, öğelerin ve nesnelerin birbirlerinden *ayrılmasına* ilişkin bütün bu tartışmanın, başta gelen ve temel bir konudan bu ayrılmanın hangi *zeminde* gerçekleştiği konusundan uzak durmuş olmasıdır. Bu şekilde, şu çok klasik alternatif analize gizlice sızmış olur: Nesneler ya kavramsal olarak ayrı öğeler biçiminde ayrılırlar; bu durumda mantıksal bir ayrımla yüzleşiriz ya da ampirik olarak verili nesneler olarak ayrılırlar; bu durumda da "deneyim" [experience-yaşantı] kategorisinden kurtulmak olanaksızdır. Böylece Hindess ve Hirst akımı, nesneler arasındaki birleşme ya da ayrılmanın içinde gerçekleştiği zemini özgülleştirmeyi başaramayarak, uzak durmak için her türlü çareye başvurduğu "ya rasyonalizm ya ampirizm" alternatifine bir kez daha düşmektedir. Hiç de tatminkâr olmayan bu durum gerçekte baştan beri, yani Althusser'in rasyonalizminin eleştirisinin, "bütünlük"ün farklı öğeleri arasında varsayılan mantıksal bağlantıların bir eleştirisi biçimini aldığı momentten itibaren önbelirlenmiştir. Çünkü mantıksal bir yapı-bozum ancak, bağlantıları koparılan "öğeler" kavramsal olarak özgülleştirilip sabitleştirilerek, yani bunlara tam ve tek anlama gelen kimlikler verilerek gerçekleştirilebilir. O zaman da açık kalan tek yol, "somut durumlar"ın teorik olarak agnostik bir betimselciliğiyle birleşen, toplumsalın mantıksal açıdan ezilip öğütülmesidir.

Oysa özgün Althusserci formülasyonda, bundan çok farklı bir teorik görevin belirtileri vardı: Ortodoks özcülü-

gün, mantıksal olarak kategorilerine ayrıştırılması –ve bunun sonucunda da, dağıtılan öğelerin *sabitleştirilmesi*– yoluyla değil, her türden sabitliğin eleştirisi yoluyla, bütün kimliklerin, tamamlanmamış, açık ve politik bakımdan tartışmalı karakterinin bir onaylanması yoluyla terk edilmesi. Bu, üstbelirlenme mantığıydı. Bu mantığa göre, her kimliğin anlamı üstbelirlenmiştir, çünkü bütün düz anlamlılık esasen bozulmuş ve aşılmış olarak ortaya çıkar; özcü bir *bütünleştirme* ya da nesneler arasında daha az özcü olmayan bir *ayrılma* olması bir yana, bazı nesnelerin diğerlerinin içinde olması bu nesnelerin kimliklerinden herhangi birinin sabitleştirilmesini engeller. Nesneler, eklemlenmiş durumdadırlar; bir saat mekanizmasının parçaları gibi olmamalarına karşın, bazılarının diğerleri içinde bulunması bunların kimliğinin dikişlenmesini önlediğinden dolayı bu görünüme bürünmüşlerdir. Bu anlamda, bizim Marksizm tarihi incelememiz, "bilimsel" sosyalizmin naif pozitivizminin resmettiğinden çok farklı bir manzara sergilemiştir: Çıkarlar çevresinde tam olarak oluşmuş toplumsal faillerin saydam parametrelerle tanımlanmış bir mücadele verdikleri rasyonalist bir oyundan öte, işçi sınıfının kendisini tarihsel bir özne olarak oluştururken karşılaştığı güçlükleri, konumsallıklarının dağılım ve parçalanmasını, yeni nesneler ve bunların düzenlenişleri için yeni mantıklar tanımlayan toplumsal ve politik yeniden-toparlanma biçimlerinin –"tarihsel blok", "kolektif irade", "kitleler", "halk kesimleri"– ortaya çıkışını gördük. Böylece, bazı varlıkların diğerleri tarafından üstbelirlendiği ve her türlü paradigmatik sabitlik biçiminin teorinin en uzak kenarına gönderildiği yere gelmiş bulunuyoruz. Şimdi belirlemeye çalışmamız gereken şey, bu özgül eklemlenme mantığıdır.

Eklemlenme ve söylem

Bu tartışma bağlamında, eklemleyici pratiğin bir sonucu olarak öğeler arasında kimlikleri değişecek bir ilişki kuran her türlü pratiğe *eklemlenme* diyeceğiz. Eklemleyici pratikten doğan yapılaşmış bütüne ise *söylem* diyeceğiz. Bir söylem içinde eklemlenmiş durumda görünürken ortaya çıkan, farklılık konumlarına da *moment* diyeceğiz. Bunun tersine, söylemsel olarak eklemlenmemiş farklılıklara *öğe* diyeceğiz. Bu ayrımların doğru anlaşılması, üç ana tipte özgülleştirme gerektirir: söylemsel formasyonun karakteristik birleşikliği [coherence-tutarlılık] hakkında, söylemselin boyut ve uzanımları hakkında söylemsel formasyonun sergilediği açıklık ya da kapanma hakkında.

1) Bir söylemsel formasyonun birliği, öğelerinin mantıksal tutarlılığında, aşkın bir özne a priori'sinde, Husserl'inki gibi bir anlam-veren öznede ya da bir deneyimin birliğinde değildir. Bizim bir söylemsel formasyonda bulduğumuz birleşiklik tipi –daha sonra göstereceğimiz farklarla– Foucault'nun formüle ettiği "söylemsel formasyon" kavramını karakterize eden birleşiklik tipine yakındır: yayılımda düzenlilik. Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'nde, bir söylemsel formasyonu birleştiren ilkenin ne olduğuna ilişkin şu dört hipotezi reddeder: aynı nesneye referansta bulunma, ifadelerin üretiminde ortak bir tarz, kavramların sürekliliği, ortak bir temaya refaransta bulunma. Foucault bunların yerine, oluşum [formation] kuralları tarafından, yayılan ifadelerin karmaşık varoluş koşulları tarafından yönetildiği ölçüde, yayılımın kendisini birlik ilkesi yapar.[11] Burada değinilmesi gereken bir nokta vardır: Kuralların yönettiği bir yayılım, simetrik olarak karşıt iki perspektiften görülebilir. İlk elde, *yayılım*

11 M. Foucault, *Archaeology of Knowledge*, Londra, 1972, s. 31-39.

olarak: Bu, öğelerin yayılmış biçimde düşünülebileceği referans noktasının belirlenmesini gerektirir. (Foucault'nun durumunda, yayılımdan açıkça söz edebilmenin tek yolu, ortak nesne, tarz, kavramlar ve tema çevresinde oluşturulmuş var olmayan birlik tipine referansta bulunmaktır.) Fakat söylemsel formasyon yayılımdaki *düzenlilik* perspektifinden de görülebilir ve bu anlamda bir farklılık konumları öbeği olarak düşünülebilir. Bu öbek, kendisinin dışındaki herhangi bir temelde yatan ilkenin ifadesi değildir –örneğin yorumbilimsel bir okuma ya da yapısalcı bir birleştirici tarafından kavranamaz– ama belli dışsallık bağlamlarında bir bütünlük olarak gösterilebilecek bir konfigürasyon oluşturur. Biz asıl olarak eklemleyici pratiklerle meşgul olduğumuza göre, bizi özellikle ilgilendiren bu ikinci yöndür.

Şimdi; her öğenin bir farklılık konumu işgal ettiği –bizim terminolojimizle, her *öğenin* bu bütünlüğün bir *momentine* indirgenmiş olduğu– eklemlenmiş bir söylemsel bütünde, bütün kimlikler ilişkiseldir ve bütün ilişkilerin zorunlu bir karakteri vardır. Örneğin Benveniste, Saussure'ün değer ilkesine ilişkin olarak şöyle söyler: "Değerlerin 'görece' olması, onların *birbirlerine* görece oldukları anlamına gelir. Ama onların *zorunluluğunun* kesin kanıtı da bu değil midir?.. Sistemden söz eden, öğelerini aşan ve açıklayan bir yapı içindeki parçaların düzenlenişinden ya da uyumundan söz etmiş olur. Bunun içindeki her şey o kadar *zorunludur* ki, bütündeki ve ayrıntılardaki değişimler karşılıklı olarak birbirlerini koşullandırır. Değerlerin göreceliği, bu değerlerin her zaman tehdit edilen, her zaman yenilenen bir sistemin eşzamanlılığı içinde birbirlerine sıkıca tutunduklarının en iyi kanıtıdır. Sorun şu ki, bütün değerler karşıtlık değerleridir ve sadece farklılıklarıyla tanımlanırlar... Dil tesadüfi bir düzensiz nosyonlar ve rastgele çıkarılan sesler yığınından başka bir şeyse, bunun nedeni, bütün yapılarda olduğu gibi

onun da yapısında zorunluluk bulunmasıdır."[12] Dolayısıyla zorunluluk, temeldeki bir anlaşılır ilkeden değil, bir yapısal konumlar sisteminin düzenliliğinden türer. Bu anlamda hiçbir ilişki olumsal ya da dışsal olamaz, çünkü o takdirde öğelerinin kimliği ilişkinin kendisinin dışında özgülleştirilmiş olurdu. Ne var ki bunu söylemek, bu şekilde oluşmuş bir söylemsel-yapısal formasyonda eklemlenme pratiğinin olanaksız olacağını söylemekten başka bir şey değildir: Eklemlenme pratiği *öğeler* üzerinde çalışmayı gerektirir; oysa burada sedece, her momentin baştan beri tekrarlanma ilkesi altında toplandığı kapalı ve tam olarak oluşmuş bir bütünlüğün *momentleriyle* karşılaşıyoruz. Göreceğimiz gibi, olumsallık ve eklemlenme mümkünse, bu, hiçbir söylemsel formasyonun dikişli bir bütün olmamasından ve öğelerin momentlere dönüşmesinin hiçbir zaman tamamlanmamasından dolayıdır.

2) Analizimiz söylemsel olan ve olmayan pratikler arasındaki ayrımı reddeder. Şunları öne sürer: a) Hiçbir nesnenin bütün söylemsel ortaya çıkış koşullarının dışında verili olmadığı ölçüde, her nesne bir söylem nesnesi olarak oluşmuştur ve b) bir toplumsal pratiğin genellikle dilsel ve davranışsal denen yanları arasındaki her türlü ayrım ya yanlış bir ayrımdır ya da bir farklılaşım olarak yerini söylemsel bütünlükler biçiminde yapılaşmış toplumsal anlam üretimi içinde bulmalıdır. Örneğin, söylemsel ve söylemsel-olmayan pratikler arasında –kanımızca tutarsız– bir ayrım güden Foucault,[13] bir söylemsel formasyonun yayılımlarının

12 E. Benveniste, *Problems in General Linguistics*, Miami, 1971, s. 47-48.

13 Foucault'nun arkeolojik yönteminin sınırlılıkları üzerine güçlü bir çalışmada ("The linguistici fault: the case of Foucault's archaeology" *Economy and Society*, Ağustos, 1980, c. 9, no. 3) B. Brown ve M. Cousins şöyle söylüyorlar: "(Foucault) fenomenleri söylem ve söylemsel-olmayan diye iki varlık sınıfına paylaştırmaz. Ona göre sorun her zaman, belli söylemsel formasyonların kimliğidir. Belli bir söylemsel formasyonun dışında kalan, basitçe onun dışında

düzenliliğine temel oluşturan ilişkisel bütünlüğü belirlemeye çalışır. Fakat bunu ancak bir söylemsel pratiğin terimleriyle yapabilir: "[Klinik tıp], tıbbî söylem içinde, doktorların kısmen statüleriyle, kâh içinden konuştukları kurumsal ve teknik yerle, veya anlayan, gözlemleyen, betimleyen, öğreten, vb. özneler olarak konumlarıyla ilgili birçok değişik öğeler arasında bir ilişkinin kurulması olarak [düşünülmelidir]. (Bazıları zaten mevcutken bazıları da yeni olan) farklı öğeler arasındaki bu ilişkinin, klinik söyleminin sonucu olduğu söylenebilir: Bir pratik olarak, bunların tümü arasında "gerçekten" verili ya da *a priori* oluşmuş olmayan bir ilişkiler sistemi kuran odur ve bir birlik varsa, klinik söyleminin kullandığı ya da yer verdiği ifade kiplikleri bir dizi tarihsel olumsallık tarafından yan yana getirilmiyorsa, bunun nedeni onun bu ilişkiler grubunu sürekli kullanmasıdır."[14] Burada iki noktanın vurgulanması gerekiyor. Birincisi, sözümona söylemsel-olmayan yapılar –kurumlar, teknikler, üretim örgütlenmesi ve benzerleri– analiz edilecek olursa, bulacağımız şey sadece nesneler arasındaki farklılık konumlarının az ya da çok karmaşık biçimleri olacaktır, ki bunlar kendilerini yapılandıran sistemin dışındaki bir zorunluluktan doğmazlar ve dolayısıyla ancak söylemsel eklemlenmeler olarak kavranabilirler. İkincisi, bizzat Fouca-

kalmış olur. Bu dışta kalma yüzünden, Söylemsel-olmayan diye genel bir varlık biçiminin saflarına katılmaz." Olanaklı bir "fenomenlerin iki varlık sınıfına paylaştırılması"na, yani bir bütünlük içinde bölgesel ayrımlar yaratacak bir söyleme ilişkin olarak, bu kuşkusuz doğrudur. Fakat bu, söylemselin kavranış biçimine ilişkin sorunu ortadan kaldırmaz. Söylemsel-olmayan varlıkların kabulünün konuyla ilgisi sadece topografik değildir, bu, söylem kavramını da değiştirir.

14 M. Foucault, s. 53-54. Foucault üzerine kitaplarında (*Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, 1982, s. 65-66) H.L. Dreyfus ve P. Rabinow bu pasajın potansiyel önemini fark ediyorlar ama bu yaklaşımı, kurumların "söylemsel-olmayan" olarak anlaşılması uğruna oldukça üstünkörü bir şekilde reddediyorlar.

ult'nun klinik söyleminin eklemleyici doğasına ilişkin argümanının mantığı, eklemlenen öğelerin kimliklerinin en azından kısmen bu eklemlenme tarafından değiştirilmesi gerektiğini gösterir; yani yayılım kategorisi düzenliliklerin özgüllüğünü düşünmemize ancak kısmen izin vermektedir. Yayılan varlıkların statüsü, öğelerle momentler arasındaki bir orta bölgede kurulmaktadır.[15]

Bizim anladığımız biçimdeki bir söylem teorisinin bütün karmaşıklıklarına burada giremiyoruz, fakat en sık karşılaşılan yanlış anlamaları önlemek için aşağıdaki temel noktaları işaret etmemiz gerekiyor.

(a) Her nesnenin bir söylem nesnesi olarak oluşmuş olmasının, düşüncenin dışında bir dünyanın var olup olmadığıyla ya da realizm/idealizm karşıtlığıyla *hiçbir ilgisi yoktur*. Bir deprem ya da bir tuğlanın düşmesi, irademden bağımsız olarak burada ve şimdi vuku bulması anlamında, kesinlikle var olan bir olaydır. Ama nesneler olarak özgüllüklerinin "doğal fenomenler" terimleriyle mi yoksa "Tanrının gazabının ifadeleri" terimleriyle mi kurulacağı, söylemsel bir alanın yapılanışma bağlıdır. Bizim reddettiğimiz şey, bu gibi nesnelerin düşüncenin dışında var oldukları değil,

15 Burada ima edilen şey "formasyon" kavramının ta kendisidir. Sorun en genel biçimiyle şöyle formüle edilebilir: Bir formasyonu karakterize eden şey yayılımdaki düzenlilikse, o zaman bu formasyonun sınırlarını belirlemek nasıl olanaklı olabilir? Formasyonun dışında yer alan, ama bu dışsallıkta kesinlikle düzenli olan, bir söylemsel varlık ya da farklılık bulunduğunu varsayalım. Söz konusu olan tek kriter yayılımsa, bu farklılığın "dışsallığını" saptamak nasıl olanaklı olabilir? Bu durumda cevap verilmesi gereken ilk soru, sınırların belirlenmesinin, kendisini arkeolojik olguya dayatan bir "formasyon" kavramına bağlı olup olmadığı sorusu olmalıdır. Bağlı olduğunu kabul edersek, başlangıçta yöntemsel olarak dışarıda bırakılmış olanlarla –"yapıt", "gelenek", vb.– aynı tipte bir varlığı basitçe işin içine sokmuş oluruz. Bağlı olmadığını kabul edersek, arkeolojik malzemenin içinde, sınırları kurmaya ve böylece formasyonu oluşturmaya muktedir bütünlük etkileri üreten belli mantıkların bulunması gereği açıkça ortaya çıkar. Bu metinde daha sonra tartışacağımız gibi, eşdeğerlik mantıklarının yerine getirdikleri rol budur.

bundan çok farklı bir şeydir: Bunların nesneler olarak, her türlü söylemsel ortaya çıkış koşulunun dışında oluşabilecekleri iddiasıdır.

(b) Yukarıdaki önyargının kökünde, söylemin zihinsel karakterde olduğu varsayımı yatar. Buna karşı biz, bütün söylemsel yapıların *maddî* karakterde olduğunu ileri süreceğiz. Bunun tersini savunmak, her türlü söylemsel müdahalenin dışında oluşmuş bir nesnel alan ile düşüncenin saf ifadesinden ibaret bir söylem arasındaki çok klasik ikiliği kabul etmek demektir. Bu, çeşitli çağdaş düşünce akımlarının parçalamaya çalıştıkları ikiliğin ta kendisidir.[16] Örneğin dil edimleri teorisi bu edimlerin icraî [performative] karakterini vurgulamıştır. Wittgenstein'da dil oyunları, hem dili hem de onunla karşılıklı bağlantılı eylemleri çözülmez bir bütünlük içine sokar: "A yapı taşları kullanarak inşaat yapmaktadır: Takozlar, sütunlar, plakalar ve kirişler vardır. B, A'ya sıralarına göre bu yapı taşlarını iletmekle yükümlüdür. Bu amaçla "takoz", "sütun", "plaka", "kiriş" kelimelerinden ibaret bir dil kullanırlar. A bunları yüksek sesle söyler, B böyle bir sesleniş üzerine getirmeyi öğrenmiş bulunduğu malzemeyi getirir."[17] Bundan çıkacak sonuç bellidir: "Dil ve içine örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne de 'dil oyunu' diyeceğim."[18] Nesnelerin tümüyle maddî özelliklerinin, bizim söylem de-

16 Fenomenolojiden başlarsak, Merleau-Ponty "kendinde" ile "kendi için" arasındaki düalizmin üstesinden gelme ve Sartre'ınki gibi bir felsefenin aşılamaz saydığı karşıtlıkların ortadan kaldırılabilmesini sağlayacak bir zemin kurma girişimi olarak bir varoluşsal fenomenoloji projesi tasarladı. Böylece, fenomen "şey" ile "zihin" arasındaki bağlantının kurulduğu nokta olarak, algı da *Cogito*'dan daha temel bir kurucu düzey olarak kavranıyordu. "Yaşanan"ın indirgenmezliğine dayandırıldığı ölçüde her fenomenolojinin doğasında bulunan anlam görüşünün sınırlılıkları, onun bazı formülasyonlarında –özellikle de Merleau-Ponty'nin yapıtında– düalizmin her biçiminin doğasında var olan özcülükten kopmak için en radikal çabalardan bazılarını bulduğumuzu bize unutturmamalıdır.

17 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1983, s. 3.

18 A.g.y., s. 5.

diğimiz şeyin bir örneği denebilecek Wittgenstein'ın dil oyunlarının parçası oldukları açıktır. Bir farklılık konumu ve dolayısıyla belli dilsel öğelerle ilişkisel bir özdeşlik oluşturan şey, yapı taşı ya da plaka fikri değil, olduğu haliyle yapı taşı ya da plakadır. ("Yapı taşı" fikriyle bağlantı kurmak, bildiğimiz kadarıyla, hiçbir zaman bir bina inşa etmek için yeterli olmamıştır.) Dilsel ve dilsel-olmayan öğeler sadece yan yana durmayıp, yapılaşmış bir farklılık konumları sistemi –yani bir söylem– oluştururlar. Dolayısıyla farklılık konumları, çok çeşitli maddî öğelerin bir yayılımını içerir.[19]

Bu durumda, söylemsel birliğin, bir tasarının teleolojik birliği olduğu öne sürülebilir, ama öyle değildir. Nesnel dünya, ereksel bir anlama sahip olması gerekmeyen, çoğu durumda ise fiilen hiçbir anlam gerektirmeyen ilişkisel dizilerde yapılaşmıştır: Belli düzenliliklerin farklılık konumları oluşturmaları, bir söylemsel formasyondan söz edebilmemiz için yeterlidir. Bundan iki önemli sonuç çıkar. Bu sonuçlardan birincisi, söylemin maddî karakterinin kurucu bir öznenin deneyiminde ya da bilincinde birleştirilemeyeceğidir; tam tersine, değişik *özne konumları* bir söylemsel formasyon içinde yayılmış durumdadır. İkinci sonuç, bir farklılıklar sisteminin sabitleştirilmesi/yerinden-edilişi niteliğiyle eklemlenme pratiğinin sırf dilsel fenomenlerden iba-

19 Marksizmin belli bir tipinin, böyle bir söylemselin önceliği görüşünün "materyalizm"i sorgu konusu edeceği itirazına karşı önereceğimiz şey sadece, Marx'ın metinlerine göz atılmasıdır. Özellikle de *Kapital*'e: Yalnızca emek süreci üzerine olan bölümün başındaki, arı ile mimara ilişkin ünlü pasaja değil, aynı zamanda bütün değer biçimi analizine ki burada bizzat meta üretimi sürecinin mantığı –kapitalist birikimin temeli– kendisini sadece maddî olarak farklı nesneler arasında bir eşdeğerlik ilişkisi kurmak yoluyla empoze eden tamamen toplumsal bir mantık olarak sunulur. Daha ilk sayfada –Barbon'un iddiası üzerine bir yorum olarak– şu söylenir: "'Şeylerin bir yaradılıştan meziyeti' (bu Barbon'un kullanım-değeri için kullandığı özel terimdir) 'vardır ki her yerde aynı meziyete sahiptirler; mıknatısın demiri çekmesi gibi' (*a.g.e*, s. 6). Mıknatısın demiri çekme özelliği ancak manyetik kutupsallığın keşfine yol açtığında yararlı hale gelmiştir."

ret olamayacağıdır; eklemlenme pratiğinin, bunun yerine, bir söylemsel formasyonun yapılandırılmasına katkıda bulunduğu çok çeşitli kurum, ritüel ve pratiklerin bütün maddî yoğunluğuna nüfuz etmesi gerekir. Bu karmaşıklığın ve söylemsel karakterin tanınması, Marksist teorileştirme zeminindeki göze çarpmayan bir patikayı pekiştirmeye başlamıştır. Bu patikanın karakteristik niteliği *ideolojilerin*, basit fikir sistemleri olmayıp kurumlarda, ritüellerde ve benzerlerinde cisimleşmiş oldukları için maddî karakterde olduğunun, Gramsci'den Althusser'e, gittikçe daha büyük bir kesinlikle öne sürülmesiydi. Ne var ki bu sezginin hep *ideolojiler* alanına (yani kimliği "üstyapı" kavramı altında düşünülen formasyonlara) isnat edilmesi, teorik olarak açılıp gelişmesinin önünde bir engel haline gelmişti. Bu alan, maddîliğinin yayılımı karşısında a priori bir birlik durumundaydı; öyle ki, ya bir sınıfın birleştirici rolüne (Gramsci) ya da yeniden üretim mantığının işlevsel gereklerine (Althusser) başvurmayı gerektiriyordu. Ama bu özcü varsayım bir kez terk edilince, eklemlenme kategorisi farklı bir teorik statü kazanır: Eklemlenme artık, eklemlenen öğelerin yayılımından önce gelen ya da onun dışındaki bir oluşum düzlemine sahip olmayan, söylemsel bir pratiktir.

(c) Son olarak, söylem kategorisine verdiğimiz merkezîliğin anlamını ve verimliliğini irdelememiz gerekiyor. Bu merkezîlik yoluyla nesnellik alanında elde ettiğimiz kayda değer genişleme, önceki bölümlerde yaptığımız analizlerin önümüze getirdiği birçok ilişkiyi düşünebilmemizi sağlayan koşulları yaratmaktadır. Toplumsal ilişkileri, doğal bilimlerin söyleminin kurduğu nesnellik tipi temelinde analiz etmeye çalıştığımızı varsayalım. Bu hemen, hem bu söylem içinde kurulması olanaklı nesnelere hem de bu nesneler arasında kurulabilecek ilişkilere kesin sınırlar koyar. Belli ilişkiler ve belli nesneler daha baştan dışlanır. Örneğin, iki

varlık arasındaki nesnel bir ilişki olarak eğretileme olanaksız olur. Ne var ki bu durum, toplumsal ve politik alanda bulunan nesneler arasındaki geniş bir dizi ilişkiyi kavramsal olarak özgülleştirme olanağına kapıyı kapatır. Örneğin "komünist sıralama" diye karakterize ettiğimiz şey, iki antagonist kampa bölünmüş bir toplumsal alan içinde bulunan farklı sınıf kesimleri arasındaki bir *eşdeğerlik* ilişkisine dayanmaktadır. Bu eşdeğerlik ise, literal olarak değişik içerikler arasında analoji ilkesinin işlemesini gerektirir – bu da eğretilemeli bir yerdeğiştirmeden başka bir şey değildir. Komünist sıralama yoluyla kurulan eşdeğerliğin, söylem dışında oluşmuş gerçek bir hareketin söylemsel *ifadesi* olmadığına dikkat etmek önemlidir; tam tersine, bu sıralayıcı söylem, toplumsal ilişkilerin biçimlenişine ve oluşumuna katılan gerçek bir güç. Bu durumun bir benzeri –daha sonra tekrar döneceğimiz– "çelişki" gibi bir nosyonda da ortaya çıkar. Toplumsal ilişkileri doğalcı bir paradigmanın perspektifinden ele aldığımızda, çelişki dışlanmış olur. Ama toplumsal ilişkileri söylemsel olarak kurulmuş halde ele alırsak, çelişki olanaklı duruma gelir. Çünkü klasik "gerçek nesne" nosyonunun çelişkiyi dışlamasına karşılık, iki söylem nesnesi arasında çelişki olabilir. Söylemsel/söylem-dışı ikiliğinden kopmanın başlıca sonucu, düşünce/gerçeklik karşıtlığının terk edilmesi ve böylece toplumsal ilişkileri açıklamakta kullanılabilecek kategorilerin alanının büyük ölçüde genişlemesidir. Anlamdaşlık [synonymy], düzdeğişmece [metonymy], eğretileme, toplumsal ilişkilerin asıl ve kurucu olan doğrudan anlamlarına ikinci bir anlam ekleyen düşünce biçimleri değildir; bunlar, toplumsalın içinde oluşturulduğu asıl zeminin parçalarıdır. Düşünce/gerçeklik ikiliğinin reddedilişi, şimdiye kadar bunların birine ya da diğerine özgü sayılmış kategorilerin yeniden düşünülmesi ve iç içe geçmesi ile birlikte gitmelidir.

3. Söylemsel bütünün ilişki ve farklılık mantığının önünde hiçbir sınır olmasaydı, "söylem" dediğimiz ilişkisel bütüne geçmekle baştaki sorunlarımızı çözebilecek duruma gelmiş olmazdık. Bu durumda saf zorunluluk ilişkileriyle karşı karşıya olurduk ve daha önce işaret ettiğimiz gibi, her "öğe" *tanım gereği* "moment" olacağına göre, her türlü eklemlenme olanaksız olurdu. Ne var ki bu sonuç ancak, ilişkisel söylem mantığının herhangi bir dışarı[20] tarafından sınırlanmaksızın nihaî vargılarına götürülmesine izin verdiğimiz takdirde kendisini dayatabilir. Bunun tersine, bir söylemsel bütünlüğün hiçbir zaman basitçe *verili* ve *sınırları belirli* bir pozitiflik biçiminde var olmadığını kabul edersek, ilişkisel mantık tamamlanmamış olacak ve içine olumsallık girecektir. "Öğeler"den "momentler"e geçiş hiçbir zaman tamamlanmaz. Böylece, eklemleyici pratikleri olanaklı kılan bir "tampon bölge" ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, kendisini deforme eden ve tümüyle dikişli duruma gelmesini önleyen bir söylemsel dışarıdan tamamen korunmuş hiçbir toplumsal kimlik yoktur. Hem kimlikler hem de ilişkiler, zorunlu karakterlerini kaybetmektedirler. Sistematik bir yapısal topluluk olarak ilişkiler, kimlikleri yutmaya muktedir değillerdir; fakat kimlikler tümüyle ilişkisel olduklarına göre, bu sadece, bütünüyle inşa edilebilecek hiçbir kimlik olmadığını söylemenin başka bir yoludur.

Böyle olunca, bütün sabitleştirme söylemi eğretilemeli hale gelir: Düz anlam gerçekte eğretilemelerin ilkidir.

Burada argümanımızın belirleyici bir noktasına varıyoruz. Hiçbir bütünün tamamlanmış olmaması, dikişli ve

20 Bu "dışarı" nosyonu ile söylem-dışı kategorisini yeniden işe karıştırıyor değiliz. Dışarıyı başka söylemler oluşturmaktadır. Bütün söylemlerin kırılganlığının koşullarını yaratan şey bu dışarının söylemsel doğasıdır; zira hiçbir şey bir söylemi, kendi farklılıklar sisteminin dışarıdan etkili olan diğer söylemsel eklemlenmeler tarafından deforme edilmesine ve istikrarsızlaştırılmasına karşı, korumaz.

kendinden-tanımlı bir bütünlük olarak *"toplum"* önermesini artık bir analiz zemini olarak kabul edemeyeceğimizi gösterir. "Toplum" geçerli bir söylem nesnesi değildir. Bütün farklılıklar alanını sabitleştiren –ve böylece oluşturan–, temeldeki tek ilke diye bir şey yoktur. Çözülmez içsellik/dışsallık gerilimi, her türlü toplumsal pratiğin koşuludur: Zorunluluk ancak olumsallık alanının kısmi bir sınırlanışı olarak vardır. Toplumsal, ne tam bir içselliğin ne de tam bir dışsallığm olanaklı olduğu bu zeminde oluşur. Toplumsalın sabit bir farklılıklar sisteminin içselliğine indirgenememesiyle aynı nedenden ötürü, saf dışsallık da olanaksızdır. Varlıkların birbirlerine *bütünüyle* dışsal olmaları için, kendilerine ilişkin olarak bütünüyle içsel olmaları gerekir: Yani herhangi bir dışarı tarafından bozulmayan, tam olarak oluşmuş bir kimliğe sahip olmaları gerekir. Oysa bu tam da biraz önce reddettiğimiz şeydir. *Tamamiyle sabit olmayı hiçbir zaman başaramayan kimliklerin bu alanı, üstbelirlenmenin alanıdır.*

Demek ki, ne mutlak sabitlik ne de mutlak sabit-olmayış olanaklıdır. Şimdi, birbirini izleyen bu iki momenti sabit-olmayıştan başlayarak ele alacağız. "Söylem"den bir 'farklı özelliklere sahip varlıklar' –yani momentler– sistemi olarak söz etmiştik. Fakat gördük ki, böyle bir sistem ancak kendisini bozan bir "anlam fazlalığı"mn kısmi bir sınırlanışı olarak var olur. Bütün söylemsel durumların içerdiği bu "fazlalık", her türlü toplumsal pratiğin kuruluşunun zorunlu zeminidir. Buna *söylemsellik alanı* diyeceğiz. Bu terim, bütün bu zeminin somut söylemlerle ilişkisinin biçimini belirtmektedir: Aynı zamanda hem bütün nesnelerin zorunlu söylemsel karakterini hem de verili herhangi bir söylemin nihaî bir dikiş gerçekleştirmesinin olanaksızlığını belirlemektedir. Analizimiz bu noktada, nihaî anlamlar saptamanın olanaksız olduğu üzerinde ısrar eden –Hei-

degger'den Wittgenstein'a kadar– bazı çağdaş düşünce akımlarıyla buluşur. Örneğin Derrida, merkezin –çeşitli biçimleri içinde *aşkın gösterilen*: eidos [biçim], arche [ilk], telos [erek], energeia [gerçekleşme], ousia [öz], alétheia [doğru], vb – ve onunla birlikte de farklılıkların akışına temel oluşturan bir anlam saptama olanağının terk edildiği momentte meydana gelen, yapı kavramının tarihindeki radikal bir kopuştan hareket eder. Derrida bu noktada söylem kavramını bizim metnimizdekine denk düşen bir anlama gelecek şekilde genelleştirir. "Hem yapının kuruluşunda bir merkez olması arzusunu bir şekilde yöneten yasayı, hem de bu merkezin bulunuşu yasasının yerdeğiştirmelerini ve ikamelerini düzenleyen anlamlama sürecini düşünmek zorunlu hale geliyordu (Burada kastedilen hiçbir zaman kendisi olmayan, her zaman zaten kendisinden kendi vekiline sürgün edilmiş bir merkezin bulunuşudur). Vekil kendisini, kendisinden önce var olan bir şeyin yerine koymaz. Bundan böyle, hiçbir merkez olmadığını, merkezin bir bulunan-varlık [presentbeing] biçiminde düşünülemeyeceğini, merkezin hiçbir doğal yerinin olmadığını, sabit bir yer olmayıp bir işlev olduğunu, sonsuz sayıda im ikamesinin devreye girdiği bir çeşit olmayan-yer olduğunu düşünmeye başlamak gerekiyordu. Bu moment dilin evrensel sorunsalı istila ettiği momentti, yani bir merkezin ya da kökenin yokluğunda her şeyin söyleme dönüştüğü –bu sözcük üzerinde anlaşmamız koşuluyla– içinde merkezî gösterilenin, kökensel ya da aşkın gösterilenin bir farklılıklar sistemi dışında mutlak bir şekilde asla bulunmadığı bir sistem haline geldiği moment buydu. Aşkın gösterilenin yokluğu, anlamlama alanını ve oyununu sonsuzca genişletmektedir."[21]

---

21 J. Derrida, *Writing and Difference*, Londra, 1978, s. 280.

İkinci boyutumuza geçelim. Nihaî bir anlam sabitliğinin olanaksızlığı, kısmi sabitleştirmelerin var olması gerektiğini gösterir – aksi halde, farklılıkların akışının kendisi olanaksız olurdu. Farklı olmak, anlamı bozmak için bile bir anlamın varlığı gereklidir. Toplumsal kendisini bir *toplumun* anlaşılır ve kurulu biçimlerinde sabitleştirmeyi başaramasa bile, yine de ancak bu olanaksız nesneyi kurma yönünde bir çaba olarak var olur. Her söylem, söylemsellik alanına egemen olmak, farklılıkların akışını durdurmak, bir merkez tesis etmek üzere bir girişim olarak kurulur. Bu kısmi sabitleştirmenin ayrıcalıklı söylemsel noktalarına *düğüm noktaları* diyeceğiz. (Lacan kendi *kapitone noktaları* –yani bir anlamlandırma zincirinin anlamını sabitleştiren ayrıcalıklı gösterenler– kavramı yoluyla bu kısmi sabitleştirmeler üzerinde ısrar etmiştir. Anlamlandırma zincirinin üretkenliğinin bu sınırlanışı, ifade etmeyi olanaklı kılan konumları tesis eder – herhangi bir anlam sabitliği meydana getirmeyen bir söylem, psikozlunun söylemidir.)

Saussure'ün dil analizi dili, pozitif terimleri olmayan bir farklılıklar sistemi olarak ele alıyordu. Merkezî kavram *değer* kavramıydı, ki buna göre bir terimin anlamı bütünüyle ilişkiseldi ve sadece bütün diğer terimlerle karşıtlığı tarafından belirleniyordu. Ne var ki bu, Saussure'ün bize *kapalı* bir sistemin olanaklılık koşullarını verdiğini gösterir: Her öğenin anlamını bu şekilde sabitleştirmek ancak kapalı bir sistem içinde olanaklıdır. Dilbilimsel model insan bilimlerinin genel alanına sokulduğunda, ağırlığını hissettiren de bu sistematiklik etkisiydi; öyle ki, yapısalcılık özcülüğün yeni bir biçimi durumuna geldi: Olanaklı her türlü çeşitlenmenin içermesi gereken yasayı oluşturan, temelde yatan yapıların araştırılması. Yapısalcılığın eleştirisi bu tam oluşmuş yapısal alan görüşünden bir kopuşu içeriyordu; fakat bu eleştiri, bir adlandırma sistemi [nomenclature] gibi sınırları

bir nesneye yaptığı gönderme tarafından belirlermiş birlikler anlayışına herhangi bir geri dönüşü de reddettiğinden, sonuçta ortaya çıkan anlayış, kendisini olduğu haliyle oluşturamayan bir ilişkisel alan –sonuçta hiçbir zaman var olmayan bir yapıya duyulan arzunun egemen olduğu bir alan– anlayışıydı. Gösterge bir yarılmanın, gösterilenle gösteren arasındaki olanaksız bir dikişlenmenin adıdır.[22]

Artık eklemlenme kavramını özgülleştirmek için gerekli bütün analiz öğelerine sahibiz. Bütün kimlikler ilişkisel olduğundan –ilişkiler sistemi istikrarlı bir farklılıklar sistemi olarak sabitleştirilme noktasına ulaşmasa da– ve bütün söylemler kendilerini aşan bir söylemsellik alanı tarafından bozulduğundan, "öğeler"den "momentler"e geçiş hiçbir zaman tamamlanamaz. "Öğeler"in statüsü, bir söylem zincirine bütünüyle eklemlenme yeteneği olmayan yüzer-gezer gösterenlerin statüsüdür. Ve bu değişkenlik özelliği sonunda bütün söylemsel (yani toplumsal) kimliklere nüfuz eder. Fakat söylemsel sabitleştirmelerin tam olmayan karakterini kabul edip aynı zamanda da bütün kimliklerin ilişkisel karakterde olduğunu ileri sürersek, gösterenin muğlak karakteri, hiçbir gösterilene bağlanıp kalmaması durumu, ancak gösterilenlerin çoğalması söz konusu olduğu ölçüde var olabilir. Bir söylemsel yapının eklemlenmelerini dağıtan [disarticulate] gösterilenlerin fakirliği değil, tam tersine ço-

22 Son zamanlardaki bazı çalışmalar, dikişlenmenin ve dolayısıyla bütün ilişkisel sistemlerin nihaî içsel anlaşılabilirliğinin olanaksızlığına ilişkin bu anlayışı, geleneksel olarak saf yapısal mantığın bir modeli biçiminde sunulan sistemin kendisine, yani dile kadar uzatmışlardır. Örneğin F. Gadet ve M. Pecheux şunu söylerler: "Saussure'ün çalışması... şiirsel olanı bütün dillerin doğasında bulunan bir kayma durumuna getirir: Saussure'ün saptadığı şey Satürncü şiirin ya da hatta şiirin bir özelliği değil, dilin kendisinin bir özelliğidir." (*La langue introuvable*, Paris, 1981, s. 57). Kş. F. Gadet, "La double faille", *Actes du Colloque de Sociololinguistique de Rouen*, 1978; C. Normand, "L'arbitraire du signe comme phenomene de deplacement", *Dialectiques*, 1972, no. 1-2; J.C. Milner, *L'amour de la langue*, Paris, 1978.

kanlamlılıktır. Bu, bütün toplumsal kimliklerin üstbelirlenmiş, simgesel boyutunu kuran şeydir. Toplum kendi kendisiyle özdeş olmayı hiçbir zaman başaramaz, çünkü bütün düğüm noktaları onu aşan bir metinlerarasılık dâhilinde oluşturulur. *Dolayısıyla eklemlenme pratiği, anlamı kısmen sabitleştiren düğüm noktalarının kurulmasından oluşur; bu sabitleştirmenin kısmi karakteri ise toplumsalın açıklığından doğar, bu da söylemsellik alanının sonsuzluğunun bütün söylemleri sürekli aşmasının bir sonucudur.*

Dolayısıyla her toplumsal pratik –bir boyutuyla– eklemleyicidir. Toplumsal pratik kendinden-tanımlı bir bütünün içsel momenti olmadığı için, sadece zaten elde bulunan bir şeyin ifadesi olamaz, *bütünüyle* tekrarlanma ilkesi altında toparlanamaz; tersine, her zaman yeni farklılıkların kurulmasından oluşur. "Toplum" olanaksız olduğu ölçüde, toplumsal eklemlenmedir. Daha önce, toplumsal için zorunluluğun ancak olumsallığı sınırlamak üzere kısmi bir çaba olarak var olduğunu söylemiştik. Bu, "zorunluluk" ile "olumsallık" arasındaki ilişkilerin –örneğin Labriola'nın morfolojik öndeyisinde olduğu gibi– sınırları belli ve birbirinin dışında yer alan iki alan arasındaki ilişkiler şeklinde kavranamayacağını gösterir; çünkü olumsal olan ancak zorunlu olanın içinde var olur. Olumsalın zorunludaki bu varoluşu daha önce *bozma* dediğimiz şeydir ve kendisini, bütün zorunlulukların düz anlamsal karakterini deforme edip sorgulayan simgeleme, eğretileme, paradoks gibi formlarda ortaya koyar. Dolayısıyla zorunluluk, temelde yatan bir ilke, bir zemin biçiminde değil, bir ilişkiler sisteminin farklılıklarını sabitleştiren bir düz anlama sahip kılma çabası olarak var olur. Toplumsalın zorunluluğu –dilbilimsel değer ilkesindeki gibi–[23] saf ilişkisel kimliklere özgü

23 Kş. Benveniste'nin Saussure eleştirisi üzerine yukarıda söylenenler.

olan zorunluluktur, doğal "zorunluluk" ya da analitik bir yargının zorunluluğu değil. Bu anlamda "zorunluluk" terimi basitçe, "dikişli bir alandaki farklılık konumları sistemi"ne eşdeğerdir.

Eklemlenme sorununa bu yaklaşım tarzı, hegemonya mantığının karşımıza çıkardığı görünürdeki çatışkıları [antinomies] çözmek için gerekli bütün öğeleri içeriyor gibi gözükecektir: Bir yandan, bütün toplumsal kimliklerin açık ve tamamlanmamış karakteri bu kimliklerin değişik tarihsel-söylemsel formasyonlara –yani Sorel ve Gramsci'deki anlamıyla "blok"lara– eklemlenebilmesini sağlamaktadır; diğer yandan, eklemleyici gücün kendisinin kimliği de genel söylemsellik alanında oluşmakta, bu da aşkın ya da yaratıcı [originative] bir özneye verilecek her türlü referansı bertaraf etmektedir. Fakat hegemonya kavramımızı formüle etmeden önce iki sorunla daha ilgilenmemiz gerekiyor. Birincisi, "özne" kategorisinin analizimizdeki kesin statüsüyle ilgilidir; ikincisi ise *antagonizma* kavramına ilişkindir ki bunun önemi, temel boyutlarından birinde, *hegemonik* bir eklemleyici pratiğe özgüllüğünü, antagonist bir karakterdeki başka eklemleyici pratiklerle karşılaşmasının vermesinden kaynaklanır.

"Özne" kategorisi

Bu kategorinin irdelenmesi, son zamanlardaki tartışmalarda sık sık karıştırılan çok farklı iki sorunu birbirinden ayırt etmemizi gerektirir: Özne kategorisinin karakterinin söylemsel mi yoksa söylem-öncesi mi olduğu sorunu ve farklı özne konumları arasındaki ilişki sorunu.

Birinci sorun daha çok ilgi çekmiş ve hem rasyonalizmin hem ampirizmin "insan bireyleri"ne yüklediği "kuruculuk" rolünün giderek daha fazla sorgulanmasına yol açmış-

tır. Bu eleştiri asıl olarak üç kavramsal hedefe yöneltilmiştir: Hem rasyonel hem de kendi kendisine saydam bir fail olarak özne görüşü; konumlarının toplamının varsayılmış birliği ve homojenliği; öznenin toplumsal ilişkilerin kökeni ve temeli olarak anlaşılması (tam anlamıyla kuruculuk sorunu). Klasik momentleri –Nietzsche, Freud, Heidegger– yeterince bilindiğinden, bu eleştirinin temel boyutlarına ayrıntılı olarak değinmemiz gerekmiyor. Daha yakın zamanda Foucault, "İnsan Çağı" dediği şeyin karakteristiği olan "sonluluk analitiği"nin gerilimlerinin, "insan" kategorisi birleşik bir özne olarak korunduğu sürece aşılmaz olan bir dizi karşıtlık –ampirik/aşkın, Cogito/düşünülmeyen [unthought], kökenin uzaklaşması/geri dönüşü– halinde nasıl dağıldığını göstermiştir.[24] Başka analizler, kendisinden kopmaya çalışan anlayışların içlerine sızmaya devam eden "yaratıcı özne" kategorisinden kurtulmanın güçlüklerine işaret etmişlerdir.[25]

Bizim bu alternatife ve onu oluşturan çeşitli öğelere ilişkin yaklaşımımız açıktır. Bu metinde "özne" kategorisini her zaman, bir söylemsel yapı içindeki "özne konumları" anlamında kullanacağız. Dolayısıyla özneler toplumsal ilişkilerin kökeni olamazlar –bir deneyimi olanaklı kılan güçlerle donanmış olma şeklindeki sınırlı anlamda bile– çünkü bütün "deneyim", çok kesin söylemsel olanaklılık koşullarına bağlıdır.[26] Ne var ki bu, ikincisine bulunacak çözümü hiçbir şekilde öngörmeyen, birinci sorunumuzun bir cevabıdır sadece. Bütün özne konumlarının söylemsel karakterde olmasından, bunlar arasında var olabilecek ilişki tipine

24 Kş. M. Foucault, *The Order of Things*, Londra, 1970.

25 Bununla ilgili olarak, Kş. B. Brewster, "Fetishism in Capital and Reading Capital", *Economy and Society*, 1976, c. 5, no. 3 ve P. Hirst, "Althusser and the Theory of Ideology", *Economy and Society*, 1976, c. 5, no. 4.

26 Kş. a.g.y.

ilişkin hiçbir şey çıkmaz. Bütün özne konumları söylemsel konumlar olduklarından, bütün söylemlerin açık karakteri onların da karakteridir; bu yüzden de çeşitli konumlar kapalı bir farklılıklar sistemi içinde tümüyle sabitleştirilemez. Birbirinden tamamen farklı olan bu sorunların neden karıştırılmış olduğunu görebiliyoruz. Bütün özne konumlarının söylemsel karakterde olduğunun ileri sürülmesi yaratıcı ve kurucu bir bütünlük olarak özne nosyonunun reddedilmesine bağlı olduğu için, egemen olması gereken analitik moment belli konumların diğerlerine nazaran yayılması, dağılması ya da merkezsizleşmesi momentiydi. Konumlar arasındaki bütün eklemlenme ya da ilişki momentleri yayılma eğretilemesinin bilişsel etkilerini kırıyor ve birleşik ve birleştirici bir öz olarak özne kategorisini gizlice yeniden işin içine sokacak bir yeniden-bütünleştirme kuşkusuna yol açıyordu. Bu noktadan sonra, özne konumlarının bu *yayılımını* onlar arasındaki gerçek bir *ayrılmaya* dönüştürmek için yalnızca bir adım kalıyordu. Ne var ki yayılımın ayrılmaya dönüştürülmesinin, daha önce dikkat çektiğimiz bütün analitik sorunlara neden olduğu açıktır; özellikle de, bütünlüğün özcülüğünün yerine öğelerin özcülüğünü geçirmenin içerdiği sorunlara. Her özne konumu söylemsel bir konumsa, analiz bazı konumların diğerleri tarafından üstbelirlenmesi formlarından –gördüğümüz gibi, her söylemsel farklılığın içerdiği, tüm zorunluluğun olumsal karakterinden– vazgeçemez.

Son zamanlarda önemli tartışmalara yol açan iki durumu ele alalım: soyut görünüşlü kategorilerin (hepsinden çok da "İnsan"ın) statüsüne ilişkin ve feminizmin "öznesine" ["The 'subject' of feminism". Burada bir kelime oyunu yapılıyor: Hem "feminizmin 'öznesi'" hem de "şu feminizm 'konusu'" – ç.n.] ilişkin. Birincisi hümanizm üzerine yakın zamanlardaki bütün tartışmaların merkezinde yer almaktadır. "İn-

san"[27] bir *öz* statüsünde olsaydı, "insan varlıkları"nın diğer karakteristiklerine göre tuttuğu yer soyuttan somuta ilerleyen mantıksal bir skala üzerinde yazılı olurdu. Bu ise somut durumların "yabancılaşma" ve "yanlış-tanıma" [misrecognition] terimleriyle analiz edilmesinin bütün bilinen hilelerine yolu açardı. Ama eğer "İnsan" söylemsel olarak kurulmuş bir özne konumuysa, varsayılmış soyut karakteri onun diğer özne konumlarıyla eklemlenmesinin biçimini hiçbir şekilde öngörmez. (Burada alan, herhangi bir "hümanist"in hayal gücüne meydan okuyacak kadar sınırsızdır. Örneğin sömürge ülkelerde "insan hakları" ile "Avrupalı değerler" arasındaki eşdeğerliğin, emperyalist egemenliğin kabul edilebilirliğini söylemsel olarak kurmanın sık karşılaşılan ve etkili bir biçimi olduğu bilinir.) Althusser'e hücumunda E.P. Thompson'ın yarattığı karışıklık[28] tamamen bu noktaya dayanır. Thompson "hümanizm"den söz ederken, hümanist değerlere bir öz statüsü verilmemesi halinde bunların tüm tarihsel geçerliliklerinden yoksun bırakılacaklarına inanır. Oysa ger-

---

27 "Man" sözcüğünün aynı zamanda hem "insan"ı ["human being"] hem de "türün erkek üyesi"ni belirtmek üzere kullanılmasından doğan muğlaklık, göstermeye çalıştığımız söylemsel muğlaklıkların bir örneğidir.

28 E.P. Thompson, *The Poverty of Theory*, Londra, 1978. Fakat Thompson'ın basitçe Althusser'i yanlış yorumladığı sonucuna varmamalıyız. Sorun çok daha karmaşıktır; çünkü Thompson insan özü savına dayanan bir "hümanizm" ile bunun reddine dayanan bir anti-hümanizmi karşı karşıya getirmekle sahte bir alternatif önermişse de, Althusser'in hümanizme yaklaşımının ona ideoloji alanına gitmekten başka olanak bırakmadığı da eşit ölçüde doğrudur. Çünkü tarih üretim tarzlarının ardı ardına gelişinin yarattığı anlaşılabilir bir yapıya sahipse ve "bilimsel" bir pratik için erişilebilir olan yapı buysa, buna ancak ideoloji düzleminde oluşturulmuş bir şey olarak "hümanizm" nosyonu eşlik edebilir – bir düzlem ki, yanlış bilinç olarak kavranmasa da, üretim tarzının mantığı tarafından kurulmuş bir toplumsal yeniden üretim mekanizmasından ontolojik olarak farklı ve ona bağımlıdır. Bu iki –"insan" ve "üretim tarzı" çevresinde oluşturulmuş– özcülüğün götürdüğü çıkmazdan kurtulmanın yolu, görünüş/gerçeklik ayrımının içinde kurulduğu düzlemler farklılaşmasının ortadan kaldırılmasıdır. Bu durumda hümanist söylemler ne diğer söylemlere göre a priori ayrıcalıklı ne de onlara bağımlı bir statüye sahip olurlar.

çekte önemli olan, "İnsan"ın modern zamanlarda nasıl üretilmiş olduğunu, "İnsan" öznesinin –yani ayrımları olmayan bir insan kimliğinin taşıyıcısının– belli dinsel söylemlerde nasıl ortaya çıktığını, yasal pratiklerde nasıl cisimleştiğini ve başka alanlarda çeşitli biçimlerde nasıl kurulduğunu göstermeye çalışmaktır. Bu yayılımın anlaşılması, "hümanist" değerlerin kendilerinin kırılganlığını, başka değerlerle eşdeğerliksel eklemlenme yoluyla saptırılmalarının olanaklı olduğunu ve nüfusun belli kategorileriyle –örneğin mülk sahibi sınıfla ya da erkek nüfusla– sınırlanmalarını kavramamıza yardım edebilir. "İnsan"ın bir öz statüsüne –herhalde Tanrı vergisi olarak– sahip olduğunu düşünmeyen böyle bir analiz bize onun ortaya çıkışının tarihsel koşullarını ve şimdiki sarsılabilirliğinin nedenlerini gösterebilir, böylece hümanist değerlerin savunulmasında daha etkili ve yanılsamalara kapılmadan mücadele etmemizi olanaklı kılar. Fakat "insan kimliği" sadece bir yayılmış konumlar topluluğunu değil bu konumlar arasında var olan üstbelirlenme biçimlerini de gerektirdiğine göre, bu analizin basitçe *yayılım* momentinde kalamayacağı da aynı derecede açıktır. "İnsan" 18. yüzyıldan beri birçok toplumsal pratiğin "insanileştirilmesine" doğru ilerlemeye olanak tanımış temel bir düğüm noktasıdır. "İnsan"ın üretildiği konumların yayılımı üzerinde durmak yalnızca ilk momenti oluşturur; ikinci bir aşamada, bunlar arasında kurulan üstbelirlenme ve bütünleşme ilişkilerini göstermek gerekir. Söylemsel farklılıklar sisteminin sabit-olmayışı ya da açıklığı, bu analoji ve birbirine nüfuz etme etkilerini olanaklı kılan şeydir.

Feminizmin "öznesi" üzerine de benzer şeyler söylenebilir. Feminist özcülüğün eleştirisi özellikle İngiliz dergisi *m/f* tarafından yapılmıştır: Bu dergideki birçok önemli makale, önceden kurulmuş –nedeni aileye, üretim tarzına ya da başka bir noktaya yerleştirilmiş olabilecek– bir "kadınların

ezilmesi" kategorisi nosyonunu reddetmiş ve "kadın kategorisinin üretildiği özgül tarihsel momenti, kurumları ve pratikleri"[29] incelemeye çalışmıştır. Tek bir kadınların ezilmesi mekanizmasının varlığı bir kez reddedildiğinde, feminist politikaların önünde engin bir faaliyet alanı açılmaktadır. Bu yapıldığında, hukuk düzeyinde olsun, aile, toplumsal politika ya da "kadınsı" [the feminine] kategorisinin sürekli olarak üretildiği çok yönlü kültürel biçimler düzeyinde olsun, her türlü baskıcı cinsel farklılık kurma biçimine karşı verilecek mücadelelerin önemi görülebilmektedir. Dolayısıyla burada da, özne konumlarının yayılımı alanında bulunuyoruz. Ne var ki bu yaklaşımın karşılaştığı güçlükler, yayılım momentine yapılan tek yanlı vurgudan kaynaklanıyor – o kadar tek yanlı ki, yalnızca birbirleriyle ilişkisi olmayan pratikler yoluyla kurulmuş bir dizi heterojen cinsel farklılıkla baş başa kalıyoruz. Toplumsal pratiklerde sonradan ifade bulan [represented-temsil edilen] özgün bir cinsel *bölünme* fikrini sorgulamak kesinlikle doğruysa da, çeşitli cinsel farklılıklar arasındaki üstbelirlenmenin sistematik bir cinsel bölünme ürettiğini de kabul etmek gerekir.[30] Ne kadar çeşitli ve heterojen olurlarsa olsunlar, cinsel farklılıkların her yapılanışı kadını erkeğe tâbi bir kutup olarak kurmaktadır. Bu nedenle bir cinsiyet/sınıflama [sex/gender-biyolojik cinsiyet/toplumsal cinsiyet] sisteminden[31] söz etmek

---

29 m/f, 1978, no. 1, sunuş.

30 Kş. C. Mouffe, "The Sex/Gender System and the Discursive Construction of Women's Subordination"; *Rethinking Ideology: A Marxist Debate* içinde, S. Haninen ve L. Paldan, ed., Berlin, 1983. Feminist politikaya bu bakış açısından tarihsel bir giriş Sally Alexander'da bulunabilir, bkz. "Women, Class and Sexual Difference", *History Workshop* 17, İlkbahar 1984. Cinsel politika üzerine daha genel olarak, bkz. Jeffrey Wicks, *Sex, Politics and Society*, Londra, 1981.

31 Bu kavram Gayle Rubin tarafından geliştirilmiştir, bkz. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *Toward an Anthropology of Women* içinde, R.R. Reiter, ed., New York/Londra, 1975, s. 157-210.

olanaklıdır. Kadını bir kategori olarak üreten toplumsal pratikler, kurum ve söylemler, tamamen yalıtılmak bir yana karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirirler ve birbirleri üzerinde etkinlik gösterirler. Bu, kadınların tâbi konumda olmasının bir tek nedeni olduğu anlamına gelmez. Bize göre, kadın cinsi [sex] bir kez özgül karakteristikleri olan bir kadın sınıflamasını [gender] çağrıştırmaya başladığında bu "imgesel anlamlama" çeşitli toplumsal pratiklerde somut etkiler üretecektir. Demek ki, "kadınlık"ı oluşturan anlamlamalar öbeğini bildiren genel bir kategori olarak "tabilik" ile somut bağımlılık biçimlerini kuran çeşitli pratiklerin özerkliği ve eşitsiz gelişimi arasında yakın bir karşılıklı ilişki vardır. Bu biçimler değişmez bir kadın özünün *ifadesi* değildirler, ama belli bir toplumda kadınlık durumuna bağlı olan simge sistemi bunların kuruluşunda çok önemli bir rol oynar. Buna karşılık, çeşitli somut tabilik biçimleri de bu simge sisteminin korunmasına ve yeniden üretilmesine katılırlar.[32] Dolayısıyla, "kadın"ın çeşitli kuruluş biçimlerinde cinsel bölünmeyle ilgili güçlü üstbelirleyici etkilere sahip ortak bir öğenin var olduğunu reddetmeksizin, erkeklerle kadınlar arasında cinsel bölünmenin kurucusu olan özgün bir antagonizma bulunduğu fikrini eleştirmek olanaklıdır.

Şimdi, toplumsal ve politik öznelerin belirlenmesinin Marksist gelenek içinde aldığı farklı biçimleri irdelemeye geçelim. Başlangıç noktası ve temel motif açıktır: Özneler, üretim ilişkileri içindeki konumlarının belirlediği çıkarlar çev-

32 Bu durum *m/f* editörlerinin gözünden bütünüyle kaçmıyor. P. Adams ve J. Minson şöyle söylüyorlar: "bir toplumsal ilişkiler çokluğunu kaplayan belli 'çok-amaçlı' sorumluluk biçimleri vardır – ki kişiler çok çeşitli değerlendirmeler içinde genel olarak 'sorumlu' tutulurlar (olumsuz kutupta 'sorumsuz' görülerek). Fakat bu çok-amaçlı sorumluluk ne kadar yaygın görünürse görünsün yine de belirli toplumsal koşulların karşılanmasına tabidir ve 'çok-amaçlı' sorumluluğun heterojen bir statüler paketi olarak anlaşılması gerekir". "The 'Subject' of Feminsm", *m/f*, 1978, no. 2, s. 53.

resinde birliklerini kuran toplumsal sınıflardır. Fakat, özne konumlarının kendi paradigmatik birlik biçimlerine nazaran çeşitlenmelerine ve yayılmalarına Marksizmin politik ve teorik açılardan gösterdiği belirgin tepki biçimlerini incelemek bu ortak tema üzerinde durmaktan daha önemlidir. İlk tepki gösterme tarzı –en basiti– kastedilen şeyden gayrimeşru bir biçimde uzaklaşmaktan ibarettir. Bu, örneğin, işçilerin politik mücadelesi ile ekonomik mücadelesinin, her ikisini de yürüten somut toplumsal fail –işçi sınıfı– tarafından birleştirildiği iddiasında görülür. Bu –yalnız Marksizmde değil bir bütün olarak toplumsal bilimlerde de yaygın olan– akıl yürütme tarzı bir safsataya dayanır: "İşçi sınıfı" ifadesi, üretim ilişkileri içindeki özgül bir özne konumunu tanımlamak için ve bu özne konumunda bulunan failleri *adlandırmak* için olmak üzere iki farklı biçimde kullanılır. Bundan doğan muğlaklık, bu faillerin yer aldıkları diğer konumların da "işçi sınıfı konumları" olduğu şeklindeki, mantıksal bakımdan gayrimeşru sonuca kayılmasına izin verir. (Bunlar ikinci anlam bakımından açıkça "işçi sınıfı"dırlar, ama birinci anlamıyla öyle olmaları gerekmez.) Her toplumsal failin bilincinin birlik ve saydamlığının zımnen varsayılması, muğlaklığı –ve dolayısıyla karışıklığı– güçlendirmeye hizmet eder.

Ne var ki bu kaçamak ancak *ampirik olarak verili* konumlar arasında birlik olduğu ileri sürülmeye çalışıldığında işleyebilir; bazı konumların diğerlerine nazaran asli heterojenliğinin açıklanmaya –Marksist gelenekte çok sık karşılaşıldığı gibi– çalışıldığı zamanlarda işlemez (yani, "yanlış bilinç"in karakteristik yarılması). Gördüğümüz gibi, bu ikinci durumda sınıfın birliği gelecekteki bir birlik olarak kavranır; bu birliğin kendini ifade etmesi temsil etme kategorisi yoluyla, gerçek işçilerle onların nesnel çıkarları arasındaki yarılma yoluyla olur, ki bu yarılma nesnel çıkarların öncü parti tarafından temsil edilmesini gerektirir. Oysa her temsil

etme ilişkisi bir kurguya [fiction] dayanır: Bir şeyin, kesin olarak söylenirse aslında var olmadığı belirli düzeylerden birinde var olduğu kurgusuna. Fakat temsil etme, *aynı zamanda* hem bir kurgu hem de gerçek toplumsal ilişkileri düzenleyen bir ilke olduğundan, sonucu baştan belirlenmemiş bir oyunun zeminidir. Olanaklar tayfının bir ucunda temsil etmenin kurgusal karakteri ortadan kalkar; öyle ki temsil etmenin aracı ve alanı temsil edilen karşısında tamamen saydam hale gelir. Diğer uçta ise temsil edenle edilen arasında tam bir bulanıklık vardır: Burada kurgu, tamamen düz anlamıyla bir kurgudur. Bu iki uç noktadan hiçbirinin olanaksız bir durum olmadığına dikkat etmek önemlidir, zira her ikisinin de iyi tanımlanmış olanaklılık koşulları vardır: Bir temsilci öyle kontrol koşullarına tâbi kılınabilir ki, temsil etmenin kurgusallığının kendisi bir kurgu haline gelebilir. Bunun tersine, hiçbir kontrolün olmaması da temsil etmeyi kesin anlamıyla kurgusal hale getirebilir. Marksist öncü parti anlayışının şöyle bir özelliği vardır: Parti somut bir faili değil onun tarihsel çıkarlarını temsil eder, temsil edenle edilen aynı söylem tarafından ve aynı düzlemde oluşturulduğu için de ortada hiçbir kurgu yoktur. Ama bu totolojik ilişki en uç biçimiyle ancak, kendilerini proletaryanın öncüsü ilan eden –elbette proletarya bir öncüye sahip olduğunun hiç mi hiç farkında değilken– ufak gruplarda bulunur. Tersine, belli bir önem taşıyan her politik mücadelede, somut toplumsal faillerin varsayılmış "tarihsel çıkarlar"ı adına onların desteğini kazanmak için çok belirgin bir çaba vardır. Hem temsil edeni hem de temsil edileni oluşturan tek bir söylem totolojisi terk edilirse, temsil edenle edilenin farklı düzeylerde kuruldukları sonucuna varmak gerekir. Bu durumda ortaya çıkabilecek ilk yanılgı, bu düzlemler ayrılığını tam bir ayrılık haline getirmek ve temsil etme ilişkisinin olanaksızlığını onun kurgusal karakterinden tü-

retmek olacaktır. Nitekim şu söylenmiştir: "Ekonomizmi reddetmek, sınıfların ekonomik-politik-ideolojik birliğe ilişkin klasik kavrayışı inkâr etmek demektir. Politik ve ideolojik mücadelelerin ekonomik sınıfların mücadeleleri olarak anlaşılamayacağını öne sürmek demektir. Orta yol yoktur... Sınıf "çıkarları" politikaya ve ideolojiye ekonomi tarafından verilmez. Çıkarlar politik pratiğin içinden doğarlar ve belirli politik pratik tarzlarının bir sonucu olarak belirlenirler. Politik pratik sınıf çıkarlarını tanıyıp sonra da onları temsil etmez; temsil ettiği çıkarları kendisi kurar."[33]

Ne var ki bu iddia ancak, eğer politik pratik ekonomiyle sınırları *geometrik olarak* çizilebilen, tam olarak sınırlanmış bir alan olsaydı –yani siyasalın ekonomik ya da ekonomiğin siyasal tarafından her türlü üstbelirlenmesini ilkece dışlasaydık– desteklenebilirdi. Oysa biliyoruz ki bu ayrılık, kimliklerin kavramsal özgüllüklerini tam ve mutlak olarak farklılaşmış söylemsel konumlara dönüştürerek öğeler arasındaki gerçek ayrılıkları kavramsal ayrılıklardan türeten özcü bir anlayış içinde ve a priori kurulabilir. Ama bütün kimliklerin üstbelirlenmiş karakterde olduğunu kabul edersek durum değişir. Ne olursa olsun –orta yol olup olmadığını bilmesek de– farklı bir üçüncü yol *vardır*. "Faillerin tarihsel çıkarları lehine kazanılması", bir grubun –sanayi işçileri– somut taleplerinin kapitalizmin üstesinden gelinmesini gerektiren tam bir özgürleşmeye doğru adımlar olarak kavrandıkları bir söylem kuran eklemleyici bir pratikten başka bir şey değildir. Kuşkusuz bu taleplerin bu yolda eklemlenmeleri için hiçbir asli zorunluluk yoktur. Ama gördüğümüz gibi eklemlenme ilişkisi bir zorunluluk ilişkisi olmadığına göre, herhangi bir başka yolda eklemlenmeleri için de asli bir zorunluluk yoktur. "Tarihsel çıkarlar" söyle-

33 A. Cutler vd., c. 1.

minin yaptığı şey, belli talepleri *hegemonize* etmektir. Şu noktada Cutler vd. tamamen haklıdır: Politik pratik temsil ettiği çıkarları kurar. Fakat daha yakından bakarsak, ekonomik ile siyasal arasındaki ayrılığın bu şekilde, sağlamlaşmak şöyle dursun, *ortadan kalktığını* görürüz. Zira günlük ekonomik mücadelelerin sosyalist terimlerle yorumlanması, ekonomik ile siyasalı söylemsel olarak eklemler ve böylece ikisi arasında var olan dışsallığı yok eder. Alternatif açıktır: Ya ekonomik ile siyasal arasındaki ayrılık kendisini a priori sağlayan söylem-dışı bir düzeyde yer almaktadır ya da bu ayrılık söylemsel pratiklerin sonucudur ve onu bunların birliğini kuran bütün söylemlerden a priori bağışık tutmak olanaklı değildir. Konumların yayılımı her türlü eklemleyici pratiğin bir koşuluysa da, bu yayılımın *zorunlu olarak* toplumsal faillerin politik ve ekonomik kimlikleri arasındaki bir ayrılık biçimini almasını gerektiren hiçbir neden yoktur. Ekonomik kimlik ile politik kimlik dikişlenmiş olsaydı, her türlü temsil etme ilişkisinin koşulları açıkça ortadan kalkardı: Temsil edenle edilenin tek bir ilişkisel kimliğin momentleri olduğu totolojik duruma geri dönmüş olurduk. Bunun yerine, faillerin politik kimliğinin de ekonomik kimliğinin de birleşik bir söylemin farklılık arz eden momentleri olarak billurlaşmadıklarını ve bunlar arasındaki ilişkinin gerilimli ve kararsız bir birlik oluşturduğunu kabul edelim. Bunun ne anlama geldiğini zaten biliyoruz: her iki terimin, istikrarlı bir şekilde eklemlenmelerini önleyen bir çokanlamlılık tarafından bozulması. Bu durumda, ekonomik siyasalın içinde ve siyasal da ekonomiğin içinde hem *vardır* hem *yoktur*; ilişki bir düz anlama dayalı farklılaşma ilişkisi değil, iki terim arasındaki istikrarsız bir analoji ilişkisidir. Şimdi; eğretilemeli yerdeğiştirme yoluyla bu var olma, temsiliyet *hukuksal kurgusunun* [fictio iuris] kurmaya çalıştığı şeydir. Dolayısıyla, temsil etme, kesin bir iliş-

ki tipi olarak değil, istikrarsız bir salınımın alanı olarak kurulur –bu salınımın sönme noktası da, gördüğümüz gibi, ya temsil edenle edilen arasındaki bütün bağlantıların koparılması yoluyla kurgunun literalize edilmesi ya da bunların tek bir kimliğin momentleri olarak özümlenmeleri yoluyla ikisinin ayrı kimliklerinin ortadan kaldırılmasıdır.

Bütün bunlar bize, özne kategorisinin özgüllüğünün, "özne konumları"nın bir yayılımının mutlaklaştırılması yoluyla ya da bunların bir "aşkın özne" çevresinde aynı ölçüde mutlakçı bir tutumla birleştirilmesi sayesinde saptanamayacağını gösterir. Üstbelirlenmenin bütün söylemsel kimliklere verdiği aynı muğlak, tam-olmayan ve çokanlamlı karakter özne kategorisine de nüfuz eder. Bu nedenle, bir söylemsel bütünün –bu bütünün "nesnel" düzeyinde verili olmayan– kapanma momenti, bir "anlam-verici özne" düzeyinde de saptanamaz; çünkü failin öznelliğine, bir parçası olduğu söylemsel bütünün bir başka noktasında ortaya çıkan aynı kararsızlık ve dikişlenmemişlik nüfuz eder. "Nesnelcilik" ve "öznelcilik", "bütüncülük" ve "bireycilik", sürekli ertelenen bir tamlığa ulaşma *arzusunun* simetrik ifadeleridir. İşte bu nedenle, yani nihaî bir dikişlenmenin olmaması sebebiyle, özne konumlarının yayılımı bir çözüm oluşturamaz: Özne konumlarının hiçbiri kendini ayrı bir konum olarak pekiştirmeyi nihaî olarak başaramayacağına göre, bunlar arasında olanaksız bir bütünlük anlayışını yeniden işin içine sokan bir üstbelirlenme oyunu vardır. Hegemonik eklemlenmeyi olanaklı kılan oyundur bu.

Antagonizma ve nesnellik

Kapanmanın olanaksızlığını (yani "toplum"un olanaksızlığını) bu noktaya kadar, kendisini farklılıkların sürekli bir hareketi olarak ifade eden, bütün kimliklerin kararsızlığı

olarak sunduk. Ama şimdi kendimize şunu sormamız gerekiyor: İçinde ifade edilen şeyin artık, "aşkın gösterilen"in sürekli ertelenmesi değil de, tersine bu ertelenmenin geçiciliği, herhangi bir istikrarlı farklılığın ve bu dolayımda herhangi bir "nesnelliğin" imkânsızlığı olduğu bazı "deneyimler", bazı söylemsel biçimler yok mudur? Evet, vardır. Bu bütün nesnelliğin sınırlanması "deneyimi" çok kesin bir söylemsel varoluş biçimine sahiptir, bu da *antagonizmadır*.

Antagonizmalar tarih ve sosyoloji literatüründe geniş biçimde incelenmiştir. Marksizmden çeşitli "uzlaşmazlık teorisi" biçimlerine kadar, toplumda antagonizmaların nasıl ve neden ortaya çıktığı üzerine birçok açıklama yapılmıştır. Ne var ki bu teorik çeşitlilik şu ortak özelliği göstermektedir: Tartışma hemen hemen tamamen, antagonizmaların betimlenmesi ve ortaya çıkış nedenleri üzerinde yoğunlaşır. Sorunun özü, yani antagonist bir ilişkinin ne olduğu, nesneler arasında ne tipte bir ilişki varsaydığı üzerine yapılmış çalışmalar pek azdır. Bu sorunu ortaya koyan birkaç tartışmadan biriyle başlayalım: Toplumsal antagonizmaların özgüllüğüne ve "gerçek karşıtlık" ve "çelişki" kategorilerinin bu özgüllüğü açıklayabileceği iddialarına ilişkin olarak, Lucio Colletti'nin analizinin başlattığı tartışma.[34]

Colletti, gerçek karşıtlık *(Realrepugnanz)* ile mantıksal çelişki arasındaki Kantçı ayrımdan yola çıkar. Bunlardan birincisi zıtlık [contrariety] ilkesine tekabül eder ve "A–B" formülüne uyar: Terimlerinden her birinin, diğeriyle ilişkisinden bağımsız, kendi pozitifliği vardır. İkincisi çelişki kategorisidir ve "A–A değil" formülüne uyar: Terimlerin birbiriyle ilişkisi, her iki terimin gerçekliğinin tümünü kapsar. Çelişki önermeler alanında yer alır; çelişme ancak mantık-

34 L. Colletti, "Marxism and the Dialectic", *New Left Review*, Eylül/Ekim 1975, no. 93, s. 3-29 ve *Tramonto dell'ideologia*, s. 87-161.

sal-kavramsal bir düzeyde olanaklıdır. Bunun tersine, birinci tipteki karşıtlık gerçek nesneler zemininde bulunur; zira hiçbir *gerçek* nesne kimliğini başka bir nesneye karşıt oluşu ile tamamlamaz, bu karşıtlıktan bağımsız, kendisine ait bir gerçekliği vardır.[35] Buradan yola çıkan Colletti, gerçekliği kavrama indirgeyen idealist bir filozof olan Hegel gerçeğin içine çelişki sokabilmiş olsa da, bunun, gerçeğin zihin-dışı karakterinden yola çıkan Marksizm gibi materyalist bir felsefeyle bağdaşmadığı sonucuna varır. Bu görüşe göre, Marksistler antagonizmaları çelişki olarak ele almakla acınacak bir karışıklığa düşmüşlerdir. Colletti'nin amacı, antagonizmaları gerçek karşıtlıklar olarak yeniden yorumlamaktır.

Colletti'nin şu dışlayıcı alternatiften yola çıktığını dikkate alalım: bir şey *ya* bir gerçek karşıtlıktır *ya da* bir çelişkidir. Bu, Colletti'nin evreninin sadece iki varlık tipine, gerçek nesnelere ve kavramlara olanak tanımasından ve bütün analizinin başlangıç noktası ve varsayımının düşünce ile gerçeklik arasındaki ayrım olmasından ileri gelir. Bundan, göstermeye çalışacağımız gibi, antagonizmaları açık-

35 Kant gerçek karşıtlığın karakteristiklerini, çelişki ile farklılığı içinde aşağıdaki dört ilkede özetler. "İlk olarak, birbirine karşı duran belirlenimlerin aynı konu içinde bulunmaları gerekir: Gerçekten, bir belirlenimin bir şey içinde, olabilecek başka bir belirlenimin de bir başka şey içinde olduğunu kabul edersek, bundan bir gerçek karşıtlık çıkmaz. İkinci olarak: Bir gerçek karşıtlıkta hiçbir zaman, karşıt belirlenimlerden biri diğerinin çelişik zıddı olamaz; çünkü bu durumda zıtlık mantıksal bir doğada ve gördüğümüz gibi olanaksız olurdu. Üçüncü olarak: Bir belirlenim hiçbir zaman, diğeri tarafından konulandan farklı bir şeyi olumsuzlayamaz; çünkü o zaman herhangi bir karşıtlık olmazdı. Dördüncü olarak: Bunlar zıtlık içindeyseler hiçbiri negatif olamaz, çünkü o durumda herhangi biri diğeri tarafından iptal edilen bir şey ortaya koymazdı. Bundan dolayı her gerçek karşıtlıkta her iki önermenin de pozitif olması gerekir, fakat öyle ki bunların aynı konu içindeki birleşmelerinde sonuçlar karşılıklı olarak birbirlerini iptal etmelidir. Böylece, birbirlerinin negatifi olarak ele alınan şeyler söz konusu olduğunda, bunların aynı konu içinde bir araya gelmelerinin sonucu sıfırdır." (I. Kant, "Il concetto delle quantità negative", *Scritti precritici* içinde, Bari, 1953, s. 268-269). Demek ki iki terimin pozitifliği gerçek karşıtlığın tanımlayıcı karakteristiğidir.

layabilecek kategoriler olarak "gerçek karşıtlık"ın da "çelişki"nin de güvenilirliğini yok eden bazı sonuçlar çıkar. Her şeyden önce, antagonizmanın *gerçek* bir karşıtlık olamayacağı açıktır. İki arabanın çarpışmasında antagonist hiçbir şey yoktur: Pozitif fiziksel yasalara itaat eden, maddî bir olgudur bu. Aynı ilkeyi toplumsal alana uygulamak, sınıf mücadelesinde antagonist olan şeyin, bir polisin militan bir işçiye vurması şeklindeki fiziksel hareket olduğunu ya da parlamentodaki bir grubun karşı kesimden bir üyenin konuşmasını engelleyen bağırışları olduğunu söylemeye denk düşerdi. "Karşıtlık" burada, fiziksel dünyanın toplumsal dünyaya ya da toplumsal dünyanın fiziksel dünyaya eğretilemeli olarak genişletilmiş bir kavramıdır, ama her iki durumun da içerdiği ilişki tipini açıklamaya yeterli ortak bir anlam çekirdeği olduğunu iddia etmek için hiçbir neden olmadığı açıktır. Bu, toplumsaldan söz etmek için "karşıt güçler"in yerine "düşman güçler"i koyarsak daha da belirgin hale gelir – çünkü bu durumda, en azından Homeros sonrası bir evrende, *fiziksel* dünyaya eğretilemeli geçiş yoktur. Burada karşıtlığın fiziksel karakterinin değil yalnızca *mantık-dışı* karakterinin söz konusu olduğu söylenerek itiraz edilebilir. Fakat o zaman da, toplumsal antagonizmaların özgüllüğü üzerine bir teorinin nasıl olup da, hem iki toplumsal güç arasındaki çatışma hem de iki taş parçası arasındaki çarpışma tarafından paylaşılan, mantıksal çelişkiye karşıt olma temeli üzerinde kurulabileceği açıklık kazanmamaktadır.[36]

---

36 Hans Kelsen'in, Max Adler'le polemiğinde toplumsal dünyaya ait antagonizmaların karakterize edilmesinde gerçek karşıtlık/çelişki özgül alternatifinin dışına çıkma gereğini açıkça duyduğunu görmek ilginçtir. Bununla ilgili olarak, Kş. Kelsen'in konumu üzerine R. Racinaro'nun özeti: "Hans Kelsen e il dibatito su democrazia e parlamentarismo negli anni Venti-Trenta", *Socialismo e Stato. Una ricerca sulla teoria politica del marxismo* içinde, H. Kelsen'e giriş, Bari, 1978, s. cxxii-cxxv.

Dahası, Roy Edgley[37] ve Jon Elster'in[38] işaret ettikleri gibi, bu sorunda iki farklı iddia birbirine karışmıştır: (a) gerçeğin çelişkili olduğu iddiası ve (b) gerçeklikte çelişkilerin bulunduğu iddiası. Birinci iddiayla ilgili olarak, gerçeğin çelişkili olduğu bildiriminin kendi kendini çürüttüğüne hiçbir kuşku olamaz. Popper'ın ünlü diyalektik eleştirisi[39] bu açıdan itiraz edilemeyecek bir eleştiridir. İkinci iddia ise kuşkusuz doğrudur: Gerçeklikte ancak mantıksal çelişki olarak betimlenebilecek durumların bulunması bir olgudur. Önermeler de gerçeğin parçasıdırlar; çelişkili önermeler ampirik olarak var olduğu ölçüde, gerçeğin *içinde* çelişkilerin var olduğu açıktır. İnsanlar tartışırlar; bununla ilişkili olarak, bir dizi toplumsal pratik –kodlar, inançlar, vb.– önerme yapısında olabildiğine göre, bu tartışmaların çelişkili önermelere yol açmaması için hiçbir neden yoktur. (Ne var ki bu noktada Edgley, çelişkili önermelerin gerçeklikte var olabilmelerinin diyalektiğin doğruluğunu kanıtladığına inanmak gibi açık bir safsataya kapılıp gitmektedir. Diyalektik, gerçeğin doğasının aslen çelişkili olduğu üzerine bir öğretidir; çelişkilerin gerçeklikte ampirik olarak var olduğu üzerine değil.)

Böylece, çelişki kategorisi gerçek içinde sağlam bir yere sahip ve toplumsal antagonizmaların açıklanması için gerekli temeli sağlıyor gibi görünecektir. Fakat durumun böyle olmadığını görmek için birazcık düşünmek yeter. Hepimiz karşılıklı çelişkili birtakım inanç sistemlerine katılırız, ama bu çelişkilerden hiçbir antagonizma doğmaz. Dolayısıyla çelişkinin antagonist bir ilişki ima etmesi zorunlu de-

---

37 R. Edgley, "Dialectic: the Contradictions of Colletti", *Critique*, 1977, no. 7.

38 J. Elster, *Logic and Society: Contradictions and Possible Worlds*, Chichester, 1978.

39 "What is Dialectic?", *Conjectures and Refutations* içinde, Londra, 1969, s. 312-335.

gildir.[40] Ne var ki antagonizmayı açıklayacak kategoriler olarak "gerçek karşıtlık"ı da "çelişki"yi de dışarıda bıraktığımızda, antagonizmanın özgüllüğünü kavramak mümkün değilmiş gibi gözükebilir. Antagonizmaların sosyolojik ya da tarihsel literatürdeki alışılmış betimlemeleri de bu izlenimi güçlendirir: Bunlar antagonizmaların kendilerini değil, onları olanaklı kılan *koşulları* açıklamaktadırlar. (Betimleme, "bu bir *tepkiye yol açtı*" ya da "bu durumda X ya da Z tepki göstermek *zorunda kaldı*" gibi ifadeler yoluyla ilerler. Başka bir deyişle, metnin anlamını tamamlamak için burada açıklama bir tarafa bırakılıp aniden sağduyumuza ya da deneyimlerimize seslenmeye başlanır.)

Açıklamanın bu kesintiye uğratılışının anlamını çözmeye çalışalım. Kendimize ilk olarak, antagonizmayı gerçek karşıtlığa ya da çelişkiye dönüştürmenin olanaksız olmasının, bu iki ilişki tipinin paylaştığı bir şeyden kaynaklanıp kaynaklanmadığını sormamız gerekir. Gerçekten ortak bir noktaları vardır: her ikisinin de *nesnel ilişkiler* –birinci durumda gerçek nesneler arasındaki, ikinci durumda kavramsal nesneler arasındaki– olması. Ve her iki durumda da, ilişkiyi anlaşılır kılan şey bu nesnelerin *zaten oldukları* şeydir. Yani her iki durumda da tam kimliklerle ilgilenmekteyizdir. Çelişki durumunda, A'nın *tam olarak* A olmasından dolayı, A-değil olması bir çelişkidir – ve dolayısıyla bir olanaksızlıktır. Gerçek karşıtlık durumunda ise, A'nın yine tam olarak A olmasından dolayı, B ile ilişkisi nesnel olarak belirlenebilen bir etki üretir. Oysa antagonizma söz konusu olduğunda farklı bir durumla karşı karşıya geliriz: "Başkası"nın var

40 Bu noktada düşüncemiz, antagonizma kavramının çelişki kavramına tâbi olduğu daha önceki bir çalışmada bu kitabın yazarlarından biri tarafından ifade edilen düşünceden farklılık göstermektedir (E. Laclau, "Populist Rupture and Discourse", *Screen Education*, İlkbahar 1980). Önceki konumumuzun yeniden düşünülmesinde, Emilio De Ipola tarafından birçok görüşme sırasında yapılan eleştirel yorumlar en yararlısı olmuştur.

olması benim tamamen kendim olmamı önler. İlişki tam bütünlüklerden değil, bu bütünlüklerin oluşmasının olanaksızlığından doğar. Başkası'nın var olması mantıksal bir olanaksızlık değildir: O vardır, dolayısıyla bir çelişki değildir. Fakat bir nedensellik zinciri içindeki pozitif nitelikte, farklılık arz eden bir moment olarak da sınıflandırılamaz, çünkü o takdirde ilişkiyi her bir gücün ne olduğu belirlerdi ve bu oluşun olumsuzlanışı söz konusu dedi olmazdı. (Fiziksel bir gücün fiziksel bir güç olmasından dolayı bir başka özdeş ve denk güç onu söndürür; aynı şekilde, bir köylünün bir köylü *olamamasından* dolayı onu toprağından kovan toprak sahibi ile arasında bir antagonizma vardır.) Antagonizma var olduğu sürece, tam bir 'kendim için varoluş' olamam. Fakat beni antagonize eden güç de böyle bir varoluş değildir: Onun nesnel varlığı benim var-olmamamın bir simgesidir ve böylece o, kendisinin tam pozitiflik olarak sabitleştirilmesini önleyen bir anlamlar çoğulluğu tarafından aşılır. Gerçek karşıtlık, şeyler arasındaki *nesnel* –yani belirlenebilir, tanımlanabilir– bir ilişkidir; çelişki de kavramlar arasındaki tanımlanabilir bir ilişkidir; antagonizma ise, kısmi ve kararsız *nesnelleştirme* olarak ortaya çıkar ve her türlü nesnelliğin sınırını oluşturur. Dil bir farklılıklar sistemiyse, antagonizma farklılığın iflasıdır: Bu anlamda kendisini dilin sınırları içine yerleştirir ve ancak dilin sekteye uğraması [disruption] olarak –yani eğretileme olarak– var olabilir. Böylece sosyolojik ve tarihsel anlatıların, boşluklarını doldurmak için, kendi kategorilerini aşarak, neden kendilerini kesintiye uğratıp bir "deneyim"e başvurmaları gerektiğini anlayabiliyoruz: Çünkü bütün diller ve bütün toplumlar, içlerine işleyen olanaksızlığın bilincinin bir bastırılışı olarak kurulurlar. Antagonizmanın dil yoluyla yakalanması olanaklı değildir, çünkü dil ancak antagonizmanın bozduğunu sabitleştirmek için bir çaba olarak var olur.

Antagonizma, nesnel bir ilişki olmak şöyle dursun, içinde bütün nesnelliklerin sınırlarının *gösterildiği* bir ilişkidir – Wittgenstein'ın, söylenemeyen şeyin *gösterilebileceğini söylediği* anlamda. Fakat söylediğimiz gibi toplumsal ancak toplumu –yani nesnel ve kapalı bir farklılıklar sistemini– kurma yönünde kısmi bir çaba olarak var oluyorsa, nihaî bir dikişin olanaksızlığına tanıklık eden antagonizma da toplumsalın sınırının "deneyim"idir. Kesin bir ifadeyle söylersek, antagonizmalar toplumun *içinde* değil *dışındadırlar* ya da daha doğrusu, toplumun sınırlarını, onun kendisini tam olarak oluşturmasının olanaksızlığını oluştururlar. Bu ifade paradokslu gibi görünebilir, ama ancak teorik perspektifimizin dikkatle dışında tutulması gereken belli varsayımları el altından işin içine sokarsak paradoks meydana gelir. Bu varsayımlardan özellikle iki tanesi, antagonizmanın teorik kısmına ilişkin tezimizi saçma hale getirecektir. Bunlardan birincisi, "toplum"un, verili bir toprak üzerinde yaşayan, *fiziksel* olarak var olan failler topluluğuyla özdeşleştirilmesidir. Bu kriterin kabul edilmesi halinde antagonizmaların bu failler *arasında* meydana geleceği, onların dışında olamayacağı açıktır. Ne var ki faillerin "ampirik" olarak birlikte var olmalarından, bunlar arasındaki ilişkilerin nesnel ve anlaşılır bir modele göre biçimlenmesi gerektiği sonucu çıkmaz. ("Toplum"u gönderme yapılan şeyle özdeşleştirmenin bedeli, onu rasyonel olarak özgülleştirilebilecek her türlü içerikten yoksun bırakmak olacaktır.) Bununla birlikte, "toplum" anlaşılır ve nesnel bir topluluk olduğuna göre, bu *rasyonel bütünlüğe* eğer *ampirik bir bütünlük* olarak kavranan toplumsalın temelinde yatan bir ilke karakterini verseydik, analizimize uymayan bir başka varsayım daha kabul etmiş olurduk. Çünkü o takdirde ampirik bütünlüğün artık, rasyonel bütünlüğün bir momenti olarak tekrar yutulamayacak hiçbir özelliği olmazdı. Bu durumda anta-

gonizmaların, başka her şey gibi, toplumsalın *pozitif içsel* momentleri olmaları gerekirdi ve böylece Hegelci akıl kurnazlığına geri dönmüş olurduk. Oysa dikişli olmayan bir alan, bütün pozitifliğin eğretilemeli ve bozulabilir olduğu bir alan olarak kendi toplumsal anlayışımızı koruduğumuz takdirde, nesnel bir konumun *olumsuzlanmasını* o konumun temelinde yatan ve onu açıklayan bir pozitifliğe –nedensel ya da herhangi bir başka tipte olsun– göndermenin hiçbir yolu yoktur. Verili bir düzenin olumsuzlanması olarak antagonizma, antagonizmanın iki kutbunun farklılığa dayalı –yani nesnel– kısmi kerteler oluşturacağı daha geniş bir bütünlüğün momenti değil; sadece bu düzenin sınırlanmasıdır. (Yanlış anlaşılmasın: Antagonizmayı olanaklı kılan koşullar pozitiflikler olarak betimlenebilir, ama antagonizmanın kendisi bunlara indirgenemez.)

Toplumsalın sınırının bu "deneyim"ini iki farklı açıdan ele almamız gerekir. Birincisi, bir iflas deneyimi olarak: Bir simgesel düzene kısmi ve eğretilemeli katılış olarak özne dil yoluyla kuruluyorsa, bu düzenin her sorgulanışının zorunlu olarak bir kimlik bunalımına yol açması gerekir. Ama ikinci açıdan, bu iflas deneyimi değişik bir ontolojik düzene, farklılıkların ötesindeki bir şeye bir geçiş değildir, çünkü ...hiçbir öte yoktur. Toplumsalın sınırı [limit] iki ülkeyi ayıran bir sınır çizgisi [frontier] gibi çizilemez; çünkü bir sınır çizgisinin algılanması onun ötesindeki bir şeyin algılanmasını varsayar ki bu şeyin nesnel ve pozitif –yani yeni bir farklılık– olması gerekir. Toplumsalın sınırlanması, onu bozan, tam bir varoluş oluşturma hevesini mahveden bir şey olarak, toplumsalın kendisinin içinde verili olmalıdır. Toplum hiçbir zaman toplum olmayı tam olarak başaramaz; çünkü bu sınırlanma onun içindeki her şeye nüfuz eder ve onun kendisini nesnel bir gerçeklik olarak kurmasını önler. Şimdi bu bozulmanın söylemsel ola-

rak nasıl kurulduğuna bakmamız gerekiyor. Gördüğümüz gibi bu, antagonist olanın kendi varoluşunun aldığı biçimleri belirlememizi gerektirir.

Eşdeğerlik ve farklılık

Bu bozulma nasıl olur? Gördüğümüz gibi, tam bir varoluşun koşulu, her farklılık konumunun özgül ve yerine başka bir şeyin konamayacağı bir moment olarak sabitleştirildiği kapalı bir alanın var olmasıdır. Demek ki bu alanın bozulmasının yani kapanmanın önlenmesinin ilk koşulu, her konumun özgüllüğünün ortadan kaldırılmasıdır. Eşdeğerlik ilişkisi üzerine daha önce söylediklerimizin konumuzla ilgisi burada ortaya çıkar. Bir örnek verelim. Sömürge bir ülkede egemen gücün varlığı günlük yaşamda çeşitli içeriklerde ortaya konmaktadır: Giysi, dil, deri rengi, görenek farklılıkları. Bu içeriklerin her biri, sömürge halkını karakterize eden içeriklerden farklı olması bakımından diğerlerine eşdeğer olduğundan, farklılıksal *moment* olma koşulunu yitirip yüzer-gezer bir *öğe* karakterini kazanır. Eşdeğerlik böylece, birincisinin yanında asalak da olsa onu bozan ikinci bir anlam yaratır: Farklılıklar hepsinin temelinde yatan özdeş bir şeyi ifade etmek için kullanıldıkları ölçüde, farklılıklar birbirini götürür [iptal eder]. Sorun, eşdeğerliğin değişik terimlerinde var olan bu "özdeş bir şey"in içeriğini belirlemektir. Eğer eşdeğerlik zinciri yoluyla bu terimlerin *bütün* farklılık nesnel belirlenimleri ortadan kaldırılmışsa, o zaman özdeşlik ancak ya hepsinin temelinde yatan pozitif bir belirlenim tarafından ya da hepsinin de dışlarındaki bir şeye gönderme yapması tarafından verilebilir. Bu olanaklardan birincisini hemen dışarıda bırakabiliriz: Ortak bir pozitif belirlenim, hiçbir eşdeğerlik ilişkisi gerektirmeden, dolaysız bir tarzda ifade edilir. Fakat ikinci olanakta söz ko-

nusu olan gönderme de pozitif bir şeye yapılamaz, çünkü bu takdirde, iki kutup arasındaki ilişki dolaysız ve pozitif bir şekilde kurulabilirdi ve bu da tam bir eşdeğerlik ilişkisinin ima ettiği eksiksiz farklılık iptalini olanaksız kılardı. Örneğin Marx'ın eşdeğerlik ilişkisi analizinde durum budur. Değerin tözü olarak emeğin *gayri-maddîliği, maddî bakımdan* çeşitlilik gösteren metalar arasındaki eşdeğerlik yoluyla ifade edilir. Bununla birlikte, metaların maddîliği ile değerin gayri-maddîliği birbirine eşdeğer değildir. Bundan dolayıdır ki kullanım değeri/değişim değeri ayrımı farklılıksal ve dolayısıyla pozitif konumlar açısından kavranabilmektedir. Ama bir nesnenin *bütün* farklılıksal özellikleri eşdeğer duruma gelmişse, o nesneye ilişkin *pozitif* herhangi bir şey söylemek olanaksızdır. Bu ise bir tek anlama gelebilir: Eşdeğerlik yoluyla, nesnenin *ne olmadığı* ifade edilmektedir. Demek ki, sömürgeleştirilene karşıtlığı içinde sömürgecinin *bütün* pozitif belirlenimlerini yutan bir eşdeğerlik ilişkisi bu ikisi arasında bir pozitif farklılık konumları sistemi yaratmaz, çünkü böyle bir ilişki pozitifliği bütünüyle ortadan kaldırır: Sömürgeci söylemsel olarak, anti-sömürgeleştirilen diye kurulur. Başka bir deyişle, kimlik tamamen negatif duruma gelmiştir. Negatif bir kimlik dolaysız bir tarzda –yani pozitif olarak– ortaya konamayacağı için, ancak dolaylı olarak, farklılık momentleri arasındaki bir eşdeğerlik yoluyla ortaya konur. Bütün eşdeğerlik ilişkilerine nüfuz eden muğlaklığın kaynağı budur: Eşdeğer olmak için iki terimin farklı olması gerekir –aksi halde basit bir özdeşlik söz konusu olurdu. Öte yandan, eşdeğerlik ancak bu terimlerin farklılık karakterinin bozulması işlemi yoluyla var olur. Bu tamamen, daha önce söylediğimiz gibi, olumsalın zorunluyu –kendisini tam olarak oluşturmasını önleyerek– bozduğu noktadır. Farklılıklar sisteminin bu kurucu-olmama durumu –ya da olumsallığı– eşdeğerliklerin işin içine

soktuğu sabitsizlikte *açığa vurulur*. Demek ki bu sabitsizliğin *nihaî* karakteri, tüm farklılığın *nihaî* kararsızlığı, kendisini bütün terimlerinin farklılıksal pozitifliğinin ortadan kaldırıldığı tam bir eşdeğerlik ilişkisinde gösterecektir. Bu ise, kendisini böylece toplumsalın sınırı olarak konumlayan antagonizmanın formülünden başka bir şey değildir. Şuna dikkat etmeliyiz ki, bu formülde söz konusu olan, pozitif olarak tanımlanmış bir kutbun negatif bir kutupla karşı karşıya gelmesi değildir: Bir kutbun bütün farklılıksal belirlenimleri, diğer kutba yaptıkları negatif-eşdeğerliksel gönderme yoluyla ortadan kalkmış olduğundan, bunların her biri kendi yer aldığı kutbun ne olmadığını gösterir.

Bir kez daha söyleyelim: Bir şey olmak, her zaman, başka bir şey olmamaktır (A olmak B olmamak demektir). Bu sıradanlık bizim ileri sürdüğümüz şey değildir, zira çelişki ilkesinin baştan sona egemen olduğu *mantıksal* bir zeminde bulunmaktadır: *Bir şey olmama*, basitçe, farklı bir şey olmanın mantıksal sonucudur; oluşun pozitifliği söylemin bütününe egemendir. Bizim ileri sürdüğümüz şeyse farklıdır: *Belli söylemsel biçimler eşdeğerlik yoluyla nesnenin pozitifliğini bütünüyle iptal ederler ve negatifliğin kendisine gerçek bir varoluş kazandırırlar*. Gerçeğin bu olanaksızlığı –negatiflik– bir varoluş biçimine sahip olmuştur. Toplumsal, içine negatiflik –yani antagonizma– girdiğinden, saydamlık statüsüne, tam varoluş statüsüne erişemez ve kimliklerinin nesnelliği sürekli bozulur. Buradan itibaren, nesnellikle negatiflik arasındaki olanaksız ilişki toplumsalın kurucusu durumuna gelmiştir. Bununla birlikte ilişkinin olanaksızlığı devam eder; bu yüzden de, terimlerinin birlikte varoluşu nesnel bir sınır ilişkisi olarak değil, içeriklerinin karşılıklı bozulması olarak kavranmalıdır.

Bu son nokta önemlidir: Negatiflik ve nesnellik sadece birbirlerini karşılıklı bozmaları yoluyla var oluyorlarsa, bu-

nun anlamı, tam eşdeğerliğin koşullarının da tam nesnel farklılığın koşullarının da hiçbir zaman bütünüyle sağlanamayacak olmasıdır. Tam eşdeğerliğin koşulu, söylemsel alanın bütünüyle iki kampa bölünmesidir. Antagonizma *üçüncü durum* kabul etmez. Neden böyle olduğunu görmek kolaydır: Eşdeğerlikler zincirini karşıtı olduğu şeyden başka bir şeye ilişkin olarak ayırt edebilseydik, zincirin terimleri sadece negatif bir şekilde tanımlanamazlardı. Ona bir ilişkiler sistemi içinde özgül bir konum atfetmiş olurduk, yani onu yeni bir nesnellikle donatmış olurduk. Farklılıkların bozulması mantığı burada bir sınırla karşılaşmış olurdu. Fakat farklılık mantığının hiçbir zaman bütünüyle dikişli bir alan oluşturmayı başaramayacağı gibi, eşdeğerlik mantığı da bunu hiçbir zaman başaramaz. Toplumsal faillerin konumlarının farklılığa dayalı karakterinin eşdeğerliksel yoğunlaşma yoluyla ortadan kalkması hiçbir zaman bütünüyle gerçekleşmez. Toplum tamamen olanaklı değilse de, tamamen olanaksız da değildir. Bu bizim şu sonucu formüle edebilmemizi sağlar: Toplum kendisini nesnel bir alan olarak kuramayacağı için hiçbir zaman kendisine karşı saydam değilse, antagonizma da toplumsalın nesnelliğini tamamen ortadan kaldırmayı başaramayacağı için tümüyle saydam değildir.

Bu noktada, politik alanların yapılanışını, birbirine karşıt eşdeğerlik ve farklılık mantıkları açısından irdelemeye geçmemiz gerekiyor. Bu mantıklardan birinin ya da diğerinin egemen olduğu bazı uç örneklere bakalım. Eşitlik mantığının uç bir örneği Binyılcı hareketlerde görülebilir. Burada dünya bir ayrık eşdeğerlikler sistemi yoluyla iki kampa ayrılmıştır: Hareketin kimliğini temsil eden köy kültürü ve kötülüğün cisimleştiği kent kültürü. Bu kamplardan ikincisi, birincinin negatif tersidir. En üst derecede bir ayrıma varılmıştır: Eşdeğerlikler sistemi içindeki hiçbir öğe diğer sis-

temin öğeleriyle karşıtlık ilişkileri dışında ilişkiye girmez. Bir değil iki toplum vardır. Binyılcıların ayaklanması gerçekleştiğinde ise kente yapılan saldırı azgın, toptan ve gelişigüzeldir: Öğelerinin her birinin ve hepsinin kötülüğü simgelediği bir eşdeğerlikler zinciri içinde farklılıklar saptayabilecek hiçbir söylem yoktur. (Tek seçenek, dünyanın çürümüşlüğünden çok uzakta Tanrının Kentini kurmak için başka bir bölgeye kitlesel göçtür.)

Şimdi karşıt bir örnek ele alalım: 19. yüzyılda Disraeli'nin politikası. Aynı zamanda bir roman yazarı olan Disraeli, kendi iki ulus anlayışından, yani toplumun yoksulluk ve zenginlik olmak üzere iki aşırı uca katı bir biçimde biçimde bölünmüş olmasından hareket ediyordu. Buna Avrupa'daki politika zemininin, *"anciens régimes"* ile "halk" arasındaki, aynı ölçüde katı bölünmüşlüğünü de eklememiz gerekir. (Sanayi devrimi ile demokratik devrimin birleşmiş etkileri altında geçen 19. yüzyılın ilk yarısı, cephesel eşdeğerlik zincirleri çağıydı.) Disraeli'nin değiştirmek istediği durum buydu ve ilk hedefi de toplumsal alanın ayrışıp bölünmesinin üstesinden gelmekti – yani toplum oluşturmanın olanaksızlığını yenmekti. Formülü açıktı: "tek ulus". Bunun için, cumhuriyetçilikten başlayıp çeşitli toplumsal ve politik taleplere kadar uzanan, popüler devrimci öznelliği oluşturan eşdeğerlikler sistemini parçalamak gerekiyordu. Bu parçalamanın yöntemi şuydu: Taleplerin, popüler devrimci sistematik içindeki eşdeğerlik zincirlerinden ayrılması ve onları sistem içindeki nesnel farklılıklara dönüştürecek biçimde –yani "pozitifliklere" dönüştürerek ve böylece de antagonizma sınırını toplumsalın periferisine göndererek– farklılıksal özümlenmesi. Bahsettiğimiz türde saf bir farklılıklar alanının oluşumu, daha sonra Refah Devletinin gelişmesiyle sürdürülüp daha ileriye götürülen eğilimsel bir çizgi olacaktır. Bu, toplumsal olan her şeyin, bir toplumun

anlaşılabilir ve düzenli çerçevesi içinde yutulup sindirilebileceği şeklindeki pozitivist yanılsama momentidir.

Böylece görüyoruz ki, farklılık mantığı politik alanın genişlemesinin ve karmaşıklaşmasının mantığı iken, eşdeğerlik mantığı bu alanın basitleşmesinin mantığıdır. Dilbilimden karşılaştırmalı bir örnek alırsak, eşdeğerlik mantığının paradigmatik kutbu genişletirken –yani birbirlerinin yerini tutabilen öğeleri artırırken– ve böylece de bir araya gelebilecek konumların sayısını azaltırken, farklılık mantığının dilin sentagmatik kutbunu genişletmeye, yani birbirleriyle birleşebilecek ve dolayısıyla bir devamlılık meydana getirebilecek konumların sayısını artırmaya yöneldiğini söyleyebiliriz.

Argümanımızı basitleştirmek için, şimdiye kadar hep tekil haldeki antagonizmadan söz ettik. Oysa antagonizmanın tek bir noktada ortaya çıkmasının zorunlu olmadığı açıktır: Bir farklılıklar sistemi içindeki herhangi bir konum, olumsuzlandığı ölçüde, bir antagonizmanın yeri durumuna gelebilir. Demek ki toplumsal içinde, birçoğu birbiriyle karşıtlık halinde olan çeşitli antagonizma olanakları vardır. Burada önemli olan nokta, eşdeğerlik zincirlerinin hangi antagonizmayı içerdiklerine göre kökten değişecek olmaları ve bunların, çelişkili bir biçimde, öznenin kendisine nüfuz edip onun kimliğini etkileyebilmeleridir. Bu durum şu sonucu ortaya çıkarır: Toplumsal ilişkiler ne kadar istikrarsızsa, farklılık sistemleri o kadar başarısız olacak ve antagonizma noktaları o kadar çoğalacaktır. Bu çoğalma, bir merkez tesis edilmesini ve sonuçta da birleşik eşdeğerlikler zincirinin kurulmasını zorlaştırır. (Bu, yaklaşık olarak, Gramsci'nin "organik kriz" başlığı altında betimlediği durumdur.)

Sorunumuz, antagonizmalara temel olan politik alanların analizi içinde kopuş noktalarının belirlenmesi ve bun-

ların hangi biçimlerde eklemlenebileceklerinin saptanması sorununa indirgenebilirmiş gibi görünecektir. Ne var ki burada, akıl yürütmemizdeki küçük yerdeğiştirmelerin kökten hatalı sonuçlara yol açabileceği, tehlikeli bir zemine giriyoruz. Bu yüzden izlenime dayalı bir betimlemeden yola çıkacağız ve sonra da bu betimsel resmin geçerlilik koşullarını belirlemeye çalışacağız. İleri sanayi toplumları ile kapitalist dünyanın periferisi arasında önemli bir farklılık saptamak olanaklı gibi görünüyor: Birincisinde, birçok antagonizma noktasının olması demokratik mücadelelerin de çoğalmasını sağlar, ama bu mücadeleler büyük bir çeşitlilik gösterdiğinden bir "halk" oluşturmaya yani birbirleriyle eşdeğerliğe girip politik alanı iki antagonist sahaya ayırmaya eğilimli değildirler. Üçüncü Dünya ülkelerinde ise, tersine, emperyalist sömürü ve zalim ve merkezileşmiş yönetim biçimlerinin egemenliği, halk mücadelesine baştan beri bir merkez sağlamaya, tek ve açıkça tanımlanmış bir düşman göstermeye eğilimlidir. Burada politik alan baştan beri iki sahaya ayrılmıştır, ama demokratik mücadelelerin çeşitliliği daha azdır. Politik alanın iki antagonist kampa ayrılması temelinde oluşturulan konumu belirtmek için *popüler özne konumu* terimini kullanacağız. *Demokratik özne konumu* terimini de, toplumu bu şekilde ayırmayan, belli sınırları olan bir antagonizmanın yerini belirtmek için kullanacağız.

Bu betimsel ayrım bizi ciddi bir güçlükle karşı karşıya getirmektedir. Zira bir demokratik mücadele politik alanı iki kampa, iki parataktik eşdeğerlikler dizisine *ayırmıyorsa*, bundan, demokratik antagonizmanın diğer öğelerle kurduğu ilişkiler sisteminde belli bir yer işgal ettiği, bunlar arasında bir pozitif ilişkiler sisteminin kurulduğu ve antagonizmanın taşıdığı negatiflik yükünde bir azalmanın söz konusu olduğu sonucu çıkar. Bu noktadan sonra, demokratik

mücadelelerin –feminizm, anti-ırkçılık, homoseksüel hareketi, vb.– ikincil mücadeleler olduğunu ve politik alanın tam da böyle bir iki kampa ayrılmasını varsaydığı için klasik anlamdaki "iktidara el koyma" mücadelesinin tek gerçek radikal mücadele olduğunu ileri sürmek için yalnızca bir tek adım kalır. Ne var ki bu güçlük, "politik alan" nosyonuna analizimizde kesin bir tanım verilmemiş olmasından doğmaktadır; öyle ki, bu nosyon sanki "ampirik olarak verili toplumsal formasyon"a tekabül ediyormuş gibi görünmektedir. Bu kuşkusuz meşru olmayan bir özdeşleştirmedir. Her demokratik mücadele, bir konumlar öbeği içinde meydana gelir; birçok pratiğin –faillerin gönderisel [referential] ve ampirik gerçekliklerinin tümünü içinde kazanmadıkları pratiklerin– oluşturduğu, *görece* dikişlenmiş bir politik alan içinde ortaya çıkar. Politik alanın iki kampa ayrılabilmesi için gerekli bütünlüğün kurulması sınırları belli bir içselliğin var olmasını gerektirdiğine göre, bu alanın görece kapanışı antagonizmanm söylemsel kuruluşunun zorunlu koşuludur. Bu anlamda, toplumsal hareketlerin özerk olması, mücadelelerin dış müdahale olmadan gelişmelerinin bir gereği olmasının yanı sıra, antagonizmanın ortaya çıkması için de zorunludur. Feminist mücadelenin politik alanı kadınların tabiiliğinin farklı biçimlerini yaratan pratikler ve söylemler öbeği içinde, ırkçılığa karşı mücadelenin alanı ise ırk ayrımını oluşturan üstbelirlenmiş pratikler öbeği içinde kurulur. Bu görece özerkleşmiş alanların içerdiği antagonizmalar bu alanların her birini iki kampa ayırır. Bu durum, kendi alanları içinde oluşturulmuş nesnelere karşı değil de basit ampirik gönderilenlere [referents] –örneğin, biyolojik gönderilenler olarak erkeklere ya da beyaz insanlara– karşı yönlendirildiklerinde toplumsal mücadelelerin kendilerini neden bir sürü güçlükle karşı karşıya bulduklarını açıklar. Zira böyle mücadeleler, başka demokratik

antagonizmaların içinde ortaya çıktıkları politik alanların özgüllüğünden habersizdirler. Örneğin biyolojik gerçeklik olarak erkekleri düşman diye sunan bir söylemi alın. Hem erkekleri hem kadınları etkileyen, ekonomik gücün tekelleşmesine karşı mücadele ya da ifade özgürlüğü için mücadele gibi antagonizmalar geliştirmek gerektiğinde böyle bir söyleme ne olacaktır? Bu alanların birbirlerinden hangi zeminde özerkleştiklerine gelince, bu zemin kısmen çeşitli tabiyet biçimlerini kurumlaştırmış olan söylemsel formasyonlar tarafından oluşturulur, kısmen de mücadelelerin kendi sonucudur.

Demokratik mücadelelerin radikal antagonist karakterinin açıklanabilmesini sağlayan teorik zemini kurduktan sonra, "popüler" kampın özgüllüğünden geriye ne kalmaktadır? "Politik alan"ın ampirik bir gönderilen olarak "toplum"a tekabül etmemesi, "popüler" ile "demokratik" arasındaki tek farklılık kriterini ortadan kaldırmaz mı? Buna verilecek cevap şudur: Popülerin politik alanı, bir politik mantığın, politik alan ile ampirik bir gönderilen olarak toplum arasındaki boşluğu bir demokratik eşdeğerlikler zinciri aracılığıyla kapatmaya *yöneldiği* durumlarda ortaya çıkar. Bu tarzda kavranan popüler mücadeleler ancak, egemen grupla cemaatin [community] geri kalanı arasında uç dışsallık ilişkilerinin söz konusu olduğu durumlarda meydana gelirler. Daha önce değindiğimiz Binyılcılık örneğinde durum açıktır: Köy cemaati ile egemen kent cemaati arasında pratik olarak hiçbir ortak öğe yoktur ve bu anlamda kent kültürünün *bütün* görünümleri cemaate düşman olmanın simgeleri olabilirler. Batı Avrupa'da popüler alanların oluşması ve genişlemesi dönemine dönersek, bu gibi durumların hepsinin de iktidarın dışsallığı ya da dışsallaşması fenomeniyle kesiştiğini görürüz. Fransa'da popülist yurtseverliğin başlangıçları Yüz Yıl Savaşları sırasında, yani yabancı

bir gücün varlığı gibi dışsal bir şeyin sonucu olarak politik alanın bölündüğü bir durumda ortaya çıkmıştır. *Ulusal* bir alanın Jeanne d'Arc gibi avamî bir figürün etkisiyle simgesel kuruluşu, Batı Avrupa'da tarihsel bir fail olarak "halk"ın ortaya çıkmasının ilk momentlerinden biridir. *Ancien régime* ve Fransız Devrimi örneğinde, popülerin sınırı içsel bir sınır haline gelmiştir ve bunun koşulu da soyluluk ve monarşinin ulusun geri kalanından ayrı olması ve asalaklığıdır. Fakat ileri kapitalist ülkelerde 19. yüzyılın ortalarından beri, daha önce işaret ettiğimiz süreç yoluyla, demokratik konumların çoğalması ve "eşitsiz gelişmesi" bu konumların popüler bir kutup çevresindeki basit ve kendiliğinde gelişen birliklerini giderek zayıflatmıştır. Demokratik mücadeleler kısmen kendi başarılarından dolayı, "popüler mücadeleler" olarak birleşmeye gittikçe daha az eğilim gösterirler. Olgunlaşmış kapitalizmde politik mücadelenin koşulları 19. yüzyılın kesin çizgili "sınırlar politikası" modelinden gittikçe uzaklaşmakta ve gelecek bölümde analiz etmeye çalışacağımız yeni bir biçim almaya yönelmektedir. "Sınır etkileri"nin –ki antagonizmalara özgü negatifliğin genişlemesinin koşuludurlar– üretiminin, ebediyen geçerliliği sağlanmış bir referans çerçevesi içinde *verili ve apaçık* bir ayrılık üzerine temellendirilmesi böylece sona erer. Bu çatının üretilmesi, antagonist bir biçimde karşı karşıya gelmek zorunda kalacak kimliklerin kendilerinin oluşturulması, artık *en başta gelen politik sorun* olur. Bu durum eklemleyici pratikler alanını sonsuzca genişletir, her türlü sınırı ise esasında muğlak ve kararsız, sürekli yerdeğiştirmelere konu olan bir şeye dönüştürür. Vardığımız bu noktada, hegemonya kavramının özgüllüğünü belirlemek için gerekli bütün teorik öğelere sahip bulunuyoruz.

Hegemonya

Şimdi, değişik teorik kategorilerimizin "hegemonya" kavramını üretmek üzere nasıl bir araya geldiklerini görmemiz gerekiyor. Hegemonyanın ortaya çıktığı genel alan eklemleyici pratikler alanıdır, yani "öğeler"in "momentler" halinde billurlaşmadığı bir alandır. Her momentin anlamının kesinlikle sabit olduğu kapalı bir ilişkisel kimlikler sisteminde hegemonik bir pratiğe kesinlikle yer yoktur. Hiçbir yüzergezer gösteren içermeyen, bütünüyle başarılı bir farklılıklar sistemi herhangi bir eklemlenmeyi olanaklı kılmayacak, bu sistem içindeki bütün pratiklere tekrarlanma ilkesi egemen olacak ve ortada hegemonize edecek hiçbir şey kalmayacaktır. Hegemonya, toplumsalın tamamlanmamış ve açık karakterini gerektirdiği için, hegemonya ancak eklemleyici pratiklerin egemen olduğu bir alanda yer bulabilir.

Ne var ki bu durumda ortaya şu sorun çıkar: Eklemleyen özne kimdir? Üçüncü Enternasyonal Marksizminin bu soruya verdiği cevabı görmüştük: Lenin'den Gramsci'ye kadar –daha önce analiz ettiğimiz bütün farklılıklarla birlikte–, hegemonik bir gücün nihaî çekirdeğinin bir temel sınıftan ibaret olduğu ileri sürülür. Hegemonik güçler ile hegemonize edilen güçler arasındaki fark, bunların her birinin oluşum düzlemleri arasındaki ontolojik bir fark biçiminde ortaya konur. Hegemonik ilişkiler, kendilerinden önce gelen morfolojik kategoriler üzerine yerleştirilmiş sentaktik ilişkiler gibi görülürler. Bunun bizim cevabımız olamayacağı açıktır, çünkü bizim buraya kadarki analizimizin ortadan kaldırmaya çalıştığı şey tam da bu düzlemler farklılaşmasıdır. Gerçekten, burada bir kez daha içsellik/dışsallık alternatifiyle ve bunu tek alternatif kabul ettiğimiz takdirde karşı karşıya kalacağımız, eşit ölçüde özcü iki çözümle karşılaşıyoruz. Bütün eklemlenme pratiklerinde olduğu gibi, he-

gemonik öznenin de eklemlediği şeyin kısmen dışında olması gerekir – aksi halde hiçbir eklemlenme olmazdı. Ama öte yandan bu dışsallık, iki farklı ontolojik düzey arasındaki bir dışsallık gibi anlaşılamaz. Bu sorunun çözümü, söylem ile genel söylemsellik alanı arasında yaptığımız ayrımı yeniden işe karıştırmakmış gibi görünecektir: Bu durumda, hegemonik güç ile hegemonize edilen öğeler aynı düzlemde –genel söylemsellik alanında– kurulmuş olacak, dışsallık ise farklı söylemsel formasyonlara tekabül edecektir. Bu elbette böyledir ama, bu dışsallığın tam olarak oluşmuş iki söylemsel formasyona tekabül edemeyeceği mutlaka daha da özgülleştirilerek söylenmelidir. Zira bir söylemsel formasyonu karakterize eden şey yayılımdaki düzenliliktir; eğer bu dışsallık iki formasyon arasındaki ilişkide düzenli bir özellik olsaydı yeni bir farklılık durumuna gelirdi ve o iki formasyon, tam olarak ifade edersek, birbirlerine dışsal olmazlardı. (Böylece de, bir kez daha, her türlü eklemlenmenin olanağı ortadan kalkardı.) Demek ki eklemleyici pratiğin gerektirdiği dışsallık, genel söylemsellik alanına yerleştirildiği takdirde, iki tam oluşmuş farklılıklar sistemine tekabül eden bir şey olamaz. Dolayısıyla bu dışsallığın, belli söylemsel formasyonlar içine yerleşmiş özne konumları ile hiçbir kesin söylemsel eklemlenmesi olmayan "öğeler" arasında var olan dışsallık olması gerekir. Eklemlenmeyi toplumsalın anlamını örgütlü bir farklılıklar sistemi içinde kısmen sabitleştiren düğüm noktalarını kuran bir pratik niteliğiyle olanaklı kılan, bu muğlaklıktır.

Şimdi eklemleyici pratiklerin genel alanı içinde hegemonik pratiğin özgüllüğünü ele almamız gerekiyor. Hegemonik eklemlenmeler olarak karakterize *edemeyeceğimiz* iki durumdan yola çıkalım. Bir uçta, örnek olarak, birtakım bürokratik-idari işlevlerin etkililik ya da akılcılık kriterlerine göre yeniden düzenlenmesini ele alabiliriz. Her türlü ek-

lemleyici pratikte bulunması gereken merkezî öğeler burada da vardır: dağılmış ve yayılmış öğelerden yola çıkarak, örgütlü bir farklılıklar –dolayısıyla momentler– sisteminin oluşturulması. Ama burada hegemonyadan söz edemiyoruz. Bunun nedeni, hegemonyadan söz etmek için eklemleme momentinin yeterli olmamasıdır. Bu eklemlemenin, kendisine antagonist olan eklemleyici pratiklerle karşı karşıya gelerek ortaya çıkması da gereklidir – başka bir deyişle, hegemonya, antagonizmaların kesiştiği bir alanda ortaya çıkar ve dolayısıyla eşdeğerlik ve sınır etkileri fenomenlerini varsayar. Oysa bunun tersine, her antagonizma hegemonik pratikleri varsaymaz. Örneğin Binyılcılıkta en saf biçimiyle bir antagonizma buluyoruz ama gezici öğelerin eklemlenmesi olmadığından hegemonyadan söz edemiyoruz: Burada iki cemaat arasındaki uzaklık doğrudan verili ve baştan beri hazır bir şeydir ve herhangi bir eklemleyici yapılanmayı gerektirmemektedir. Cemaat alanını eşdeğerlik zincirleri kurmamakta, tersine bunlar önceden var olan cemaat alanları üzerinde işlemektedir. Demek ki hegemonik bir eklemlenmenin iki koşulu, antagonist güçlerin varlığı ve bunları ayıran sınırların kararsızlığıdır. Bir pratiği hegemonik diye tanımlayabilmemizi sağlayan zemini oluşturan şey sadece, geniş bir gezici öğeler alanının varlığı ve bu öğelerin karşıt kamplara eklemlenmelerinin olanaklı olmasıdır – ki bu da o kampların sürekli olarak yeniden tanımlanmaları anlamına gelir. Eşdeğerlik ve sınırlar olmadan, hegemonyadan tam olarak söz etmek olanaksızdır.

Bu noktada, bizi Gramsci'nin ötesine götürecek bir doğrultuda radikalleştirilmeleri gerekse de, Gramsci'nin temel kavramlarını nasıl yeniden elde edebileceğimiz açıktır. İlişkiler sistemindeki genel bir zayıflamanın verili bir toplumsal ya da politik alandaki kimlikleri belirlediği, bunun sonucu olarak da gezici öğelerin çoğaldığı bir konjonktür,

Gramsci'nin ifadesiyle, *organik kriz* konjonktürü diyeceğimiz şeydir. Bu konjonktür tek bir noktadan doğmayıp, koşulların bir üstbelirleniminin ürünüdür ve kendisini sadece antagonizmaların çoğalmasında değil, toplumsal kimliklerin yaşadıkları genelleşmiş bir krizde de açığa vurur. Düğüm noktalarının yerleştirilmesi ve *eğilimsel* olarak ilişkisel kimliklerin oluşturulması yoluyla görece birleştirilmiş bir toplumsal ve politik alan, Gramsci'nin *tarihsel blok* dediği şeydir. Tarihsel bloğun farklı öğelerini birleştiren bağlantı tipi –tarihsel a priori'nin herhangi bir biçimindeki birlik değil, yayılımdaki düzenlilik– bizim söylemsel formasyon kavramımıza denk düşer. Tarihsel bloğu, oluşturulduğu antagonizmalar zemini açısından ele aldığımız sürece, bu bloğa *hegemonik formasyon* diyeceğiz.

Son olarak, hegemonik formasyon bir sınırlar fenomenini ima ettiğine göre, *mevzi savaşı* kavramı bütün anlamını açığa vurur. Bu kavram yoluyla Gramsci iki önemli teorik etkide bulunmuştur. Bunlardan birincisi, toplumsalın kapanışının olanaksızlığının öne sürülmesidir: Sınır toplumsalın içinde olduğundan, ampirik bir gönderilen olarak toplumsal formasyonu, toplumun anlaşılabilir biçimleri içinde sınıflandırmak olanaksızdır. Her "toplum", kendi kendisini bölerek, yani onu bozan her türlü anlam fazlalığını kendi dışına atarak, kendi rasyonellik ve anlaşılabilirlik biçimlerini oluşturur. Ama öte yandan, bu sınır mevzi savaşındaki düzensiz değişimlerle birlikte değiştiği ölçüde, karşıtlık içindeki aktörlerin kimlikleri de değişime uğrar ve dolayısıyla hiçbir dikişli bütünlüğün bize sağlamadığı son sığınağı bu aktörler de sağlamaz. Daha önce mevzi savaşı kavramıyla savaşın askerî olmaktan çıkarıldığını söylemiştik; aslında bu kavram daha fazlasını yapar ve toplumsalın içine, onu herhangi bir aşkın gösterilende sabitleştirilmekten alıkoyan köklü bir muğlaklık sokar. Ne var

ki bu, mevzi savaşı kavramının kendi sınırlarını sergilediği noktadır. Mevzi savaşı toplumsal alanın iki kampa ayrılmasını *varsayar* ve hegemonik eklemlenmeyi de bu kampları ayıran sınırın hareketliliğine ilişkin bir mantık olarak ortaya koyar. Oysa bunun gayrimeşru bir varsayım olduğu açıktır: İki kampın varoluşu bazı durumlarda hegemonik eklemlenmenin bir sonucu olabilir, ama onun a priori koşulu olamaz; çünkü, eğer öyle olsaydı, hegemonik eklemlenmenin işlediği zeminin kendisi bu eklemlenmenin ürünü olmazdı. Gramsci'nin mevzi savaşı, politik alanın, daha önce *popüler* kimliklere özgü olduğunu söylediğimiz tarzda bölünüşünü varsayar. Kavramın 19. yüzyıldaki "halk" anlayışının ötesine geçmesi, böyle bir popüler kimliğin Gramsci'ye göre artık basitçe verili bir şey olmadığını, kurulması gereken bir şey olduğunu gösterir – eklemleyici hegemonya mantığı da buradan çıkar. Ne var ki eski anlayıştan geriye hâlâ, böyle bir kuruluşun *her zaman*, bölünmüş bir politik alan içindeki sınırı geliştirme temeli üzerinde işlediği fikri kalmaktadır. Gramsci'nin görüşünün kabul edilemez hale geldiği nokta budur. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, bu politik alanların çoğalması ve bunların eklemlenmesinin karmaşıklığı ve zorluğu, ileri kapitalist toplumsal formasyonların merkezî bir karakteristiğidir. Bu yüzden, Gramsci'nin görüşünden, eklemlenme mantığını ve sınır etkilerinin politik merkezîliğini alacağız, fakat bu fenomenlerin ortaya çıkmasının *zorunlu* çerçevesi olduğu düşünülen tek politik alan varsayımını eleyeceğiz. Dolayısıyla, mücadelelerin bir politik alanlar çoğulluğunu ima ettikleri yerde *demokratik* mücadelelerden, belli söylemlerin iki karşıt sahaya bölünmüş tek bir politik alan kurmaya *yöneldikleri* yerde ise *popüler* mücadelelerden söz edeceğiz. Ama temel kavramın "demokratik mücadele" kavramı olduğu, popüler mücadelelerin ise yalnızca demokratik mü-

cadeleler arasında eşdeğerlik etkilerinin çoğalmasından doğan özgül konjonktürler olduğu açıktır.

Gramsci'nin düşüncesinin iki temel yanından uzaklaşmış olduğumuz açıkça görülüyor: (a) hegemonik öznelerin zorunlu olarak temel sınıflar düzleminde kuruldukları hususundaki ısrarı ve (b) organik krizlerin oluşturduğu karışıklık dönemleri dışında, her toplumsal formasyonun kendisini tek bir hegemonik merkez çevresinde yapılandırdığı savı. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, bunlar Gramsci'nin düşüncesinde kalan son iki özcülük öğesidir. Bu öğeleri terk etmemiz, Gramsci'de ortaya çıkmayan iki dizi sorunla yüzleşmemizi gerektirir.

Birinci sorun düzlemler ayrımıyla, bütün eklemleyici ilişkiler gibi hegemonyanın da gerektirdiği dışsal momentle ilgilidir. Gördüğümüz gibi bu Gramsci açısından bir sorun yaratmaz, çünkü onun analizinde bir "kolektif irade"nin nihaî sınıf çekirdeği hegemonik eklemlenmenin sonucu olarak görünmez. Peki bu nihaî çekirdeğin ontolojik ayrıcalığı ortadan kaldırılınca ne olur? Eklemleyici pratikler hegemonyanın başarılı olması halinde yapısal bir farklılıklar sistemi, bir ilişkisel kimlikler sistemi kuruyorlarsa, hegemonik gücün dışsal karakteri ortadan kalkmaz mı? Bu dışsal karakter, tarihsel blok içindeki yeni bir farklılık durumuna gelmez mi? Bunun cevabı kuşkusuz olumludur. Bir farklılıklar sisteminin bu kadar birbirine kaynaşmış olduğu bir durum, hegemonik politika biçiminin sonu anlamına gelecektir. Bu durumda, tam anlamıyla, hegemonik ilişkiler değil, tabiyet ya da güç ilişkileri söz konusu olacaktır. Çünkü düzlemler ayrımının yani dışsallık momentinin ortadan kalkmasıyla birlikte, eklemleyici pratikler alanı da ortadan kalkmış olacaktır. Politikanın hegemonik boyutu ancak toplumsalın açık, dikişsiz karakteri gelişirken yükselir. Ortaçağ dönemindeki bir kırsal cemaatte farklılığa dayalı eklemlen-

melere açık durumdaki alan en küçük düzeydedir ve dolayısıyla hiçbir hegemonik eklemlenme biçimi yoktur: Cemaat kendisini tehdit altında bulduğu zaman, kapalı bir farklılıklar sistemi içindeki tekrarlayıcı pratiklerden cephesel ve mutlak eşdeğerliklere ani bir geçiş olur. Hegemonik politika biçiminin ancak modern zamanların başında, yani değişik toplumsal alanların yeniden üretiminin, sürekli değişen ve hep yeni farklılık sistemlerinin kurulmasını gerektiren koşullar içinde meydana geldiği bir zamanda egemen olmaya başlamasının nedeni budur. Bu andan sonra eklemleyici pratikler alanı sınırsızca genişlemiştir. Böylece farklılıkların saf bir biçimde sabitleştirilmesinin koşulları ve olanağı ortadan kalkmakta ve bütün toplumsal kimlikler, birçoğu antagonist olan pek çok eklemleyici pratiğin buluşma noktaları durumuna gelmektedir. Bu koşullarda, eklemlenen ile eklemleyen arasındaki boşluğu bütünüyle dolduran tam bir içselleşmeye varmak olanaklı değildir. Fakat eklemleyici gücün kimliğinin ayrı ve değişmemiş olarak kalmasının da olanaklı olmadığını vurgulamak önemlidir. Hem eklemlenen hem de eklemleyen sürekli bir bozulma ve yeniden tanımlanma sürecinin etkisi altındadır. O kadar ki, bir eşdeğerlikler sistemi bile yeni bir farklılığa dönüştürülme tehlikesinden bağışık değildir: Birçok grubun sisteme cepheden muhalefetinin bu sisteme dışsal olmaktan çıkıp nasıl sistem içindeki çelişkili ama içsel bir yer –yani bir başka farklılık– durumuna gelebildiği bilinir. Bir hegemonik formasyon, karşıt güç o formasyonun temel eklemlenmeler sistemini olumsuzladığı bir şey olarak gördüğü, ama bu *olumsuzlamanın yerinin* formasyonun içsel parametreleri tarafından tanımlandığı ölçüde, kendisine karşıt olanı da kucaklar. Demek ki, hegemonik politika biçiminin sönüş koşullarının teorik olarak belirlenmesi, bu biçimin modern zamanlarda sürekli gelişmesinin nedenlerini de açıklamaktadır.

İkinci sorun hegemonik merkezin tekliğine ilişkindir. Hegemonyayı toplumsalın *merkezi* ve dolayısıyla özü olarak kabul eden ontolojik düzlemi reddettiğimizde, hegemonik düğüm noktasının tekliği fikrini sürdürmenin artık mümkün olmadığı açıktır. Hegemonya toplumsalın bir topografyası içindeki belirlenebilir bir yer değil, bütünüyle bir politik *ilişki tipi*, bir bakıma, politikanın, bir *biçimidir*. Verili bir toplumsal formasyonda çeşitli hegemonik düğüm noktaları bulunabilir. Elbette bunlardan bazıları çok fazla üstbelirlenmiş olabilirler: Birçok toplumsal ilişkinin yoğunlaşma noktasını oluşturabilir ve böylece bir bütünleştirici etkiler çokluğunun odak noktası durumuna gelebilirler. Fakat toplumsal kendisine temel oluşturan herhangi bir bütünsel ilkeye indirgenebilir olmayan bir sonsuzluk olduğu ölçüde, toplumsalın bir merkezî olduğu şeklindeki basit fikrin hiçbir anlamı yoktur. Hegemonya kavramının statüsü ve toplumsalın karakteristik çoğulluğu bu terimlerle yeniden tanımlanınca, kendimize bunlar arasında var olan ilişki biçimlerinin neler olduğunu sormamız gerekir. Toplumsalın bu indirgenmez çoğulluğu, çoğu kez, mücadele biçimlerinin ve alanlarının bir özerkleşmesi olarak anlaşılmıştır. Bu durum, "özerklik" kavramıyla ilgili sorunların bazılarını kısaca analiz etmemizi gerektiriyor. Son yıllarda, örneğin "devletin görece özerkliği" kavramı çok tartışılmış,[41] fakat bu tartışma çoğunlukla çıkmaza girilmesine yol açan terimlerle ortaya getirilmiştir. Genel olarak, bu "devletin görece özerkliği"ni açıklama girişimleri dikişli bir toplum varsayımını –örneğin, son kertede ekonominin belirleyiciliği yoluyla– kabul eden bir çerçeve içine gerçekleştirilmiş ve böylece de, ister devlete ister herhangi bir başka varlığa ait ol-

41 Farklı çağdaş Marksist teorileştirmelerde devletin görece özerkliği sorununa çeşitli yaklaşım tarzları üzerine, bkz. B. Jessop, *The Capitalist State*, New York ve Londra, 1982.

sun, görece özerklik sorunu çözülmez hale gelmiştir. Zira burada alternatif açıktır: Ya toplumun temel belirlenimlerinin oluşturduğu yapısal çerçeve sadece özerkliğin sınırlarını değil özerk varlığın doğasını da açıklar – ki bu durumda o, varlık sistemin bir başka yapısal belirlenimidir ve "özerklik" kavramı fazlalıktır ya da özerk varlık sistem tarafından belirlenmez – ki bu durumda da onun nerede oluşturulduğunu açıklamak gerekir ve dikişli toplum önermesi bir tarafa bırakılmak durumunda kalır. Devlet üzerine en çağdaş Marksist tartışmayı –özellikle de Poulantzas'ın çalışmasını– sakatlayan şey bütünüyle, bu dikişli toplum önermesini, kendisiyle bağdaşmayan bir özerklik kavramıyla birleştirme arzusudur. Oysa toplumsalın son bir kapanışı hipotezini terk edersek, herhangi bir nihaî birleştirici temele işaret etmeyen bir politik ve toplumsal alanlar çoğulluğundan yola çıkmamız gerekir. Çoğulluk açıklanacak olan fenomen değil, analizin başlangıç noktasıdır. Ama gördüğümüz gibi bu alanların her birinin kimliği sürekli olarak kararsızsa, özerklikle yayılımın aynı şey olduğu basitçe ileri sürülemez. Sonuç olarak, tam özerklik de tam bağımlılık da kabul edilebilir bir çözüm değildir. Bu sonuç, sorunun kararlı bir farklılıklar sistemi zemininde çözülemeyeceğini açıkça göstermektedir; özerklik ve bağımlılık –ve bunların farklı görecelilik dereceleri– anlamlarını ancak eklemleyici pratikler alanında ve bu pratikler antagonizmaların kesiştiği politik alanlarda yer aldığı ölçüde, hegemonik pratikler alanında kazanan kavramlardır. Eklemleyici pratikler sadece verili toplumsal ve politik alanlar *içinde* değil bunlar *arasında* da meydana gelir. Bir bütün olarak devletin –bir an için ondan bir birlik olarak söz edebileceğimizi varsayarsak– özerkliği, ancak hegemonik eklemlenmelerin sonucu olabilecek bir politik alanın kuruluşuna bağlıdır. Devletin farklı dalları ve aygıtları arasında var olan özerklik ve birlik derecesi için de

aynı şey söylenebilir. Yani belli alanların özerkleşmesi, herhangi bir şeyin zorunlu yapısal sonucu değil, bu özerkliği kuran belli eklemleyici pratiklerin sonucudur. *Özerklik, hegemonyayla bağdaşmaz olmak bir yana, bizzat bir hegemonik kuruluş biçimidir.*

Özerklik kavramının son yıllardaki diğer önemli kullanımı –yeni toplumsal hareketlerin yayılmasının gerektirdiği çoğulculukla bağlantılı özerklik– için de benzeri şeyler söylenebilir. Burada da durum aynıdır. Özerk duruma gelen öznelerin ya da toplumsal güçlerin kimliği sonsuza dek geçerlilik taşıyacak şekilde oluşturulmuş olsaydı, sorun *sadece* özerklik olarak ortaya konabilirdi. Fakat bu kimlikler kesin toplumsal ve politik varoluş koşullarına bağlıysalar, özerkliğin kendisi ancak daha geniş bir hegemonik mücadeleye dayanılarak savunulup geliştirilebilir. Örneğin, *herhangi bir başka toplumsal kimlik* gibi, feminist ya da çevreci politik kimlikler de bir dereceye kadar yüzer-gezer gösterenlerdir ve bunların ebediyen sabitlendiğini düşünmek, bunların söylemsel ortaya çıkış koşullarını oluşturan zeminin bozulamayacağını sanmak, tehlikeli bir yanılsamadır. Dolayısıyla, belli hareketlerin özerkliğini tehdit etmeye başlayacak bir hegemonya sorusu yanlış tartışılan bir sorundur. Açıkça ifade edersek, hegemonya ile özerkliğin bağdaşmadıklarına dair bir iddia ancak toplumsal hareketlerin birbirleriyle bağlantısız monadlar oldukları koşullar altında ortaya atılabilirdi. Ama hiçbir hareketin kimliği asla ebedi olarak görülemez, görülüyorsa o zaman bu hareketler kendi dışlarında ne olup bittiğine kayıtsız kalamazlar. Belli koşullarda İngiltere'de beyaz işçilerin politik sınıf öznelliğini ırkçı tutumların mı yoksa ırkçılığa karşı tutumların mı üstbelirlediği, göçmen işçilerin mücadelesi için elbette önemlidir. Bu, devlet politikasını birçok yönden etkilemiş bulunan sendika hareketinin belli pratiklerini değiştirecek ve sonun-

da göçmen işçilerin politik kimliğinde yansıyacaktır. Beyaz işçilerin sendikal militanlığı ile ırkçılık ya da ırkçılık karşıtlığı arasındaki eklemlenmenin baştan tanımlı olmaması bakımından, burada açıkça bir hegemonik mücadele vardır; fakat ırkçılık karşıtı hareketlerin üstlendiği bu mücadelelerin biçimlerinin, kısmen belli faaliyetlerin ve örgütsel biçimlerin özerkleşmesinden, kısmen diğer güçlerle yaratılan ittifak sistemlerinden ve kısmen de farklı hareketlerin içerikleri arasında eşdeğerlik sistemleri kurulmasından geçecektir. Çünkü hiçbir şey ırkçılık karşıtı hareketleri, kendi başlarına bırakıldıklarında birleşmeye yönelmeleri zorunlu olmayan ırkçılık karşıtlığı, cinsiyetçilik karşıtlığı ve kapitalizm karşıtlığı gibi içerikler arasında kararlı üstbelirlenme biçimlerinin kurulmasından daha fazla pekiştiremez. Bir kez daha söyleyelim: Özerklik hegemonyaya karşıt değildir, daha geniş bir hegemonik işlemin içsel bir momentidir. (Elbette bu işlemin "parti" biçiminden ya da tek bir kurumsal biçimden veya herhangi bir başka a priori düzenleme tipinden geçmesi zorunlu değildir.)

Hegemonya topografik bir kavram değil bir *politik ilişki tipi* ise, şeylerin ayrıcalıklı bir noktadan aydınlatılması olarak da kavranamayacağı açıktır. Bu anlamda, hegemonyanın temelde düzdeğişmeceli olduğunu söyleyebiliriz: Etkileri her zaman, bir yerdeğiştirme işleminin sonucu olan bir anlam fazlalığından doğar. (Örneğin bir sendika ya da dinsel örgüt, bir cemaat içinde, bunlara atfedilen geleneksel pratiklerin çok ötesine giden ve karşıt güçlerin kendilerine karşı direndiği ve savaştığı örgütsel işlevler yüklenebilir.) Bu yerinden-oluş momenti her türlü hegemonik pratik için esastır: Buna kavramın Rus Sosyal Demokrasisinde, sınıf kimliğinin hegemonik görevlere dışsallığı biçimindeki ortaya çıkışından beri tanıklık ettik. Bizim vardığımız sonuç ise, hiçbir toplumsal kimliğin asla tam olarak kazanılmadı-

ğıdır. Bu olgu, eklemleyici-hegemonik momentin ne ölçüde merkezî olduğunu tam olarak göstermektedir. Dolayısıyla bu merkezîliğin koşulu, içsel ile dışsal arasındaki, olumsal ile zorunlu arasındaki belirgin ayrım çizgisinin silinmesidir. Fakat bu bizi, kaçınılmaz bir şekilde şu sonuca götürür: Hiçbir hegemonik mantık toplumsalın tamamını açıklayamaz ve onun merkezini oluşturamaz, çünkü o takdirde yeni bir dikiş üretilmiş ve hegemonya kavramının kendisi ortadan kalkmış olurdu. Dolayısıyla, toplumsalın açıklığı her hegemonik pratiğin önkoşuludur. Bu ise bizi zorunlu olarak şu ikinci sonuca götürür: Bizim anladığımız şekliyle hegemonik formasyon, tek bir toplumsal gücün özgül mantığına isnat edilemez. Her tarihsel blok –ya da hegemonik formasyon– yayılımdaki düzenlilik yoluyla kurulur ve bu yayılım büyük bir çeşitlilik gösteren öğelerin çoğalmasını içerir: İlişkisel kimlikleri kısmen tanımlayan farklılık sistemleri; bunları bozan fakat karşıtlığın yeri düzenli hale geldiği ve böylece yeni bir farklılık oluşturduğu ölçüde dönüşümcü bir anlamda ıslah edilebilen eşdeğerlik zincirleri; ya iktidarı ya da ona karşı değişik direniş biçimlerini yoğunlaştıran üstbelirlenme biçimleri; vb. Önemli olan nokta şudur ki, bütün iktidar biçimleri pragmatik bir tarzda ve toplumsala *içsel* olarak kurulur; iktidar hiçbir zaman *temel* değildir. Dolayısıyla, tanım gereği öyle bir merkezi asla yakalayamayacağımıza göre, iktidar sorunu bir hegemonik formasyonun merkezini hangi sınıfın [*the* class] ya da hangi egemen kesimin [*the* dominant sector] oluşturduğunun araştırılması olarak ortaya konamaz. Fakat ya çoğulculuğu ya da iktidarın toplumsal içinde tamamen dağılmasını seçmeyi gerektiren bir alternatif önermek de eşit ölçüde yanlıştır; çünkü bu, analizi düğüm noktalarının varlığına ve her somut toplumsal formasyonda var olan kısmi iktidar yoğunlaşmalarına karşı körleştirecektir. Bu, klasik analizin

birçok kavramının –"merkez", "iktidar", "özerklik", vb.– yeniden ortaya sürülebileceği noktadır, ama statüleri yeniden tanımlanmak koşuluyla: Bunların hepsi de olumsal toplumsal mantıklardır ki bu nitelikleriyle anlamlarını diğer –birçok durumda çelişkili– mantıklarca her zaman sınırlanacakları belli konjonktürel ve ilişkisel bağlamlar içinde kazanırlar; hiçbiri, bozulamayacak bir alan ya da yapısal moment tanımlama anlamında, mutlak geçerliliğe sahip değildir. Dolayısıyla toplumsalın, bu kavramlardan herhangi birinin mutlaklaştırılması temelinde bir teorisine varmak olanaksızdır. Eğer toplum herhangi bir tek bütünsel ve *pozitif* mantığa göre dikişlenmiş değilse, bizim toplum anlayışımız da bu mantığı sağlayamaz. Toplumsalın "özünü" belirlemeye çalışan bir "bilimsel" yaklaşım, gerçekte ütopyacılığın doruğu olacaktır.

Sonuca gelmeden önce önemli bir noktayı belirtelim. Argümanımız içinde "toplumsal formasyon"dan ampirik bir gönderilen, "hegemonik formasyon"dan da eklemlenmiş bir farklılıklar bütünü olarak söz ettik. Dolayısıyla aynı terimi –"formasyon"– tamamen farklı iki anlamda kullanmış olduk. Bu nedenle ortaya çıkan muğlaklığı gidermeye çalışmamız gerekiyor. Sorun genel biçimiyle şöyle formüle edilebilir: Eğer bir ampirik unsur olarak verili failler öbeği (toplumsal formasyon durumunda) ya da bir söylemsel momentler öbeği (hegemonik formasyon durumunda) formasyon nosyonunun belirttiği bütünlükte içeriliyorsa, bu, o bütünlük aracılığıyla bu öbekleri formasyon nosyonunun dışındaki bir şeye ilişkin olarak ayırt etmenin olanaklı olmasından dolayıdır. Nitekim bir formasyon, kendi sınırlarının oluşturduğu temel üzerinde bir bütünlük olarak biçimlenir. Hegemonik formasyon konusunda bu sınırların kurulması sorununu ele alacak olursak, iki düzey belirlememiz gerekecektir: Her "formasyon"un soyut olanaklılık ko-

şullarıyla ilgili düzey ve hegemonya mantığının getirdiği özgül farklılıkla ilgili düzey. Görece kararlı bir farklılıklar sistemi olarak bir formasyonun içsel alanından başlayalım. Farklılık mantığının, sınırları koymak için yeterli olmadığı açıktır; zira bu mantık tek başına egemen olsaydı, ötesinde yatan şey ancak başka farklılıklar olabilirdi ve bu farklılıkların düzenliliği onları formasyonun kendisinin bir parçasına dönüştürürdü. Farklılıklar alanında kaldığımız takdirde, herhangi bir sınırın düşünülmesini olanaksız kılan ve sonuçta "formasyon" kavramını ortadan kaldıran bir sonsuzluğun alanında kalmış oluruz. Yani sınırlar ancak, sistematik bir farklılıklar öbeği bu farklılıkların *ötesindeki* bir şeye nazaran *bütünlük* olarak kesilip çıkarılabildiği ölçüde var olur ve bütünlük kendisini ancak bu kesilip çıkarılma yoluyla formasyon olarak oluşturur. Söylediklerimizden bu öteyi pozitif bir şeyin –yeni bir farklılığın– oluşturamayacağı açığa çıkıyorsa, demek ki negatif bir şey oluşturacaktır. Fakat toplumsalın alanına negatiflik olgusunu sokanın eşdeğerlik mantığı olduğunu zaten biliyoruz. Bu, bir formasyonun *kendisini anlamlandırmayı* (yani kendisini olduğu haliyle oluşturmayı) ancak sınırlılıkları [limits] sınırlara [frontiers] dönüştürerek, kendi ötesindeki şeyi kendisinin *olmadığı* şey olarak kuran bir eşdeğerlikler zinciri oluşturarak başarabileceği anlamına gelir. Bir formasyon kendisini ancak negatiflik, bölünme ve antagonizma yoluyla bütünleştirici bir ufuk olarak oluşturabilir.

Ne var ki eşdeğerlik mantığı sadece, her formasyonun en soyut ve genel varoluş koşuludur. Hegemonik formasyondan söz edebilmek için, önceki analizimizin sağladığı bir başka koşulu daha devreye sokmamız gerekir: Çağdaş toplumlara özgü, toplumsal bölünmeyi kuran sınırlılıkların devamlı yerdeğiştirme süreçleri ve toplumsal ve politik alanların sürekli yeniden tanımlanması. Eşitlik mantığı yo-

luyla biçimlenen bütünlükler ancak bu koşullar altında hegemonik bir karakter kazanırlar. Fakat bu, bu kararsızlık toplumsalın içsel sınırlarını istikrarsızlaştırmaya yöneldiği ölçüde, formasyon kavramının kendisinin tehdit altında olduğunu ima ediyor gibi görünecektir. Oysa burada durum şundan ibarettir: Bütün sınırlar ortadan kalksa da, bu, basitçe formasyonu *tanımanın* zorlaşması anlamına gelmez. Bütünlük bir veri değil bir yapılanma olduğundan, onu oluşturan eşdeğerlik zincirlerinin parçalanması durumunda, bütünlük kendisini gizlemekten fazlasını yapar: *Ortadan kalkar.*

Bundan, bir gönderileni [referent] belirtmek için kullanıldığında "toplumsal formasyon" teriminin anlamsız olduğu sonucu çıkar. Toplumsal failler, gönderilenler olarak, herhangi bir formasyon oluşturmazlar. "Toplumsal formasyon" terimiyle, görünüşte nötr bir şekilde, örneğin 'verili bir ülkede yaşayan toplumsal failler' belirtilmeye kalkışılırsa, ortaya hemen bu ülkenin sınırlarının neresi olduğu sorunu çıkar. Burada ise politik sınırlar –yani faillerin basit gönderisel varlıklarının düzeyinden farklı bir düzeyde oluşturulmuş konfigürasyonlar– tanımlamak gerekir. Burada iki şık vardır: Ya politik sınırlar basit bir dışsal veri olarak ele alınırlar; ki bu durumda "Fransız toplumsal formasyonu" ya da "İngiliz toplumsal formasyonu" gibi terimler "Fransa" ya da "İngiltere"den daha fazla bir şeyi belirtmezler ve açıkçası, "formasyon" terimi fazlalıktır ya da failler kendilerini oluşturan çeşitli formasyonlar halinde yeniden birleştirilirler; bu durumda da bunların ulusal sınırlara denk gelmesi için hiçbir neden yoktur. Onları o formasyonun sınırlarına, belli eklemleyici pratikler denk getirecektir. Her iki durumda da bu, verili bir alanı biçimlendiren ve aynı zamanda onun içinde işleyen birçok hegemonik eklemlenmelere bağlı olacak açık bir süreçtir.

Bu bölüm boyunca, argümanımızın çeşitli noktalarında, negatifliğe ve antagonizmaya öncelikli ve kurucu bir karakter veren; eklemleyici ve hegemonik pratiklerin var olmalarını sağlayan; toplumsalın açıklığını ve belirlenmemişliğini göstermeye çalıştık. Şimdi ilk iki bölümdeki politik argüman çizgimizi bir kere daha ele alıp, toplumsalın belirlenmemişliğinin ve bunun sonucu olan eklemlenme mantığının, hegemonya ile demokrasi arasındaki ilişki sorununun yeni terimlerle ortaya konulabilmesini nasıl sağladığını göstermemiz gerekiyor.

4

Hegemonya ve Radikal Demokrasi

1937 Kasımında, New York'ta sürgünde bulunan Arthur Rosenberg, Fransız Devrimi'nden sonraki çağdaş Avrupa tarihi üzerine düşüncelerini topladığı metni tamamlıyordu.[1] Rosenberg'in militan bir entelektüel olarak yaşamının sonunu işaret eden bu düşünceler temel önemdeki bir tema üzerinde yoğunlaşıyordu: sosyalizm ile demokrasi arasındaki ilişki ya da daha doğrusu, ikisi arasında organik birlik biçimleri oluşturma girişimlerinin başarısızlığı. Bu çifte başarısızlık –demokrasinin ve sosyalizmin– ona, bu ikisinin giderek birbirinden uzaklaştığı, radikal bir kopuş süreci gibi görünüyordu. Başlangıçta, bir halk hareketi alanı olarak kavranan "demokrasi", 1789 ile 1848 arasında Avrupa'nın yaşamına egemen olan tarihsel karşılaşmaların büyük kahramanıdır. 1789 ve 1848'in barikatlarına, İngiltere'de Çartist ajitasyona ve İtalya'da Mazzinici ve Garibaldici hareketlenmelere egemen olanlar, öyle pek örgütlenmiş ve farklılaşmış olmayan kitlelerdir, "halk"tır (insanlar *[populus]*'dan

1 A. Rosenberg, *Democrazia e socialismo. Storia politica degli ultimi centocinquanti anni (1789-1937)*, Bari, 1971.

çok avam *[plebs]* anlamında "halk" ["people"]). Sonra 1850'lerin uzun gericilik döneminin oluşturduğu büyük kopuş gelir, bu dönem sona erip halk protestosu yeniden canlandığında ise kahramanlar değişmiştir. Yüzyılın son üçte biri içinde, önce Almanya ve İngiltere'de, sonra da Avrupa'nın diğer yerlerinde, sendikalar ve yeni ortaya çıkan sosyal-demokrat partiler kendilerini gittikçe daha sağlam bir şekilde kabul ettireceklerdir.

Bu kopuş çoğu kez, egemenlik altındaki kesimler açısından daha yüksek bir politik rasyonellik momentine geçiş olarak yorumlanmıştır: Demokrasinin şekilsiz karakteri, toplumun ekonomik temellerinde köklerinin olmaması, onu yüzyılın ilk yarısında esasen zedelenebilir ve istikrarsız hale getirmekte ve kurulu düzene karşı mücadelede sarsılmaz ve kalıcı bir siper olmasını engellemekteydi. Halk hareketleri, egemen sınıflara karşı uzun dönemli bir mücadeleyi üstlenmelerine izin verecek olgunluğu ancak bu şekilsiz "halk"ın ayrışması ve onun yerine işçi sınıfının sağlam toplumsal temelinin geçmesiyle kazanacaklardı. Ne var ki, sanayileşmenin sonucu olarak daha yüksek bir toplumsal olgunluk aşamasına ve "halk"ın kaotik patlamalarının yerini sınıf politikasının rasyonelliğinin ve sağlamlığının alacağı, daha yüksek bir politik etkililik düzeyine bu efsanevi geçiş, kitabını İspanya yanarken, Hitler *Anschluss* [ilhak] için hazırlanırken ve Mussolini Etiyopya'yı istila ederken yazan Rosenberg'e ancak kötü bir şaka gibi görünebilirdi. Aksine, Rosenberg'e göre Avrupa işçi hareketinin büyük tarihsel günahı sınıf kanallarının bu tıkanışıydı. Tarihsel bir fail olarak "halk"ı oluşturmakta işçilerin yetersiz kalması ona göre sosyal demokrasinin asıl hatasıydı ve bu yetersizlik onun 1860'ta başlayan karmakarışık politik sürecin tümünü çözmesini sağlayan Ariadne ipliğiydi. Kapitalist toplumun artan karmaşıklığı ve kurumsallaşması

–Gramsci'nin sözünü ettiği, "sivil toplumun siper ve istihkâmları"– ideal olarak "halk içinde" birleşmiş olması gereken kesimlerin korporatifleşmesine ve bölünmesine yol açtığında, birleşik bir halk kutbunun oluşturulması, kolaylaşmak şöyle dursun, gittikçe zorlaşıyordu. Bu 'toplumsal karmaşıklığın artması' süreci, 1789'la 1848 arasında zaten apaçık görülebilir durumdaydı:

> 1789'da demokrasinin görevi, bağımlı köylülüğün toprak sahibi soyluluğa karşı mücadelesini yoksul yurttaşların sermayeye karşı mücadelesiyle birleştirip bunlara önderlik etmekten ibaretti. O zamanlar bu, 1848'de olacağından çok daha kolaydı. Gerçekten, büyük bölümü hâlâ küçük ölçekli sanayide çalışıyor olmasına rağmen sanayi proletaryasının önemi bu iki dönem arasında o kadar artmıştı ki, bütün politik sorunların proleterle kapitalistin karşı karşıya gelmesiyle sonuçlanmasına neden oluyordu... Bu durum demokratik parti açısından, işçi hareketiyle köylü hareketi arasında yakınlaşma sağlayabilmek için üstün bir taktik hüneri gerektiriyordu. Parti, küçük kiracılar ve emekçiler kitlesine ulaşmak için toprak sahiplerini aşmak istediğinde, gerçekçi ve karmaşık taktiklere başvurması gerekiyordu. Böylece, Robespierre'den elli yıl sonra, sosyal demokrasinin görevi giderek zorlaşmış ama demokratlar sorunları çözmekte entelektüel olarak daha aciz kalmışlardı.[2]

1848'den sonra ise, elbette, sisteme karşı bir halk kutbu oluşturmak daha da zorlaşmıştı. Gerçekte Rosenberg kendisini ancak yarı yarıya bilincinde olduğu radikal bir değişimin egemenliğindeki yeni bir zemine uydurmaya çalışıyordu: Toplumsalın iki antagonist kampa bölünmesini *tüm hegemo-*

2 A.g.y., s. 119.

nik kuruluştan önce gelen, özgün ve değişmez bir veri[3] olarak alan bir politika biçiminin çöküşü; bunun yanında, mücadele içindeki güçlerin kimliğinin sürekli değişimlere maruz kaldığı ve sonu gelmez bir yeniden-tanımlanma süreci gerektiren, politik alanların asli istikrarsızlığının karakterize ettiği yeni bir duruma geçiş. Başka bir deyişle, Rosenberg bize, hem uzak görüşlü hem de tereddütlü bir şekilde, hegemonik politika biçiminin –ki eklemleyici pratikler toplumsal bölünme ilkesininin kendisini belirlemeye başladıklarında, bu biçim, kendini bütün kolektif kimliklerin ortaya çıkışının bir koşulu olarak dayatır– genelleşmesi sürecini betimlemekte ve aynı zamanda da "sınıf mücadelesi"nin, *otomatik ve a priori bir biçimde*, bu bölünme ilkesinin temeline yerleştirilmesi tutkusunun boşunalığını göstermektedir.

Halk/ancien régime karşıtlığı, bütün keskinliğiyle iki toplum biçimi arasındaki antagonist sınırların kendilerini –belirtilen koşulla– belirgin ve ampirik olarak *verili* ayrım çizgileri biçiminde gösterdikleri son momentti. Bu andan sonra, iç ile dışı ayıran çizgi, antagonizmanın iki karşıt eşdeğerlikler sistemi biçiminde oluşturulduğu bölünme çizgisi, giderek kırılgan ve muğlak duruma geldi ve bu çizginin kurulması politikanın belirleyici sorunu olmaya başladı. Yani artık hegemonyasız hiçbir politika yoktu. Bu durum, Marx'ın müdahalesinin özgüllüğünü anlamamıza olanak vermektedir: Marx'ın düşüncesi, politik alanın halk/ancien régime diye bölünmesinin üretkenliğini tüketmiş göründüğü ve toplumsalın sanayi toplumlarına özgü karmaşıklık ve

3 Ayrıntılı olarak incelendiğinde, bu ifade kuşkusuz abartılıdır. Güçlerin Fransız Devrimi sırasında ortaya çıkan yeni düzenlenişi de hegemonik işlemler gerektirmiş ve bu düzenleniş belli ittifak değişiklikleri anlamına gelmiştir: Vendee olayı gibi olayları düşünün. Fransız Devrimi'nin gidişi içindeki temel bölünme ve karşıtlıkların çerçevesinin görece kararlılığı, ancak tarihsel bir perspektiften ve Avrupa tarihinin sonraki dönemlerini karakterize eden hegemonik eklemlenmelerin karmaşıklığıyla karşılaştırmalı olarak savunulabilir.

çoğulluğunu yakalayacak bir politika anlayışını kurmaya hiçbir şekilde yeterli olmadığı bir momentte yer alıyordu. Bu durumda Marx, en başta gelen olgu olarak toplumsal bölünmeyi, yeni bir ilke temelinde düşünmeye çalışıyordu: sınıflar arasındaki karşıtlık. Ne var ki sınıf karşıtlığının toplum yapısının bütününü iki antagonist kampa ayırmaya, kendisini politik alandaki bir ayrım çizgisi olarak *otomatik* bir biçimde yeniden-üretmeye yetenekli olmaması, bu yeni ilkeyi daha baştan zayıflatmaktadır. Bu nedenledir ki, politik bölünmenin temel ilkesi olarak sınıf mücadelesinin öne sürülmesine her zaman, bu ilkenin tam uygulanabilirliğini geleceğe havale eden tamamlayıcı hipotezlerin eşlik etmesi gerekmiştir: Tarihsel-sosyolojik hipotezler (üretim ilişkileri düzeyinde oluşmuş failler olarak sınıflar arasındaki mücadeleler ile gerçek politik mücadelelerin rastlaşmasına yol açacak olan, toplumsal yapının basitleşmesi); faillerin bilincine ilişkin hipotezler (kendinde sınıftan kendi için sınıfa geçiş). Her ne olursa olsun, burada önemli olan şey, politik toplumsal bölünme ilkesine Marksizmin getirdiği bu değişikliğin, Jakoben tasavvurun asli bir bileşenini aynen korumasıdır: siyasalın içinde oluşturulduğu biricik alan ve *tek* temel kopuş momenti önermesi. Hem toplumsal hem de politik nitelikteki bu iki kampa bölünme geleceğe havale edildiği için, zamansal boyut değişmiştir sadece; bir de elimizde artık bu bölünmeye neden olacak süreçlere ilişkin bir dizi sosyolojik hipotez vardır.

Bu bölümde, radikal bir demokrasi tasarısının Jakoben ve Marksist politik tasavvurlar arasındaki bu devamlılık momentini sorgulaması gerektiği tezini savunacağız. Mücadelelerin birleşik bir politik alan halinde birleşmelerinin ve ayrıcalıklı kopuş noktalarının reddedilmesi; tersine, toplumsalın çoğulluğunun ve belirlenmemişliğinin kabul edilmesi, bize, köklü bir şekilde özgürlükçü ve klasik solunki-

lerle karşılaştırılamayacak ölçüde büyük hedefleri olan yeni bir politik tasavvurun iki temel dayanağı gibi görünmektedir. Bu, ilk başta, bu yeni tasavvurun doğduğu yer olan, "demokratik devrim" diyeceğimiz şeyin alanı görünümündeki tarihsel zeminin bir betimlemesini gerektiriyor.

Demokratik devrim

Ortaya koyduğumuz teorik sorunsal, sadece toplumsal çatışmanın a priori ayrıcalıklı faillerde yoğunlaşmasını reddetmekle kalmaz, farklı özne konumlarını birleştirdiği gibi çeşitli tabiyet biçimlerine karşı direnişe de bir kaçınılmazlık karakteri verecek, antropolojik bir yapıdaki her türlü *genel* ilkeye ya da alttabakaya başvurmayı da reddeder. Dolayısıyla iktidara karşı verilen değişik mücadelelerde kaçınılmaz ya da doğal hiçbir şey yoktur ve bunların ortaya çıkış nedenlerini ve gösterebilecekleri değişiklikleri tek tek her durumda açıklamak gereklidir. Tabiliğe karşı mücadele tabiyet durumunun kendisinin sonucu olamaz. Foucault'yla birlikte, nerede iktidar varsa orada direniş olduğunu onaylayabiliriz ama, direniş biçimlerinin çok farklı olabileceğini de kabul etmemiz gerekir. Bu direniş biçimleri ancak belli durumlarda politik bir karakter kazanıp tabiyet ilişkilerine son vermeye yönelen doğrudan mücadeleler haline gelirler. Yüzyıllar boyunca kadınların erkek egemenliğine karşı direnişinin pek çok biçimi görülmüşse de, eşitlik (önce yasa önünde, sonra da diğer alanlarda eşitlik) talep eden bir feminist hareket ancak belli koşullar ve özgül biçimler altında ortaya çıkabilmiştir. Açık ki burada bu mücadelelerin "politik" karakterinden, sınırlı bir anlamda, yani partiler ya da devlet düzeyindeki talepler anlamında söz etmiyoruz. Kastettiğimiz şey, bir tabiyet ilişkisi içindeki bir özneyi kuran bir toplumsal ilişkinin dönüştürülmesini hedefleyen bir

hareket tarzıdır. Örneğin belli çağdaş feminist pratikler, erkeklikle kadınlık arasındaki ilişkiyi, hiçbir biçimde partilerden ya da devletten geçmeden dönüştürmeye yönelmektedirler. Burada elbette, belli pratiklerin sınırlı anlamdaki siyasalın müdahalesini gerektirdiklerini reddetmeye çalışmıyoruz. İşaret etmek istediğimiz şey, toplumsal ilişkilerin yaratılması, yeniden-üretilmesi ve dönüştürülmesi olarak politikanın toplumsalın belirli bir düzeyine yerleştirilemeyeceği, çünkü siyasalın sorununun, toplumsalın kurulması yani antagonizmaların kesiştikleri bir alanda toplumsal ilişkilerin tanımlanması ve eklemlenmesi sorunu olduğudur.

Merkezî sorunumuz, eşitsizliklere karşı mücadele etmeye ve tabiyet ilişkilerini ortadan kaldırmaya yönelen bir kolektif hareketin ortaya çıkmasının söylemsel koşullarını tanımlamaktır. Bunu şöyle de ifade edebilirdik: Görevimiz, bir tabiyet ilişkisinin baskı ilişkisi haline geldiği ve böylece de kendisini bir antagonizmanın yeri olarak oluşturduğu koşulları tanımlamaktır. Burada, "tabiyet", "baskı" ve "tahakküm"ün artık eşanlamlı görülmeye başlamasıyla sonuçlanmış sayısız terminolojik kaymanın oluşturduğu bir zemine giriyoruz. Bu eşanlamlılığı olanaklı kılan temel, belli ki, bir "insan doğası"nm ve birleşik bir öznenin antropolojik kabulüdür: Bir öznenin özünü *a priori* belirleyebiliyorsak, bu özü sınırlayan [deny -inkâr eden] her tabiyet ilişkisi otomatik olarak bir baskı ilişkisi haline gelir. Fakat bu özcü perspektifi reddedersek, "tabiyet"i "baskı"dan ayırt etmemiz ve tâbi kılışın baskıcı hale geldiği kesin koşulları açıklamamız gerekir. Biz *tabiyet ilişkisinden*, bir failin bir başkasının kararlarına boyun eğdiği ilişkiyi anlayacağız – örneğin bir işverene göre bir çalışan ya da belli aile örgütlenmesi biçimlerinde erkeğe göre kadın gibi. Bundan farklı olarak, antagonizma yerleri haline dönüşmüş tabiyet ilişkilerine *baskı ilişkileri* diyeceğiz. Son olarak, kendilerinin dışındaki bir top-

lumsal failin perspektifine ya da yargısına göre gayrimeşru kabul edilen ve sonuçta belirli bir toplumsal formasyonda edimsel olarak var olan baskı ilişkilerine tekabül edebilen ya da etmeyebilen tabiyet ilişkileri dizisine *tahakküm ilişkileri* diyeceğiz. Dolayısıyla sorun, tabiyet ilişkilerinin nasıl baskı ilişkileri haline geldiğini açıklamaktır. Kendi içlerinde düşünüldüğünde tabiyet ilişkilerinin neden antagonist ilişkiler olamayacağı açıktır: Bir tabiyet ilişkisi, basitçe, toplumsal failler arasında bir dizi farklılık konumu yerleştirir; bizse zaten biliyoruz ki, her toplumsal kimliği *pozitiflik* olarak kuran bir farklılıklar sistemi, antagonist olamamakla kalmayıp, bütün antagonizmaların ortadan kalkmasının ideal koşullarını ortaya çıkarır – bu durumda, bütün eşdeğerliklerin dışlandığı, dikişlenmiş bir toplumsal alanla karşı karşıya kalırız. Antagonizma ancak, bağımlı özne konumunun pozitif farklılık karakteri bozulduğu ölçüde ortaya çıkabilir. "Serf", "köle" ve benzerleri, kendi içlerinde antagonist konumlar ifade etmezler. Bu kategorilerin farklılıksal pozitifliği ancak "her insanın doğasında var olan haklar" gibi, farklı bir söylemsel formasyonun terimleriyle bozulabilir ve tabiyet baskı olarak kurulabilir. Bu demektir ki, tabiyet söyleminin kesintiye uğratılabileceği[4] bir söylemsel "dışarı" var olmadan hiçbir baskı ilişkisi olamaz. Eşdeğerlik mantığı bu anlamda, bazı söylemlerin etkilerini diğer söylemlere taşır. Eğer kadınları özneler olarak kuran söylemler onları –17. yüzyıla kadar olduğu gibi– safça ve basitçe tâbi bir konumda sabitleştirseydi, kadınların tâbi olmalarına karşı bir mücadele hareketi olarak feminizm ortaya çıkamazdı. Tezimiz, farklı eşitsizlik tiplerine karşı mücadeleyi olanaklı kılacak koşulların ancak, demokratik söylemin tâbi olmaya

4 "Kesinti" kavramı üzerine, bkz. D. Silverman ve B. Torode, *The Material Word*, Londra, 1980, birinci bölüm.

direnmenin farklı biçimlerini eklemlemek üzere görev almaya başladığı momentten sonra var olabileceğidir. Kadınların durumunda, 1792'de yayınlanan *Kadın Haklarının Savunusu* adlı kitabında demokratik söylemin kullanılması yoluyla feminizmin doğuşunu tetikleyen ve böylece demokratik söylemi yurttaşlar arasındaki politik eşitlik alanından cinsler arasındaki eşitlik alanına kaydıran Mary Wollstonecraft'ın İngiltere'de oynadığı rolü bir örnek olarak anabiliriz.

Fakat bu yolda harekete geçirilmek için, demokratik özgürlük ve eşitlik ilkesinin önce kendisini toplumsal tasavvurun yeni matrisi olarak empoze etmesi gerekiyordu ya da bizim terminolojimizle, siyasalın kuruluşunda temel bir düğüm noktası oluşturması gerekiyordu. Batı toplumlarının politik tasavvurundaki bu belirleyici değişim iki yüz yıl önce meydana gelmiştir ve şu şekilde tanımlanabilir: Eşdeğerlik mantığı toplumsalın üretilmesinin temel aracına dönüştürülmüştür. Bu değişimi belirtmek üzere, de Tocqueville'in bir ifadesini ödünç alarak, "demokratik devrim"den söz edebiliriz. Bu ifade ile, toplumsal düzenin, temelini tanrısal iradede bulduğu bir teolojik-politik mantık tarafından yönetilen, hiyerarşik ve eşitsizlikçi tipte bir toplumun sona erişini belirteceğiz. Bu toplumda toplumsal yapı, bireylerin farklılık konumlarında sabitleştirildikleri bir bütün olarak kavranıyordu. Zira toplumsalın böyle bir bütünlükçü kuruluş tarzı egemen oldukça, politika aynı bağımlı özne tipini yeniden-üreten hiyerarşik ilişkilerin tekrarından fazla bir şey olamazdı. Demokratik devrimin başlangıç dönemlerindeki anahtar nokta Fransız Devrimi içinde bulunabilir, çünkü, François Furet'nin gösterdiği gibi, kendi halkının mutlak iktidarını ortaya koyması toplumsal tasavvur düzeyinde gerçekten yeni bir şey getirmiştir. Furet'ye göre gerçek kesintinin yeri burada, yeni bir meşruluğun tesisinde, demok-

ratik kültürün icadındadır: "Fransız Devrimi bir geçiş değildir, bir kökendir ve bir kökenin hayalidir. Onda eşsiz olan şey, onun tarihsel çıkarını oluşturan şeydir ve dahası, bu 'eşsiz' öğe evrensel olmuştur: ilk demokrasi deneyimi."[5] Hannah Arendt'in dediği gibi "dünyayı ateşe veren Amerikan değil Fransız Devrimi oldu"[6] ise, bu onun halktan başka hiçbir meşruluğa dayanmama hususunda ilk olmasındandır. Demek ki Fransız Devrimi, Claude Lefort'un toplumsalın yeni bir kuruluş tarzı olduğunu gösterdiği şeyi başlatmıştır. İnsan Hakları Bildirgesi'nin simgelediği bu ancien régime'den kopuş, farklı eşitsizlik biçimlerini gayrimeşru ve doğal-olmayan diye sunmayı olanaklı kılan ve böylece bunları baskı biçimleri olarak eşdeğer kılan söylemsel koşulları sağlayacaktır. Demokratik söylemin, eşitlik ve özgürlüğün gittikçe daha geniş alanlara yayılmasını ve dolayısıyla tabiyete karşı farklı mücadele biçimleri üzerinde tahrik edici bir etmen olarak etki göstermesini sağlayan muazzam bozucu gücü burada yatar. 19. yüzyılda birçok işçi mücadelesi, taleplerinin söylemsel kuruluşunu politik özgürlük için mücadele temeline dayandırmıştır. Örneğin İngiliz Çartizmi örneği üzerine, Gareth Stedman Jones'un yaptığı çalışmalar,[7] Fransız Devrimi'nden derin biçimde etkilenen İngiliz radikalizminin fikirlerinin bu hareketin yapılanışında ve hedeflerinin belirlenişinde oynadığı temel rolü açığa çıkarmıştır. (Çartizmin, esas olarak toplumsal karakterde bir fenomen biçimindeki ve yeni sanayi proletaryasının sınıf bilincinin bir ifadesi şeklindeki yorumlarının pek dikkate almadığı, genel oy hakkı talebinin merkezî rolü buradan gelir.)

5 F. Furet, *Penser la Revolution Française*, Paris, 1978, s. 109.

6 H. Arendt, *On Revolution*, Londra, 1973, s. 55.

7 G. Stedman Jones, "Rethinking Chartism", *Languages of Class*, Cambridge, 1983.

Farklı sosyalist söylemlerin kullanılışı, politik eşitsizliğin eleştirisinden ekonomik eşitsizliğin eleştirisine doğru, diğer tabiyet biçimlerinin sorgulanmasına ve yeni hakların talep edilmesine götüren bir yerinden-oluşun ortaya çıkmasına neden olur. Dolayısıyla sosyalist taleplerin, demokratik devrimin içindeki bir moment olarak görülmesi ve ancak demokratik devrimin kurduğu eşdeğerlik mantığı temelinde anlaşılabilir olması gerekir. Aydınlatıcı etkiler de çeşitli doğrultularda artar. Feminizmin durumunda bu, kadınlar için önce politik haklara, sonra ekonomik eşitliğe ve çağdaş feminizmle birlikte cinsellik alanında eşitliğe ulaşılması sorunu olmuştur. De Tocqueville'in işaret ettiği gibi: "Eşitliğin, politik dünyaya girdiği kadar, sonunda diğer alanlara da girmeyeceğine inanmak olanaksızdır. İnsanları tek bir konuda ebediyen eşitsiz, diğer konularda ise eşit olarak düşünmek mümkün değildir; belli bir anda, bütün konularda eşit hale geleceklerdir."[8]

Her durumda, baskı ilişkisinin temelinde yatan şey, tabiyet ilişkisini kapalı bir farklılıklar sistemi olarak oluşturmanın olanaksızlığıdır – tâbi kılan ve tâbi olan kimliklerin, kendi konumları yoluyla sistem içinde özümlenmelerinden çok, birbirlerinin *dışında* olduklarını ima eden bir olanaksızlık. İşçi mücadelelerinin antagonizma potansiyelinin geçirdiği dönüşümleri bu bakımdan ele almak öğretici olacaktır. *Radikal* nitelikte kapitalizm karşıtı mücadeleler 19. yüzyılda kuşkusuz ki vardı, fakat bunlar proletaryanın mücadeleleri değildi – eğer "proletarya"dan, nitelikleri ve hayat tarzları kapitalist üretim sisteminin kuruluşu tarafından tehdit edilen zanaatkârlardan çok, kapitalizmin gelişiminin ürettiği işçi tipini anlıyorsak. Bu "gerici radikaller"in –Craig Calhoun'un deyimiyle– mücadelelerinin, ka-

8 A. de Tocqueville, *De la Democratie en Amerique*, Paris, 1981, c. 1, s. 115.

pitalist sistemin bütününü sorgulayışlarının güçlü antagonist karakteri, bu mücadelelerin, zanaatkâr kimliklerinin ve onlarla birlikte giden bütün toplumsal, kültürel ve politik biçimler dizisinin yok edilmesine karşı direnişi ifade etmeleri olgusuyla açıklanır. Bu olgu, kapitalizmin yerleştirmekte olduğu yeni üretim ilişkilerinin toptan reddine kaynaklık etmiştir; iki toplumsal örgütlenme sistemi arasında var olan tam dışsallık, bildiğimiz gibi bütün antagonizmaların koşulu olan, toplumsal alanın iki kampa ayrılmasına neden olmuştur. E.P. Thompson'ın *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* kitabını eleştirisinde Calhoun, kitapta, "eski" ve "yeni" işçilerin hedefleri ve hareketlenme biçimleri arasındaki derin farklılık yeteri kadar tanınmadan, bir dizi heterojen toplumsal grubun, "işçi sınıfı" adı altında toplandıklarını inandırıcı bir biçimde göstermiştir. Calhoun'a göre, "birinciler güçlü cemaat temellerine dayanarak dovüşmülerdir, ama karşı durdukları düşman ekonomik değişimin üstün güçleridir. İkincilerse daha zayıf bir toplumsal temel üzerinde dönüşmüşlerdir ama mücadele olanı yükselen sanayi düzenidir. Bu ayrılık, işçi sınıfının sürekli gelişmesi ve gittikçe radikalleşmesi nosyonuna güçlü bir biçimde karşı koymaktadır."[9]

İngiltere'de 19. yüzyılın ortalarına, Avrupa'nın diğer yerlerinde ise yüzyılın sonlarına doğru, kesinlikle kapitalizmin bir ürünü olduğu söylenebilecek bir işçi hareketi ortaya çıkar; fakat bu işçi hareketi kapitalist üretim ilişkilerinin kendisini –bu ilişkiler o sırada yerlerine oturmuş durumdadırlar– gittikçe daha az sorgular hale gelirken, üretim *içindeki* ilişkilerin dönüştürülmesi için mücadele hususunda yoğunlaşırlar. Marksist geleneğin "reformist" diyeceği ve ön-

9 C. Calhoun, *The Question of Class Struggle*, Chicago, 1982, s. 140. Konuyla ilgili bir tartışma için, bkz. L. Paramio, "Por una interpretacien revisionista de la historia del movimiento obrero europeo", *En Teoria* 8/9, Madrid, 1982.

ceki toplumsal mücadelelere göre geri bir adım sayacağı bu mücadeleler, gerçekte sanayi proletaryasının hareketlenme tarzına önceki daha radikal mücadelelerden daha fazla tekabül eder. İşçilerle kapitalistler arasındaki tabiyet ilişkileri böylece, birleşik bir söylemsel alan içindeki meşru farklılık konumları olarak, belli bir dereceye kadar özümlenirler.

Dikkatimizi işçilerin radikal hareketlenmelerinin bir başka dönemine –Birinci Dünya Savaşı sonunda İtalya ve Almanya'daki işçi konseyi hareketlerine– çevirdiğimizde, bu hareketlerin temelinde de üstbelirlenmiş bir koşullar dizisi bulunduğunu görürüz: toplumsal düzenin savaşı izleyen çöküşü, fabrikaların askerileştirilmesi, Taylorizasyonun başlangıç dönemi, hünerli işçilerin üretimdeki rollerinin dönüşmesi. Bu koşulların tümü, ya farklılık mantıklarının hegemonik kapasitelerini azaltan bir organik krize ya da işçi kimliğinin geleneksel biçimlerini sorgulayan dönüşümlere bağlıdır. Örneğin bu mücadelelerde hünerli işçilerin oynadığı, genelde kabul edilen fakat farklı şekillerde açıklanan merkezî rolü unutmamalıyız.[10] Bazılarına göre bu, zaten var olan Taylorizasyon tehlikesine karşı bir 'hünerlerin savunulması' sorunudur. Başkalarına göre, hünerli işçilerin üretim sürecinin kendini-örgütlemesi olanaklarını düşünmelerini sağlayan ve onları işverenleriyle karşı karşıya gelmeleri için zorlayan şey, savaş sırasında kazanmış oldukları deneyimdir. Fakat her iki durumda da bu işçileri başkaldırmaya götüren, kazanmış oldukları belli bir kimliğin (hünerlerinin ya da üretimdeki örgütsel işlevlerinin) savunulmasıdır. Dolayısıyla burada az önce andığımız "radikal gericiler"le bir paralellik saptayabiliyoruz; bunun nedeni, onların da tehdit altındaki bir kimlik tipini savunuyor olmalarıdır.

---

10 Bu konu üzerine, bkz. C. Siriani, "Workers Control in the Era of World War I", *Theory and Society*, 9: 1 (1980) ve C. Sabel, *Work and Politics*, Cambridge, 1982, dördüncü bölüm.

Ne var ki bu iktidar dışsallığını tamamen "aşamacı" bir anlamda, sanki aşılma sürecindeki bir döneme ait olması bir mücadelenin radikalliğinin zorunlu koşuluymuş gibi anlamak yanlış olacaktır; eğer durum bu olsaydı, bu radikallik sadece savunmacı mücadelelerin karakteristiği olurdu. Yukarıda andığımız "anakronist" mücadeleler bütün antagonizmaların bir koşulu olan iktidar dışsallığını iyi bir şekilde resmediyorlarsa da, buna karşıt olarak, belli toplumsal dönüşümler de o ana kadar sorgulanmamış tabiyet ilişkilerini söylemsel olarak dışsal bir dayatma olarak –ve dolayısıyla baskı biçimleri olarak– kurma temelinde yeni radikal öznellik biçimleri oluşturabilirler. Bu, demokratik tasavvura özgü eşdeğerliksel yerdeğiştirmenin sahneye çıktığı noktadır. Radikal mücadelelerin geçmişten gelen şeyler oldukları hayali bütünüyle gerçek dışıdır. Bu hayalin önemli kaynağı, sistem tarafından dönüşümcü bir şekilde özümlenmek için sınırsız bir kapasite sunuyor gibi görünen ve içinde bütün antagonizma potansiyellerinin eritilip her kolektif kimliğin bir farklılıklar sistemi içinde sabitleştirileceği homojen bir topluma doğru çizgisel bir eğilim gösteren, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yirmi yılın yeni-kapitalist refahıdır. Bunun tersine biz, bu genişleme sürecinin karmaşıklığını ve çoğunlukla çelişkili görünümlerini göstermeye çalışacağız; çünkü Refah Devletinin doruğuna vardığı dönem boyunca, bir dizi toplumsal talebin karşılanması ediminin kendisi, egemen hegemonik formasyonların o sonsuz bütünlenişini sağlamak şöyle dursun, tersine bir dizi tabiyet ilişkisinin keyfi karakterini açığa vurmuştur. Böylece, toplumsal eşitsizliklerin ortadan kaldırılması yönünde işleyen eşdeğerliklerin yeni bir genişlemesini ve bu suretle de demokratik devrimin yeni doğrultularda yayılmasını olanaklı kılan zemin yaratılmıştır. Son zamanlardaki tartışmalarda genellikle "yeni toplumsal hareketler" adı altında top-

lanan yeni politik kimlik biçimleri bu zeminde doğmuşlardır. Dolayısıyla hem bu hareketlerin demokratik potansiyelini ve muğlaklıklarını, hem de ortaya çıktıkları tarihsel bağlamı incelememiz gerekiyor.

Demokratik devrim ve yeni antagonizmalar

Demek ki ayrı özne konumları arasındaki eşdeğerliksel yerdeğiştirme –ki bir antagonizmanın ortaya çıkmasının koşuludur– kendisini iki temel varyantta ortaya koyabilir. İlk olarak, zaten var olan ama demokratik tasavvurun bir yerdeğiştirmesi sayesinde baskı ilişkileri olarak yeniden-eklemlenen tabiyet ilişkilerine ilişkin bir sorun olabilir. Bir kez daha feminizm örneğini alırsak, demokratik ideolojinin ilke olarak bütün yuttaşlar için tanıdığı bir hak kadınlar olarak kadınlardan esirgendiği içindir ki, tâbi kadın öznesinin kuruluşunda, antagonizma *doğurabilecek* bir yarılma ortaya çıkar. Yurttaşlık haklarını talep eden etnik azınlıklar için de durum budur. Ama antagonizma başka koşullarda da doğabilir – örneğin kazanılmış hakların sorgulandığı zamanlarda ya da tabiyet biçiminde kurulmuş olmayan toplumsal ilişkiler belli toplumsal dönüşümlerin etkisi altında tabiyete dönüşmeye başladıklarında. Bu durumda, bir özne konumu, yeni eşitsizlik biçimleri taşıyan pratikler ve söylemler tarafından olumsuzlandığından dolayı bir antagonizmanın yeri durumuna gelebilir. Fakat her durumda, direniş biçimlerinin kolektif mücadele karakterini almalarını sağlayan şey, tabiyetin farklılık olarak istikrar kazanmasını engelleyen bir dış söylemin varlığıdır.

Doyurucu olmayan "yeni toplumsal hareketler" terimi, bir dizi oldukça farklı mücadeleyi bir araya toplamaktadır: kentsel, ekolojik, otoriter rejim karşıtı, kurumsal yapı karşıtı, feminist, ırkçılık karşıtı, etnik, bölgesel mücadeleler ya da cin-

sel azınlıkların mücadeleleri. Bunların hepsinin ortak paydası, "sınıf" mücadeleleri olarak düşünülen işçi mücadelelerinden farklılıkları olmaktadır. Bu işçi mücadelesi nosyonunun sorunlu doğasında takılıp kalmak anlamsızdır: Bu nosyon, "sınıflar"ın ayrıcalıklı statüsüne dayanan bir söylemin devam ettiğini açıkça sergileyen nedenlerle "yeni antagonizmalar"dan ayrı tutulan bir dizi çok farklı mücadeleyi üretim ilişkileri düzeyinde birleştirmektedir. Öyleyse bu yeni toplumsal hareketlerde bizi ilgilendiren şey, bunları sınıf kategorisine karşıt bir kategoride keyfi olarak toplama fikri değil, günümüzde ileri sanayi toplumlarının karakteristiği olan, toplumsal çatışmaların gittikçe daha çok sayıda ilişkiye hızla dağılmasını eklemlemede oynadıkları *yeni* roldür. Yukarıda sunulan ve bu hareketleri demokratik devrimin bir dizi yeni toplumsal ilişkiye uzatılması olarak kavramamıza yol açan teorik sorunsal yoluyla analiz etmeye çalışacağımız şey budur. Bu hareketlerin yeniliği, yeni tabiyet biçimlerini sorguluyor olmalarından gelmektedir. Bu süreklilik/süreksizlik ilişkisinin iki yanını ayırt etmemiz gerekir. Süreklilik yanı esas olarak, liberal-demokratik ideolojinin Batı toplumlarının "ortak duyu"suna dönüşmesinin, hiyerarşi ilkesine gittikçe daha fazla meydan okunmasının temelinde yatmasını içerir. Tocqueville bu meydan okumayı "koşulların eşitlenmesi" olarak tanımlar. Bu eşitlikçi tasavvurun kalıcılığı, ancien régime'den miras kalan eşitsizliklere karşı 19. yüzyılın mücadeleleri ile şimdiki toplumsal hareketler arasında bir süreklilik saptamamızı sağlayan şeydir. Fakat ikinci bir bakış açısından da süreksizliğin sözünü edebiliriz; çünkü yeni politik özneler büyük ölçüde, kapitalist üretim ilişkilerinin yerleşip yayılmasından ve devletin artan müdahalesinden türeyen yeni tabiyet biçimleriyle antagonist ilişkileri bağlamında kurulmuşlardır. Şimdi dikkatimizi bu yeni tabiyet ilişkilerine ve bunlar içinde oluşmuş antagonizmalara yönelteceğiz.

Toplumsal ilişkiler düzeyinde bir dizi değişikliğin meydana gelmesi ve yeni bir hegemonik formasyonun oluşturulması, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşen yeniden-örgütlenmenin bağlamında olmuştur. Bu yeni hegemonik formasyon, emek süreci düzeyindeki, devlet biçimi düzeyindeki ve egemen kültürel dağıtım tarzı düzeyindeki, var olan toplumsal ilişkilerde derin bir dönüşüme neden olacak değişiklikleri eklemlemiştir. Sorunu ekonomik bir bakış açısından incelersek, belirleyici değişim Michel Aglietta'nın yaygın birikim rejiminden yoğun birikim rejimine geçiş dediği şeydir. Yoğun birikim rejimini karakterize eden, kapitalist üretim ilişkilerinin bütün toplumsal ilişkilere yayılması ve toplumsal ilişkilerin kâr için üretimin mantığına bağımlı olmasıdır. Aglietta'ya göre bu geçişin temel momenti, "üretim süreci ile tüketim tarzı arasındaki bir eklemlenmenin ilkesi"[11] diye betimlediği Fordizmin tesisidir. Daha özgül olarak bu, yarı-otomatik üretim düzeni çevresinde örgütlenmiş bir emek süreci ile özel tüketim için yaygın olarak üretilen metaların bireysel ediniminin karakterize ettiği bir tüketim tarzı arasındaki eklemlenmedir. Yüzyılın başında başlayan ve 1940'lardan sonra tırmanan kapitalist üretim ilişkilerinin bu her yere nüfuz edişi, toplumu durmaksızın yeni "ihtiyaçlar"ın yaratıldığı ve gittikçe daha fazla insan emeği ürününün metaya çevrildiği geniş bir pazara dönüştürecekti. Toplumsal hayatın bu "metalaştırılması" eski toplumsal ilişkileri –yerlerine meta ilişkilerini geçirerek– yok ediyordu ve bu yolla kapitalist birikimin mantığı giderek daha çok sayıda alana nüfuz ediyordu. Günümüzde birey yalnızca bir emek-gücü satıcısı olarak değil, diğer pek çok toplumsal ilişkiye katılışı yoluyla da sermayeye bağımlıdır: kültür, boş zaman, hastalık, eğitim, seks ve hatta ölüm. Ne-

11 M. Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation*, Londra, 1979, s. 117.

redeyse, kapitalist ilişkilerden kurtulan hiçbir bireysel ya da kolektif hayat alanı yoktur.

Fakat bu "tüketici toplum" ne Daniel Bell'in bildirdiği gibi ideolojinin sonuna, ne de Marcuse'ün korktuğu gibi tekboyutlu insanın yaratılmasına yol açmıştır. Tersine, yeni tabiyet biçimlerine karşı pek çok yeni mücadele direniş göstermiş ve bu da kaynağını yeni toplumun içinden almıştır. Nitekim ekoloji hareketini doğuran, üretkenciliğin sonuçları olarak doğal kaynakların israf edilmesi, çevrenin kirletilmesi ve tahrip edilmesidir. Manuel Castells'in "kentsel"[12] dediği başka mücadeleler, toplumsal alanın kapitalist işgaline karşı çeşitli biçimlerde direniş gösterirler. Ekonomik büyümenin beraberinde getirdiği genel kentleşme, halk sınıflarının kent çevresine taşınması ya da çürüyen kent içlerine gönderilmesi ve kolektif mal ve hizmetlerin topyekûn eksikliği, iş dışındaki bütün toplumsal hayatın düzenlenişini etkileyen bir dizi yeni soruna neden olmuştur. Antagonizmaların ve mücadelelerin türeyebileceği toplumsal ilişkiler çokluğu buradan kaynaklanır: Doğal çevre, tüketim, çeşitli hizmetler, hepsi de eşitsizliklere karşı mücadele ve yeni hakların talebi için zemin oluşturabilirler.

Bu yeni taleplerin, savaş sonrası döneminin bir başka temel gerçeği olan Keynesçi Refah Devleti bağlamında da ortaya konulması gerekir. Bu kuşkusuz muğlak ve karmaşık bir fenomendir, çünkü bu yeni devlet tipi bir yandan yeni kapitalist birikim rejiminin gerektirdiği bir dizi işlevin yerine getirilmesi için gerekli olsa da, aynı zamanda, Bowles ve Gintis'in "emekle sermaye arasındaki Dünya Savaşı-sonrası uzlaşması"[13] dedikleri şeyin ve dolayısıyla kapitalizmden kaynaklanan toplumsal ilişkilerdeki değişimlere karşı veri-

12 Kş. M. Castells, *La question urbaine*, Paris, 1972.

13 S. Bowles ve H. Gintis, "The Crisis of Liberal Democratic Capitalism", *Politics and Society*, c. 2, no. 1 (1982).

len mücadelelerin de sonucudur. Örneğin devleti hastalar, işsizler, yaşlılar, vb. için çeşitli "toplumsal hizmetler" konusunda müdahaleye zorlamış olan şey, bir cemaat ya da aile tipindeki (unutmayalım, kadınların tâbi olmasına dayanan) geleneksel dayanışma ağlarının tahrip edilmesidir. Bir başka yerde, işçilerin mücadelelerinin baskısı altında devlet, yeni bir iş politikası sağlamak üzere müdahale etmiştir (asgari ücret, iş gününün uzunluğu, kaza ve işsizlik sigortası, toplumsal ücret). Benjamin Coriat[14] analizine göre, ücretlerdeki artışı üretkenlikteki artışa bağlayan anlaşmalı mukaveleler ve toplu sözleşme pratiği sayesinde bu devlet-planının emek-gücünün yeniden-üretimine, onu sermayenin ihtiyaçlarına tâbi kılmak üzere müdahale ettiğini kabul etsek bile, bunların işçiler için gerçek ve önemli yararlar sağlayan kazanımlar olduğunu da görmek durumundayız.

Fakat devletin gitgide daha geniş toplumsal yeniden-üretim düzeylerindeki bu müdahalesi, eşitsizliklerin ve çatışmaların metalaşmayla birlikte temel kaynaklarından birini oluşturmaya başlayan, devlet pratiklerinin büyüyen bürokratikleşmesini beraberinde getirmiştir. Devletin müdahale ettiği bütün alanlarda, toplumsal ilişkilerin politikleşmesi sayısız yeni antagonizmaya temel oluşturmaktadır. Kapitalist üretim ilişkilerinin genişlemesinin ve yeni bürokratik-devlet biçimlerinin sonucu olan, bu toplumsal ilişkilerin çifte dönüşümü, farklı bileşimler içinde bütün ileri sanayi ülkelerinde yaşanır. Genellikle bu iki dönüşümün etkileri karşılıklı olarak birbirini güçlendirir, fakat her zaman böyle olmamaktadır. Örneğin Claus Offe, toplumsal ücrete bağlı hizmetlerin devlet tarafından sağlanmasının "metasızlaştırma" yönünde işleyen etkilere sahip olabileceğini göstermiştir.[15] Bu metasızlaştırma feno-

14 B. Coriat, *L'atelier et le chronomètre*, Paris, 1979, s. 155.

15 C. Offe, *Contradictions of the Welfare State*, J. Keane, ed., Londra, 1984, s. 263.

meni, kâr kaynakları olabilecek bir dizi faaliyetin kamu kesimi tarafından sağlanmaya başlaması ölçüsünde, kapitalist birikimin çıkarlarını ters yönde etkileyebilir. Offe'ye göre, işçilerin emek-güçlerini herhangi bir fiyata satmak zorunda kalmadan yaşayabilmelerini sağlayan çeşitli ödemelerden kaynaklanan "proletersizleştirme" fenomenine bağlı olan bu fenomen, kapitalist ekonomilerin krize girmiş olmasında önemli bir etkendir. Fakat bizi burada asıl ilgilendiren, yeni antagonizmaların temelinde yatan bu bürokratikleşmenin sonuçlarını izlemektir. Önemli olan şey, daha önce özel alanın bir parçasını oluşturdukları düşünülen toplumsal ilişkilere birçok ihtiyat ve düzenleme biçiminin sokulmasıdır. "Kamu" ile "özel" arasındaki ayrım çizgisinin bu kaydırılmasının muğlak etkileri vardır. Bir yandan, toplumsal ilişkilerin politik karakterinin (geniş anlamda) ve bu ilişkilerin daima kendilerine formlarını ve anlamlarını veren kurumsal biçimlerin sonucu oldukları gerçeğinin açığa vurulmasına hizmet eder; diğer yandan, devlet müdahalesinin bürokratik karakteri veri alındığında, "kamu alanları"nın böyle yaratılması gerçek bir demokratikleşme yoluyla değil, yeni tabiyet biçimlerinin empoze edilmesi yoluyla gerçekleştirilir. Devlet iktidarının bürokratik biçimlerine karşı sayısız mücadelenin ortaya çıktığı zemini burada aramamız gerekir. Fakat bu, karşıt doğrultuyu işaret eden ve Refah Devletine karakteristik muğlaklığını veren diğer pek çok görünümü gözümüzden saklamamalıdır: "Olumlu özgürlükler" diye ifade edilen yeni bir hak tipinin ortaya çıkması, bir dizi ekonomik eşitlik talebine ve yeni toplumsal haklarda ısrar etmeye meşruluk sunarak, egemen ortak duyuyu da derin biçimde dönüştürmüştür. Piven ve Cloward tarafından incelenen[16] Amerika Birleşik Devletleri'ndeki "Refah Hakları Hareketi" gibi hareketler, yurttaşların refahın-

16 Kş. F. Piven ve R. Coward, *Poor People's Movements*, New York, 1979.

dan sorumlu olduğu kabul edildiği takdirde devlete yöneltilen taleplerin genişlemesinin bir örneğidir. Artık yurttaşlara "sosyal haklar" atfedildiğinden, sosyal devletin ortaya çıkışıyla yurttaşlık nosyonunun kendisi dönüşmüştür. Bunun sonucunda da "adalet", "özgürlük", "hakkaniyet" ve "eşitlik" kategorileri yeniden tanımlanmış ve haklar alanının bu genişlemesi liberal-demokratik söylemi derin biçimde değiştirmiştir.

Toplumsal çatışmalar alanının şimdiki genişlemesi ile bunun sonucunda yeni politik öznelerin ortaya çıkması, bunların ikisi de bir yandan toplumsal ilişkilerin metalaştırılması ve bürokratikleştirilmesi; diğer yandan liberal-demokratik ideolojinin –eşitlik için verilen mücadelelerin genişlemesinden kaynaklanan– yeniden formüle edilmesi bağlamına yerleştirilmeden anlaşılamaz. Antagonizmaların bu çoğalışının ve tabiyet ilişkilerinin sorgulanmasının, demokratik devrimin derinleştirilmesinin bir momenti olarak ele alınması gerektiğini söylememizin nedeni budur. Savaş-sonrası döneminin hegemonik formasyonunu karakterize eden toplumsal ilişkilerdeki değişimin üçüncü önemli yanı da bu önermeyi güçlendirir: kitle iletişim araçlarının genişlemesine bağlı yeni kültürel biçimler. Bu iletişim araçları, geleneksel kimlikleri derinlemesine sarsacak olan yeni bir kitle kültürünü olanaklı hale getirirler. Bir kez daha, ortaya çıkan etkiler muğlaktır; çünkü bu medyaya-dayanan kültür, inkâr edilmez yığınlaştırma ve tekdüzeleştirme etkileri yanında, eşitsizliklerin bozulması yönünde güçlü öğeler de içermektedir: Tüketim toplumundaki egemen söylemler, nüfusun büyük çoğunluğuna gittikçe daha fazla eşya edinme fırsatı sağladıkları ölçüde, bu kültürü, toplumsal gelişme ve demokrasinin ilerlemesi olarak sunmaktadırlar. Baudrillard "nesne karşısında bir eşitlikten gittikçe daha uzak"[17] oldu-

17 J. Baudrillard, *Le système des objects*, Paris, 1968, s. 183.

ğumuzu söylemekte haklıyken, hüküm süren eşitlik görünümü ve medya faaliyetinin kaçınılmaz sonucu olan kültürel demokratikleşme, eski statü biçimlerine dayanan ayrıcalıkların sorgulanmasına izin vermektedir. Tüketicilik kapasiteleri bakımından eşit olanlar biçiminde adlandırılan özneler arasında giderek kalabalıklaşan gruplar, varlığını sürdüren gerçek eşitsizlikleri reddetmeye zorlanmaktadır. Bu "demokratik tüketici kültürü", ABD'de siyah hareketinin yurttaşlık hakları için verdiği mücadele örneğinde olduğu gibi, eski tabiyet biçimlerinin reddedilmesinde önemli bir rol oynamış olan yeni mücadelelerin ortaya çıkmasını kuşkusuz teşvik etmiştir. Gençlerin durumu özellikle ilginçtir ve antagonizmaların ortaya çıkışı için yeni bir eksen oluşturmaları gerektiği konusunda tereddüte düşmek yersizdir. Yeni ve güçlü ihtiyaçlar yaratmak üzere, gittikçe daha çok 'özgül bir tüketici kategorisi' haline gelmektedirler ve bu da gençleri toplumun kendilerine hiçbir koşulda vermediği bir mali özerklik arayışına itmektedir. Ekonomik kriz ve işsizlik ise durumlarını gerçekten güçleştirmektedir. Buna, var olan hiyerarşilerin genel sorgulanışının etkisi altındaki bu "yeni özneler"i toplumla bütünleştirecek biçimlerin yokluğu yanında aile hücresinin dağılıp gitgide saf tüketim işlevlerine indirgenmesini de eklersek, sanayi toplumlarında gençlerin isyanının aldığı farklı biçimleri kolaylıkla anlarız.

Bu "yeni antagonizmalar"ın toplumsal yaşamın metalaştırılmasına, bürokratikleşmesine ve gitgide homojenleşmesine karşı direniş biçimlerinin ifadeleri olması, bu antagonizmaların neden çoğu kez kendilerini partikülarizmin artması yoluyla ortaya koyduklarını ve özerklik talebi halinde billurlaştıklarını açıklamaktadır. "Farklılıklar"ın yüceltilmesi ve "kültürel" kriterlere (elbise, müzik, dil, bölgesel gelenekler, vb.) ayrıcalık yüklemeye hevesli yeni kimliklerin yaratılması yönünde gözle görülür bir eğilim olmasının ne-

deni de budur. Demokratik tasavvurun iki büyük temasından –eşitlik ve özgürlük– birincisinin geleneksel anlamda baskın olması nedeniyle, özerklik talepleri özgürlüğe gittikçe daha merkezî bir rol atfetmektedir. Bu nedenle, bu direniş biçimlerinin çoğu, kolektif mücadeleler biçiminde değil, gittikçe daha fazla öne çıkan bir bireycilik yoluyla ortaya konulmaktadır. (Kuşkusuz ki Sol, bugün bile "liberal" diye bir tarafa bırakmaya eğilim gösterdiği bu mücadeleleri dikkate almak için hazırlıklı değildir. Böylece Sağın bunları, ayrıcalıkların savunulmasının söylemi yoluyla eklemleyebilmesi riski ortaya çıkmaktadır.) Fakat her durumda ve o antagonizmayı billurlaştıran politik yönelim ne olursa olsun (bu onun kurduğu eşdeğerlik zincirlerine bağlı olacaktır), *antagonizmanın kendisinin biçimi* bütün durumlarda özdeştir. Yani o her zaman, karşıtı oldukları başka öğe ya da değerleri uzaklaştıran ya da dışlayan bir dizi öğe ya da değer arasındaki eşdeğerlik temelinde bir toplumsal kimliğin –üst-belirlenmiş bir özne konumunun– kurulmasından ibarettir. Bir kez daha, kendimizi toplumsal alanın *bölünmesiyle* karşı karşıya buluyoruz.

Bu "yeni toplumsal hareketler"in en son ortaya çıkanı ve kuşkusuz şimdiki halde en aktif olanlarından biri, barış hareketidir. Bu hareketin, ortaya koyduğumuz teorik çatıya tamamen uyduğunu görebiliriz. E.P. Thompson'ın "toptan imha mantığı" dediği şeyin yayılmasıyla birlikte, giderek daha çok sayıda insan, hakların en temeli olan yaşama hakkının tehlikeye düştüğünü hissetmektedir. Bundan başka, birçok ülkeye kullanımı ulusal kontrol altında olmayan yabancı nükleer silahların yerleştirilmesi, yurttaşların politik alanda uygulama hakkına sahip oldukları demokratik kontrol ilkelerinin ulusal savunma alanına genişletilmesine dayanan yeni talepler doğurmaktadır. Demokratik kontrol ilkesinin merkezine yerleştiği, savunma politikasına ilişkin

söylem –az sayıdaki askeri ve politik seçkinin geleneksel yasak bölgesi– de böylece bozulmaktadır.

Bu noktaya kadar savunduğumuz merkezî fikir, yeni mücadelelere –ve kadınların ve etnik azınlıkların mücadeleleri gibi daha eski olanların radikalleşmesine–, 'savaş-sonrası döneminin yeni hegemonik formasyonunun karakteristiği olan toplumsal ilişkilerdeki dönüşümün' ve 'liberal-demokratik söylem çevresinde oluşmuş eşitlikçi tasavvurun toplumsal yaşamın yeni alanlarına doğru yerdeğiştirmesinin sonuçlarının' yarattığı çifte perspektiften bakılması gerektiğidir. Farklı tabiyet ilişkilerinin sorgulanması ve yeni hakların talep edilmesi için gerekli olan çerçeveyi sunan budur. 1960'lardan beri yeni taleplerin ardı ardına gelmesinde demokratik tasavvurun temel bir rol oynamış olması, kendi görüşlerince Batı'nın politik sistemlerinde aşırı bir yüklenmeye neden olan "demokrasi fazlalığı"nı ve "eşitlikçilik" dalgasını suçlayan Amerikan yeni-muhafazakârları tarafından çok iyi anlaşılmıştır. Samuel Huntington 1975'te Üçlü Komisyona sunduğu raporda, ABD'de 1960'larda daha fazla eşitlik ve katılım için verilen mücadelelerin, toplumu "yönetilemez" hale getiren bir "demokratik kabarma"yı tahrik etmiş olduğunu ileri sürmüştür. Huntington, "demokratik idealin gücü, demokrasinin yönetilebilirliği sorununu ortaya çıkarmaktadır"[18] ifadesiyle vardığı sonucu aktarmıştır. Yeni-muhafazakârlara göre, gittikçe artan gerçek eşitlik talepleri toplumu "eşitlikçi uçurum"un kenarına getirmiştir. Eşitlik fikrinin kendilerince uğradığı çifte dönüşümün kökenlerini burada görmektedirler: Eşitlik fikri, fırsat eşitliğinden sonuçların eşitliğine ve bireyler arasındaki eşitlikten gruplar arasındaki eşitliğe kaymıştır. Daniel Bell bu

18 S. Huntington, "The Democratic Distemper", *The American Commonwealth* içinde, N. Glazer ve I. Kristol, ed., New York, 1976, s. 37.

"yeni eşitlikçilik"in, sonuçların eşitliğini değil, bir "tam meritokrasi"yi[19] hedefleyebilecek gerçek eşitlik idealini tehlikeye attığını düşünmektedir. Demek ki şimdiki kriz, "değerlerin bir krizi"nin ürünü, "düşman bir kültür"ün gelişmesinin ve "kapitalizmin kültürel çelişkileri"nin sonucu olarak görülmektedir.

Şimdiye kadar, yeni antagonizmaların ve politik öznelerin ortaya çıkışını demokratik devrimin yayılmasına ve genelleşmesine bağlı olarak sunduk. Gerçekte bu, analizimiz boyunca sık sık karşılaştığımız çeşitli başka politik etki alanlarının bir uzantısı olarak da görülebilir. Özellikle, yeni antagonizmaların çoğalması, Marksizmin geçen yüzyılın sonundaki ilk krizinden sonra kendisini karşı karşıya bulduğu, "toplumsal mücadelelerin 'bütünsel' öznelerinin parçalanması" sorununu yeni bir ışık altında görmemizi sağlar. Bu perspektiften bakıldığında, işçi sınıfı birliğinin yeniden-düzenlenmesi için önerilen stratejiler üzerine yürütülen bütün tartışma, toplumsalın çoğulluğunun ve bütün politik kimliklerin dikişsiz karakterinin –gönülsüzce de olsa– kabul edilmesinin ilk adımından başka bir şey değildir. Rosa Luxemburg'un, Labriola'nın ve bizzat Kautsky'nin metinlerinin *satır aralarını* okursak, bu özümlenmez çoğulluğun onların söylemlerinde şu ya da bu şekilde bulunduğunu ve kategorilerinin tutarlılığını zayıflattığını görürüz. Açık ki bu çokbiçimlilik, İkinci Enternasyonal'in teorisyenlerinin düşündükleri gibi zorunlu olarak olumsuz bir parçalanma momenti ya da kapitalizmin mantığından kaynaklanan yapay bir bölünmenin yansıması değil, demokratik devrimin derinleşmesini *olanaklı* kılan zeminin kendisidir. Göreceğimiz gibi bu derinleşme, bütün eklemlenme ve yeniden-düzenleme pratiklerinin karşılaşmak zorunda oldukları muğ-

19 D. Bell, "On Meritocracy and Equality", *The Public Interest*, Sonbahar 1972.

laklık ve güçlüklerde bile açığa vurulur. Bütünsel, saydam ve dikişli bir varlık olarak özne kategorisinin terk edilmesi, farklı özne konumları temelinde oluşmuş antagonizmaların özgüllüğünün tanınmasına ve böylece de çoğulcu ve demokratik anlayışın derinleştirilmesi olanağına yolu açar. Dolayısıyla, birleşik özne kategorisinin eleştirilmesi ve bütün özne konumlarının oluşturuldukları alan olan söylemsel yayılımın tanınması, genel bir teorik konum belirlemekten fazlasını gerektirir: Bunlar, demokratik devrimin belli bir eşiği aşmış bulunduğu toplumlarda antagonizmaların doğduğu çoğulluğu düşünmenin *olmazsa olmazıdırlar*. Bu bize, *radikal ve çoğul demokrasi* nosyonunun –ki bu nosyon bu noktadan sonra tartışmamızda merkezî bir yer tutacaktır– içinde anlaşılabileceği ilk koşulları bulacağımız bir teorik zemin sağlar. Ancak özne konumlarının pozitif ve bütünsel bir kurucu ilkeye geri götürülemeyeceği kabul edildiği takdirde çoğulculuk *radikal* sayılabilir. Ancak bu kimlikler çoğulluğunu oluşturan her kimlik, geçerliliğinin ilkesinin bunların anlam hiyerarşisini ve meşruluklarının kaynak ve garantisini sağlayacak aşkın ya da temelde yatan pozitif bir zemin içinde aranması gerekmeksizin, kendi geçerliliğinin ilkesini kendi içinde bulduğu ölçüde çoğulculuk radikaldir. Ve bu radikal çoğulculuk, kimliklerinin her birinin kendini-oluşturuculuğu eşitlikçi tasavvurun yerdeğiştirmelerinin sonucu olduğu ölçüde *demokratiktir*. Demek ki radikal ve çoğul bir demokrasi tasarısı, öncelikli olarak, eşdeğerliksel-eşitlikçi mantığın genelleştirilmesi temelinde, en uç noktada bir alanlar özerkleşmesi için mücadeleden ibarettir.

Bu yaklaşım, "yeni politik özneler"in mücadeleleriyle *bütün* olarak karşı karşıya getirildiklerinde karakterleri çarpıtılan işçi mücadelelerinin kendilerini yeniden değerlendirebilmemizi ve bunların hakkını verebilmemizi sağlamakta-

dır. Bir "evrensel sınıf" olarak işçi sınıfı anlayışı bir kez reddedildiğinde, keyfi bir şekilde "işçi mücadeleleri" etiketi altında toplanan şeyin alanında yer alan antagonizmaların çoğulluğunu ve bunların büyük çoğunluğunun demokratik sürecin derinleştirilmesi için taşıdıkları paha biçilmez önemi kabul etmek olanaklı hale gelir. Sayısız işçi mücadelesi olmuştur ve bunlar, devletin rolündeki, farklı işçi kategorilerinin sendikal pratiklerindeki, fabrika içinde ve dışında ortaya çıkan antagonizmalardaki ve var olan hegemonik dengelerdeki dönüşümlerin bir fonksiyonu olarak olağanüstü çeşitlilikte biçimler almışlardır. 1960'ların sonunda Fransa ve İtalya'da meydana gelen, "yeni işçi mücadeleleri" denen mücadeleler bize mükemmel bir örnek sunar. Bunlar, fabrika içindeki mücadelelerin biçimlerinin nasıl basit üretim ilişkileri bağlamından daha geniş bir söylemsel bağlama dayandıklarını çok iyi göstermektedir. Öğrenci hareketinin mücadele ve sloganlarının belirgin etkisi; kültürleri daha yaşlı meslektaşlarınınkinden kökten farklı olan genç işçilerin oynadığı merkezî rol; Fransa'da göçmenlerin, İtalya'da da Güneylilerin önemi – bunların tümü, işçilerin dâhil oldukları/edildikleri diğer toplumsal ilişkilerin, onların fabrika içindeki tepki gösterme tarzlarını belirleyeceğini ve bu ilişkilerin çoğulluğunun *tek* bir işçi sınıfı oluşturmak üzere sihir ya da büyüyle silinemeyeceğini bize göstermektedir. Öyleyse, işçilerin talepleri de, doğası diğer toplumsal ve politik öznelerinkinden ontolojik olarak farklı olan tek bir antagonizmaya indirgenemez.

Şimdiye kadar, bir araya toplanan ve üstbelirlenmiş etkilerini "demokratik devrim" dediğimiz şeyin çerçevesi içinde gösterdiğimiz bir antagonizmalar çokluğunun sözünü ettik. Fakat bu noktada, demokratik devrimin, eşitlikçi bir tasavvura dayanan bir yerdeğiştirme mantığının işlediği zemin olduğunu, ama bu tasavvurun işleyeceği *doğrultuyu*

önceden belirlemediğini açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Bu doğrultu önceden belirlenmiş olsaydı, basitçe yeni bir teleoloji kurmuş olurduk; Bernstein'ın *Entwicklung*'una benzeyen bir sahada bulunurduk. Bu durumda da hegemonik bir pratik için hiçbir olanak kalmazdı. Durumun böyle olmamasının ve hiçbir teleolojinin toplumsal eklemlenmeleri açıklayamamasının nedeni, demokratik devrimin söylemsel ufkunun bir yanda sağcı popülizm ve totalitaryenizm, diğer yanda da radikal bir demokrasi gibi çok farklı politik mantıklara yolu açmasıdır. Dolayısıyla, kendimizi radikal bir demokrasinin doğrultusuna yerleştirmemizi sağlayacak hegemonik eklemlenmeler kurmak istiyorsak, bizzat demokrasi zemininde açılan olanaklar sahasını bütün radikal heterojenliği içinde anlamamız gerekir.

Yeni antagonizmaların ve "yeni haklar"ın çoğalmasının, savaş-sonrası döneminin hegemonik formasyonunu krize götürdüğüne kuşku yoktur. Fakat bu krizin aşılmasına yönelik herhangi bir öngörü bulunmamaktadır, çünkü hakların nasıl tanımlanacağı ve bağımlılığa karşı mücadelenin hangi biçimleri alacağı tekanlamlı olarak saptanmış değildir. Burada gerçek bir çokanlamlılıkla karşı karşıyayız. Örneğin feminizm ya da ekoloji, antagonizmanın söylemsel kuruluşuna göre değişen birçok biçimde var olmaktadır. Nitekim bizzat erkeklere saldıran bir radikal feminizm, "dişilik"i yeniden yüceltmeye çalışan bir farklılık feminizmi ve ataerkilliğe çözülmez biçimde bağlı saydığı kapitalizmi asıl düşman olarak gören bir Marksist feminizm mevcuttur. Dolayısıyla, kadınların tabiyetinin farklı tarzları temelinde bir antagonizma kurmanın birçok söylemsel biçimi bulunmaktadır. Aynı şekilde ekoloji de, kapitalizm karşıtı, sanayi karşıtı, otoriter, özgürlükçü, sosyalist, gerici, vb. olabilir. Dolayısıyla bir antagonizmanın eklemlenme biçimleri, önceden belirlenmiş olmak bir yana, hegemonik bir mücadelenin

sonucudur. Bu iddianın önemli sonuçları vardır, çünkü bu, yeni mücadelelerin zorunlu olarak ilerici bir karaktere sahip olmadıklarını ve dolayısıyla birçoklarının yaptığı gibi bunların kendiliğinden solcu politikalar bağlamında yer aldıklarını düşünmenin bir hata olduğunu ortaya koymaktadır. 1960'lardan sonra pek çok grup, işçi sınıfının tarihsel özgürleştirme misyonunda başarısız olduğunu söyleyerek, kendilerini onun yerini alabilecek yeni bir ayrıcalıklı devrimci özne arayışına adamıştır. Ekolojik hareketler, öğrenci hareketleri, feminizm ve marjinal kitleler bu yeni rolün en popüler adayları olmuşlardır. Ne var ki böyle bir yaklaşımın geleneksel sorunsaldan uzaklaşmayıp sadece onun yerini değiştirdiği açıktır. Toplumun bir bütün olarak dönüşümüne yol açacak tekbiçimli sonuçların türeyecekleri *tek* ayrıcalıklı konum diye bir şey yoktur. İster işçilere, ister diğer politik öznelere ait olsun, bütün mücadeleler, kendi hallerine bırakıldıklarında kısmi bir karaktere sahiptirler ve çok farklı söylemlere eklemlenebilirler. Onlara karakterlerini veren geldikleri yer değil, bu eklemlenmedir. Dolayısıyla, mutlak anlamda radikal karaktere sahip, egemen düzen tarafından tekrar kazanılabilir olmayan ve toptan bir dönüşüm için mutlak olarak garantili bir çıkış noktası oluşturan hiçbir özne –dahası, herhangi bir "zorunluluk"– yoktur. (Ve aynı şekilde, kurulu bir düzenin istikrarını sürekli olarak sağlayan hiçbir şey de yoktur.) Bu noktayla ilgili olarak, Alain Touraine ve André Gorz'unkiler gibi oldukça ilginç bazı analizlerin geleneksel sorunsaldan kopma yolunda yeteri kadar ilerlemediklerini düşünüyoruz.[20] Örneğin Gorz, proletaryadan esirgediği ayrıcalığı "işçi-olmayanın sınıf-olmayanı"na verdiğine göre, gerçekte Marksist konumu tersi-

20 Kş. A. Touraine, *L'apres-socialisme*, Paris, 1980; A. Gorz, *Adieux au proletariat*, Paris, 1980. Touraine üzerine ilginç bir tartışma için, bkz. J.L. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst, 1982.

ne çevirmekten fazla bir şey yapmamaktadır. Gorz'un durumunda olduğu gibi devrimci özne üretim ilişkilerine *girmemiş* olmakla tanımlandığında bile, belirleyici olan hâlâ üretim ilişkileri düzeyindeki yer olmaktadır. Touraine'e gelince, işçi sınıfının sanayi toplumunda oynadığı rolü "programlı toplum"da oynayabilecek toplumsal hareketi araması açıkça gösteriyor ki, o da belirli bir toplumda radikal bir değişime neden olabilecek toplumsal gücün tekliği fikrini sorgulamamaktadır.

Yeni tabiyet biçimlerine karşı direniş biçimlerinin çokanlamlı olduklarını ve anti-demokratik bir söyleme pekâlâ eklemlenebileceklerini, "yeni sağ"ın son yıllardaki ilerleyişi açıkça göstermektedir. Bu sağın yeniliği, toplumsal ilişkilerin dönüşümüne karşı bir dizi demokratik direnişi yeni-liberal söyleme başarılı bir biçimde eklemlemesinde yatmaktadır. Reagan ve Thatcher'ın Refah Devletini dağıtma tasarılarına verilen halk desteği, bu politik füğürlerin devlet örgütlenmesinin yeni biçimlerinin bürokratik karakterine yönelen direnişleri Refah Devletine karşı harekete geçirmekte başarılı oldukları anlamına gelir.

Bu yeni-muhafazakâr söylem bütün hegemonik eklemlenmelerin oluşturduğu eşdeğerlik zincirlerinin büyük ölçüde değişen doğalarda olabileceklerini açık seçik göstermektedir: Bürokratikleşme çevresinde oluşmuş antagonizmalar, geleneksel cins ve ırk eşitsizliklerinin savunulması içinde eklemlenmektedir. Kazanılmış hakların beyaz ve erkek üstünlüğü temelinde savunulması, muhafazakâr gericiliği besleyerek onun hegemonik etkilerinin alanını genişletmektedir. Böylece iki kutup arasında bir antagonizma kurulmaktadır: Geleneksel değerleri ve girişim özgürlüğünü savunanların tümünü içeren "halk" ile bunların düşmanları: devlet ve bütün bozguncular (feministler, siyahlar, gençler ve her tipten "müsamahakârlar"). Dolayısıyla, içinde

ekonomik, toplumsal ve kültürel yanların bir çoğulluğunun eklemlendiği yeni bir tarihsel blok kurma çabası söz konusudur. Örneğin Stuart Hall, Thatchercı popülizmin "geçmişten gelen tutuculuğun uysal temaları –ulus, aile, görev, otorite, standartlar, gelenekçilik– ile canlanmış bir yeni-liberalizmin saldırgan temalarını –bireyin kendi çıkarı, rekabetçi bireycilik, devlet karşıtlığı– birleştirmekte"[21] olduğuna işaret etmiştir. Allen Hunter, ABD'nin durumunda, Yeni Sağın Refah Devletine saldırısının kültürel ve ekonomik eleştirilerin bir araya geldiği nokta olduğunu göstermektedir. Bu eleştiriler devletin "aldatıcı bir eşitlikçilik adı altında pazarın ekonomik ve ahlakî özelliklerine" müdahale ettiğini ileri sürmektedirler. "Refah liberalizmine de cinsler arasındaki ilişki ve çocukların sosyalleştirilmesi gibi alanlarda toplumun ahlakî yapısına ve insanların özel yaşamlarına devlet müdahalesi yaratması yüzünden saldırmaktadırlar."[22]

Hegemonik pratikler zemininin, (gördüğümüz gibi) toplumsalın temel muğlaklığının ve ister yalıtık olarak ister bir ilişkisel sistem içinde sabitleştirilmesi yoluyla düşünülsün, herhangi bir mücadelenin anlamını kesin bir şekilde kurmanın olanaksızlığının ötesinde bir noktada kurulması ölçüsünde, antagonizmanın anlamını hegemonik bir eklemlenmeye bağımlı kılan şey, bütün antagonizmaların bu çokanlamlı karakteridir. Söylediğimiz gibi, bu radikal sabitsiz-

---

21 S. Hall ve M. Jacques (ed.), *The Politics of Thatcherism*, Londra, 1983, s. 29. Cinsiyet ayrımının Thatchercılık için popüler bir temel yaratmak üzere nasıl harekete geçirildiği B. Campbell tarafından gösterilmiştir, *Wigan Pier Revisited: Poverty and Politics in the '80s*, Londra, 1984.

22 A. Hunter, "The Ideology of the New Right", *Crisis in the Public Sector. A Reader* içinde, New York, 1981, s. 324. Amerikan politikasının şimdiki politik konjonktürünün güçlü bir analizi için, bkz. D. Plotke, "The United States in Transition: Towards a New Order", *Socialist Review*, no. 54, 1980 ve "The Politics of Transition: The United States in Transition", *Socialist Review*, no. 55, 1981.

lik politik mücadeleyi karşıt güçlerin kimliklerinin baştan beri oluşmuş bulunduğu bir oyun olarak düşünmeyi olanaksız kıldığı için, hegemonik pratikler vardır. Bu, hegemonik amaçları olan herhangi bir politikanın kendisini hiçbir zaman *tekrarlama* olarak, saf bir içselliğin sınırlarını tanımlayan bir alan içinde yer alıyormuş gibi düşünemeyeceği, kendisini her zaman bir düzlemler çoğulluğu üzerinde harekete geçirmesi gerektiği anlamına gelir. Her bir mücadelenin anlamı baştan beri verili değilse, bu, bir mücadelenin ancak kendi dışına çıktığı ve eşdeğerlik zincirleri yoluyla kendisini başka mücadelelere yapısal olarak bağladığı ölçüde –kısmen– sabit olduğu anlamına gelir. Kendi başına bırakıldığında her antagonizma bir yüzer-gezer gösterendir, bir toplumsal formasyondaki başka öğelere hangi biçimde eklemlenebileceği önceden belli olmayan bir "yabanıl" antagonizmadır. Bu durum, günümüzdeki mücadelelerle demokratik devrimden önceki mücadeleler arasındaki radikal farklılığı saptamamızı sağlar. İkinci türdeki mücadeleler her zaman, *verili* ve görece istikrarlı kimliklere karşı gelinmesi bağlamında gerçekleşiyorlardı; bunun bir sonucu, antagonizmanın sınırlarının açık seçik görülebilir olması ve kurulmayı gerektirmemesiydi – sonuç olarak, politikanın hegemonik boyutu yoktu. Oysa günümüzün sanayi toplumlarında, büyük ölçüde değişkenlik gösteren kopuş noktalarının çoğalması, bütün toplumsal kimliklerin kararsız karakteri, sınırların da bulanıklaşmasına yol açar. Sonuçta, sanayi toplumlarının daha istikrarsız olması ayrım çizgilerinin *inşa edilmiş* karakterini belirginleştirir ve sınırların yerdeğiştirmesi ve toplumsalın içsel bölünmesi daha radikal hale gelir. Yeni-muhafazakâr hareket bütün hegemonik boyutlarını bu alanda ve bu perspektiften kazanır.

Anti-demokratik saldırı

Yeni-muhafazakâr ya da yeni-liberal "yeni sağ"ın sorguladığı şey, demokratik liberalizmi, eşitsizliklere karşı mücadelede devletin müdahalesine ve Refah Devletinin tesisine hak vermeye götürmüş olan eklemlenme tipidir. Bu dönüşümün eleştirisi son zamanlarda ortaya çıkmış bir şey değildir. Daha 1944'te, *Kölelik Yolu*'nda Hayek, müdahaleci devlete ve o dönemde uygulanmakta olan çeşitli ekonomik planlama biçimlerine karşı şiddetli bir saldırıda bulunmuştu. Batı toplumlarının kolektivistleşme süreci içinde olduklarını ve dolayısıyla totaliter rejime doğru gittiklerini ilan ediyordu. Hayek'e göre kolektivizmin eşiği, hukukun, yönetimi kontrol etmenin bir aracı olmak yerine, yönetim tarafından yeni güçler elde etmek ve bürokrasinin yayılmasını kolaylaştırmak üzere kullanıldığı momentte geçilir. Bu noktadan sonra, kaçınılmaz olarak, bürokrasinin gücü artarken hukukun gücü azalacaktır. Gerçekte bu yeni-liberal eleştiri nin tartışığı şey, 19. yüzyıl boyunca gerçekleştirilmiş olan liberalizmle demokrasi arasındaki eklemlenmenin ta kendisidir.[23] Liberalizmin çok çeşitli mücadelelerin sonucu olan bu "demokratikleşme"sinin, ileride, özgürlük fikrinin kavranış biçimi üzerinde derin bir etkisi olacaktır. Locke'un geleneksel liberal tanımından –"özgürlük başkalarının kısıtlamalarından ve zorlamalarından kurtulmuş olmaktır"–, John Stuart Mill'le birlikte, "politik" özgürlükle demokratik katılımın özgürlüğün önemli bileşenleri olarak kabul edilmelerine geçmiştik. Daha yakın zamanda, sosyal-demokrat söylemde özgürlük, belli seçimler yapma ve bir dizi gerçek alternatifi açık tutma "kapasitesi" anlamına gelmeye başladı. Bugüne geldiğimizde, yoksulluk, eğitimsizlik ve yaşam

23 C.B. Macpherson bu eklemlenmeyi incelemiştir: *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, 1977.

koşullarındaki büyük farklar özgürlüğe karşı saldırı olarak görülmektedir.

İşte yeni-liberalizmin sorgulamak istediği dönüşüm budur. Kuşkusuz Hayek, özgürlüklerin genişletilip derinleştirilebilmesini sağlamış olan bu anlam değişikliklerine karşı savaşmak için liberalizmin ilkelerini yeniden formüle etmeye kendisini en büyük gayretle adamış olanlardan biridir. Hayek liberalizmin "gerçek" doğasını, merkezî politik hedefi –bireysel özgürlüğü– en üst düzeye çıkarmak için devletin güçlerini en alt düzeye indirmeye çalışan öğreti olarak yeniden tanımlanmasını önermektedir. Bu özgürlük bir kez daha, "bazılarının ötekiler tarafından baskıya maruz kalmasının toplumda olabildiğince azaltıldığı insanlık durumu"[24] olarak negatif bir tarzda tanımlanmaya başlamaktadır. Politik özgürlük bu tanımdan göz göre göre dışlanmıştır. Hayek'e göre, "demokrasi esasen bir araç, iç barışı ve bireysel özgürlüğü korumak için yararlı bir icat"tır.[25] Özgürlüğü sınırsız mülkiyet hakkına ve kapitalist pazar ekonomisinin mekanizmalarına müdahale edilmemesi olarak karakterize eden geleneksel özgürlük anlayışına bu geri dönüş çabası, bütün "pozitif" özgürlük anlayışlarını potansiyel olarak totaliter diye niteliyerek değerden düşürmeye uğraşır. Liberal bir politik düzenin ancak kapitalist bir özgür pazar ekonomisi çatısı altında var olabileceğini öne sürer. *Kapitalizm ve Özgürlük*'te Milton Friedman bunun bireysel özgürlük ilkesine uyan tek toplumsal örgütlenme tipi olduğunu, çünkü çok sayıda insanın hareketlerini zorlamaya başvurmadan eşgüdüme kavuşturmaya yetenekli tek ekonomik sistem olduğunu iddia eder. Pazar yoluyla düzenlenemeyecek konularla ilgili olanlar dışında, her türlü devlet müdahalesi bi-

24 F. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, 1960, s. 11.

25 F. Hayek, *The Road to Serfdom*, Londra, 1944. s. 52.

reysel özgürlüğe bir saldırı olarak görülür. Sosyal ya da yeniden-paylaşıma dayalı adalet nosyonu devletin müdahalesini haklı göstermek için başvurulduğu yeni-liberallerin gözde hedeflerinden biridir. Hayek'e göre bu, liberal bir toplumda tamamen anlaşılmaz bir nosyondur. Zira "herkesin sahip olduğu bilgiyi kendi amaçları için kullanmasına olanak veren böyle bir sistemde 'sosyal adalet' kavramı zorunlu olarak boş ve anlamsızdır, çünkü bu sistemde hiçkimsenin iradesi farklı insanların gelirlerinin ne olacağını belirleyemez ya da bu gelirlerin kısmen rastlantıya bağlı olmasını önleyemez."[26]

Robert Nozick de "özgürlükçü" bir perspektiften, devletin sağlaması gereken paylaşıma dayalı adalet türünde bir şeyin var olabilmesi fikrini sorgulamıştır.[27] Ona göre, devletin özgürlükle bağdaşan tek işlevi, düzen sağlama faaliyetinin yürütülmesi için gerekenden fazla vergi koyma hakkına sahip olmaması ve yasal olarak ait şeyleri korunması görevini yürütmesidir. Tüm devlet müdahalesini reddeden Amerikan aşırı-özgürlükçülerinin[28] tersine Nozick en alt düzeydeki devletin –yani yasa ve düzenin– var olmasını haklı bulur. Fakat bunun ötesine giden bir devlet savunulamaz olacaktır, çünkü bu durumda bireylerin haklarına tecavüz edecektir. Her durumda, Nozick, devlet tarafından yasal olarak paylaştırılabilecek herhangi bir şey olmadığını, çünkü var olan her şeyin bireyler tarafından mülk edinilmiş ya da onların meşru kontrolü altına girmiş olduğunu öne sürer.

Liberalizm ile demokrasi arasındaki eklemlenmenin bozucu etkilerine yeni-muhafazakârların yaklaşımıyla saldırmanın bir başka yolu, demokrasinin uygulama alanını kı-

---

26 F. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, c. 2, Chicago, 1976, s. 69.

27 Bkz. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974.

28 Bu aşırı liberallerin tutumları için bkz. M.N. Rothbard, *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, New York, 1973.

sıtlayacak ve politik katılımı gittikçe daha dar bir alanda sınırlayacak şekilde, demokrasi nosyonunun kendisini yeniden tanımlamaktır. Nitekim Brzezinski, "politik sistemi toplumdan gittikçe ayırmayı ve ikisini ayrı varlıklar olarak kavrama"yı[29] önerir. Hedef kamusal kararları giderek politik kontrol mekanizmasının dinden almak ve bunları uzmanların özel sorumluluğu haline getirmektir. Böyle bir durumda sonuç, hem toplumsal ve politik düzeylerde hem de ekonomik düzeyde, temel kararların politik olmaktan uzaklaştırılması olacaktır. Brzezinski'nin görüşünce böyle bir toplum, "politika-yapmaya ilişkin olarak temel seçimlerde bulunma bakımından değil, bireylerin kendilerini ifade etmeleri için belli özerklik alanlarının korunması anlamında demokratik, yani özgürlükçü bir anlamda demokratik"[30] olacaktır. Demokratik ideale açıkça saldırılmasa da, onun tüm özünü boşaltmak ve gerçekte politik katılımın fiilen bulunmayabileceği bir rejimi meşrulaştırmaya hizmet edecek yeni bir demokrasi tanımı önermek için çaba gösterilmektedir.

Fransa'da, yeni sağın teorisyenleri arasında, daha cüretli ve cepheden bir demokrasi eleştirisi var olmuştur. Nitekim Fransız yeni-sağının başta gelen sözcüsü Alain de Benoist, Fransız Devrimi'nin Batı uygarlığının yozlaşmasının temel aşamalarından birine işaret ettiğini söyler – o yozlaşma ki Hıristiyanlıkla, "Antik dünyanın Bolşevizmi" ile başlamıştır. Dahası, reddedilmesi gerekenin tam da 1789 İnsan Hakları Bildirgesi'nin ruhu olduğunu öne sürer. Alain de Benoist, 1968 hareketinin bir dizi özgürlükçü temasını maharetle diline dolayarak, demokrasinin, genel oy hakkına temel bir rol yüklemekle bütün bireyleri aynı düzeye koyduğunu

29 Z. Brzezinski, aktaran P. Steinfelds, *The Neo-conservatives*, New York, 1979, s. 269.

30 A.g.y., s. 270.

ve onlar arasındaki önemli farkları tanımadığını varsayar. Bundan da, demokrasinin zorunlu olarak totaliter karakterini ortaya seren, tek bir norm empoze edilmiş yurttaşların tekdüzeleştirilmesini ve yığınlaştırılmasını türetir. Yeni sağ, eşitlik=özdeşlik=totaliterlik eşdeğerlikler zincirinin karşısında "farklı olma hakkı"nı ilan eder ve farklılık=eşitsizlik=özgürlük dizisini öne sürer. De Benoist şöyle yazar: "Dünyanın *çeşitliliğini* ve dolayısıyla eşitsizlikleri bir iyilik, öte yandan, totaliter ideolojinin iki bin yıllık söyleminin tercih ettiği 'dünyanın artan homojenleşmesi'ni bir kötülük olarak gören tutuma 'sağcılık' diyorum."[31]

"Özgürlük", "eşitlik", "adalet" ve "demokrasi" gibi nosyonları yeniden tanımlamak için gösterilen bu çabaların önemini küçümsemek hata olacaktır. Politika felsefesinin merkezindeki sorunlara ikincil bir önem atfeden Solun geleneksel dogmatizmi kendisini bu sorunların "üstyapısal" karakterine dayandırmıştır. Sonunda Sol, geniş kültür alanının tümünü ve bu alanın sağladığı temel üzerinde kurulmuş gerçekliğin tanımlanmasını, çeşitli söylemsel formasyonların hegemonik yeniden-eklemlenmesi için bütün çabayı Sağın inisiyatifine terk ederek, kendisini altyapıyla ve onun içinde oluşturulmuş öznelerle sınırlı kalan konularla ilgilenmeye vermiştir. Gerçekte, liberal-demokratik devlet anlayışının tümü, Sağla ilişkilendirilmiş bir şekilde, basitçe burjuva egemenliğinin üstyapısal biçimi olarak görüldüğü takdirde, farklı bir tutumu olanaklı görmek de –kaba oportünizme düşmedikçe– zordur. Fakat temel/üstyapı ayrımını terk edip özgürleştirici bir politik pratiğin başlatılabileceği ayrıcalıklı noktalar bulunduğunu reddettiğimizde, hegemonik bir sol alternatifin oluşumunun ancak, herhangi bir toplumsal gerçeklik alanında kurulmuş hegemonik eklem-

31 A. de Benoist, *Les Idées à l'endroit*, Paris, 1979, s. 81.

lenmelerden hiçbirinin kayıtsız kalamayacağı, karmaşık bir bir araya gelme ve politik kuruluş sürecinden doğabileceği açıktır. Özgürlük, eşitlik, demokrasi ve adaletin politika felsefesi düzeyindeki tanımlanış biçimlerinin çeşitli başka söylem düzeylerinde önemli sonuçları olabilir ve bunlar kitlelerin ortak duyusunun biçimlendirilmesine belirleyici bir biçimde katılabilirler. Doğal olarak, bu aydınlatıcı etkiler felsefî bir bakış açısının "fikirler" düzeyindeki basit kabulü olarak görülemezler; tersine, belli "temaların" bir söylemsel formasyonun (yani bir tarihsel bloğun) düğüm noktalarına dönüştürüldüğü, hem kurumsal hem ideolojik çeşitli görünümleri kucaklayan, daha karmaşık bir dizi söylemsel-hegemonik işlem olarak görülmeleri gerekir. Yeni-liberal fikirler söz götürmez bir yankılanma kazanmışlarsa, bu onların daha önce değindiğimiz toplumsal ilişkilerin artan bürokratikleşmesine karşı gösterilen direnişlerin eklemlenmesini olanaklı kılmış olmalarından dolayıdır. Nitekim yeni muhafazakârlık Refah Devletini dağıtma programını baskıcı devlete karşı bireysel özgürlüğün bir savunusu olarak sunmakta başarılı olmuştur. Fakat bir felsefenin "organik ideoloji" durumuna gelmesi için, kendi kurduğu özne tipi ile başka toplumsal ilişkilerin düzeyinde oluşturulan özne konumları arasında belli analojiler bulunması gerekir. Bireysel özgürlük teması bu kadar etkili bir biçimde harekete geçirilebilmişse, bu yine, demokratik tasavvurla eklemlenmesine rağmen liberalizmin, Macpherson'ın "sahiplenici bireycilik" dediği, bireyin üretilmesinin bir matrisi olarak kalmasından dolayıdır. Bu sahiplenici bireycilik, bireylerin haklarını toplumdan önce var olan ve çoğu kez ona karşıt şeyler olarak kurmaktadır. Demokratik devrimin çerçevesi içinde gittikçe daha çok sayıda özne bu hakları talep ettiği ölçüde, bunların hakları birbirleriyle çatışma içine girdiği için, sahiplenici bireycilik matrisinin parçalanması kaçınılmaz hale gel-

miştir. Liberalizmin merkezîliğini tüm devlet müdahalesine karşı bireysel özgürlüğün savunulması biçiminde ve eşit haklarla halk egemenliğine dayanan demokratik bileşene karşıtlık içinde yeniden ortaya koyarak demokrasi ile liberalizm arasındaki eklemlenmelerin bozucu potansiyelini ortadan kaldırmaya çalışan saldırıyı, demokratik liberalizmin bu krizi bağlamına yerleştirmek gerekir. Fakat demokratik mücadelenin zeminini kısıtlamak ve birtakım toplumsal ilişkilerde var olan eşitsizlikleri korumak için gösterilen bu çaba, liberalizmin kendisinin tehlikeye attığı hiyerarşik ve eşitlik karşıtı bir ilkenin savunulmasını gerektirir. Liberallerin, içinde eşitsizlikleri haklı gösterecek zorunlu cüzler buldukları muhafazakâr felsefeden ödünç alınmış bir dizi temaya gittikçe daha fazla başvurmalarının nedeni budur. Böylece, özgür pazar ekonomisinin yeni-liberal savunusu ile muhafazakârlığın derin biçimde eşitlikçi karşıtı kültürel ve toplumsal gelenekçiliğini eklemlemeye çalışan yeni bir hegemonik tasarının, liberal-muhafazakâr söylemin tasarısının doğuşuna tanık oluyoruz.

Radikal demokrasi: Yeni bir sol için alternatif

Demek ki muhafazakâr gericilik açıkça hegemonik bir karaktere sahiptir. "Bireysel özgürlüğün" savunulması maskesi altında eşitsizlikleri meşrulaştıracak ve geçmiş onlarca yılın mücadelelerinin tahrip ettiği hiyerarşik ilişkileri yeniden kuracak olan, politik söylemin terimlerinin derin bir dönüşümünün ve yeni bir "gerçeklik tanımı"nın yaratılmasının peşindedir. Gerçekte burada söz konusu olan, yeni bir tarihsel bloğun yaratılmasıdır. Organik ideolojiye dönüştürülen liberal-muhafazakârlık, çok çeşitli özne konumlarını hakların bireyci bir tanımı ve negatif bir özgürlük anlayışı çevresinde birleştirecek bir eşdeğerlikler sistemi kurarak,

yeni bir hegemonik eklemlenme yaratacaktır. Demek ki bir kez daha, toplumsalın sınırının yerdeğiştirmesiyle karşı karşıyayız. Refah Devletine tekabül eden hegemonik formasyonda *meşru farklılıklar* diye kabul edilmiş olan bir dizi özne konumu, toplumsal pozitiflik alanından çıkarılıp negatiflik olarak yorumlanmaktadır – sosyal sigortalı asalaklar (Bayan Thatcher'ın "otlakçılar"ı), sendikal ayrıcalıklarla birleşen verim düşüklüğü, devlet ianeleri, vb.

Dolayısıyla, sol bir alternatifin *ancak* toplumsal bölünmeyi yeni bir temel üzerine yerleştiren farklı bir eşdeğerlikler sisteminin kurulmasına dayalı olabileceği açıktır. Hiyerarşik bir toplumun yeniden kurulması tasarısı karşısında Solun alternatifinin, kendini tamamen demokratik devrimin alanına yerleştirip baskıya karşı verilen farklı mücadeleler arasındaki eşdeğerlik zincirlerini geliştirmek olması gerekir. *Dolayısıyla Solun görevi liberal-demokratik ideolojiyi reddetmek değil, tersine onu radikal ve çoğul bir demokrasi doğrultusunda derinleştirmek ve genişletmek olabilir.* Bu görevin boyutlarını gelecek sayfalarda açıklayacağız; ama bunun olanaklı olması, bireysel haklar üzerine liberal söylemin *anlamının* kesin olarak sabit olmamasından kaynaklanmaktadır; bu sabitsizlik ise, tıpkı bireysel hakların muhafazakâr söylemin öğeleriyle eklemlenmesine izin verdiği gibi, demokratik momenti vurgulayan farklı eklemlenme ve yeniden-tanımlanma biçimlerinede izin vermektedir. Yani herhangi bir başka toplumsal öğede olduğu gibi, liberal söylemi oluşturan öğeler de hiçbir zaman billurlaşmış bir şekilde ortaya çıkmazlar ve hegemonik mücadelenin alanı olabilirler. Solun hegemonik bir stratejisinin olanağı, demokratik zeminin terk edilmesinde değil, tersine, demokratik mücadeleler alanının bütün sivil topluma ve devlete doğru genişletilmesinde yatar. Bununla birlikte, eğer şimdiki konjonktürün gerektirdiği hegemonik eklemlenmelerin derinlik ve çeşitli-

liginin bilincinde ve demokratik devrimin alanına tamamen yerleşmiş bir politik pratiğin tesisinde başarılı olmak istiyorsa Solun politik tasavvurunda gerçekleşmesi zorunlu değişimlerin radikal büyüklüğünü anlamak önemlidir. Bu görevin önündeki temel engel, bu kitabın başından beri dikkat çektiğimiz bir şeydir: özcü önselcilik [apriorizm], yani kendisinden kalkarak herhangi bir olayın anlamını herhangi bir eklemleyici pratikten bağımsız olarak sabitleştirmenin olanaklı olduğu bir noktada toplumsalın dikişli olduğu inancı. Bu inanç, toplumsal formasyonları yapılandıran düğüm noktalarının sürekli yerdeğiştirmesini anlamamaya ve Solun eylem ve politik analiz kapasitesini ciddi biçimde sınırlayan, "a priori ayrıcalıklı noktalar" mantığı şeklindeki bir söylem örgütlenmesine yol açmıştır. Bu ayrıcalıklı noktalar mantığı çeşitli doğrultularda işlemiştir. Temel antagonizmaların belirlenmesi açısından asıl engel, gördüğümüz gibi, *sınıfçılık* olmuştur: yani, işçi sınıfının yöneliminin, büyük bölümüyle sınıfın kendisinin *dışında* kararlaştırılan politik bir güçler dengesine ve birçok demokratik mücadelenin radikalleşmesine bağlı olduğunu anlamayan, işçi sınıfının toplumsal değişimin temel itkisinin içinde yattığı ayrıcalıklı faili temsil ettiği fikri. Değişimler gerçekleştirme olanağının yoğunlaştığı *toplumsal düzeyler* açısından temel engeller, *devletçilik* –devletin rolünün genişletilmesinin tüm sorunların çaresi olduğu fikri– ile *ekonomizm* (özellikle teknokratik versiyonu) –başarılı bir ekonomik stratejiyi zorunlu olarak bir dizi belli politik sonucun izleyeceği fikri– olmuştur.

Bu özcü sabitliğin nihaî çekirdeğini aradığımızda, bu çekirdeği Solun politik hayallerini harekete geçirmiş olan temel düğüm noktasında buluruz: Jakoben kalıba dökülmüş klasik "devrim" kavramı. Eğer "devrim" kavramını, toplum örüntüsünün tamamına yayılan çeşitli etkilerin türediği, bir

politik kopuş noktasındaki mücadelelerin üstbelirlenimi olarak tanımlasaydık, kuşkusuz bu kavramda itiraz edilebilecek hiçbir şey olmazdı. İhtiyacımız bununla sınırlı ise, hiç kuşku yoktur ki birçok durumda baskıcı bir rejimin zor yoluyla yıkılması bütün demokratik ilerlemelerin koşuludur. Fakat klasik devrim kavramı bundan çok daha fazlasını ifade etmiştir: Devrimci eylemin *kurucu* karakterini, toplumun çıkış noktası olarak görüp, "rasyonel" bir biçimde yeniden-örgütlenebileceği bir iktidar yoğunlaşması momentinin tesisini temsil etmiştir. Radikal bir demokrasinin gerektirdiği çoğulluk ve açılma ile bağdaşmayan perspektif budur. Bir kez daha Gramsci'nin kavramlarından bazılarını radikalleştirerek, devrimci eylemin kendisini yeniden boyutlandırabilmemizi sağlayacak teorik araçları bulabiliriz. Bir "mevzi savaşı" kavramı tamamen, bütün radikal dönüşümlerin *süreç* karakterini ifade eder – devrimci eylem, basitçe, bu sürecin içsel bir momentidir. Demek ki, politik alanların çoğaltılması ve iktidarın tek bir noktada yoğunlaşmasının önlenmesi, toplumun gerçekten demokratik her dönüşümünün önkoşuludur. Klasik sosyalizm anlayışı, üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kalkmasının, bir tarihsel dönem boyunca deneyimlerek tüm tabiyet biçimlerinin sönmesine yol açacak bir etkiler zincirini başlatacağını varsayıyordu. Bugün böyle olmadığını biliyoruz. Örneğin cinsiyetçilik karşıtlığı ile kapitalizm karşıtlığı arasında zorunlu bağlantılar *yoktur* ve ikisi arasındaki bir birleşme ancak hegemonik bir eklemlenmenin sonucu olabilir. Bundan, bu eklemlenmenin ancak, kendi eşdeğerliksel ve üstbelirleyici etkilerini toplumun sadece belli alanlarında uygulayan ayrı mücadeleler temelinde kurulabileceği sonucu çıkar. Bu durum, klasik Jakobenizmin ve değişik sosyalist varyantlarının ima ettiği iktidar ve bilgi merkezleşmesiyle bağdaşmayan, mücadele alanlarının özerkleştirilmesini ve

politik alanların çoğaltılmasını gerektirir. Kuşkusuz her radikal demokrasi tasarısı sosyalist bir boyut içerir, çünkü pek çok tabiyet ilişkisinin kökünde bulunan kapitalist üretim ilişkilerine son vermek gereklidir; fakat sosyalizm bir radikal demokrasi tasarısının bileşenlerinden tersi geçerli değildir, yani radikal demokrasi sosyalizmin bileşeni değildir. Tam da bu nedenle, radikal ve çoğul bir demokrasi stratejisi içindeki bir öğe olarak üretim araçlarının toplumsallaştırılmasından söz edildiğinde, bunun sadece işçilerin özyönetimi anlamına gelemeyeceğinde ısrar edilmesi gerekir; çünkü söz konusu olan, ne üretileceğine, nasıl üretileceğine ve ürünlerin paylaştırılma biçimlerine ilişkin kararlara bütün öznelerin gerçek katılımıdır. Üretimin *toplumsal amaçlarla kullanımı* ancak bu koşullarda var olabilir. Konuyu işçilerin özyönetimi sorununa indirgemek, işçilerin "çıkarları"nın, onların ekolojik talepleri ya da üretici olmadıkları halde üretim düzeyinde alınan kararlardan etkilenen başka grupların taleplerini dikkate almayacakları bir tarzda kurulabileceği gerçeğini unutmaktır.[32]

Demek ki hegemonik bir politika açısından geleneksel sol perspektifin belirleyici sınırlılığı, bu perspektifin değişim faillerini, toplumsalın alanındaki etkililik düzeylerini ve ayrıcalıklı kopuş noktalarıyla momentlerini *a priori* belirlemeye çalışmasıdır. Bütün bu engeller ortak bir çekirdek halinde, dikişlenmiş bir toplum varsayımının terk edilmesinin reddi halinde bir araya gelmektedirler. Ama bu bir tarafa bırakıldığında, burada ele almamız gereken yepyeni bir

32 Burada söylediklerimizin çok farklı bir teorik sorunsala ilişkin olmaları bir yana özne konumlarının çokluğuna tekabül eden demokrasi biçimlerinin birbirlerine eklemlenmeleri gerektiği üzerine vurgu yapıyor oluşumuz, bizim yaklaşımımızı, çok önemli noktalarda kendileriyle her şeye rağmen hemfikir olduğumuz "katılımcı demokrasi" teorisyenlerinin yaklaşımlarından ayırmaktadır. "Katılımcı demokrasi" konusunda bkz. C.B. Macpherson, a.g.y., bölüm 5 ve C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge İngiltere, 1970.

dizi sorun ortaya çıkıyor. Bu sorunlar, sırayla inceleyeceğimiz üç soruda özetlenebilir: 1) Bir radikal demokrasi tasarısının kucaklaması gereken antagonizmaların *ortaya çıktıkları yüzeyleri* ve *eklemlenme biçimlerini* nasıl belirleyebiliriz? 2) Gördüğümüz gibi bütün hegemonik eklemlenmelerin karakteristiği olan eşdeğerlik etkileriyle bağdaşan bir radikal demokrasiye, çoğulculuk ne ölçüde uygundur? 3) Demokratik tasavvurun yerdeğiştirmelerinde örtük olarak bulunan mantık, *hegemonik bir tasarı* tanımlamak için ne ölçüde yeterlidir?

Birinci noktada, toplumsalın her türlü topografyasında örtük olarak bulunan önselciliğin savunulamaz olduğunun ortaya çıkmış olması gibi, antagonizmaların üzerinde oluşturulacakları yüzeyleri *a priori* tanımlamak da olanaksızdır. Dolayısıyla, belli bağlamlarda çeşitli sol politikalar tasarlanıp özgülleştirilebilirse de, Solun, *içeriği* tüm bağlamsal göndermelerden yalıtık olarak belirlenebilecek *tek* politikası diye bir şey yoktur. Bu nedenledir ki, bu *a priori* belirlemeye doğru ilerlemek için gösterilen tüm çabalar zorunlu olarak tek yanlı ve keyfi, çoğu durumda geçerlilikten yoksun çabalar olmuştur. Siyasalın anlam tekliğinin çürütülmesi –ki birleşik ve eşitsiz gelişme fenomenlerine bağlıdır–, gösterileni sol ile sağ arasındaki bir bölünme bakımından sabitleştirmenin bütün olanaklarını ortadan kaldırmaktadır. Solun, sözcüğün içinde kullanılmış olduğu bütün bağlamların altında yatan, nihaî bir içeriğini tanımlamaya çalıştığımızı düşünelim: İstisnalar göstermeyen bir içeriği hiçbir zaman bulamayız. Bütünüyle Wittgenstein'ın dil oyunlarının alanında bulunuyoruz: Elde edebileceğimiz şey olsa olsa "aile benzerlikleri" bulmaktır. Birkaç örneği inceleyelim. Son yıllarda, devletle sivil toplum arasındaki ayrım çizgisini derinleştirmek gerektiği üzerine çok söz edilmiştir. Ne var ki bu önerinin Sola, antagonizmaların ortaya çıktıkları yüzeylere

ilişkin, sınırlı sayıda durumun ötesinde genelleştirilebilecek herhangi bir teori sağlamadığını fark etmek zor değildir. Bu önerinin, bütün egemenlik biçimlerinin devlette cisimleşmiş olduğunu ima ettiği ortadadır. Fakat açıkça görülüyor ki, sivil toplum da pek çok baskı ilişkisinin ve sonuç olarak antagonizmaların ve demokratik mücadelelerin yeridir. Az ya da çok açık sonuçları olan, Althusser'in "ideolojik devlet aygıtları" analizi gibi teoriler, egemenlik alanındaki bu yerdeğiştirme fenomenlerinin düşünülebileceği bir kavramsal çerçeve yaratmaya çalışmışlardır. Feminist mücadele örneğinde devlet, sık sık cinsiyet ayrımıyla mücadele eden yasalar çıkararak, sivil topluma *karşı* bir ilerleme sağlamanın önemli aracı vazifesi görmüştür. Birçok azgelişmiş ülkede, merkezî devletin işlevlerinin genişletilmesi, toprak sahibi oligarşilerin aşırı sömürü biçimlerine karşı mücadelede bir cephe oluşturmanın aracı olmuştur. Dahası, devlet sivil toplumdan bir hendekle ayrılmış homojen bir araç [medium] değil, içinde meydana gelen hegemonik eklemlenmeler tarafından sadece görece olarak bütünleştirilmiş eşitsiz bir kollar ve işlevler dizisidir. Hepsinin ötesinde, bir dizi –örneğin meslekî ya da teknik– işlev kendilerini kısıtlamaya ve deforme etmeye çalışan iktidar merkezleriyle devletin kendi içinde antagonizma ilişkilerine girebildiği takdirde, devletin birçok demokratik antagonizmanın yeri olabileceği unutulmamalıdır. Tabii bu, hiçbir biçimde, devletle sivil toplum arasındaki bölünmenin belli durumlarda temel politik ayrım çizgisini *oluşturmayacağını* söylemek anlamına gelmez: Bu durum örneğin, Doğu Avrupa'daki ya da askerî aygıtın desteklediği bir diktatörlük olan Somozaların Nikaragua'sındaki gibi, devletin topluma zorla empoze edilen bürokratik bir tümöre dönüştürüldüğü bölgelerde geçerlidir. Her durumda, ya devleti ya da sivil toplumu demokratik antagonizmaların ortaya çıkma *yüzeyi* diye *a priori* tanımla-

mak açıkça olanaksızdır. Belli örgütlenme biçimlerinin Solun politikaları açısından pozitif karakterde mi negatif karakterde mi olduğunun nasıl belirleneceği sorulduğunda da aynı şey söylenebilir. Örneğin "parti" biçimini alalım. Politik bir kurum olarak parti, belli koşullarda, kitle hareketlerinin gelişimini engelleyen bir bürokratik billurlaşma kertesi olabilir; ama başka koşullarda, dağınık ve politik bakımdan bakir kitlelerin örgütleyicisi olabilir ve böylece demokratik mücadelelerin genişletilip derinleştirilmesi için bir araç olarak hizmet edebilir. Önemli olan nokta şudur ki, "genel olarak toplum" alanı geçerli bir politik analiz çerçevesi olarak ortadan kalkmış olduğundan, topografik kategoriler –yani, belli içeriklerin anlamını ilişkisel bir karmaşık düzen içine yerleştirilebilecek farklılıklar olarak kalıcı bir biçimde sabitleştiren kategoriler– temelinde *genel bir politika* teorisi kurmanın olanağı da ortadan kalkmıştır.

Bu analizden çıkarılacak sonuç, başka yüzeylerin üstbelirleyici etkileri tarafından sürekli olarak bozulmayan hiçbir yüzey olmadığı için ve sonuç olarak belli alanların karakteristiği olan toplumsal mantıkların başka alanlara doğru sürekli bir yerdeğiştirmesi söz konusu olduğu için, antagonizmaların ortaya çıktıkları yüzeyleri *a priori* özgülleştirmenin olanaksız olduğudur. Bu, başka şeylerin yanı sıra, demokratik devrim örneğinde işleyişini gördüğümüz "sergileme etkisi"dir. Bir demokratik mücadele, içinde geliştiği belli bir alanı özerkleştirip farklı bir politik alandaki başka mücadelelerle eşdeğerlik etkileri üretebilir. Toplumsalın bu çoğulluğu radikal bir demokrasi tasarısının bağlantılı olduğu çoğulluktur ve olanaklılığı doğrudan doğruya toplumsal faillerin merkezsizleşmiş karakterinden, bu failleri özneler olarak oluşturan söylemlerin çoğulluğundan ve bu çoğulluğun içinde meydana gelen yerdeğiştirmelerden kaynaklanır. Demokratik düşüncenin özgün biçimleri *pozitif* ve *birleşik* bir

insan doğası anlayışıyla bağlantılıydılar; o ölçüde de, bu doğanın kendi radikal özgürlük ve eşitliğinin etkilerini ifade etmek zorunda olacağı tek bir alan kurmaya eğilim gösteriyorlardı: Yurttaşlık fikriyle bağlantılı bir kamu alanı bu şekilde kuruluyordu. Kamu/özel ayrımı yurttaşların evrensel eşitliği yoluyla farklılıkların silindiği bir alan ile bu farklılıkların tüm gücüyle sürdüğü bir özel alanlar çoğulluğu arasındaki bölünmeyi oluşturuyordu. Bu noktada, demokratik devrimle bağlantılı etkiler üstbelirlenimi, kamu ile özel arasındaki ayrım çizgisine yerdeğiştirtip, toplumsal ilişkileri *politikleştirmeye*, yani, yeni eşdeğerlik mantıklarının toplumsalın farklılıksal pozitifliğini yok ettikleri alanları çoğaltmaya başlamıştır: 19. yüzyılın işçi mücadelelerinden, yüzyılımızdaki kadınların, farklı ırksal ve cinsel azınlıkların ve çeşitli marjinal grupların mücadelesine ve yeni kurumsallık karşıtı mücadelelere uzanan uzun süreçtir bu. Böylece çürütülmüş olan şey, siyasalın tek bir alanda kurulduğu fikri ve bu alanın gerçekliğidir. Tanıklık ettiğimiz şey, geçmişte bildiklerimizden çok daha radikal bir politikleşmedir; çünkü bu politikleşme, birleşik bir kamu alanının özel alana tecavüzü anlamında değil, yeni politik alanların radikal olarak çoğalması anlamında, kamu ile özel arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya yönelmektedir. Çeşitlilik ve kuruluş biçimleri ancak birleşik ve birleştirici bir öz anlamına gelen "özne" kategorisinden vazgeçtiğimiz takdirde düşünülebilecek olan, *bir özneler çoğulluğunun* ortaya çıkışıyla karşı karşıya bulunuyoruz.

Fakat siyasalın bu çoğulluğu, bildiğimiz gibi antagonizmalarm koşulu olan eşdeğerlik etkilerinden doğan birleşme ile çelişkili değil midir? Ya da başka bir deyişle, politik alanların radikal bir demokrasiye uygun düşen çoğalması ile kolektif kimliklerin eşdeğerlik mantığı temelinde kurulması arasında bir uyuşmazlık yok mudur? Burada bir kez daha,

önceki bölümde zaten değindiğimiz ve şimdi politik içerme ve etkilerini ele almamız gereken, görünüşteki özerklik/hegemonya ikiliğiyle karşılaşıyoruz. Sorunu iki perspekiften ele alalım: a) ikiliğin, kendisini dışlayıcı olarak sunabileceği *zemin* açısından ve b) bu dışlama zemininin ortaya çıkmasının olanağı ve tarihsel koşulları açısından.

Eşdeğerlik etkileriyle özerklik arasındaki bağdaşmazlığın zeminini irdelemekle işe başlayalım. Önce, eşdeğerlik mantığı. Antagonizma sadece kendisini oluşturan ikiye bölünmüş alanda değil, bu alanı daima aşan toplumsalın çoğulluğu alanında da ortaya çıktığı için, antagonizmanın iki kutbunun kimliğinin ancak kendi dışına çıkıp dışsal öğeleri hegemonize etmekle pekiştirildiğini göstermiştik. Dolayısıyla tek tek demokratik mücadelelerin güçlendirilmesi, başka mücadelelere uzanan eşdeğerlik zincirlerinin genişletilmesini gerektirir. Örneğin ırkçılık karşıtlığı, cinsiyetçilik karşıtlığı ve kapitalizm karşıtlığı arasındaki eşdeğerliksel eklemlenme, belli koşullarda bu mücadelelerin her birinin güçlenmesinin koşulu olabilecek bir hegemonik kuruluş gerektirir. Demek ki, nihaî sonuçlarını incelediğimizde, eşdeğerlik mantığı bu mücadelelerin her birinin oluşturulduğu alanların özerkliğinin ortadan kalkmasını ifade edecektir; zorunlu olarak herhangi birinin diğerlerine tâbi duruma gelmesinden dolayı değil, hepsinin, tam olarak ifade edersek, tek ve bölünmez bir mücadelenin eşdeğer simgeleri durumuna gelmiş olmasından dolayı. Böylece antagonizma, bütün dengesizlikler giderilmiş ve her bir demokratik mücadelenin oluşturulduğu alanın farklılığa dayalı özgüllüğü ortadan kaldırılmış olduğu takdirde tam saydamlık koşullarını kazanmış olacaktır. İkinci olarak, özerklik mantığı. Burada tek tek mücadeleler diğerlerine ilişkin olarak farklılığa dayalı özgüllüklerini korurlar. Her birinin oluşturulduğu politik alanlar farklıdır ve birbirleriyle ilişki kurmazlar. Ne

var ki bu *görünüşte* özgürlükçü mantığın ancak yeni bir kapanma temelinde sürdürülebileceği kolayca görülecektir. Çünkü her mücadele kendi özgüllük momentini mutlak bir kimlik ilkesine dönüştürdüğü takdirde bu mücadeleler dizisi ancak *mutlak bir farklılıklar sistemi* olarak anlaşılabilir ve bu sistem de ancak kapalı bir bütünlük olarak düşünülebilir. Yani, toplumsalın saydamlığı basitçe, bir eşdeğerlikler sisteminin teklik ve anlaşılabilirliğinden bir farklılıklar sisteminin teklik ve anlaşılabilirliğine aktarılmıştır. Fakat her iki durumda da, kategorileri yoluyla toplumu bir *bütün* olarak görmeye çalışan söylemlerle karşı karşıya kalırız. Dolayısıyla iki durumda da, bütünlük momenti bir *ufuk* olmaktan çıkıp bir *temel* durumuna gelir. Eşdeğerlik mantığı ile özerklik mantığı ancak bu rasyonel ve homojen alan içinde çelişkilidirler, çünkü toplumsal kimlikler ancak orada '*zaten* kazanılmış' ve sabit olarak sunulurlar ve dolayısıyla iki *–nihaî olarak* çelişkili– toplumsal mantık ancak orada bu *nihaî* etkilerin tam olarak gelişebileceği bir zemin bulur. Fakat bu nihaî moment tanım gereği hiçbir zaman gelmediğinden, eşdeğerlikle özerklik arasındaki uyuşmazlık ortadan kalkar. İkisinin de statüsü değişmiştir: Bunlar artık toplumsal düzenin *temelleri* değil, her *toplumsal kimliğin* oluşumuna farklı ölçülerde müdahale eden ve birbirlerinin etkilerini kısmen sınırlayan toplumsal mantıklardır. Bundan, köklü bir şekilde özgürlükçü bir politika anlayışının temel önkoşullarından birini türetebiliriz: Toplumsalın herhangi bir varsayılmış "nihaî temel"ine –entelektüel ya da politik olarak– egemen olmaktan vazgeçmek. Kaynağını temelin bilgisinden almaya çalışan her anlayış kendisini, er ya da geç, insanların özgür olmak zorunda kalmalarını gerektiren Rousseaucu paradoksla karşı karşıya bulur.

Belli kavramların statüsündeki, daha önce temel olan şeyleri toplumsal mantıklara dönüştüren bu değişiklik, de-

mokratik bir politikanın dayanacağı çeşitli boyutları anlamamızı sağlar. Hepsinden önce, "demokratik eşdeğerlik ilkesi" diyebileceğimiz şeyin anlamını ve sınırlarını kesin olarak tanımlamamızı sağlar. Bu anlamı özgülleştirebiliriz, çünkü eşitlikçi tasavvurun basit yerdeğiştirmesinin, bu yerdeğiştirmenin gerçekleştiği alan olan 'grupların kimlikleri'nde bir dönüşüm meydana getirmek için yeterli olmadığı açık hale gelir. Korporatif biçimde oluşturulmuş bir grup, eşitlik ilkesi temelinde, diğer gruplarla eşit olmasının gerekirdiğini düşündüğü hakları talep edebilir; fakat, çeşitli grupların talepleri birbirinden farklı ve birçok durumda bağdaşmaz oldukları takdirde, bu durum çeşitli demokratik talepler arasındaki gerçek bir eşdeğerliğe götürmez. Sahiplenici bireycilik sorunsalının değişik grupların kimliklerinin üretilmesinin matrisi olarak korunduğu bütün durumlarda, bu sonuç kaçınılmazdır. Bir "demokratik eşdeğerlik"in var olması için başka bir şey gereklidir: Her grubun taleplerinin diğer gruplarınkilerle eşdeğerliksel olarak eklemlendiği –Marx'ın deyişiyle, "her birinin özgür gelişiminin, hepsinin özgür gelişiminin koşulu olacağı"– bir tarzda, bu farklı grupların kimliklerini değiştiren yeni bir "ortak duyu"nun yaratılması. Yani, verili çıkarlar arasında bir "ittifak" tesis etmekle kalmayıp, bu ittifaka katılan güçlerin kimliklerini değiştirdiği ölçüde, eşdeğerlik her zaman hegemoniktir. İşçilerin çıkarlarının savunusunun kadınların, göçmenlerin ya da tüketicilerin zararına yapılmaması için, bu farklı mücadeleler arasında bir eşdeğerlik kurulması gereklidir. Ancak bu koşulda, iktidara karşı mücadeleler gerçekten demokratik hale gelir ve haklar bireyci bir sorunsal temelinde değil, diğer tâbi grupların eşitlik haklarına saygı bağlamında talep edilir. Fakat demokratik eşdeğerlik ilkesinin anlamı buysa, bu ilkenin sınırları olduğu da açıktır. Bu tam eşdeğerlik hiçbir zaman var olmaz;

bütün eşdeğerliklerin içine, toplumsalın dengesizliğinden türeyen asli bir kararsızlık işler. Her bir eşdeğerliğin kararsız olması ise, o eşdeğerliğin özerklik mantığı tarafından tamamlanmasını/sınırlanmasını gerektirir. Bu yüzden *eşitlik* talebi yeterli gelmez; radikal ve *çoğul* bir demokrasiden söz edebilmemizi sağlayan *özgürlük* talebiyle dengelenmesi gerekir. Radikal ama çoğul-olmayan bir demokrasi, eşdeğerlik mantığının sınırsız işleyişi temelinde *tek* bir eşitlik alanı oluşturan ve alanlar çoğulluğunun indirgenmez momentini tanımayan bir demokrasi olurdu. Bu alanlar ayrılığı ilkesi, özgürlük talebinin temelidir. Çoğulculuk ilkesi onun içinde yatar ve çoğul bir demokrasi tasarısı onun içinde liberalizm mantığıyla bağlantı kurabilir. Sorgulanması gereken şey liberalizmin kendisi değildir; bireyin insani potansiyellerini gerçekleştirme özgürlüğünü savunan ahlakî bir ilke olarak liberalizm bugün her zamankinden daha fazla geçerlidir. Fakat bu özgürlük boyutu her demokratik ve özgürleştirici tasarı için esas ise de, bu bizi, belli "bütünlükçü" aşırılıklara tepki olarak, safça ve basitçe "burjuva" bireyciliğinin savunusuna dönmeye itmemelidir. Gereken şey, *bir başka* bireyin, artık sahiplenici bireycilik matrisinin dışında kurulan bir bireyin üretilmesidir. Toplumdan önce gelen "doğal" haklar fikrinin –ve gerçekte, birey/toplum şeklindeki yanlış ikiliğin kendisinin– terk edilip, yerini haklar sorununu ortaya koymaya yönelik bir başka tarza bırakması gerekir. Bireysel haklar asla yalıtılmış olarak tanımlanamazlar, ancak belirli özne konumlarını niteleyen toplumsal ilişkilerin bağlamında belirlenebilirler. Sonuç olarak, bu her zaman, aynı toplumsal ilişkiye katılan diğer özneleri de göz önünde bulunduran bir haklar sorunu olacaktır. "Demokratik haklar" nosyonunun bu anlamda anlaşılması gerekir, çünkü bunlar ancak kolektif olarak kullanılabilen ve başkaları için de aynı hakların var

olmasını gerektiren haklardır. Farklı toplumsal ilişkileri oluşturan alanlar, söz konusu ilişkilerin üretim, yurttaşlık, komşuluk yahut kadın-erkek ilişkileri vb. oluşuna göre büyük ölçüde değişiklik gösterirler. Demokrasi biçimleri de çoğul olmalıdır, çünkü bunların söz konusu toplumsal alanlara uyarlanmaları gerekir – sadece bazı toplumsal alanlara uygulanabilir olduğundan, doğrudan demokrasi tek örgütlenme biçimi olamaz.

Dolayısıyla demokratik hakların uygulama alanını, "yurttaşlık"ın geleneksel dar sınırlarının ötesine geçecek şekilde genişletmek gereklidir. Demokratik hakların klasik "politika" alanından ekonominin alanına doğru genişletilmesi ise, kapitalizm karşıtı mücadelenin özgül zeminidir. Ekonominin "özel"in sahası, doğal hakların yeri olduğunu ve demokrasi kriterlerinin bu sahaya uygulanması için hiçbir neden olmadığını öne süren ekonomik liberalizm savunucularına karşı, sosyalist teori toplumsal failin sadece bir yurttaş olarak değil bir üretici olarak eşitlik ve katılım hakkını savunur. Çokuluslu şirketler çağında ekonomiden özelin sahası olarak söz etmenin anlamsız olduğunu ve dolayısıyla artık işletmelerin yönetiminde belli işçi katılımı biçimlerinin kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Dahl ve Lindblom[33] gibi çoğulcu ekolün kuramcıları tarafından da bu yönde bazı ilerlemeler sağlanmıştır. Bizim perspektifimiz ise bundan çok farklıdır, çünkü bizim sorgulamak istediğimiz şey "özel"in doğal bir sahası olabileceği fikrinin kendisidir. Kamu/özel, sivil toplum/politik toplum ayrımları sadece belli bir tipteki hegemonik eklemlenmenin sonucudurlar ve sınırları verili bir momentte var olan güç ilişkilerine göre değişir. Örneğin, yeni-muhafazakâr söylemin bugün siyasalın

33 Bkz. R. Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, New Haven ve Londra, 1982 ve C. Lindblom, *Politics and Markets*, New York, 1977.

sahasını kısıtlamaya ve son birkaç on yılda farklı demokratik mücadelelerin etkisiyle zayıflamış olan özelin sahasını yeniden güçlendirmeye çabaladığı açıktır.

Eşdeğerlikle özerklik arasındaki karşılıklı ve zorunlu sınırlamalara ilişkin tartışmamızı bu noktada tekrar ele alalım. Politik alanların çoğulluğu anlayışı eşdeğerlik mantığı ile ancak kapalı bir sistemin varsayılması halinde bağdaşmaz. Ama bu varsayım terk edildiğinde, alanların çoğalmasından ve toplumsalın nihaî belirlenmemişliğinden, kendisini bir bütün diye anlamlandıran –ve dolayısıyla düşünen– bir toplumun olanaksızlığını ya da bu bütünleştirme momenti ile radikal bir demokrasi tasarısının bağdaşmazlığını türetmek mümkün değildir. Eşdeğerlik etkileri taşıyan bir politik alanın kuruluşu, demokratik mücadeleyle bağdaşmaz olmamak bir yana, birçok durumda onun bir gereğidir. Örneğin yeni-muhafazakâr saldırı karşısında bir demokratik eşdeğerlikler zincirinin kurulması, bugünkü koşullarda Solun hegemonya mücadelesinin koşullarından biridir. Dolayısıyla bağdaşmazlık bir toplumsal mantık olarak eşdeğerlikte yatmaz. Bu bağdaşmazlık ancak, bu eşdeğerlikler alanının diğerleri arasında *bir* politik alan olarak görülmekten çıkıp, bütün diğer alanları kendisine tâbi kılan ve örgütleyen merkez olarak görülmeye başladığı momentten doğar. Yani, yalnızca toplumsalın belli bir düzeyinde eşdeğerliklerin kurulmasının değil, bu düzeyin diğer düzeyleri kendi içindeki farklılık momentlerine indirgeyen bir birleştirici ilkeye dönüşmesinin de söz konusu olduğu durumda ortaya çıkar. Demek ki, paradoksal olarak, tam da farklılıkların demokratik bozulmasının ve açıklık mantığının, bugünkü toplumlarda, geçmiştekilerden çok daha radikal bir kapanmayı olanaklı hale getirdiğini görüyoruz: Geleneksel farklılık sistemlerinin direnişi kırıldığı ve belirlenmemişlik muğlaklık giderek daha fazla toplum öğesini "yüzer-gezer

gösterenler"e dönüştürdüğü ölçüde, özerklik mantığını köklü bir şekilde bertaraf eden ve toplum yapısının bütününü kendi çevresinde yeniden kuran bir merkez tesis etme girişiminde bulunmanın olanağı doğmaktadır. 19. yüzyılda gerçekleşen bütün radikal demokrasi girişimlerinin sınırları toplumsal ilişkilerin geniş alanları içindeki eski tabiyet biçimlerinin sürmesinde ortaya çıkmışsa, bugünkü örnekte bu sınırların bizzat demokrasinin zemininde ortaya çıkan yeni bir olanak tarafından verildiği söyleneilir: totaliter rejim mantığı.

Claude Lefort, simgesel düzeyde derin bir değişim varsayan yeni bir zemin olarak "demokratik devrim"in, nasıl toplumsalın yeni bir kuruluş biçimini ifade ettiğini göstermiştir. Teolojik-politik bir mantığa göre örgütlenmiş önceki toplumlarda iktidar, Tanrının –yani en üstün adaletin ve en üstün aklın– temsilcisi olan hükümdarın kişiliğinde birleşmişti. Toplum, kendisini oluşturan organların hiyerarşisi mutlak düzen ilkesine dayandığı bir yapı olarak düşünülüyordu. Lefort'a göre, demokratik toplumun getirdiği radikal farklılık, iktidarın yerinin boş bir alan durumuna gelmesi, yani aşkın bir garantöre yapılan göndermelerin ve bununla birlikte de toplumun aslî birliğinin temsiliyetinin [representation] sona ermesidir. Bunun sonucunda iktidar, bilgi ve hukuk arasında bir yarılma meydana gelir ve bunların temelleri artık garanti edilmez olur. Böylece, sonu gelmez bir sorgulama süreci mümkün hale gelir: "Sabitleştirilebilecek, direktifleri itiraz konusu olmayan ya da temelleri sorgulanamayacak hiçbir hukuk yoktur; özetle, artık bir toplum merkezinin temsiliyetinden söz edilemez: Birlik artık toplumsal bölünmeyi silemez. Demokrasi, halkın hükümdar ilan edileceği, fakat bu halkın kimliğinin hiçbir zaman kesin olarak verili olmayıp gizli kalacağı, ele geçirilemeyecek ya da kontrol edilemeyecek bir toplumun deneyimini

başlatır."[34] Lefort'a göre, demokrasinin iktidar, hukuk ve bilgi yerleri arasında dağıttığı birliği yeniden oluşturma çabasından ibaret olan totaliter rejimin ortaya çıkmasının olanağı bu bağlamda anlaşılmalıdır. Toplum-dışı güçlere yapılan bütün göndermeler demokratik devrim yoluyla ortadan kaldırılınca, kendisini bütün olarak sunan ve hukuk ilkesiyle bilgi ilkesini tek başına kendisinden türeten saf toplumsal bir iktidar ortaya çıkabilir. Totaliter rejimle birlikte, iktidar, boş bir yeri ifade etmek yerine, kendisini, *bütünsel* bir halkın temsilcisi olduğunu varsayan bir organ niteliğinde maddîleştirmeye çalışır. Demokrasi mantığının görülebilir duruma getirdiği toplumsal bölünme, halkın birliğini sağlama bahanesiyle reddedilir. Bu reddediş totaliter rejim mantığının merkezini oluşturur ve ikili bir hareket içinde gerçekleştirilir: "Devlet ile toplum arasındaki bölünmenin işaretlerinin iptali ve toplumun içsel bölünmesinin işaretlerinin iptali. Bu ikisi, politik toplumun kuruluşunu yöneten kerteler farklılaşmasının iptalini ifade eder. Artık ne hukukun ne de bilginin iktidardan ayrı nihaî kriterleri vardır."[35]

Kendi sorunsalımızın ışığında incelersek, bu analizleri bizim hegemonik pratikler alanı dediğimiz şeye bağlamak olanaklıdır. Artık aşkın bir düzenden kaynaklanan garantili temeller olmadığından, iktidar, hukuk ve bilgiyi birbirine bağlayan bir merkez de artık olmadığından, belli politik alanları hegemonik eklemlenmeler yoluyla birleştirmek olanaklı ve gerekli hale gelir. Fakat artık üstün bir garantör olmadığından, bu eklemlenmeler her zaman kısmi ve muhalefete açık olacaklardır. Nihaî bir dikiş oluşturmak ve demokrasi mantığının tesis ettiği toplumsalın radikal açıklığını reddetmek için gösterilen her çaba, Lefort'un "totaliter

34 C. Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, 1981, s. 173.

35 A.g.y., s. 100.

rejim" olarak adlandırdığı şeye, yani, toplumun bütünüyle bilinip yönetilebileceği bir çıkış noktasının tesisinden ibaret bir siyasal kuruluş mantığına götürür. Bunun bir toplumsal örgütlenme tipi olmayıp bir *politik mantık* olduğunu kanıtlayan, özgül bir politik yönelime isnat edilememesidir: Totaliter rejim, bütün antagonizmaların giderilip toplumun tamamen saydam duruma getirilebileceğini düşünen "sol"un bir politikasının sonucunda da ortaya çıkabilir, faşizm örneğinde olduğu gibi toplumsal düzenin devlet tarafından kurulan hiyerarşiler içinde otoriter bir şekilde sabitleştirilmesinin sonucunda da ortaya çıkabilir. Fakat her iki durumda da devlet kendisini, ister proletarya ister ulus adına olsun, toplumsal düzenin gerçeğinin tek sahibi statüsüne yükseltir ve bütün toplumsal kanalları kontrol etmeye çalışır. Bu, demokrasinin ortaya çıkardığı radikal belirlenmemişliğe karşı, mutlak bir merkezi tekrar empoze etme ve birliği yeniden oluşturacak olan kapanmayı tekrar tesis etme yönünde bir çaba gerektirir.

Ne var ki, demokrasiyi tehdit eden tehlikelerden birinin antagonizmaların aslî karakterinin ötesine geçmek ve birliği yeniden kurmak için çoğulluğu reddetme şeklindeki totaliter çaba olduğuna hiçbir kuşku yoksa da, simetrik olarak karşıt bir tehlike daha vardır: bu birliğe hiçbir gönderme yapılmaması. Zira, olanaksız olsa da bu birlik, toplumsal ilişkiler arasında eklemlenme olmadığı durumda, toplumsalın çöküşünü önlemek ve bir ortak referans noktası sağlamak için gerekli bir ufuk olarak kalır. Simgesel çatının parçalanmasının neden olduğu, toplumsal örgünün bu çözülüşü, siyasalın ortadan kalkmasının diğer bir biçimidir. Otoriter bir biçimde değişmez eklemlenmeler empoze eden totalitarizm tehlikesine karşıt olarak burada sorun, farklı toplumsal özneler için ortak anlamların saptanmasını sağlayan eklemlenmelerin yokluğudur. Tam özdeşlik mantığı ile

saf farklılık mantığı arasında yer alan demokrasi deneyimi, toplumsal mantıkların çokluğunun, bunların eklenmeleri gereğiyle birlikte kabul edilmesine karşılık gelmelidir. Fakat bu eklemlenmenin sürekli olarak yeniden yaratılması ve yeniden tartışılması gerekir; nihaî bir dengenin sağlanabileceği hiçbir nokta yoktur.

Bu bizi üçüncü sorumuza, demokratik mantık ile hegemonik tasarı arasındaki ilişki sorununa getirir. Şimdiye kadar söylediğimiz her şeyden, herhangi bir hegemonik tasarının formüle edilmesi için demokrasi mantığının yeterli olamayacağı açığa çıkmaktadır. Çünkü demokrasi mantığı, eşitlikçi tasavvurun gittikçe daha geniş toplumsal ilişkilere doğru eşdeğerliksel yerdeğiştirmesinden ibarettir, yani yalnızca, tabiyet ilişkilerinin ve eşitsizliklerin ortadan kaldırılması mantığıdır. Demokrasi mantığı toplumsalın pozitifliğinin bir mantığı değildir ve dolayısıyla, çevresinde toplumsal örgünün yeniden-oluşturulabileceği bir düğüm noktası tesis etmeye yetenekli değildir. Fakat demokrasi mantığının bozucu momenti ile toplumsalın kuruluşunun pozitif momenti artık kendilerini tek bir sürecin cephelerine ve ters taraflarına dönüştüren herhangi bir antropolojik temel tarafından birleştirilmiyorlarsa, bundan açıkça, bu ikisi arasındaki mümkün her birleşmenin olumsal olduğu ve dolayısıyla bu birleşmenin kendisinin bir eklemlenme sürecinin sonucu olduğu çıkar. Böyle olduğu için de, hiçbir hegemonik tasarı yalnızca demokratik bir mantığa dayanamaz, toplumsalın pozitif örgütlenişi yönünde bir dizi öneriyi de içermelidir. Tâbi bir grubun talepleri, belli toplum alanlarının yeniden-yapılınışım hedefleyen ve yaşama şansı olan herhangi bir tasarıya bağlanmaksızın, belli bir düzeni bozan negatif talepler olarak saf bir biçimde sunuldukları takdirde, bu taleplerin hegemonik bir tarzda işleme kapasiteleri baştan itibaren engellenmiş olur. Bu, "muhalefet stratejisi"

ve "yeni bir düzenin kurulması stratejisi" diyebileceğimiz şeyler arasındaki farktır. Birinci stratejide egemen öğe, belli bir toplumsal ya da politik düzenin olumsuzlanmasıdır; fakat bu negatiflik öğesine, toplumsal örgünün farklı ve pozitif yeniden-kuruluşunu içeren bir sürecin dayanması gereken değişik düğüm noktaları tesis etme yönünde gerçek çaba eşlik etmez, dolayısıyla bu strateji marjinalliğe mahkûmdur. İster ideolojik ister korporatif olsun, "getto politikası"nın farklı versiyonlarında durum budur. Bunun tersine, yeni bir düzenin kurulması stratejisinde toplumsal pozitiflik öğesi egemendir; fakat tam da böyle olması, bu strateji ile bozucu demokrasi mantığı arasında kararsız bir denge ve sürekli bir gerilim yaratır. Hegemonya durumu, çeşitli demokratik taleplerin eklemlenmesi ile toplumsalın pozitifliğinin yönetilmesi arasında en büyük bütünleşmenin sağlandığı durumdur – toplumsal negatifliğin bütün kararlı farklılık sistemlerinin dağılmasına yol açtığı karşıt durum ise organik krize tekabül eder. Bu, Sol için bir alternatif olarak radikal bir demokrasi tasarısından hangi anlamda söz edebileceğimizi görmemizi sağlar. Bu tasarı, bir dizi sistem-karşıtı talebin marjinal konumlardan yola çıkılarak öne sürülmesinden ibaret olamaz; tersine, kendisini, demokratik devrimin geniş bir dizi alan içinde en ileri noktalara götürülmesi ile bu alanların tâbi gruplar açısından pozitif yeniden-kurulma ve hegemonik yönlendirilme kapasitesi arasında bir denge noktası arayışına dayandırması gerekir.

Dolayısıyla her hegemonik konum kararsız bir dengeye dayanır: Kuruluşu negatiflikten yola çıkar, fakat ancak toplumsalın pozitifliğini oluşturmayı başardığı ölçüde yerleşiklik kazanır. Bu iki moment teorik olarak eklemlenmiş değildir: Bunlar farklı politik konjonktürlerin özgüllüğünü oluşturan çelişkili bir gerilimin alanını kabaca belirtirler. (Gördüğümüz gibi, birbirlerinin etkilerini karşılıklı sınırlayarak

var olan farklı ve çelişkili iki toplumsal mantığın bir arada bulunması mantıksal bir bakış açısından tamamen olanaklı olduğu için, bu iki momentin çelişkili karakteri bizim argümanımızda bir çelişki olduğunu göstermez.) Fakat bu toplumsal mantıklar çoğulluğu ortada bir gerilim olduğunu gösterdiği gibi, bu mantıkların oluşturulacakları alanların çoğulluğunu da gerektirir. Yeni bir düzenin kurulması stratejisinde, toplumsal pozitiflik içinde yapılması olanaklı değişiklikler sadece bu stratejiyi uygulayan güçlerin demokratiklik derecesine değil, başka mantıkların tayin ettiği bir dizi yapısal sınırlamaya da –devlet aygıtları düzeyinde, ekonomide, vb.– bağlıdır. Burada, bu yapısal sınırlamaları oluşturan alanlar çoğulluğunu göz ardı etmeye çalışan ütopyacılığın ve siyasalın geleneksel alanı içinden gerçekleştirilmesi olanaklı değişikliklerin sınırlı karakteri yüzünden bu geleneksel alanı bir tarafa bırakan apolitizmin çeşitli biçimlerine düşmemek önemlidir. Öte yandan, siyasalın alanını toplumsal pozitifliğin yönetilmesiyle sınırlamaya çalışmamak ve içinde bulunulan anın ötesine giden bütün negatif yükleri göz ardı ederek sadece o anda gerçekleştirilmesi olanaklı değişiklikleri kabul etmemek de büyük önem taşır. Örneğin son yıllarda, "politikanın dünyevîleştirilmesi" gerektiği üzerine çok söz edilmiştir. Bundan "Parti" [*"the* Party"], "Sınıf" [*"the* Class"] ya da "Devrim" [*"the* Revolution"] tipinde mutlak kategorilerle ilerleyen geleneksel Solun özcülüğünün bir eleştirisi anlaşılıyorsa, buna itiraz edilemez. Fakat çoğu zaman, bu "dünyevîleştirme" çok farklı bir şeyi ifade etmiştir: siyasalın alanından ütopyanın tamamen atılması. Oysa "ütopya" olmadan, bir düzeni onu tehdit etmeye muktedir olduğumuz noktanın ötesinde olumsuzlama olanağı olmadan, radikal bir tasavvur –ister demokratik ister başka bir tipte olsun– oluşturmamız mümkün değildir. Belli bir toplumsal düzeni topluca negatiflik olarak ifa-

de eden bir simgesel anlamlar dizisi olarak bu tasavvurun varlığı, bütün sol düşüncenin oluşumu için kesinlikle esastır. Hegemonik politika biçimlerinin her zaman bu tasavvur ile toplumsal pozitifliğin yönetilmesi arasında kararsız bir denge gerektirdiğini zaten göstermiştik; bunun yanında, saydam bir toplumun olanaksızlığının sergilendiği biçimlerden biri olan bu gerilimin onaylanması ve savunulması da gerekir. Her radikal demokratik politikanın, totaliter İdeal Kent miti ile hiçbir tasarısı olmayan reformistlerin pozitivist pragmatizminin temsil ettiği iki uç noktadan kaçınması gerekir.

Toplumsala esas olarak tamamlanmamış ve kararsız karakterini veren bu gerilim ve açıklık momenti, her radikal demokrasi tasarısının kurumlaştırmayı amaçlaması gereken şeydir. Demokratik bir toplumu karakterize eden kurumsal çeşitlilik ve karmaşıklık, karmaşık bir bürokratik sisteme uygun düşen işlev çeşitlenmesinden çok farklı bir tarzda kavranmalıdır. Bunların ikincisinde sorun her zaman toplumsalın pozitiflik olarak yönetilmesi sorunudur ve dolayısıyla tüm çeşitlenmeler, alanların ve işlevlerin dizisine egemen olan bir rasyonellik içinde yer alır. Hegel'in evrensel bir sınıf olarak bürokrasi anlayışı bu perspektifin mükemmel teorik billurlaşmasıdır. Bu görüş, toplumsalın içindeki düzeyler çeşitlenmesinin –işlevselci, yapısalcı ya da benzeri herhangi bir başka perspektif izlenerek– bu düzeylere egemen olan ve anlamlarını veren anlaşılabilir bir bütünlüğün kurucu momentleri olarak kavranmasına bağlandığı ölçüde, sosyolojik düzleme aktarılmıştır. Oysa radikal bir demokrasiye uygun düşen çoğulculukta, bu çeşitli öğelerin ve düzeylerin her biri artık kendisini aşan bir bütünlüğün ifadesi olmadığından, çeşitlenme bir çeşitliliğe dönüştürülmüştür. Alanların çoğalması ve buna eşlik eden kurumsal çeşitlenme artık rasyonel bir işlevler açılımından ibaret de-

ğildir, tüm değişimin rasyonel ilkesini oluşturan gizli bir mantığa itaat etmez, bunun tam karşıtını ifade eder: Bu çeşitliliğin ve çoğulluğun indirgenmez karakteri yoluyla toplum kendi olanaksızlığının imgesini ve yönetimini tesis eder. Uzlaşım, bütün düzenlemelerin kararsız karakteri, antagonizma başta gelen olgulardır ve pozitiflik momenti ile onun yönetimi ancak bu istikrarsızlık içinde yer bulur. Dolayısıyla bir radikal demokrasi tasarısının ortaya konulması, rasyonel ve saydam bir toplum mitinin gittikçe daha fazla toplumsalın kenarına çekilmeye zorlanması demektir. Bu toplum bir "olmayan-yer", kendi olanaksızlığının simgesi haline gelir.

Fakat tam da bu nedenle, Solun birleşik bir söylemi olması da artık mümkün değildir. Değişik özne konumları, değişik antagonizmalar ve kopuş noktaları bir çeşitlenme değil bir çeşitlilik oluşturuyorlarsa, bunların tek bir söylem tarafından kucaklanabilecekleri ve açıklanabilecekleri bir noktaya geri götürülemeyecekleri açıktır. Söylemsel süreksizlik esas ve birincil hale gelir. Radikal demokrasinin söylemi artık evrenselin söylemi değildir; "evrensel" sınıf ve öznelerin içinden konuştukları epistemolojik yuva bütünüyle ortadan kalkmıştır ve onun yerini her biri kendi indirgenemez söylemsel kimliğini kuran seslerin polifonisi almıştır. Bu nokta belirleyicidir: Evrenselin söylemini ve onun ancak az sayıda öznenin ulaşabileceği "doğru"ya ayrıcalıklı bir yaklaşma noktasının var olduğu şeklindeki örtük varsayımını terk etmeden, hiçbir radikal ve çoğul demokrasi mümkün değildir. Politik terimlerle bu, antagonizmaların ortaya çıktığı *a priori* ayrıcalıklı yüzeyler olmadığı gibi, radikal demokrasi programının mücadele alanı olarak görmeyip *a priori* dışlaması gereken söylemsel bölgeler de olmadığı anlamına gelir. Hukuksal kurumlar, eğitim sistemi, emek ilişkileri, marjinal tabakaların direnişinin söylemleri,

özgün ve indirgenmez toplumsal protesto biçimleri yaratırlar ve böylece radikal demokrasi programının dayandırılması gereken söylemsel karmaşıklık ve zenginliğe katkıda bulunurlar. Klasik sosyalizm söylemi bundan çok farklı bir tarzdaydı: Belli toplumsal kategorileri politik ve epistemolojik ayrıcalıklarla donatan, evrenselin bir söylemiydi; toplumsalın içindeki farklı etkililik düzeylerine ilişkin *a priori* bir söylemdi ve böyle olmakla da, üzerinde işlemeyi olanaklı ve meşru saydığı söylemsel yüzeylerin alanını kısıtlıyordu; son olarak, tarihsel değişimlerin harekete geçirildikleri ayrıcalıklı noktalara ilişkin bir söylemdi: Devrim, Genel Grev ya da kısmi ilerlemelerin birikici ve geriye dönüşsüz karakterinin birleştirici bir kategorisi olarak "evrim". Söylediğimiz gibi, her radikal demokrasi tasarısı zorunlu olarak sosyalist boyutu –yani kapitalist üretim ilişkilerinin ortadan kaldırılmasını– içerir; fakat bunu diğer eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasının zorunlu olarak izleyeceği fikrini reddeder. Sonuç olarak farklı söylemlerin ve mücadelelerin merkezsizleşmesi ve özerkliği, bunların kendilerini ortaya koyabilecekleri ve geliştirebilecekleri bir alanlar çoğulluğunun kurulması ve antagonizmaların çoğalması, klasik sosyalizm idealinin –kuşkusuz genişletilmesi ve yeniden formüle edilmesi gereken– çeşitli hedeflerine ulaşabilmesinin olmazsa olmaz koşullarıdır. Ve bu sayfalarda bolca tartıştığımız gibi, bu alanlar çoğulluğu, belli düzeylerdeki etkilerinin üstbelirlenimini ve sonuçta bunlar arasında ortaya çıkan hegemonik eklemlenmeyi reddetmez, tersine gerektirir.

Vardığımız sonucu ortaya koyalım: Bu kitap hegemonya kavramının, bu kavram içinde örtük olarak bulunan toplumsalın yeni mantığının ve Lenin'den Gramsci'ye kadar bu kavramın radikal politik ve teorik potansiyelinin anlaşılmasını engellemiş olan "epistemolojik engeller"in geçirdiği değişimler etrafında kurulmuştur. Bu potansiyel ancak top-

lumsalın açık, dikişsiz karakteri bütünüyle kabul edildiği zaman, bütünün ve öğelerin özcülüğü reddedildiği zaman açıkça görülebilir hale gelir ve "hegemonya" ancak o zaman sol politik analiz için temel bir araç olmaya başlayabilir. Bu koşullar başlangıçta bizim "demokratik devrim" dediğimiz şeyin alanında doğmuşlardır, fakat bütün yapı-ayrıştırıcı etkileriyle ancak bir radikal demokrasi tasarısı içinde ya da başka bir deyişle, "toplumsalın özü" tarzında herhangi bir dogmatik postulasyonuna değil, tersine bütün "öz"lerin olumsallığının ve muğlaklığının öne sürülmesine ve toplumsal bölünme ve antagonizmanın kurucu karakterine dayandırılan bir politika biçimi içinde en üst düzeye çıkarlar. Ancak kendi temel olma özelliğini olumsuzlayarak yaşayan bir "zemin"in; ancak düzensizliğin kısmi bir sınırlanışı olarak var olan bir "düzen"in; ancak anlamsızlık karşısında fazlalık ve paradoks olarak kurulan bir "anlam"ın onaylanması –başka bir deyişle, kurallar ve oyuncular hiçbir zaman bütünüyle açık seçik olmadığı için asla "sıfır-toplam" oyununa dönüşmeyen bir oyunun sahası– olarak siyasalın alanı. Kavrama sığmayan bu oyunun hiç değilse bir adı var: hegemonya.

KAYNAKÇA

Aglietta, M., *A Theory of Capitalist Regulation*, Londra: Verso, 1979.

Alexander, S., "Women, Class and Sexual Difference", *History Workshop* 17, İlkbahar 1984.

Althusser L.,, *For Marx*, Allen Lane – Penguin Press, Londra, 1969. (*Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yay., 2002).

Anderson, P, "The Antinomies of Antonio Gramsci", *New Left Review* 100, Kasım 1976/Ocak 1977.

Arendt, H. *On Revolution*, Londra: Penguin, 1973.

Badaloni, N., *Il marxismo de Gramsci*, Einaudi, Torino, 1975.

Balibar, E., "Sur la dialectique historique: Quelques remarques critiques à propos de *Lire le Capital*", *Cing etudes du materialisme historique*, F. Maspéro, Paris, 1984.

Baudrillard, J., *Le système des objects*, Paris: Gallimard, 1968.

Bauer, O., "Was ist Austro-Marxismus", *Arbeiter-Zeitung*, 3/11/1927.

Bell, D., "On Meritocracy and Equality", *The Public Interest*, Sonbahar 1972..

Benveniste, E., *Problems in General Linguistics*, Miami: Coral Gables: University of Miami Press, 1971. (*Genel Dilbilim Sorunları*, çev. Erdim Öztokat, İşbankası Yay., 1995).

Benoist, A. de, *Les Idées à l'endroit*, Paris: Editions Libres/Hallier, 1979.

Berger, S. ve M. Piore, *Dualism and Discontinuity in Industrial Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Bernstein, E., *Evolutionary Socialism*, New York: Norton, 1978.

Bernstein, E., *Die heutige Sozialdemokratie in Theorie und Praxis Eine Antwort auf e. Artikelserie d. Köln. Zeitung: "Die heutige Sozialdemokratie"*, Münih: Birk, 1914.

Benvenuti, N., *Partito e Sindicati in Germania (1880-1914)*, Milano, 1981.

Bowles, S. ve H. Gintis, "The Crisis of Liberal Democratic Capitalism", *Politics and Society*, c. 2, no. 1 (1982).

Brewster, P, "Fetishism in Capital and Reading Capital", *Economy and Society*, 1976, c. 5, no. 3.

Brossât, A., *Aux origines de la revolution permanente: la pensée politique du jeune Trotsky*, Paris: Maspero, 1974.

Brown B. ve M. Cousins, "The linguistici fault: the case of Foucault's archaeology" *Economy and Society*, Ağustos, 1980, c. 9, no. 3.

Burawoy, M., "Terrains of Contest: Factory and State under Capitalism and Socialism", *Socialist Review*, no. 58.

Calhoun, C., *The Question of Class Struggle*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Campbell, B., *Wigan Pier Revisited: Poverty and Politics in the '80s*, Londra: Virago Press Limited, 1984.

Castells, M., *La question urbaine*, Paris: Maspero, 1972.

Charzat, M., *Georges Sorel et la revolution au XXe siècle*, Paris: Hachette, 1977.

Certeau, M. de, *L'invention du quotidien*, Paris: Union Générale d'editions, 1980, c. 1,

Cohen, J.L., *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

Colletti L., *Tramonto dell'ideologia'*, Roma: Laterza, 1980.

Colletti, L., *From Rousseau to Lenin*, Londra: NLB, 1972.

Colletti, L., "Marxism and the Dialectic", *New Left Review*, Eylül/Ekim 1975, no. 93, s. 3-29.

Coriat, B., *L'atelier et le chronomètre*, Paris: Christian Bourgeois, 1979.

Cutler, A. ve diğer, *Marx's Capital and Capitalism Today*, Londra: Routledge and Kegan Paul, 1977, 2 cilt.

Dahl, R., *Dilemmas of Pluralist Democracy*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1982.

Davis, M., "Why the US Working Class is Different", *New Left Review* 123, Eylül-Ekim 1980.

Derrida, J., *Writing and Difference*, Londra: Routledge, 1978

Descartes, R., "Discourse on Method", *Philosophical Works*, çev. E S. Haldane and G.T.R. Ross, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, c. 1.

Dreyfus, H.L. ve P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Edgley, R., "Dialectic: the Contradictions of Colletti", *Critique*, 1977, no. 7.

Edwards, R., *Contested Terrain: the Transformation of the Workplace in the Twentieth Century*, New York: Basic Books, 1979.

Elster, J., *Logic and Society: Contradictions and Possible Worlds*, Chichester: Wiley, 1978.

Ferrero, G., *L'Europa giovane. Studi e viaggi nei paesi del Nord*, Milano: Sonzogno, 1897.

Foucault, M., *Archaeology of Knowledge*, Londra: Routledge, 1972.

Foucault, M., *The Order of Things*, Londra: Tavistock Publications, 1970.

Friedman, A.L., *Industry & Labour. Class Struggle at Work and Monopoly Capitalism*, Londra: MacMillan, 1977.

Furet, F. *Penser la Revolution Française*, Paris: Editions Gallimard, 1978.

Gadet G. ve M. Pecheux, *La langue introuvable*, Paris: Maspeero, 1981.

Gadet, G., "La double faille", *Actes du Colloque de Sociololinguistique de Rouen*, 1978.

Gaudemar, Jean P. de, *L'ordre et la production. Naissance et formes de la discipline d'usine*, Paris: Dunod, 1982.

Gay, P., *The Dilemma of Democratic Socialism: Eduard Bernstein's Challenge to Marx*, Londra: Collier Books, 1962.

Geras, N., *The Legacy of Rosa Luxemburg*, Londra: NLB, 1976.

Giovanni, B. de, "Lenin and Gramsci: State, Politics and Party", C. Mouffe, ed., *Gramsci and Marxist Theory*, Londra: Routledge, 1979.

Gordon, D. ve diğer, *Segmented Work, Divided Workers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

A. Gorz, *Adieux au prolétariat*, Paris: Galilee, 1980.

Gramsci, A., "Notes on the Southern Question", *Selection from Political Writings, 1921-26*, Q. Hoare ed. ve çev., Londra: Lawrence and Wishart, 1978.

Gramsci, A., *Quaderni dal Carcere*, V. Gerratana, ed., Torino: Einaudi, 1975.

Hall, S. ve M. Jacques, ed., *The Politics of Thatcherism*, Londra: Lawrence and Wishart, 1983.

Hayek, F., *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Hayek, F., *The Road to Serfdom*, Londra: Routledge, 1944.

Hayek, F., *Law, Legislation and Liberty*, c. 2, Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Hindess, B. ve P. Hirst, *Pre-capitalist Modes of Production*, Londra: Routledge and K. Paul, 1975.

Hindess, B. ve P. Hirst, *Mode of Production and Social Formation*, Londra: Routledge and K. Paul, 1977.

Hirst, P. ve P.Wooley, *Social Relations and Human Attributes*, Londra: Tavistock Publications, 1982.

Hirst, P, "Althusser and the Theory of Ideology", *Economy and Society*, 1976, c. 5, no. 4.

Hunter, A., "The Ideology of the New Right", *Crisis in the Public Sector - A Reader*, New York: Monthly Review Press, 1981.

Huntington, S., "The Democratic Distemper", *The American Commonwealth*, N. Glazer ve I. Kristol, ed., New York: Basic Books, 1976.

Jessop, B., *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*, Oxford: Blackwell, 1982.

Jones, G. S., "Rethinking Chartism", *Languages of Class*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Juillard, J., *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Paris: Editions du Seuil, 1971.

Labriola, A., "In memoria del Manifesto dei Comunisti", *Del materialismo storico*, 1896.

Labriola, A., *Saggi sul materialismo storico*, Roma: Editori Riuniti, 1968.

Laclau, E., *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra: NLB, 1977.

Laclau, E., "Togliatti ant Politics", *Politics and Power 2*, Londra: Routledge and K. Paul, 1980.

Laclau, E., "Populist Rupture and Discourse", *Screen Education*, İlkbahar 1980.

Lenin, V. I., *Collected Works*, c. 23. (*Uzaktan Mektuplar*, Ürün Yay., Haziran 1975)

Lindblom, C., *Politics and Markets*, New York: Basic Books, 1977.

Lefort, C., *L'invention democratique*, Paris: Fayard, 1981.

Löwy, M., *The politics of Combined and Uneven Development*, Londra: Verso, 1981.

Luxemburg, R., *The Mass Strike, The Political Party and the Trade Unions*, Londra: Merlin Pres, (tarihsiz).

Macpherson, C.B., *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

Maggi, M., *La formazione dell'egemonia in Francia*, Bari: De Donato, 1977.

Marglin, S., "What do Bosses Do?", *Review of Radical Political Economics*, c. 6, no. 2, 1974.

Marramao, G., ed. *Austro-marxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, Milano, 1977.

Miller J.A., "Suture elemets of the logic of the signifier", *Screen*, Kış 1977/78, c. 18, no. 4, s. 24-34.

Milner, J.C., *L'amour de la langue*, Paris: Seuil, 1978.

Mouffe, C., "Hegemony and the Integral State in Gramsci: Towards a New Concept of Politics", *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties*, G. Bridges ve R. Brunt, ed., Londra: Lawrence and Wishart, 1981.

Mouffe, C., "The Sex/Gender System and the Discursive Construction of Women's

Subordination"; *Rethinking Ideology: A Marxist Debate*, S. Hänінen ve L. Paldan, ed., Berlin: Intl General, 1983.

Normand, C., "L'arbitraire du signe comme phénomène de déplacement", *Dialectiques*, 1972, no. 1-2.

Nozick, R., *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

Offe, C., *Contradictions of the Welfare State*, J. Keane, ed., Londra: Hutchinson, 1984.

Paci, M., *Mercato del Lavoro e classi sociali in Italia: Ricerche sulla composizione del proletariato*, Bologna: Il Mulino, 1973.

Paggi, L., "Intellettuali, teoria e partito nel marxismo della Seconda Internazionale", *Il socialismo e gli intellettuali*, Bari: Dedalo, 1974.

Pannekoek, A., "Marxist Theory and Revolutionary Tactics", Pannekoek and Gorter's Marxism, A. Samart, ed., Londra: Pluto Press, 1978.

Paramio, L., "Por una interpretacien revisionista de la historia del movimiento obrero europeo", *En Teoria* 8/9, Madrid, 1982.

Pateman, C., *Participation and Democratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Piven, F. ve R. Coward, *Poor People's Movements*, New York: Vintage Books, 1979.

Plekhanov, G. *Fundamental Problems of Marxism*, New York: International Publishers, 1969.

Plotke, D., "The United States in Transition: Towards a New Order", *Socialist Review*, no. 54, 1980.

Poltke, D., "The Politics of Transition: The United States in Transition", *Socialist Review*, no. 55, 1981.

Poulantzas, N., *Classes in Contemporary Capitalism*, Londra: NLB, 1975.

Przeworski, A., "Proletariat into a Class. The Process of Class Formation from Karl Kautsky's The Class Struggle to Recent Controversies" *Politics and Society*, 7, 1977.

Przeworski, A., "Social Democracy as a Historical Phenomenon", *New Left Review*, no. 122, Temmuz-Ağustos 1980.

Racinero, R., *La crisi del marxismo nella revisione de fine secolo*, Bari, 1978.

Racinaro, R., "Hans Kelsen e il dibatito su democrazia e parlamentarismo negli anni Venti-Trenta", *Socialismo e Stato. Una ricerca sulla teoria politica del marxismo*, Bari: De Donato, 1978.

Rosenberg, A. *Democrazia e socialismo. Storia politica degli ultimi centocinquanti anni (1789-1937)*, Bari, 1971.

Rothbard, M.N., *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, New York: Collier Macmillan Publishers, 1973.

Rubin, G., "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex", *Towards an Anthropology of Women*, R.R. Reiter, ed., New York/Londra: Monthly Review Press, 1975.

Sabel, C., *Work and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Salvadori, M., "La socialdemocrazia tedesca e la rivoluzione russa del 1905. Il dibattito sullo sciopero di massa e sulle differenze fra Oriente e Occidente", *Storia del marxismo*, E.J. Hobsbawm vd., ed., Milano, 1979, c. 2.

Sand, S., "Lutte de classes et conscience juridique dans la pensee de Sorel", *Esprit* 3, Mart 1983.

Siriani, C., "Workers Control in the Era of World War I", *Theory and Society*, 9: 1, 1980.

Siverman, D. ve B. Torode, *The Material Word*, Londra: Routledge and K. Paul, 1980.

Sorel, G. *Reflections on Violence*, New York: Collier Books, 1961.

Sorel, G., *Saggi di critica del marxismo*, Palermo: Remo Sandron, 1903.

Steinberg, H.J., *Il socialismo tedesco da Bebel a Kautsky*, Roma: Editori Riuniti, 1979.

Steinfelds, P., *The Neo-conservatives*, New York: Simon and Schuster, 1979.

Sternhell, Z., *Ni droite ni gauche. L'ideologie fasciste en France*, Paris: Seuil, 1983.

Stone, K., "The Origins of Job Structure in the Steel Industry", *Review*, c. 6, no. 2, 1974.

Sturmthal, A., *The Tragedy of European Labour, 1918-1939*, Londra: Victor Gollancz, 1944.

Taylor, C., *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Thompson, E.P., *The Poverty of Theory and Other Essays*, Londra: Merlin Press, 1978.

Tocqueville, A. de, *De la Democratie en Amerique*, Paris: Garnier-Flammarion, 1981, c. 1.

Todorov, T., *Theories du symbole*, Paris: Seuil, 1977.

Touraine, A., *L'apres-socialisme*, Paris: B. Grasset, 1980.

Trendelenburg, A., *Logische Untersuchungen*, Hildesheim: Georg Olms, 1964 (ilk baskı 1840).

Tronti, M., *Ouvriers et capital*, Paris: Christian Bourgois, 1977.

Wicks, J., *Sex, Politics and Society*, Londra: Longmans, 1981.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, 1983.

Wright E. Olin, *Class, Crisis and the State*, Londra: New Left Books, 1978.

Zinoviev, A., *Pyatyi vsemirnyi Kongress Komunisticheskogo Internatsionala. 17 iunia – 8 iuliya 1924 g. Stenograficheskiiotchet*, Moskova-Leningrad, 1925.

Adams 190
Adler, M. 42, 63, 64, 66, 198
Aglietta, M. 247
Alexander, S. 189
Althusser, L. 11, 122, 157-160, 166, 167, 176, 185, 187, 275
Ancona, C. 121
Anderson 56, 90
Arato, A. 58
Arendt, H. 240
Axelrod, L. 90, 94

Badaloni, N. 61, 62
Badia, G. 39
Balibar E. 161, 162
Barbon, N. 175
Baudrillard, J. 251
Bauer, O. 63-66, 126
Beck, U. 18
Bell, D. 248, 254, 255
Benoist, A. de 266, 267
Benveniste, E. 170, 171, 183
Benvenuti, N. 47, 50, 51
Berger, S. 140
Bergounioux, A. 122, 129
Bergson, H. 81
Bernstein, E. 35, 66-78, 80, 123, 124, 258
Bottomore, T. 63, 64
Bowles, S. 133, 134, 248
Bömelburg, Th. 67
Braverman, H.B. 134, 135, 139, 140, 143
Brewster, B. 185
Bridges, G. 117
Brossat, A. 95
Brown, B. 171
Brunt, R. 117
Brzezinski, Z. 266
Buci-Glucksmann, Ch. 115, 122
Burawoy, M. 138

Calhoun, C. 241, 242
Campbell, B. 261
Castells, M. 248
Castoriadis, C. 134
Certeau, M. de 53
Charzat, M. 78
Clausewitz, C. von 121
Cloward, R. 250
Cohen G.A. 133
Cohen, J.L. 259
Colletti, L. 52, 69, 73, 196, 197, 199
Coriat, B. 137, 249
Cousins, M. 171
Creuzer, F. 37

Croce, B. 61, 80
Cunow, H. 70
Cutler, A. 161, 163, 165, 193, 194

Dahl, R. 282
Davis, M. 47
Déat, M. 128
Derrida, J. 13, 89, 180
Descartes, R. 27
Dimitrov, G. 109
Disraeli, B. 208
Dreyfus, H.L. 172

Edgley, R. 199
Edwards, R. 136, 139
Elster, J. 199
Engels, F. 52, 61-63, 70

Ferrero, G. 57
Feyerabend, P. 12
Foucault, M. 31, 169-172, 185, 236
Freud, S. 158, 185
Friedman, A. 140
Friedman, M. 264
Furet, F. 239, 240

Gadet, F. 182
Gaudemar, J.P. 136, 137
Gay, P. 67, 71, 72
Gentile, G. 61
Geras, N. 39
Gerratana, V. 118
Giddens, A. 18
Gintis, H. 133, 134, 248
Giovanni, B. de 115
Glazer, N. 254
Goode, P. 63, 64
Gordon, D. 139
Gorz, A. 259, 260
Gramsci, A. 8, 10, 13-16, 28, 29, 32, 35, 36, 56, 61, 68, 77, 85, 86, 90, 91, 102, 114-124, 130, 145, 146, 176, 184, 209, 214, 216-219, 233, 272, 292

Habermas, J. 16, 21
Hájek, M. 108
Hall, S. 261
Häninen, S. 189
Hayek, F. 263, 264, 265
Heath, S. 87, 88
Hegel, G.W.F. 15, 52, 63, 152-155, 157, 197, 290
Heidegger, M. 12, 185
Hilferding, R. 69
Hindess, B. 159, 161, 162, 167
Hirst, P. 159, 161, 162, 166, 167, 185
Hitler A. 232
Hoare, Q. 116
Hobbes, T. 15
Hobsbawm, E.J. 7, 36, 55, 58, 65, 78, 108
Höchberg, K. 67
Hölderlin, F. 153
Hunter, A. 261
Huntington, S. 254
Hussein, A. 161
Husserl, E.G.A. 9, 169

Ipola, E. de 200

Jacques, M. 261
Jeanne d'Arc 213
Jessop, B. 221
Juillard, J. 78

Kant, I. 11, 16, 63, 197
Kautsky, K. 42- 45, 47-59, 65, 67, 68, 71, 72, 75, 78, 100, 106, 111, 121, 122, 145, 255
Kelsen, H. 198
Korsch, K. 119, 122
Kristol, I. 254

Labriola, A. 48, 49, 60-63, 84, 122, 183, 255
Lacan, J. 13, 87, 181
Laclau, E. 110, 122, 200
Lagardelle, H. 48
Lefort, C. 240, 284, 285
Legien, K. 46, 47
Leibnitz, G.W. 166
Lenin, V.I. 28, 51, 59, 69, 86, 94, 98,

105-107, 115, 116, 121, 130, 214, 292
Lidtke, V.L. 74
Lindblom. C. 282
Lloyd George, D. 107
Locke, J. 263
Löwy, M. 95
Lukács, G. 119, 122
Luxemburg, R. 5, 32-41, 44, 59, 61, 72, 76, 78, 84, 112, 146, 255
Lyotard, J.-F. 16

Mach, E. 63
Macpherson, C.B. 263, 268, 273
Maggi, M. 78
Man, H. de 128, 129
Manin, B. 122, 129
Mao Tse-tung 110, 113, 121, 155, 160
Marcuse, H. 147, 248
Marglin, S. 135, 136
Marramao, G. 65
Marx, K. 39, 45, 52, 63, 65, 70, 83, 121, 133, 138, 139, 141, 157, 160, 161, 175, 205, 234, 235, 280
Masaryk, Th. 48
Matthias, E. 55
Maurras, Ch. 85
Merleau-Ponty, M. 174
Mill, J.S. 263
Miller, J.A. 87
Millerand, A. 82
Milner, J,C, 182
Minson J. 190
Monod, J. 52
Mouffe, Ch. 115, 117. 189
Mussolini, B. 10, 232
Müller, H. 127

Nietzsche, F. 81, 185
Normand, C. 182
Nozick, R. 265

Offe, C. 249, 250
Paci, M. 140
Paggi, L. 42, 68
Paldan L. 189
Pannekoek, A. 37
Panzieri, R. 137
Paola, G. de 78, 84
Paramio, L. 242
Pareto, V. 84
Pateman, C. 273
Pêcheux, M. 182
Pelloutier, F. 78
Piore, M. 140
Piven, F. 250
Plekhanov, G. 49, 57-59, 62, 73, 78, 90, 91, 94, 95
Plotke, D. 261
Pokrovsky, M.N. 96, 97
Popper, K. 12, 199
Poulantzas, N. 139, 141, 143, 222
Przeworski, A. 45, 126, 128

Rabinow, P. 172
Racinaro, R. 198
Reagan, R. 260
Reich, M. 139
Reiter, R. 189
Renner, K. 66
Robespierre, M. 233
Rosenberg, A. 231-234
Rothbard, M.N. 265
Rousseau, J.J. 69, 279
Rubin, G. 189

Sabel, C. 243
Salvadori, M. 36, 123
Sand, S. 81
Sartre, J.P. 29, 174
Saussure, F. De 93, 170, 181-183
Silverman, D. 238
Siriani, C. 243
Smart, A. 37
Sorel, G. 59, 60, 66, 78-86, 89, 124, 128, 184
Spencer, H. 52
Spinoza, B. 166
Stalin, J. 29
Stedman Jones, G. 240
Steinberg, H.J. 55, 67
Steinfelds, P. 266
Sternhell, Z. 78, 85

Stone, K. 135, 136
Struve, P. 59
Sturmthal, A. 125, 127

Taylor, Ch. 152, 153
Thatcher, M. 260, 270
Thompson, E.P. 187, 242, 253
Tocqueville, A. De 239, 241, 246
Todorov, T. 37
Togliatti, P. 110, 122
Torode, B. 238
Touraine, A. 259, 260
Trendelenburg, A. 154, 155
Tronti, M. 137
Trotsky, L. 95

Vico, G. 79
Vollmar, G. Von 67

Wittgenstein, L. 10, 12, 174, 175, 180, 202, 274
Wollstonecraft, M. 239
Wooley, P. 166
Wright, E.O. 141-143

Zinoviev, C. 108